دروس

في

أصول الفقه

توضيح الحلقة الثالثة

الجزء الثامن

كتابة أوليّة

الشيخ محمد أشكناني

الطّبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م

حقوق الطّبع محفوظة للمؤلّف

السّلام عليكم جميعًا

أرجو ممّن يقرأ هذا الكتاب أن يرسل رأيه عن الكتاب إلى الإيميل التالي :

mohashk14@hotmail.com

أو الواتساب على هاتف :

00965-99644250

فآراؤكم تهمّنا وترشدنا إلى الأفضل ، وستنشر الآراء مع أسماء أصحابها في الجزء التالي من الكتاب ، وأكون لكم من الشّاكرين .

الشّيخ محمّد أشكناني

موقع الشّيخ محمّد أشكناني

www.alashkanani.com

YouTube

Ashkanani Channel

Instagram

@alashkanani

البريد الإلكترونيّ للمؤلّف

mohashk14@hotmail.com

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَّاهِرِينَ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الحُجَّةِ ابْنِ الحَسَنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَاهِرِينَ

متن الكتاب :

الاستصحاب

الأصول العملية

- ٣ -

١- أدلة الاستصحاب .
٢- الاستصحاب أصل أو امارة ؟ .
٣- أركان الاستصحاب .
٤- مقدار ما يثبت بالاستصحاب .
٥- عموم جريان الاستصحاب .
٦- تطبيقات .

أدلة الاستصحاب

الاستصحاب قاعدة من القواعد الأصولية المعروفة ، وقد تقدم في الحلقة السابقة الكلام عن تعريفه والتمييز بينه وبين قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع .

والمهم الآن استعراض أدلة هذه القاعدة ، ولما كان أهم أدلتها الروايات فسنعرض فيما يلي عددا من الروايات التي استدل بها على الاستصحاب كقاعدة عامة .

الرواية الأولى :

رواية زرارة : قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال : يا زرارة ! قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء . قلت : فإن حرك على جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن ، والا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ، وانما تنقضه بيقين آخر [1] .

وتقريب الاستدلال : انه حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاضه تمسكا

---

[1] وسائل الشيعة ج ١ أبواب نواقض الوضوء ح ١ .

بالاستصحاب ، وظهور التعليل في كونه بامر عرفي مركوز يقتضي كون الملحوظ فيه كبرى الاستصحاب المركوزة لا قاعدة مختصة بباب الوضوء ، فيتعين حمل اللام في اليقين والشك على الجنس لا العهد إلى اليقين والشك في باب الوضوء خاصة ، وقد تقدم في الحلقة السابقة تفصيل الكلام عن فقه فقرة الاستدلال وتقريب دلالتها واثبات كليتها ، فلاحظ .

الرواية الثانية :

وهي رواية أخرى لزرارة كما يلي :

١- قلت : أصاب ثوبي دم رعاف (أو غيره) أو شيء من مَنِيٍّ ، فعلّمت أثره إلى أن أصيب له (من) الماء ، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئا وصليت ثم إني ذكرت بعد ذلك . قال : تعيد الصلاة وتغسله .

٢- قلت : فإني لم أكن رأيت موضعه ، وعلمت أنه قد اصابه فطلبته فلم أقدر عليه ، فلما صلّيت وجدته . قال : تغسله وتعيد الصلاة .

٣- قلت : فإن ظننت أنه قد اصابه ولم أتيقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئا ثم صليت فرأيت فيه . قال : تغسله ولا تعيد الصلاة . قلت : ولم ذلك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ، وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا .

٤- قلت : فاني قد علمت أنه قد اصابه ، ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك .

٥- قلت : فهل علي إن شككت في أنه اصابه شيء ان انظر فيه ؟ قال : لا ، ولكنك انما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك .

٦- قلت : إن رأيته في ثوبي وانا في الصلاة . قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك " .

(هامش : جامع أحاديث الشيعة ج ١ أبواب النجاسات باب ٢٣ ح ٥ .)

وتشتمل هذه الرواية على ستة أسئلة من الراوي مع أجوبتها ، وموقع الاستدلال ما جاء في الجواب على السؤال الثالث والسادس ، غير انا سنستعرض فقه الأسئلة الستة وأجوبتها جميعا لما لذلك من دخل في تعميق فهم موضعي الاستدلال من الرواية .

ففي السؤال الأول : يستفهم زرارة عن حكم من علم بنجاسة ثوبه ثم نسي ذلك وصلى فيه وتذكر الامر بعد الصلاة ، وقد افتى الامام بوجوب إعادة الصلاة لوقوعها مع النجاسة المنسية وغسل الثوب .

وفي السؤال الثاني : سأل عمن علم بوقوع النجاسة على الثوب ففحص ولم يشخص موضعه فدخل في الصلاة باحتمال ان عدم التشخيص مسوغ للدخول فيها مع النجاسة ما دام لم يصبها بالفحص ، وقوله : " فطلبته ولم أقدر عليه " إنما يدل على ذلك ولا يدل على أنه بعدم التشخيص زال اعتقاده بالنجاسة ، فان عدم القدرة غير حصول التشكيك في الاعتقاد السابق ولا يستلزمه ، وقد افتى الامام بلزوم الغسل والإعادة لوقوع الصلاة مع النجاسة المعلومة اجمالا .

وفي السؤال الثالث : افترض زرارة انه ظن الإصابة ففحص فلم يجد فصلى فوجد النجاسة ، فأفتى الامام بعدم الإعادة ، وعلل ذلك بأنه كان على يقين من الطهارة فشك ، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك .

وهذا المقطع هو الموضع الأول للاستدلال ، وفي بادئ الامر يمكن طرح أربع فرضيات في تصوير الحالة التي طرحت في هذا المقطع :

الفرضية الأولى : ان يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص وعدم الوجدان ، وحصول القطع عند الوجدان بعد الصلاة بان النجاسة هي نفس ما فحص عنه ولم يجده أولا .

وهذه الفرضية غير منطبقة على المقطع جزما لأنها لا تشتمل على شك لا قبل الصلاة ولا بعدها مع أن الامام قد افترض الشك وطبق قاعدة من قواعد الشك .

الفرضية الثانية : ان يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص كما سبق ، والشك عند وجدان النجاسة بعد الصلاة في أنها تلك أو نجاسة متأخرة .

وهذه الفرضية تصلح لاجراء الاستصحاب فعلا في ظرف السؤال لان المكلف على يقين من عدم النجاسة قبل ظن الإصابة فيستصحب ، كما انها تصلح لاجراء قاعدة اليقين فعلا في ظرف السؤال لان المكلف كان على يقين من الطهارة بعد الفحص وقد شك الآن في صحة يقينه هذا .

الفرضية الثالثة : عكس الفرضية السابقة بان يفرض عدم حصول القطع بالعدم عند الفحص ، وحصول القطع عند وجدان النجاسة بأنها ما فحص عنه .

وفي مثل ذلك لا يمكن اجراء اي قاعدة للشك فعلا في ظرف السؤال لعدم الشك ، وانما الممكن جريان الاستصحاب في ظرف الفحص والاقدام على الصلاة .

الفرضية الرابعة : عكس الفرضية الأولى بافتراض الشك حين الفحص وحين الوجدان .

ولا مجال حينئذ لقاعدة اليقين إذ لم يحصل شك في خطأ يقين سابق ، وهناك مجال لجريان الاستصحاب حال الصلاة وحال السؤال معا .

ومن هنا يعرف ان الاستدلال بالمقطع المذكور على الاستصحاب موقوف على حمله على احدى الفرضيتين الأخيرتين ، أو على الفرضية الثانية مع استظهار إرادة الاستصحاب.

وفي السؤال الرابع : سال عن حالة العلم الاجمالي بالنجاسة في الثوب ، وأجيب بلزوم الاعتناء والاحتياط .

وفي السؤال الخامس : سأل عن وجوب الفحص عند الشك ، وأجيب بالعدم .

وفي السؤال السادس : يقع الموضع الثاني من الاستدلال بالرواية حيث إنه سأل عما إذا وجد النجاسة في الصلاة ، فأجيب انه إذا كان قد شك في موضع منه ثم رآه قطع الصلاة وأعادها ، وإذا لم يشك ثم رآه رطبا غسله وبنى على صلاته لاحتمال عدم سبق النجس ، ولا ينبغي ان ينقض اليقين بالشك .

ويحتمل ان يراد بالشق الأول صورة العلم الاجمالي ، وبالشق الثاني المبدوء بقوله : " وإن لم تشك " صورة الشك البدوي .

ويحتمل ان يراد بالشق الأول صورة الشك البدوي السابق ثم وجدان نفس ما كان يشك فيه ، وبالشق الثاني صورة عدم وجود شك سابق ومفاجأة النجاسة للمصلي في الأثناء .

ولكل من الاحتمالين معززات ، والنتيجة المفهومة واحدة على التقديرين ، وهي : ان النجاسة المرئية في أثناء الصلاة إذا علم بسبقها بطلت الصلاة والا جرى استصحاب الطهارة وكفى غسلها واكمال الصلاة .

وقد ادّعي في كلمات الشيخ الأنصاري وقوع التعارض بين هذه الفتوى في الرواية والفتوى الواقعة في جواب السؤال الثالث إذا حملت على الفرضية الثالثة إذ في كلتا الحالتين وقعت الصلاة في النجاسة جهلا اما بتمامها كما في مورد السؤال الثالث أو بجزء منها كما في مورد السؤال السادس ، فكيف حكم بصحة الصلاة في الأول وبطلانها في الثاني ؟

والجواب : ان كون النجاسة قد انكشفت وعلمت في أثناء الصلاة قد يكون له دخل في عدم العفو عنها ، فلا يلزم من العفو عن نجاسة لم تعلم أثناء الصلاة العفو عن نجاسة علمت كذلك .

هذا حاصل الكلام في فقه الرواية .

واما تفصيل الكلام في موقعي الاستدلال فيقع في مقامين :

المقام الأول : في الموقع الأول ، والكلام فيه في جهات :

الجهة الأولى : ان الظاهر من جواب الامام تطبيق الاستصحاب لا قاعدة اليقين ، وذلك لان تطبيق الامام لقاعدة على السائل متوقف على أن يكون كلامه ظاهرا في تواجد أركان تلك القاعدة في حالته المفروضة ، ولا شك في ظهور كلام السائل في تواجد أركان الاستصحاب من اليقين بعدم النجاسة حدوثا والشك في بقائها ، واما تواجد أركان قاعدة اليقين فهو متوقف على أن يكون قوله : "فنظرت فلم أر شيئا" مفيدا لحصول اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة بسبب الفحص وعدم الوجدان ، وأن يكون قوله : "فرأيت فيه" مفيدا لرؤية نجاسة يشك في كونها هي المفحوص عنها سابقا ، مع أن العبارة الأولى ليست ظاهرة عرفا في افتراض حصول اليقين حتى لو سلمنا ظهور العبارة الثانية في الشك .

الجهة الثانية : ان الاستصحاب هل أجري بلحاظ حال الصلاة أو بلحاظ حال السؤال ؟

وتوضيح ذلك : ان قوله : "فرأيت فيه" ان كان ظاهرا في رؤية نفس ما فحص عنه سابقا فلا معنى لاجراء الاستصحاب فعلا ، كما أن قوله : "فنظرت فلم أر شيئا" إذا كان ظاهرا في حصول اليقين بالفحص فلا معنى لجريانه حال الصلاة .

والصحيح : انه لا موجب لحمل قوله : " فرأيت فيه " على رؤية ما يعلم بسبقه ؛ فان هذه عناية إضافية تحتاج إلى قرينة عند تعلق الغرض بإفادتها ، ولا قرينة ، بل حذف

المفعول بدلا عن جعله ضميرا راجعا إلى النجاسة المعهود ذكرها سابقا يشهد لعدم افتراض اليقين بالسبق ، وعليه فالاستصحاب جار بلحاظ حال السؤال ، ويؤيد ذلك أن قوله : " فنظرت فلم أر شيئا " وإن لم يكن له ظهور في حصول اليقين ، ولكنه ليس له ظهور في خلاف ذلك لان إفادة حصوله بمثل هذا اللسان عرفية ، فكيف يمكن تحميل السائل افتراض الشك حال الصلاة وافتاؤه بجريان الاستصحاب حينها ؟!

وليس في مقابل تنزيل الرواية على اجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال إلا استبعاد استغراب زرارة من الحكم بصحة الصلاة حينئذ لان فرض ذلك هو فرض عدم العلم بسبق النجاسة ، فأي استبعاد في أن يحكم بعدم إعادة صلاة لا يعلم بوقوعها مع النجاسة ؟!

فالاستبعاد المذكور قرينة على أن المفروض حصول اليقين للسائل بعد الصلاة بسبق النجاسة ، ومن هنا استغرب الحكم بصحتها ، وهذا يعني ان اجراء الاستصحاب انما يكون بلحاظ حال الصلاة لا حال السؤال .

ولكن يمكن الرد على هذا الاستبعاد بأنه لا يمتنع أن يكون ذهن زرارة مشوبا بان المسوغ للصلاة مع احتمال النجاسة الظن بعدمها الحاصل من الفحص ، وحيث إن هذا الظن يزول بوجدان النجاسة بعد الصلاة على نحو يحتمل سبقها كان زرارة يترقب أن لا يكتفي بالصلاة الواقعة .

فان تم هذا الرد فهو ، والا ثبت تنزيل الرواية على اجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة ، ويصل الكلام حينئذ إلى الجهة الثالثة .

الجهة الثالثة : إنا إذا افترضنا كون النجاسة المكشوفة معلومة السبق وان الاستصحاب انما يجري بلحاظ حال الصلاة فكيف يستند في عدم وجوب الإعادة إلى الاستصحاب مع أنه حكم ظاهري يزول بانكشاف خلافه ، ومع زواله وانقطاعه لا يمكن ان يرجع إليه في نفي الإعادة ؟

وقد أجيب على ذلك تارة بان الاستناد إلى الاستصحاب في عدم وجوب الإعادة يصح إذا افترضنا ملاحظة كبرى مستترة في التعليل ، وهي اجزاء امتثال الحكم الظاهري عن الواقع ، وأخرى بان الاستناد المذكور يصح إذا افترضنا ان الاستصحاب أو الطهارة

الاستصحابية بنفسها تحقق فردا حقيقيا من الشرط الواقعي للصلاة بان كان الشرط الواقعي هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية إذ بناء على ذلك تكون الصلاة واجدة لشرطها حقيقة .

الجهة الرابعة : انه بعد الفراغ عن دلالة المقطع المذكور على الاستصحاب نقول انه ظاهر في جعله على نحو القاعدة الكلية ، ولا يصح حمل اليقين والشك على اليقين بالطهارة والشك فيها خاصة لنفس ما تقدم من مبرر للتعميم في الرواية السابقة ، بل هو هنا أوضح لوضوح الرواية في أن فقرة الاستصحاب وردت تعليلا للحكم ، وظهور كلمة " لا ينبغي " في الإشارة إلى مطلب مركوز وعقلائي ، وعلى هذا فدلالة المقطع المذكور على المطلوب تامة .

المقام الثاني : في الموقع الثاني من الاستدلال ، وهو قوله : " وإن لم تشك . . " في جواب السؤال السادس .

وتوضيح الحال في ذلك : ان عدم الشك هنا تارة يكون بمعنى القطع بعدم النجاسة ، وأخرى بمعنى عدم الشك الفعلي الملائم مع الغفلة والذهول أيضا .

فعلى الأول : تكون أركان الاستصحاب مفترضة في كلام السائل ، وكذلك أركان قاعدة اليقين .

اما الافتراض الأول فواضح ، واما الافتراض الثاني فلان اليقين حال الصلاة مستفاد بحسب الفرض من قوله : " وإن لم تشك " ، والشك في خطأ ذلك اليقين قد تولد عند رؤية النجاسة أثناء الصلاة مع احتمال سبقها ، وعليه فكما يمكن تنزيل القاعدة في جواب الامام على الاستصحاب كذلك يمكن تنزيلها على قاعدة اليقين ، غير أنه يمكن تعيين الأول بلحاظ ارتكازية الاستصحاب ومناسبة التعليل والتعبير بلا ينبغي لكون القاعدة مركوزة ، واما قاعدة اليقين فليست مركوزة ، هذا مضافا إلى أن استعمال نفس التركيب الذي أريد منه الاستصحاب في جواب السؤال الثالث في نفس الحوار يعزز بوحدة السياق أن يكون المقصود واحدا في المقامين .

وعلى الثاني : يكون الحمل على الاستصحاب أوضح إذ لم يفترض حينئذ في كلام الامام اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة لكي تكون أركان قاعدة اليقين مفترضة ، فيتعين

بظهور الكلام حمل القاعدة المذكورة على ما فرض تواجد أركانه وهو الاستصحاب ، وهكذا تتضح دلالة المقطع الثاني على الاستصحاب أيضا .

الرواية الثالثة :

وهي رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال : قلت له : من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين . قال : " يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " . (هامش : الاستبصار ج ٩ / أبواب السهو والنسيان / باب من شك في اثنين وأربعة .)

وفقرة الاستدلال في هذه الرواية تماثل ما تقدم في الروايتين السابقتين ، وهي قوله : "ولا ينقض اليقين بالشك" .

وتقريبه : ان المكلف في الحالة المذكورة على يقين من عدم الاتيان بالرابعة في بادئ الامر ثم يشك في اتيانها ، وبهذا تكون أركان الاستصحاب تامة في حقه ، فيجري استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة ، وقد أفتاه الامام على هذا الأساس بوجوب الاتيان بركعة عند الشك المذكور ، واستند في ذلك إلى الاستصحاب المذكور معبرا عنه بلسان " ولا ينقض اليقين بالشك " ، ولكن يبقى على هذا التقريب ان يفسر لنا النكتة في تلك الجمل المتعاطفة بما استعملته من ألفاظ متشابهة ، من قبيل : عدم ادخال الشك في اليقين ، وعدم خلط أحدهما بالآخر ؛ فان ذلك يبدو غامضا بعض الشيء .

وقد اعترض على الاستدلال المذكور باعتراضات :

الأول : دعوى أن اليقين والشك في فقرة الاستدلال لا ظهور لهما في ركني الاستصحاب بل من المحتمل ان يراد بهما اليقين بالفراغ والشك فيه ، ومحصَّل الجملة حينئذ انه لا بد من تحصيل اليقين بالفراغ ، ولا ينبغي رفع اليد عن ذلك بالشك ومجرد احتمال الفراغ ، وهذا أجنبي عن الاستصحاب .

والجواب : ان هذا الاحتمال مخالف لظاهر الرواية لظهورها في افتراض يقين وشك

فعلا ، وفي ان العمل بالشك نقض لليقين وطعن فيه ، مع أنه بناء على الاحتمال المذكور لا يكون اليقين فعليا ولا يكون العمل بالشك نقضا لليقين بل هو نقض لحكم العقل بوجوب تحصيله .

الثاني : ان تطبيق الاستصحاب على مورد الرواية متعذر فلا بد من تأويلها ، وذلك لان الاستصحاب ليست وظيفته إلا احراز مؤداه والتعبد بما ثبت له من آثار شرعية ، وعليه فان أريد في المقام باستصحاب عدم اتيان الرابعة التعبد بوجوب اتيانها موصولة كما هو الحال في غير الشاك فهذا يتطابق مع وظيفة الاستصحاب ، ولكنه باطل من الناحية الفقهية جزما لاستقرار المذهب على وجوب الركعة المفصولة ، وان أريد بالاستصحاب المذكور التعبد بوجوب اتيان الركعة مفصولة فهذا يخالف وظيفة الاستصحاب لان وجوب الركعة المفصولة ليس من آثار عدم الاتيان بالركعة الرابعة لكي يثبت باستصحاب العدم المذكور ، وانما هو من آثار نفس الشك في اتيانها .

وقد أجيب على هذا الاعتراض بأجوبة :

منها : ما ذكره المحقق العراقي من اختيار الشق الأول وحمل تطبيق الاستصحاب المقتضى للركعة الموصولة على التقية مع الحفاظ على جدية الكبرى وواقعيتها ، فأصالة الجهة والجد النافية للهزل والتقية تجري في الكبرى دون التطبيق .

فان قيل : إن الكبرى ان كانت جدية فتطبيقها صوري ، وان كانت صورية فتطبيقها بما لها من المضمون جدي ، فأصالة الجد في الكبرى تعارضها أصالة الجد في التطبيق .

كان الجواب : ان أصالة الجد في التطبيق لا تجري إذ لا اثر لها للعلم بعدم كونه تطبيقا جادا لكبرى جادة على اي حال ، فتجري أصالة الجهة في الكبرى بلا معارض .

ولكن الانصاف : ان الحمل على التقية في الرواية بعيد جدا بملاحظة ان الامام قد تبرع بذكر فرض الشك في الرابعة ، وان الجمل المترادفة التي استعملها تدل على مزيد الاهتمام والتأكيد بنحو لا يناسب التقية .

ومنها : ما ذكره صاحب الكفاية " رحمه الله " من أن عدم الاتيان بالركعة الرابعة له أثران : أحدهما : وجوب الاتيان بركعة ، والآخر : مانعية التشهد والتسليم قبل الاتيان بهذه الركعة .

ومقتضى استصحاب العدم المذكور التعبد بكلا الأثرين غير أن قيام الدليل على فصل ركعة الاحتياط يخصص دليل الاستصحاب ويصرفه إلى التعبد بالأثر الأول لمؤداه دون الثاني ، فاجراء الاستصحاب مع التبعيض في آثار المؤدى صحيح .

ونلاحظ على ذلك أن مانعية التشهد والتسليم إذا كانت ثابتة في الواقع على تقدير عدم الاتيان بالرابعة فلا يمكن اجراء الاستصحاب مع التبعيض في مقام التعبد بآثار مؤداه لان المكلف يعلم حينئذ وجدانا بان الركعة المفصولة التي يأتي بها ليست مصداقا للواجب الواقعي لان صلاته التي شك فيها ان كانت أربع ركعات فلا أمر بهذه الركعة والا فقد بطلت بما أتى به من المانع بتشهده وتسليمه لان المفروض انحفاظ المانعية واقعا على تقدير النقصان .

وإذا افترضنا ان مانعية التشهد والتسليم ليست من آثار عدم الاتيان في حالة الشك فهذا يعني ان الشك في الرابعة أوجب تغيرا في الحكم الواقعي وتبدلا لمانعية التشهد والتسليم إلى نقيضها ، وذلك تخصيص في دليل المانعية الواقعية ولا يعني تخصيصا في دليل الاستصحاب كما ادعي في الكفاية .

ومنها : ما ذكره المحقق النائيني (قدس الله روحه) من افتراض ان عدم الاتيان بالرابعة مع العلم بذلك موضوع واقعا لوجوب الركعة الموصولة ، وعدم الاتيان بها مع الشك موضوع واقعا لوجوب الركعة المفصولة ، وعلى أساس هذا الافتراض إذا شك المكلف في الرابعة فقد تحقق أحد الجزئين لموضوع وجوب الركعة المفصولة وجدانا وهو الشك ، واما الجزء الآخر وهو عدم الاتيان فيحرز بالاستصحاب ، وعليه فالاستصحاب يجري لاثبات وجوب الركعة المفصولة بعد افتراض كونه ثابتا على النحو المذكور .

وهذا التصحيح للاستصحاب في المورد وان كان معقولا غير أن حمل الرواية عليه خلاف الظاهر لأنه يستبطن افتراض حكم واقعي بوجوب الركعة المفصولة على الموضوع المركب من عدم الاتيان والشك ، وهذا بحاجة إلى البيان مع أن الامام اقتصر على بيان الاستصحاب على الرغم من أن ذلك الحكم الواقعي المستبطن هو المهم إذ مع ثبوته لا بد من الاتيان بركعة مفصولة حينئذ سواء جرى استصحاب عدم الاتيان أو لا إذ تكفي نفس أصالة الاشتغال والشك في وقوع الرابعة للزوم احرازها ، فالعدول في مقام البيان عن نكتة

الموقف إلى ما يستغنى عنه ليس عرفيا .

ومن هنا يمكن أن يكون الاعتراض الثاني بنفسه قرينة على حمل الرواية على ما ذكر في الاعتراض الأول وان كان خلاف الظاهر في نفسه ، وبالحمل على ذلك يمكن ان نفسر النهي عن خلط اليقين بالشك وادخال أحدهما بالآخر بان المقصود التنبيه بنحو يناسب التقية على لزوم فصل الركعة المشكوكة عن الركعات المتيقنة .

الثالث : ان حمل الرواية على الاستصحاب متعذر لان الاستصحاب لا يكفي لتصحيح الصلاة حتى لو بني على إضافة الركعة الموصولة وتجاوزنا الاعتراض السابق لان الواجب ايقاع التشهد والتسليم في آخر الركعة الرابعة ، وباستصحاب عدم الاتيان بالرابعة يثبت وجوب الاتيان بركعة ، ولكن لو أتى بها فلا طريق لاثبات كونها رابعة بذلك الاستصحاب لان كونها كذلك لازم عقلي للمستصحب فلا يثبت ، فلا يتاح للمصلي إذا تشهد وسلم حينئذ انه قد أوقع ذلك في آخر الركعة الرابعة .

وقد أجاب السيد الأستاذ على ذلك بان المصلي بعد أن يستصحب عدم الاتيان ويأتي بركعة يتيقن بأنه قد تلبس بالركعة الرابعة ويشك في خروجه منها إلى الخامسة فيستصحب بقاءه في الرابعة .

ونلاحظ على هذا الجواب : ان الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم كونه في الرابعة لأنه يعلم اجمالا بأنه اما الآن أو قبل ايجاده للركعة المبنية على الاستصحاب ليس في الرابعة ، فيستصحب العدم ويتساقط الاستصحابان .

كما يلاحظ على أصل الاعتراض بان اثبات اللازم العقلي بالاستصحاب ليس امرا محالا بل محتاجا إلى الدليل ، فإذا توقف تطبيق الاستصحاب في مورد الرواية على افتراض ذلك كانت بنفسها دليلا على الاثبات المذكور .

الرواية الرابعة :

وهي رواية عبدالله بن سنان قال : سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر : إني أعير الذمّيّ ثوبي وأنا اعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه علي فأغسله قبل أن أصلي فيه . فقال أبو عبدالله عليه السلام : " صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فإنك

أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نَجَّسَهُ ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نَجَّسَهُ" (هامش : وسائل الشيعة : أبواب النجاسات / الباب ٧٤ / ح ١ .)

ولا شك في ظهور الرواية في النظر إلى الاستصحاب لا قاعدة الطهارة بقرينة أخذ الحالة السابقة في مقام التعليل إذ قال : " فإنك أعرته إيّاه وهو طاهر " ، فتكون دالة على الاستصحاب ، نعم لا عموم في مدلولها اللفظي ، ولكن لا يبعد التعميم باعتبار ورود فقرة الاستدلال مورد التعليل وانصراف فحواها إلى نفس الكبرى الاستصحابية المركوزة عرفا .

هذا هو المهم من روايات الباب ، وهو يكفي لاثبات كبرى الاستصحاب ، وبعد اثبات هذه الكبرى يقع الكلام في عدة مقامات ، إذ نتكلم في روح هذه الكبرى وسنخها من حيث كونها امارة أو أصلا ، وكيفية الاستدلال بها ، ثم في أركانها ، ثم في مقدار وحدود ما يثبت بها من آثار ، ثم في سعة دائرة الكبرى ومدى شمولها لكل مورد ، ثم في جملة من التطبيقات التي وقع البحث العلمي فيها ، فالبحث إذن يكون في خمسة مقامات كما يلي.

التوضيح :

الاستصحاب

الأصول العملية

- ٣ -

١- أدلة الاستصحاب .

٢- الاستصحاب أصل أو أمارة ؟

٣- أركان الاستصحاب .

٤- مقدار ما يثبت بالاستصحاب .

٥- عموم جريان الاستصحاب .

٦- تطبيقات .

أدلة الاستصحاب

تارة يبحث عن تعريف الاستصحاب وتارة أخرى يبحث عن تمييزه عن القواعد الأخرى التي ذكرت وتارة ثالثة يبحث عن الأدلة التي تثبت الاستصحاب ، ومجموعة من هذه المقدمات أشار إليها السيد الشهيد في الحلقة الثانية .

التطبيق على الكتاب :

الاستصحاب

الأصول العملية

- ٣ -

١- أدلة الاستصحاب .

٢- الاستصحاب أصل أو أمارة ؟

٣- أركان الاستصحاب .

٤- مقدار ما يثبت بالاستصحاب .

٥- عموم جريان الاستصحاب .

٦- تطبيقات .

أدلة الاستصحاب

الاستصحاب قاعدة من القواعد الأصولية المعروفة (، وقد فصّل فيها الشيخ الأنصاري في الرسائل تفصيلا ما بعده تفصيل) ، وقد تقدم في الحلقة السابقة الكلام عن تعريفه والتمييز بينه وبين قاعدة اليقين (والشّكّ السّاري) وقاعدة المقتضي والمانع .

والمهم الآن استعراض أدلة هذه القاعدة (الأصولية) ، ولما كان أهم أدلتها الروايات (-وتوجد أدلة أخرى وهي العقل والسيرة العقلائية -) فسنعرض فيما يلي عددا من الروايات التي استدل بها على الاستصحاب كقاعدة عامة (، وقد يستدل بالاستصحاب كقاعدة خاصة في باب من الأبواب كباب الوضوء مثلا ، فلو كان على يقين من الوضوء وشك في الحدث يستصحب بقاء الوضوء أو كان على يقين من الحدث وشك أنه توضأ فإنه يستصحب بقاء الحدث ، وهذه قاعدة خاصة في مواردها الخاصة ، وليس الكلام في هذا بل كلامنا في الاستصحاب كقاعدة عامة غير مختصة بباب دون باب ، وهذا هو البحث الأصولي الذي يتعرّض للعناصر المشتركة في عملية الاستدلال الفقهي ، وأما إذا صارت القاعدة خاصة بباب دون باب فلا تدخل في علم الأصول إلا استطرادا) .

التوضيح :

الرواية الأولى :

رواية زرارة : قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال : يا زرارة ! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء . قلت : فإن حُرِّكَ على جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن ، وإلا (- أي وإن لم يجئ من ذلك أمر بيّن -) فإنه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين أبدا بالشك ، وإنما تنقضه بيقين آخر [1] .

وهي رواية مضمَرة ، وأشار إليها السيد الشهيد في الحلقة الثانية وبيّن مضمونها وما يَرِدُ عليها من المناقشات والنقوض ، لذلك يمر عليها هنا مرورا سريعا ، ويوكل تحقيق المطلب إلى الحلقة الثانية ، والمهم هو الرواية الثانية .

تقريب الاستدلال :

صدر الرواية واردة في الوضوء ، فإذا أردنا أن نجعل الرواية قاعدة عامة فلا بد أن تكون الألف واللام في كلمة " اليقين " : " ولا تنقض اليقين " ليست الألف واللام العهدية بل الألف واللام الجنسية التي تفيد العموم والاستغراق أي لا تنقض أي يقين ، وأما إذا كانت عهدية فالمعنى هو " ذلك اليقين في الوضوء " ، فلا تكون الرواية دالة على قاعدة عامة في الاستصحاب بل تكون دالة على قاعدة خاصة في باب الوضوء ، وتكون مثل قاعدة الميسور الخاصة الواردة في باب الوضوء ، وقاعدة الميسور إما قاعدة عامة والدليل عليها هو ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في كتب العامة : " إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم " وإما قاعدة خاصة في باب الوضوء وهي رواية عبد الأعلى مولى آل سام قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء ؟ قال : يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل ، قال الله تعالى : " ما جعل عليكم في الدين من حرج " ، امسح عليه . وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٢٧ ح ٥

---

[1] وسائل الشيعة ج ١ أبواب نواقض الوضوء ح ١ .

التطبيق على الكتاب :

الرواية الأولى :

رواية زرارة : قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال : يا زرارة ! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء . قلت : فإن حُرِّكَ على جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن ، وإلا (- أي وإن لم يجئ من ذلك أمر بيّن -) فإنه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين أبدا بالشك ، وإنما تنقضه بيقين آخر [1] .

تقريب الاستدلال :

أنه حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاضه (- أي في انتقاض الوضوء -) تمسكا بالاستصحاب ، (هذا في باب الوضوء ، وفي غير باب الوضوء يقول السيد الشهيد :) وظهورُ التعليل (بقوله عليه السلام : " ولا تنقض اليقين أبدا بالشك ") في كونه بأمر عرفي مركوز يَقْتَضِي كون الملحوظ فيه (- أي في التعليل -) كبرى الاستصحاب المركوزة (في الذهن العرفي العقلائي) لا قاعدة مختصة بباب الوضوء (، والعلة تضيِّق وتوسِّع ، وهنا العلة توسِّع الدائرة ، فلا تختص قاعدة الاستصحاب بباب الوضوء) ، فيتعيّن حمل اللام في اليقين والشك على الجنس لا (على) العهد (ولا) إلى اليقين والشك في باب الوضوء خاصة ، وقد تقدم في الحلقة السابقة تفصيل الكلام عن فقه فقرة الاستدلال (والاحتمالات الواردة) وتقريب دلالتها (- أي دلالة فقرة الاستدلال) وإثبات كلّيّتها (- أي كلية قاعدة الاستصحاب) ، فلاحظ (الحلقة الثانية) .

التوضيح :

الرواية الثانية :

وهي رواية أخرى لزرارة ، والسيد الشهيد يقسِّمها إلى ستة مقاطع ، وكل مقطع يحتوي على سؤال من الراوي وجواب الإمام عليه السلام له ، ومحل الاستدلال هو المقطع الثالث والسادس، ويستعرض السيد الشهيد جميع فقرات الرواية لأن له دورا في فهم محل الاستدلال ، فالرواية إذا كانت طويلة وتتكلم في مسائل مختلفة لو قطِّعت فإنه تضيع علينا جملة من المطالب

---

[1] وسائل الشيعة ج ١ أبواب نواقض الوضوء ح ١ .

ولا نستطيع أن نفهم الرواية لأن وحدة السياق بينها ينخرم ، فلا بد أن نستعرض كل الرواية وفقه الأسئلة الستة وأجوبتها ثم نأتي إلى محل الاستدلال ، ففهم فقه الرواية له أثر كبير في فهم محل الاستدلال لأن القرائن التي يوردها السائل في أسئلته والقرائن التي يوردها الإمام عليه السلام في أجوبته تلقي ضوءا على فهم محل الاستدلال ، وأما إذا جاءت الرواية مقطَّعة فتلك القرائن وذلك الفهم العام الذي يرتبط بفقه الرواية لن يصل إلينا فقد يكون فهمنا للمقطع على خلاف ما يريده الإمام عليه السلام .

مثال :

رواية "إن الله خلق آدم على صورته" مع أن روايات أخرى تقول إن الله ليس بجسم وليس له صورة فكيف نشرح هذه الرواية التي ظاهرها أن الله له صورة وأن الله خلق آدم على صورة الله ؟

الجواب :

الجواب يأتي من الأئمة عليهم السلام :

عن أبي الورد بن ثمامة عن علي عليه السلام قال : سمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم رجلا يقول لرجل : قبح الله وجهك ووجه من يشبهك . فقال صلى الله عليه وآله وسلم : مه ! لا تقل هذا ، فإن الله خلق آدم على صورته . (التوحيد للشيخ الصدوق ص ١٥٢ ح ١٠ ، قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله تركت المشبهة من هذا الحديث أوله وقالوا : إن الله خلق آدم على صورته ، فضلوا في معناه وأضلوا .)

وعن الحسين بن خالد قال : قلت للرضا عليه السلام : يا ابن رسول الله إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : إن الله خلق آدم على صورته . فقال : قاتلهم الله، لقد حذفوا أول الحديث ، إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مر برجلين يتسابان ، فسمع أحدهما يقول لصاحبه : قبح الله وجهك ووجه من يشبهك ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك ، فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته . (التوحيد للشيخ الصدوق ص ١٥٢ ح ١١)

فالضمير لا يرجع إلى الله بل يرجع إلى الشخص ، والمعنى هو أن الله خلق آدم على صورة هذا الشخص ، وهكذا نرى نتيجة تقطيع الروايات ، وهذا التقطيع واقع في رواياتنا حينما قطّعت وجعلت في أبواب مختلفة فضاعت القرائن المتصلة الموجودة في الرواية ، وهذه القرائن لها أثر كبير في عملية الاستنباط ، ويوجد بحث في علم الأصول في أصالة الظهور وهو أنه لو علمنا

بوجود القرينة ولكن لا نعلم ما هي فهل يسقط الظهور أو لا يسقط ؟ وكذلك لو احتملنا القرينة فهل يسقط الظهور أو لا يسقط ؟

رجوع إلى محل الكلام :

السيد الشهيد ينقل الرواية بطولها ومحل الشاهد منها المقطع الثالث والسادس ، ونأتي إلى مقاطع الحديث مقطعا مقطعا لنرى ماذا تريد أن تقول الرواية :

المقطع الأول :

قلت : أصاب ثوبي دم رعاف (أو غيره) أو شيء من مَنِيٍّ ، فعلّمت أثره إلى أن أصيب له (من) الماء ، فأصبت وَحَضَرَتِ الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئا وصلّيت ثم إني ذكرت بعد ذلك . قال : تعيد الصلاة وتغسله .

التعليق على المقطع الأول :

يوجد يقين بحصول النجاسة في ثوبه ويعلم موضع النجاسة ، ولكن حينما جاء وقت الصلاة نسي وصلى بالثوب المتنجس وبعد الانتهاء من الصلاة تذكر أنه صلى بالثوب المتنجس، فصلاته باطلة لأن نسيان النجاسة ليس معذِّرا ، نعم الجهل بالنجاسة معذِّر ، فإذا كان لا يعلم بنجاسة ثوبه وصلى واكتشف النجاسة بعد الصلاة فإن صلاته صحيحة ، وأما إذا كان ناسيا فإنه يطهر الثوب أو يلبس ثوبا طاهرا ويعيد الصلاة ، والمقطع الأول أجنبي عن محل الكلام .

المقطع الثاني :

قلت : فإني لم أكن رأيت موضعه ، وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه ، فلما صلّيت وجدته . قال : تغسله وتعيد الصلاة .

التعليق على المقطع الثاني :

عنده يقين بحصول النجاسة في ثوبه ولكنه لا يعلم موضع النجاسة ، فحصل عنده علم إجمالي بشبهة محصورة ، فعنده علم بنجاسة الثوب ولكن يوجد عنده شك بموضع النجاسة في ثوبه ، وإذا صلى مع وجود هذا العلم الإجمالي فإن صلاته باطلة لأن العلم الإجمالي ينجِّز كحال العلم التفصيلي ، ولكن إذا حصل له شك في علمه الإجمالي بأن كان عنده يقين بوقوع النجاسة على ثوبه ولكنه فحص فحصا دقيقا فتبيّن أنه كان مشتبها وأن النجاسة لم تقع عليه ، فينحل العلم الإجمالي ويكون الشك شكا بدويا ، والشك البدوي مجرى لأصالة الطهارة ، قوله:

" فلم أقدر عليه " معناه أن النجاسة موجودة على ثوبه ولكنه لم يقدر على وجدانه أي ولم أجده ، وعدم الوجدان أعم من عدم الوجود ، وليس المعنى أن النجاسة ليست موجودة ، ولو قال السائل : " فطلبته ولم يكن موجودا " لقلنا إن عدم الوجدان دال على عدم الوجود ، وهذا معناه انحلال العلم الإجمالي ، ولكنه قال : " فلم أقدر عليه " ، وهو لما انتهى من الصلاة وجد النجاسة على ثوبه فصلاته باطلة ، فعليه تطهير الثوب المتنجس أو لبس ثوب آخر طاهر ثم الصلاة لأن العلم الإجمالي منجِّز كما هو حال تنجيز العلم التفصيلي .

المقطع الثالث :

قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئا ثم صلّيت فرأيت فيه. قال : تغسله ولا تعيد الصلاة . قلت : ولم ذلك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا .

التعليق على المقطع الثالث :

في هذا المقطع خرج السائل من اليقين بالإصابة إلى الظن بالإصابة ، والمراد من الظن هنا الظن الذي ليس بحجة لا الظن الاطمئناني المتاخم للعلم ، فالظن الذي يفيد الاطمئنان منجِّز كحكم العلم التفصيلي والعلم الإجمالي في التنجيز ، والقرينة الأولى على أن المراد هو الظن الذي ليس بحجة هي قول السائل : " ولم أتيقّن ذلك" ، والقرينة الثانية هي أن الإمام عليه السلام طبَّق قاعدة من قواعد الشك لا قاعدة من قواعد اليقين ، فالإمام عليه السلام فهم من قول السائل : " ظننت " أن مراده هو " شككت " ، والظن أعم من الشك والظن الذي ليس بحجة ، وقال : " فنظرت فلم أر شيئا " ، ولم يقل : " فطلبته فلم أقدر عليه " ، وقوله في المقطع الثالث يدل على أن عدم الوجدان دال على عدم الوجود ، وبعد الصلاة رأى في ثوبه النجاسة ، فقال الإمام عليه السلام بتطهير الثوب وعدم إعادة الصلاة ، وقال السائل : "فرأيت فيه" ، لو قال : " فرأيته فيه " لكان المعنى أنني رأيت النجس فيه أي أنني علمت أن ذاك النجس الذي شككت فيه هو هذا الذي تيقّنت به الآن ، فلم يكن شكا فقد كانت هناك نجاسة أصابت الثوب ولكني لم أعلم به ، وأما قوله : " فرأيت فيه " فيدل على الأعم من رؤية تلك النجاسة السابقة أو نجاسة أخرى جديدة متأخرة حدثت الآن ، وسأل الراوي عن السبب ، فقال الإمام عليه السلام : " لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت " ،

وهذه قرينة ثالثة على أن المراد من الظن هو الشك ، وقال الإمام عليه السلام : " وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا " ، فالإمام عليه السلام طبَّق قاعدة من قواعد الشك .

وهذا المقطع الثالث يفيدنا في محل الاستدلال ، وهذا المقطع فيه أربع فرضيّات .

٤- قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ، ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك .

٥- قلت : فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك .

٦- قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة . قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك . (هامش : جامع أحاديث الشيعة ج ١ أبواب النجاسات باب ٢٣ ح ٥ .)

التطبيق على الكتاب :

الرواية الثانية :

وهي رواية أخرى لزرارة كما يلي :

١- قلت : أصاب ثوبي دم رعاف (أو غيره) أو شيء من مَنِيٍّ ، فعلّمت أثره إلى أن أصيب له (من) الماء ، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئا وصليت ثم إني ذكرت بعد ذلك . قال : تعيد الصلاة وتغسله .

٢- قلت : فإني لم أكن رأيت موضعه ، وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه ، فلما صلّيت وجدته . قال : تغسله وتعيد الصلاة .

٣- قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئا ثم صلّيت فرأيت فيه . قال : تغسله ولا تعيد الصلاة . قلت : ولم ذلك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا .

٤- قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ، ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك .

٥- قلت : فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك .

٦- قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة . قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك . (هامش : جامع أحاديث الشيعة ج ١ أبواب النجاسات باب ٢٣ ح ٥ .)

وتشتمل هذه الرواية على ستة أسئلة من الراوي مع أجوبتها ، وموقع الاستدلال ما جاء في الجواب على السؤال الثالث والسادس ، غير أنّا سنستعرض فقه الأسئلة الستة وأجوبتها جميعا لما لذلك من دخل في تعميق فهم موضعي الاستدلال من الرواية (، وفهم المقطع السادس متوقِّف على فهم المقطع الرابع والمقطع الخامس) .

ففي السؤال الأول :

يستفهم زرارة عن حكم من علم بنجاسة ثوبه ثم نسي ذلك وصلّى فيه وتذكّر الأمر بعد الصلاة ، وقد أفتى الإمام (عليه السلام) بوجوب إعادة الصلاة لوقوعها مع النجاسة المنسيّة و(وجوب) غسل الثوب (، ووجوب غسل الثوب وجوب شرطي لا وجوب تكليفي) .

وفي السؤال الثاني :

سأل عمن علم بوقوع النجاسة على الثوب ففحص ولم يشخِّص موضعه فدخل في الصلاة باحتمال أنّ عدم التشخيص (بهذا المقدار) مسوّغ للدخول فيها (- أي في الصلاة -) مع النجاسة ما دام لم يُصِبْهَا (- أي لم يُصِبِ النجاسة -) بالفحص (، فهو فحص بمقدار بحيث لم يجد النجاسة ، وكان يوجد تصوّر عند السائل وهو هذا المقدار من الفحص مع بقاء العلم الإجمالي ، وأما مقدار من الفحص يزول معه العلم الإجمالي فإنه يؤدي إلى صحة الصلاة لأنه صلى بلا علم إجمالي بالنجاسة ، لذلك فالسيد الشهيد قيّد فقال بمعنى العبارة : أنّ عدم التشخيص مسوّغ للدخول في الصلاة مع النجاسة ما دام لم يُصِبِ النجاسة بالفحص وإن كانت النجاسة موجودة في الواقع) ، وقوله (- هذا قرينة على أن العلم الإجمالي موجود ولم ينحل ، فهو لم يجد النجاسة -) : " فطلبته ولم أقدر عليه " إنما يدل على ذلك (- أي على عدم الوجدان لا على عدم الوجود -) ولا يدل على أنه بعدم التشخيص زال اعتقاده (- أي علمه الإجمالي -) بالنجاسة (فإن علمه الإجمالي باقٍ على حاله ، ولكن تصوّر أن هذا المقدار من الفحص مع بقاء العلم الإجمالي مسوّغ للدخول في الصلاة) ، فإن عدم القدرة (على الوجدان) غير حصول التشكيك في الاعتقاد (والعلم الإجمالي) السابق ولا يستلزمه (التشكيك

في الاعتقاد السابق وزوال العلم الإجمالي السابق) ، وقد أفتى الإمام (عليه السلام) بلزوم الغسل (- أي غسل الثوب -) والإعادة (- أي وإعادة الصلاة -) وقوع الصلاة مع النجاسة المعلومة إجمالا (، والعلم الإجمالي بالنجاسة منجِّز كما أن العلم التفصيلي بالنجاسة منجِّز) .

وفي السؤال الثالث :

افترض زرارة أنه ظَنَّ الإصابة (- والظن أعم من الشك والظن الذي ليس بحجة -) ففحص فلم يجد فصلى فوجد النجاسة ، فأفتى الإمام (عليه السلام) بعدم الإعادة (- أي عدم إعادة الصلاة -) ، وعلّل ذلك بأنه كان على يقين من الطهارة فشك ، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك .

وهذا المقطع هو الموضع الأول للاستدلال ، وفي بادئ الأمر يمكن طرح أربع فرضيات في تصوير الحالة التي طُرِحَتْ في هذا المقطع :

التوضيح :

الفرضية الأولى :

يقول زرارة : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئا .

أن يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص وعدم الوجدان ، وبعد أن انتهى من الصلاة نظر إلى الثوب في موضع معيَّن فوجد النجاسة فحصل له يقين بأنه نفس النجاسة التي ظن بها فلم يجدها وتيقَّن بعدمها ، فيوجد هنا يقينان : يقين بعدم النجاسة قبل الدخول في الصلاة ، ويقين بنفس النجاسة حصل بعد الانتهاء من الصلاة .

وهذه الفرضية ليس مراد الإمام عليه السلام جزما لأنه عليه السلام طبّق قاعدة من قواعد الشك حيث قال عليه السلام : " لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت "، وفي هذه الفرضية لا يوجد شك حتى نطبِّق قاعدة اليقين والشك ، فيوجد يقين ويقين لا يقين وشك ، فلا يوجد مجال لتطبيق قاعدة الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

الفرضية الأولى :

أن يُفْرَضَ حصولُ القطع بعدم النجاسة عند الفحص وعدم الوجدان (، وعدم الوجدان دلّ عنده على عدم الوجود ، فحصل عنده قطع بعدم النجاسة) ، وحصول القطع عند الوجدان بعد الصلاة بأن النجاسة هي نفس ما فحص عنه ولم يجده أوّلا .

وهذه الفرضية غير منطبقة على المقطع جزما لأنها لا تشتمل على شك لا قبل الصلاة ولا بعدها مع أن الإمام (عليه السلام) قد افترض الشك وطبق قاعدة من قواعد الشك (حيث قال عليه السلام : " لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت " ، فقبل الصلاة كان عنده يقين بعدم النجاسة ، وبعد الصلاة كان عنده يقين بالنجاسة ، فيوجد يقين سابق بعدم النجاسة ويقين لاحق بالنجاسة ، ولا يوجد عنده شك لاحق حتى يقال باستصحاب اليقين السابق) .

التوضيح :

الفرضية الثانية :

عندما فحص قبل الصلاة حصل عنده يقين بعدم النجاسة كما في الفرض الأول ، ولكن بعدما انتهى من الصلاة وجد النجاسة ، فشك أنه هي نفس النجاسة التي قطع بعدمها أو نجاسة جديدة حدثت بعد الصلاة ، وفرق الفرضية الثانية عن الفرضية الأولى هو أنه بعد أن وجد النجاسة في الثوب بعد الصلاة شك أنها هي النجاسة التي قطع بعدمها قبل الصلاة أو هي نجاسة جديدة حدثت بعد الصلاة ، وهنا يوجد مجال لجريان قاعدة الاستصحاب ، فيوجد يقين سابق وشك لاحق ، وهنا تجري أيضا قاعدة اليقين ، وقاعدة اليقين هي أنه يوجد يقين سابق وشك لاحق يسري إلى اليقين بحيث يزيل اليقين السابق ، فالفرضية الثانية مجرى لكلتا القاعدتين لأنه كان على يقين بطهارة الثوب قبل ظنه حيث قال : "فإن ظننت أنه قد أصابه"، وهذا هو اليقين الأول بطهارة الثوب ، واليقين الأول حصل قبل الظن ، ثم قال : " فنظرت فلم أر شيئا " ، فحصل له يقين بعدم النجاسة ، وهذا هو اليقين الثاني ، فدخل إلى الصلاة وهو على اليقين الثاني بعدم النجاسة ، واليقين الثاني حصل بعد الظن وبعد الفحص وعدم وجدان النجاسة ، ثم شك ، وهذا الشك تارة شك يرجع إلى اليقين الأول الذي كان قبل الظن ، فيجري الاستصحاب فيستصحب بقاء الطهارة ، وتارة أخرى شك يرجع إلى اليقين الثاني فيسري إلى اليقين الثاني فتصير عندنا قاعدة اليقين والشك .

وهذه الفرضية الثانية على أحد الشقّين تفيد دليلا لمحل الكلام وهو الاستصحاب ، وعلى الشقّ الآخر لا تفيد دليلا لمحل الكلام ، فإذا أردنا أن نستدلّ بالمقطع الثالث لا بدّ أن نستظهر أن المطبَّق هنا هو قاعدة الاستصحاب لا قاعدة اليقين والشك ، فلعلّ الإمام عليه السلام يطبِّق قاعدة اليقين والشك لا قاعدة الاستصحاب ، فمن أراد أن يستدل بالمقطع الثالث على

الفرضية الثانية لا بد أن يستظهر أن المطبَّق هنا قاعدة الاستصحاب لا قاعدة اليقين والشك .

التطبيق على الكتاب :

الفرضية الثانية :

أن يُفْرَضَ حصولُ القطع بعدم النجاسة عند الفحص كما سبق (في الفرضية الأولى) ، والشك عند وجدان النجاسة بعد الصلاة في أنها (-أي أن هذه النجاسة- هي) تلك (- أي تلك النجاسة الأولى التي كان عنده يقين بعدمها -) أو نجاسة متأخرة (جديدة وقعت بعد الانتهاء من الصلاة) .

وهذه الفرضية تصلح لإجراء الاستصحاب فعلا في ظرف السؤال لأن المكلف على يقين من عدم النجاسة قبل ظن الإصابة فيستصحب (عدم النجاسة فعلا في ظرف السؤال لأنه بعد الانتهاء من الصلاة عنده يقين سابق ما قبل الظن وعنده شك فيستصحب عدم النجاسة ، وأما في حال الصلاة فلم يكن عنده شك بل عنده يقين بعدم النجاسة فلا مجال لجريان الاستصحاب) ، كما أنها تصلح لإجراء قاعدة اليقين فعلا في ظرف السؤال لأن المكلف كان على يقين من الطهارة بعد الفحص (، وهذا هو اليقين الثاني الذي حصل بعد الفحص ، وهو يختلف عن اليقين الذي كان ما قبل الفحص ، واليقين الأول حاصل قبل الفحص ، فيوجد يقينان وشك ،) وقد شك الآن في صحة يقينه (الثاني) هذا (، وإذا الإمام عليه السلام طبَّق وأن الشك مرتبط باليقين الثاني الحاصل ما بعد الفحص فتكون قاعدة اليقين والشك ويكون من الشك الساري إلى اليقين الثاني ، وإذا طبَّق على اليقين الأول الحاصل ما قبل الفحص فتكون قاعدة الاستصحاب) .

التطبيق على الكتاب :

الفرضية الثالثة :

عكس الفرضية السابقة بأن يفرض عدم حصول القطع بالعدم (- أي بعدم النجاسة -) عند الفحص ، وحصول القطع عند وجدان النجاسة بأنها ما فحص عنه (سابقا ، وهي عكس الفرضية السابقة لأنه بحث ولم يجد ، ولكن لم يحصل له بعد الفحص يقين بعدم النجاسة ، وبعد ذلك وجد النجاسة وعلم أنها هي ، فلا يوجد مجال للاستصحاب لأنه بعد الصلاة علم أنه صلى بالنجاسة ، ولا مجال أيضا لقاعدة اليقين والشك لأنه لا يوجد شك لأنه الآن هو على يقين أنه صلى بالنجاسة) .

وفي مثل ذلك لا يمكن إجراء أي قاعدة للشك (- لا قاعدة اليقين ولا قاعدة الاستصحاب -) فعلا في ظرف السؤال لعدم الشك (، وقاعدة اليقين والاستصحاب يقتضي وجود الشك الآن وهو ليس شاكا الآن بل هو قاطع ، فلا تجري الآن أي قاعدة من قواعد الشك) ، وإنما الممكن جريان الاستصحاب في ظرف الفحص و(ظرف) الإقدام على الصلاة (أي قبل الدخول في الصلاة لأنه قبل الدخول في الصلاة كان على يقين بالطهارة وشك ولم يحصل له يقين بعدم النجاسة ، فهنا يوجد مجال للاستصحاب ولكن قبل الصلاة وحال الصلاة، وأما بعد الصلاة فلا يوجد مجال للاستصحاب) .

التوضيح :

الفرضية الرابعة :

هي عكس الفرضية الأولى ، الفرضية الأولى هي وجود يقين بعدم النجاسة بعد الفحص ويقين بأنها هي نفس النجاسة بعد الصلاة ، والفرضية الرابعة هي شك وشك ، ويجري الاستصحاب مطلقا أي حال الصلاة وبعد الصلاة ، فقبل الفحص كان عنده يقين بالطهارة والآن عنده شك لاحق .

التطبيق على الكتاب :

الفرضية الرابعة :

عكس الفرضية الأولى بافتراض الشك حين الفحص و(افتراض الشك) حين الوجدان .

ولا مجال حينئذ لقاعدة اليقين إذ لم يحصل شك في خطأ يقين سابق ، وهناك مجال لجريان الاستصحاب حال الصلاة وحال السؤال معا (لوجود اليقين السابق بالطهارة والشك اللاحق حين الفحص والشك اللاحق حين الوجدان) .

ومن هنا يعرف أن الاستدلال بالمقطع المذكور على الاستصحاب موقوف على حمله على إحدى الفرضيتين الأخيرتين (- أي الفرضية الثالثة والفرضية الرابعة -) ، أو على الفرضية الثانية مع استظهار إرادة الاستصحاب (لا استظهار قاعدة اليقين والشك) .

وفي السؤال الرابع :

(قال زرارة : قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ، ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ،) سأل عن حالة العلم الإجمالي بالنجاسة في الثوب ، وأجيب بلزوم الاعتناء والاحتياط (، فهو لم يستطع أن

يشخِّص موضع النجاسة ، فطلب منه الإمام عليه السلام أن يغسل الموضع حتى يحصل له اليقين بطهارة الثوب لأن العلم الإجمالي منجِّز فيجب تطهير الثوب) .

وفي السؤال الخامس :

(قال زرارة : قلت : فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك ،) سأل عن وجوب الفحص عند الشك وأجيب بالعدم (أي بعدم وجوب الفحص ، والشك هنا شك بدوي لأنه يحتمل أن النجاسة وقعت على الأرض أو على ثوبه ، فلا يجب الفحص ، ولكن الاحتياط حسن على كل حال لأنه يريد أن يذهب الشك الذي وقع في نفسه) .

التوضيح :

في السؤال السادس :

قال زرارة : قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة . قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه (- أي من الثوب -) ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك .

هذا المقطع السادس يمكن أن يكون دليلا على الاستصحاب ، ويوجد فيه احتمالان ، فالإمام عليه السلام يفرض شقين :

الشق الأول :

إذا شككت ودخلت مع الشك إلى الصلاة ثم رأيت تلك النجاسة ، فهنا تعيد الصلاة .

الشق الثاني :

إن لم تشك ثم رأيت تلك النجاسة أثناء الصلاة ، فهنا لا تعيد الصلاة .

وهذان الشقان يوجد فيهما احتمالان :

الاحتمال الأول :

أن يكون الشق الأول إشارة إلى المقطع الرابع أي كان عنده علم إجمالي بالنجاسة ولكن في موضع معيَّن فبحث عنها فلم يجدها في الموضوع المعيَّن ثم رآه أثناء الصلاة ، فقوله : " إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة " معناه رأيت تلك النجاسة التي علمت أنها قد أصابت ثوبي وبحثت عنها ولم أعلم أين هي حتى أغسلها والآن رأيتها في الموضع المعيَّن الذي بحثت عنها فيه ، فهنا

عليه أن يقطع الصلاة ويعيدها من أوّلها لأنه دخل في الصلاة مع العلم الإجمالي بالنجاسة ، قال الإمام عليه السلام : " تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته " ، وهذا الشك مرجعه إلى تطبيق النجاسة لا إلى إصابة النجاسة ، ففي المقطع الرابع يعلم بإصابة النجاسة لثوبه حيث يقول زرارة : " فإني قد علمت أنه قد أصابه " ، فإذا أردنا أن نقول إن الشق الأول مرتبط بالمقطع الرابع فلا بد أن نقول إن هذا الشك شك في تطبيق النجاسة لا شك في إصابة النجاسة لثوبه .

وبناء على الاحتمال الأول في الشق الأول يكون الاحتمال الثاني إشارة إلى المقطع الخامس، قوله : " وإن لم تشك " معناه إن لم تشك شكا مقرونا بالعلم الإجمالي لا أنه لم تشك مطلقا ، لا يعني أنه دخل في الصلاة وهو قاطع بعدم النجاسة ، فالشك الأول شك مقرون بالعلم الإجمالي ، فيكون الشك الثاني غير مقرون بالعلم الإجمالي فيكون شكا بدويا ، وهذا هو المقطع الخامس من الرواية حيث قال : فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال : لا .

وهذا معناه أنه إذا دخل في الصلاة وهو يشك شكا بدويا ثم أثناء الصلاة وجد تلك النجاسة وهو لا يوجد عنده علم أنها هي النجاسة السابقة فلا شيء عليه ، فلعلها نجاسة جديدة ، فتغسلها وتبني على ما كنت تصليها .

يقول الإمام عليه السلام : وإن لم تشك (- أي لم تشك شكا مقرونا بالعلم الإجمالي -) ثم رأيته (- أي رأيت الثوب -) رطبا قطعت الصلاة وغسلته (- أي غسلت الثوب -) ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك (- أي أثناء الصلاة -) ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك .

إذن :

الاحتمال الأول في هذين الشقين هو أن الشق الأول مرتبط بتتمة المقطع الرابع وأن الشق الثاني مرتبط بتتمة المقطع الخامس .

الاحتمال الثاني :

قوله عليه السلام : " تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه (-أي من الثوب-) ثم رأيته ، وإن لم تشك . . . " معناه أنه إذا دخل إلى الصلاة مع الشك الابتدائي ثم رآه هو فيعيد الصلاة ، وأما إذا دخل إلى الصلاة مع القطع بعدم النجاسة ثم رأيته .

فالشق الأول يكون مرتبطا بالمقطع الخامس ، والشق الثاني لا يكون مرتبطا بأي مقطع بل شك في إصابة النجاسة وبحث وقطع بعدم النجاسة ثم دخل في الصلاة ورأى النجاسة أثناء الصلاة ، والإمام عليه السلام يقول : لعله شيء أوقع عليك .

بعبارة أخرى :

هذا التفصيل من الإمام عليه السلام يحتمل فيه احتمالان :

الاحتمال الأول :

أن يكون مقصوده من قوله عليه السلام : "إذا شككت في موضع منه (-أي من الثوب-) ثم رأيته " صورة العلم الإجمالي أي أن أصل النجاسة مفروغ عنه ، وإنما شككت في تعيين موضع النجاسة ، فالشك يرجع إلى الشك في التطبيق في تعيين موضع النجاسة مع وجود العلم الإجمالي ، فهنا لا بد من قطع الصلاة واستئنافها من جديد لأنها وقعت مع النجاسة المعلومة بالإجمال ، وهي موجبة لبطلان الصلاة بلا إشكال .

ومقصوده من قوله : " إن لم تشك ثم رأيت تلك النجاسة أثناء الصلاة ، فهنا لا تعيد الصلاة " هو إن لم يكن عندك شك في التطبيق المفروض في العلم الإجمالي بأن كان شكا بدويّا غير مقرون بالعلم الإجمالي ، فدخلت الصلاة أو كنت غافلا أصلا أو كنت متيقِّنا بالطهارة ففي مثل ذلك ابْنِ على صحة صلاتك لأن النجاسة التي رأيتها أثناء الصلاة قد لا تكون موجودة من الأول ، فلعلّها أوقعت عليك الآن ، فحينئذ تمسّك بالاستصحاب لإثبات أنها لم تكن موجودة من الأول .

وهذه العبارة من قول الإمام عليه السلام : " لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك " نستفيد منها مطلبا ، والمطلب هو أنه بناء على الاحتمال الأول في الشقين الأول والثاني يكون مقتضَى قوله عليه السلام : " لعله شيء أوقع عليك " أنه لو كان يعلم أنه شيء لم يوقع عليه الآن فيكون قد دخل الصلاة بدون علم إجمالي ، فلا بد أن ندور مدار أنه يعلم أن هذه النجاسة سابقة أو لا يعلم أن هذه النجاسة سابقة ، فإن كان يعلم أنها نجاسة سابقة ودخل الصلاة فلا يصح أنها نجاسة أوقعت عليه فلا يمكنه استصحاب الطهارة بل يعلم بالنجاسة السابقة فيبني على بطلان الصلاة ، وإن كان لا يعلم أنها نجاسة سابقة ودخل الصلاة حتى يصح أنها نجاسة أوقعت عليه فهنا يستصحب الطهارة ويبني على صحة الصلاة ، فيكون مقتضى قول الإمام عليه السلام هو أنه إذا التفت إلى النجاسة وعلم أنها كانت موجودة من

الأول فمقتضى المفهوم أنه في مثل ذلك لا ينفعه الاستصحاب ، وينفعه الاستصحاب إذا لم يوجد احتمال أنه وقعت عليه من قبل .

الاحتمال الثاني :

هو أن يكون مقصود الإمام عليه السلام من قوله : " إذا شككت في موضع منه ثم رأيته " هو أن يكون شكا بدويا ابتدائيا في موضع معيَّن ثم رأيت نجاسة أثناء الصلاة وعلمت بأنها كانت موجودة من الأول ، ففي مثل ذلك لا بد أن يقطع صلاته ويتطهر ويصلي من جديد .

التطبيق على الكتاب :

وفي السؤال السادس :

يقع الموضع الثاني من الاستدلال بالرواية حيث إنه سأل عما إذا وجد النجاسة في الصلاة ، فأجيب أنه إذا كان قد شك في موضع منه (-أي من الثوب-) ثم رآه (-أي رأى النجس-) قطع الصلاة وأعادها (، فإذا كان عنده شك سابق فلا بد من إعادة الصلاة) ، وإذا لم يشك ثم رآه (- أي رأى الثوب -) رطبا غسله وبنى على صلاته لاحتمال عدم سبق النجس (، فإذا لم يكن عنده شك سابق فلا يحتاج إلى إعادة الصلاة) ، ولا ينبغي أن ينقض اليقين بالشك (، وهذا هو مفاد الظاهر وهو أنه إذا دخل الصلاة مع الشك فإنه يحتاج إلى إعادة الصلاة ، وإذا دخل الصلاة من غير شك فلا يحتاج إلى إعادة الصلاة) .

(ويوجد احتمالان في هذين الشقين ،) ويحتمل (- وهو الاحتمال الأول -) أن يراد بالشق الأول صورة العلم الإجمالي (، وهو المقطع الرابع) ، و(أن يراد) بالشق الثاني المبدوء بقوله : " وإن لم تشك " صورة الشك البدوي (، وعلى هذا الأساس فقوله : " إذا شككت " معناه إذا شككت في التطبيق في تعيين موضع النجاسة مع وجود العلم الإجمالي ، وقوله : "إن لم تشك" معناه إن لم تشك شكا مقرونا بالعلم الإجمالي أي شككت شكا بدويا ، والاحتمال الأول يحتاج إلى تقدير ومؤونة ، والتقدير خلاف ظاهر الرواية ، فنحتاج إلى تقدير " في التطبيق في تعيين موضع النجاسة " ، فالشك شيء والشك في التطبيق بعد وجود العلم الإجمالي شيء آخر ، وقوله : " إن لم تشك " ظاهر في أنه لا يوجد شك لا أنه يوجد شك ولكنه غير مقرون بالعلم الإجمالي) .

ويحتمل (-وهو الاحتمال الثاني-) أن يراد بالشق الأول صورة الشك البدوي السابق (- وهو المقطع الخامس -) ثم وجدان نفس ما كان يشك فيه (، فذاك الذي شك فيه شكا بدويا ثم

وجده) ، و(أن يراد) بالشق الثاني صورة عدم وجود شك سابق ومفاجأة النجاسة للمصلي في الأثناء .

التوضيح :

سؤال : أي الاحتمالين أقوى ؟

الجواب :

الاحتمال الثاني أقوى من الاحتمال الأول ، وسيأتي ذكر السبب بعد ذكر معزِّزات الاحتمالين .

سؤال : ما هي معزِّزات الاحتمال الأول ؟

الجواب :

هي قوله : "في موضع منه" من قوله : "تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه" ، وهذا معناه أنه في الرتبة السابقة كان يوجد عنده علم إجمالي في الموضع ففحص عن النجاسة فلم يجدها ولكنه الآن رآها في نفس الموضع ، فهذا الموضع كان مسبوقا بعلم إجمالي ففحص عن النجاسة فلم يجدها ولكنه الآن رأى النجاسة في نفس الموضع الذي فحص عن النجاسة فيه ولم يجدها .

بعبارة أخرى :

الاحتمال الأول له معزِّزات ، منها :

أن كلمة : " في موضع منه " ، فإنه لو كان المقصود هو الشك البدوي – كما على الاحتمال الثاني – لكانت هذه الكلمة زائدة لا نحتاج إليها ، فكان بإمكانه أن يضيف الشك إلى نفس الثوب بلا حاجة إلى تقييده بـ " في موضع منه " ، فَفَرَضَ موضعا منه وقسَّم الثوب إلى مواضع وأطراف ، فَفَرْضُ الموضع أنسب للعلم الإجمالي من الشك البدوي .

رأي السيد الشهيد :

هذا المعزِّز للاحتمال الأول غير تام لأن كلمة : " في موضع منه " لا تناسب أن تكون إشارة إلى العلم الإجمالي مع فرض التنكير ، فلو قال : " في الموضع " لكان هذا المعزِّز تاما ، ويكون المعنى : في ذلك الموضع الذي كان فيه العلم الإجمالي ، والتنكير ينسجم مع هذا الموضع ومع أي موضع آخر في الثوب ، فمع التنكير ظاهر أن الشك في إصابة النجاسة لنفس الثوب وعدم إصابتها لا أن الشك يرجع إلى التطبيق وتعيين موضع النجاسة ، نعم لو كان " موضع "

معرَّفا بالألف واللام أو بالإضافة لكان لا يبعد أن يُفْرَضَ أن أصل النجاسة لم ينطبق في الواقع وهو يشك في الانطباق ، وأتى بتنكير " موضع " ولم يضفه إلى الثوب فلعلّ ذكر كلمة " موضع " هنا إشارة إلى نكتة ، والنكتة هي أن النجاسة التي رآها هي نفس النجاسة التي شك فيها شكا بدويا ولم يجدها حيث قال زرارة في المقطع الخامس : فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه (- أي أنظر في ذلك الموضع الذي شككت فيه شكا بدويا -) ؟ فقال عليه السلام : لا .

وبعد ذلك رأى النجاسة واحتمل أنها تلك النجاسة التي شك فيها شكا بدويا حيث قال زرارة في النقطع السادس : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة . فقال عليه السلام : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته .

فلو كان الشك في الثوب على نحو الإجمال ويرى بعد ذلك نجاسة على نحو الإجمال أيضا فلا توجد قرينة على أن هذه النجاسة هي تلك النجاسة التي شك فيها ، فهو فيما سبق شك شكا بدويا في موضع معيَّن ، والآن رأى نجاسة في نفس الموضع الذي شك فيه شكا بدويا حتى يصح قوله : " إذا شككت في موضع منه ثم رأيته " ، وإلا لو كان الأول بالإجمال والمفروض أن الثاني بالإجمال أيضا فلا معنى لأن يقول : " رأيته " ، والضمير في " رأيته " معناه أن الشك البدوي لا بد أن يكون في موضع معيَّن والآن رأى النجاسة في نفس الموضع الذي شك فيه شكا بدويا ، فحينما يكون شكه في موضع معيَّن من الثوب ثم يرى نجاسة في نفس الموضع يحصل له الاطمئنان بحساب الاحتمالات بأن هذه النجاسة هي النجاسة التي كان شاكا فيها شكا بدويا .

إذن :

قوله : " في موضع منه " المراد منه أن هذه النجاسة التي رأيتها تنطبق على تلك النجاسة التي شككت فيها شكا بدويا ، ويحصل له الاطمئنان بحساب الاحتمالات بأن هذه النجاسة هي النجاسة التي كان شاكا فيها شكا بدويا ، وقوله : " في موضع منه " معزِّز قوي للاحتمال الأول ، ولكن هذا المعزِّز لا يمكن قبوله .

سؤال : ما هي معزِّزات الاحتمال الثاني ؟

الجواب :

له معزِّزات كثيرة ، منها :

المعزِّز الأول :

لو حملنا " إن شككت " في المقطع الخامس على العلم الإجمالي يلزم التكرار لأن الإمام عليه السلام بيّن المطلب في المقطع الرابع حيث قال زرارة : فإني قد علمت أنه قد أصابه ، ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك .

وقد تقدّم سابقا أنه إذا دخل في الصلاة مع العلم الإجمالي ثم اكتشف النجاسة بعد ذلك فصلاته باطلة .

فلو حملنا " إن شككت " في المقطع الخامس على العلم الإجمالي يلزم التكرار لأن فرض العلم الإجمالي قد تقدّم في السؤال الرابع وأجاب الإمام عليه السلام عليه ، فلا يكون في هذا التكرار نكتة واضحة .

المعزِّز الثاني :

ظاهر الشق الثاني : " إن لم تشك " هو نفي أصل الشك ، وحمله على الشك المقرون بالعلم الإجمالي خلاف الظاهر .

المعزِّز الثالث :

قال الإمام عليه السلام في الشق الأول : " تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته " ، ولو كان المراد هو صورة العلم الإجمالي فلا دخل للرؤية وعدم الرؤية لأن الصلاة باطلة على أي حال ، فسواء رآه أم لم يره فإن صلاته باطلة ، وظاهر قوله : " ثم رأيته " أن الرؤية لها مدخلية في بطلان الصلاة ، ولو لم تكن للرؤية مدخلية في بطلان الصلاة فيكون قيد الرؤية لغوا ، فهذه الصورة ليست صورة العلم الإجمالي ، وإنما هي صورة الشك البدوي .

قال عليه السلام : " تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته " ، وظاهر قول : " ثم رأيته " أن الرؤية لها دخل في الحكم بالبطلان ، ولو حملنا الشك على موارد العلم الإجمالي فسواء رآه أم لم يره فصلاته باطلة بخلاف ما لو حملناه على الشك البدوي فإنه في الشك البدوي إذا رأى النجاسة فصلاته باطلة ، وإذا لم يَرَ النجاسة فصلاته صحيحة ، والشك البدوي مجرى لأصالة البراءة ، وفي حال الصلاة يوجد استصحاب للطهارة السابقة .

فلو حملنا الشق الأول على العلم الإجمالي فيكون قيد " ثم رأيته " لغوا ، وأما لو حملناه على الاحتمال الثاني وهو الشك البدوي فيكون للجملة معنى واضحا ولا من الإتيان بهذه الجملة .

النتيجة :

الأظهر حمله على الاحتمال الثاني وهو الشك البدوي .

التطبيق على الكتاب :

ولكل من الاحتمالين معزِّزات (، ولكن الاحتمال الثاني أقوى من الاحتمال الأول) ، والنتيجة المفهومة واحدة على التقديرين (والاحتمالين ، وإذا كانت النتيجة واحدة على التقديرين فماذا نحتاج إلى هذا البحث ؟ ، نحتاج إلى هذا البحث لأنه يوجد فرق بينهما من الناحية الفنية ، والناحية الفنية هي أنه بناء على الاحتمال الأول نستفيد هذه النتيجة من مفهوم الشق الأول ، وبناء على الاحتمال الثاني نستفيد النتيجة مطابقة لا مفهوما ، ومع النتيجة واحدة فإنه توجد ثمرة عملية لأنه من ينكر المفهوم تظهر عنده ثمرة عملية ، وبناء على مباني السيد الشهيد سواء قلنا بالاحتمال الأول أم بالاحتمال الثاني فالنتيجة واحدة) ، و(النتيجة) هي أن النجاسة المرئية في أثناء الصلاة إذا عُلِمَ بسبقها (على الصلاة) بطلت الصلاة (سواء كان يوجد عنده علم إجمالي أم لم يوجد علم إجمالي) وإلا (-أي وإن لم يُعْلَمْ بسبق النجاسة على الصلاة -) جرى استصحاب الطهارة وكفى غسلها (-أي غسل النجاسة-) وإكمال الصلاة (، ففي قوله : " ثم رأيته " نسأل : هل كان عنده علم سابق بالنجاسة أم لم يكن عنده علم سابق بالنجاسة ؟ ، فإذا كان عنده علم سابق بالنجاسة ففحص وحصل عنده اليقين بعدم النجاسة ودخل في الصلاة ثم رأى النجاسة فعلى ماذا يبني؟، الإمام عليه السلام يريد أن يعطي ضابطة كلية وهي أنه إذا كان يوجد علم بسبق النجاسة ودخل في الصلاة ورأى النجاسة في أثناء الصلاة فالصلاة باطلة وتجب إعادتها سواء كان يوجد عنده علم إجمالي أم شك بدوي ، وأما إذا لم يوجد عنده علم سابق بالنجاسة ودخل في الصلاة فلا يعيد الصلاة سواء كان يوجد علم إجمالي أم شك بدوي ، فليس الضابط في إعادة الصلاة وعدم إعادتها هو وجود العلم الإجمالي وعدم وجود العلم الإجمالي بل الضابط هو الدخول في الصلاة مع العلم السابق بالنجاسة أو الدخول في الصلاة مع عدم العلم السابق بالنجاسة ، وبعبارة أخرى : يظهر أن كلام الإمام عليه السلام في المقطع السادس أن من صلى ووجد نجاسة في أثناء الصلاة وعلم بسبق النجاسة فصلاته باطلة ، غاية الأمر أن هذا الفرض يستفاد بطلانه على الاحتمال الأول من مفهوم التعليل وعلى الاحتمال الثاني من منطوق الشق الأول من كلام الإمام عليه السلام ، والنتيجة تكون واحدة ولكن تظهر ثمرة عملية لأنه

من ينكر المفهوم فالاحتمال الأول لا يفيد ولا بد أن يقبل الاحتمال الثاني ، ومن يقبل المفهوم فإنه يقبل الاحتمالين الأول والثاني ويؤدّيان إلى نتيجة واحدة ، والضابط الذي انتهينا إليه هو أنه عندما رأى نجاسة في ثوبه فإن حصل له اطمئنان بأنها سابقة على الصلاة فإن صلاته باطلة ، وإن لم يحصل له اطمئنان بأنها سابقة على الصلاة وشك فصلاته صحيحة) .

التوضيح :

رأي الشيخ الأنصاري :

قال الشيخ الأنصاري هنا بوقوع التعارض بين ما استفدناه هنا من النتيجة الواحدة على كلا الاحتمالين وبين ما ذكرناه في الفرضية الثالثة في الجواب على السؤال الثالث ، والفرضية الثالثة هي بأن يفرض عدم حصول القطع بالعدم عند الفحص ، أصابته نجاسة ففحص ولم يجد ولم يحصل له قطع بالعدم ودخل في الصلاة وهو شاك شكا بدويّا لأنه فحص ولم يجد ، وحصل له القطع عند وجدان النجاسة بأنها ما فحص عنه ، بعد الصلاة رأى النجاسة في ثوبه فحصل له قطع أن هذه النجاسة هي التي فحص عنها ولم يجدها فصلاته صحيحة بسبب استصحاب الطهارة حال الصلاة ، والإمام عليه السلام بناء على الفرضية الثالثة في الجواب على السؤال الثالث يقول : لو شك في النجاسة ودخل الصلاة وصلى وبعد الصلاة تبيّن له بأنه كانت الصلاة مع الثوب النجس فصلاته صحيحة بالاستصحاب الموجود قبل الدخول في الصلاة وحال الصلاة أيضا ، وأما هنا لو علم في أثناء الصلاة أنها هي النجاسة السابقة فصلاته باطلة.

وهنا الشيخ الأنصاري يقول بأنه يوجد تعارض بينهما لأن تلك تقول إنه إذا صلى وجميع الصلاة وقعت في النجاسة فالصلاة صحيحة ، وبالأولوية القطعية إذا كان بعضها وقعت في النجاسة فالصلاة صحيحة ، فيوجد تعارض بين صحة الصلاة على الفرضية الثالثة هناك وبطلان الصلاة في جواب السؤال السادس على الشق الأول هنا ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو الصحيح ؟

الجواب :

الصحيح أن الصلاة صحيحة ، والدليل هو الأولوية لأنه إذا كانت جميع الصلاة مع النجاسة محكومة بالصحة فبطريق أولى تكون الصلاة صحيحة إذا كان بعض الصلاة مع النجاسة .

التطبيق على الكتاب :

رأي الشيخ الأنصاري :

وقد ادّعي في كلمات الشيخ الأنصاري وقوع التعارض بين هذه الفتوى في الرواية والفتوى الواقعة في جواب السؤال الثالث إذا حملت على الفرضية الثالثة إذ في كلتا الحالتين وقعت الصلاة في النجاسة جهلا إما بتمامها (- أي بتمام الصلاة -) كما في مورد السؤال الثالث أو بجزء منها (- أي من الصلاة -) كما في مورد السؤال السادس ، فكيف حكم بصحة الصلاة في الأول وبطلانها (- أي وبطلان الصلاة -) في الثاني ؟

التوضيح :

جواب الشيخ الأنصاري :

أجاب الشيخ الأنصاري وقال إن الإمام عليه السلام حكم بالصحة هناك ، والحكم بالصحة هنا أولى من الحكم بالصحة هناك لأن المفروض هنا أن بعض الصلاة وقعت مع النجاسة بخلاف هناك فإن تمام الصلاة وقعت مع النجاسة ، فإذا كان وقوع تمام الصلاة مع النجاسة لا يكون مبطلا فبطريق أولى لا يكون وقوع بعض الصلاة مع النجاسة مبطلا ، فبالأولوية يحكم بصحة الصلاة هنا .

ولكن الرواية قالت ببطلان الصلاة ، فكيف يمكن التوفيق بينهما ؟

ومن هنا يقع الإجمال بين المقطع الثالث والمقطع السادس ، وهذا التعارض بين المقطعين يؤدي إلى إجمالهما ، وإذا صارا مجملين فإنهما يسقطان ولا يمكن الاستدلال بهما ، فماذا نفعل؟

لذلك ذهب الأصوليون إلى رفع الإجمال الذي ذكره الشيخ الأنصاري .

جواب السيد الخوئي :

من الذين أجابوا السيد الخوئي قدس سره حيث قال إن ملاكات الأحكام ليست بأيدينا ، وهذه أمور تعبّديّة ، والأمور التعبدية قد يقع فيها تفريق بين المجتمِعات واجتماع بين المتفرِّقات ، وفي مقامنا لا نعلم أنه لماذا إذا كان العلم بالنجاسة في تمام الصلاة فالصلاة صحيحة وإذا كان العلم بالنجاسة في بعض الصلاة فالصلاة باطلة ، والمولى عز وجل تعبدنا بهذه الأمور .

رد السيد الشهيد على جواب السيد الخوئي :

الشيخ الأنصاري لم يعتمد في رأيه على الملاكات الواقعية حتى يقال بأن الأحكام أمور تعبدية لا نعلم ملاكاتها الواقعية ولا يمكننا معرفة سبب التفريق بين الحالتين بل اعتمد على

مناسبات الحكم والموضوع العرفية المركوزة في الذهن العرفي ، وكثيرا ما نعمم الأحكام من خلال مناسبات الحكم والموضوع ، والتعارض المدعى في كلام الشيخ الأنصاري مبني على نكتة مناسبات الحكم والموضوع لا الاطلاع على الملاكات الواقعية حتى يردّ على الشيخ بأن الملاكات الواقعية ليست بأيدينا .

بعبارة أخرى :

جواب السيد الخوئي بهذا المقدار غير تام لأن الشيخ الأنصاري لم يَدَّعِ أنه مطَّلع على الملاكات ولم يجزم بأن الملاك الموجود في الصحة في الصورة الأولى موجود في الصورة الثانية ، ويمكن أن يُدَافَعَ عن الشيخ الأنصاري بأن التعارض بين الحكمين – أي الحكم بالصحة في الصورة الثالثة على الفرض الثالث والحكم بالبطلان في الصورة السادسة – يكون بلحاظ فهم العرف لاقتناص الحكم من ظهور هذين المقطعين فإن العرف هو المحكَّم في توسعة وتضييق دائرة الحكم المستفاد من الدليل دائما حسب مناسبات الحكم والموضوع ، وكثيرا ما تؤخذ قيود في موضوع الحكم بحسب حاقّ اللفظ ولكن يؤخذ على كونه مثالا ومصداقا وموردا للتطبيق وتعطى صفة الإطلاق للحكم نتيجة تلك المناسبات المركوزة في الذهن العرفي والدخيلة في الصحة لأن امتداد وجود النجاسة في الصلاة لا دخل له في الصحة ، فامتداد النجاسة وعدم امتدادها في الصلاة ليس له دخل في الصحة ، فلا يقال إنه إذا كانت النجاسة ممتدة في تمام الصلاة فالصلاة صحيحة وإذا كانت ممتدة في بعض الصلاة فالصلاة باطلة ، وإنما يفهم العرف أن الحكم بالصحة باعتبار كون هذه النجاسة مجهولة سواء طال زمانها أم قصر زمانها ، ولو كان العرف مع هذا الحكم للإمام عليه السلام لأفتى بأن من اطلع على نجاسة بالنسبة إلى بعض الصلاة المتقدم أيضا يحكم بصحة صلاته من دون فرق بين البعض والكل ، وكذلك بالعكس ، فلو أن العرف كان يرى أن النجاسة في بعض الصلاة تؤدي إلى البطلان فإنه يلتزم بأن النجاسة في تمام الصلاة تؤدي أيضا إلى البطلان ، والملازمة تكون من الطرفين ، إذا حكم الشارع بصحة الصلاة إذا كانت النجاسة لمدة خمس دقائق فإنه يحكم بالصحة إذا كانت النجاسة مع دقيقتين ، وبالعكس إذا حكم الشارع ببطلان الصلاة لدقيقتين مع النجاسة فإنه يحكم ببطلان الصلاة لخمس دقائق مع النجاسة ، وهذا هو مراد الشيخ الأنصاري ، فالشيخ الأنصاري يريد أن يقول بأنه يوجد تلازم وارتباط بين المسألتين في الصحة والبطلان بحسب مناسبات الحكم والموضوع ، إذا قلنا هناك بصحة الصلاة لخمس دقائق مع النجاسة فلا بد أن

نقول هنا بصحة الصلاة لدقيقتين مع النجاسة ، وإذا قلنا هنا ببطلان الصلاة لدقيقتين مع النجاسة فلا بد أن نقول هناك ببطلان الصلاة لخمس دقائق مع النجاسة .

إذن :

العرف حينما يلتفت إلى حكم الإمام بالصحة في جواب السؤال الثالث فهو وإن كان يرى أن حكمه وارِد في مورد وقوع تمام الصلاة في النجاسة ولكن ذلك لا يجعله – بمناسبات الحكم والموضوع – يلتزم بأن الحكم بالصحة باعتبار كون هذه النجاسة مجهولة ومعفوا عنها إذا كان الزمان طويلا وغير معفو عنه إذا كان الزمان قصيرا ، فطول الزمان وقصر الزمان ليس له مدخلية في العفو عن النجاسة ، فالعرف لا يقبل التفريق بين طول الزمان وقصر الزمان .

رأي السيد الشهيد في رأي الشيخ الأنصاري :

رأي الشيخ غير تام حيث يوجد فرق بين الصورتين : صورة أن تكون النجاسة في تمام الصلاة وصورة أن تكون النجاسة في بعض الصلاة ، فإذا كانت النجاسة في تمام الصلاة والتفت بعد الصلاة فالصلاة صحيحة ، وإذا كانت النجاسة في أثناء الصلاة والتفت إليها فالصلاة باطلة ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو الفرق الذي أدّى إلى هذا الفارق ؟

الجواب :

توجد هنا ثلاثة احتمالات :

الاحتمال الأول :

لنفرض أن المصلي التفت إلى النجاسة في الركعة الثانية ، فالفرق بين الصورتين يكمن في أنه صلى جزءا من الصلاة من الركعة الأولى إلى الركعة الثانية مع النجاسة جهلا ، فهذه الصلاة وقع جزؤها في النجاسة فتكون باطلة ، وتلك الصلاة وقع جميعها في النجاسة فتكون صحيحة.

الاحتمال الثاني :

الفرق بين الصورتين يكمن في ذلك الآن الذي التفت فيه إلى النجاسة وقبل أن يغسل ، فبقي آن في الصلاة مع النجاسة المعلومة ، والفرق بينهما أن تلك صلاة صلاها بلا التفات إلى النجاسة وهذه صلاة صلاها مع الالتفات إلى النجاسة المعلومة تفصيلا ولو في آن ، فلعل الالتفات في آن ما هنا إلى النجاسة أثناء الصلاة يؤدي إلى بطلانها ، وعدم الالتفات إلى النجاسة أثناء الصلاة هناك يؤدي إلى صحتها .

الاحتمال الثالث :

الفرق بين الصورتين يكمن في أن مقدارا من الصلاة هناك صلاها مع النجاسة ومقدارا من الصلاة هنا صلاها مع الطهارة ، فتلك تكون صحيحة ، وهذه تكون باطلة .

فيأتي السؤال التالي :

أي الاحتمالات يؤدّي إلى الفارق بين الصورتين إلى الصحة هناك والبطلان هنا ؟

الجواب :

الاحتمالات هي : يكمن الفرق بين الصورتين في مقدار من الصلاة صلاه مع النجاسة ، أو في الآن الذي كان بين النجاسة المجهولة وبين الطهارة المعلومة ، أو في مقدار من الصلاة صلاه مع الطهارة .

الخلاصة :

بناء على الفرضية الثالثة في جواب السؤال الثالث فإنه لو انكشف بعد إتمام الصلاة أنها كانت مع الثوب النجس فإنها تكون صحيحة ، وأما لو انكشف في أثناء الصلاة أن هذه النجاسة كانت سابقة على الصلاة فإن الصلاة تكون باطلة وتجب إعادتها ، ومن هنا قد يقال بأنه يوجد تهافت وتعارض بين الجواب الثالث بناء على أن المراد منه هو الفرضية الثالثة وبين ما ذكر في الشق الأول هنا في الجواب السادس حيث حكم الإمام عليه السلام ببطلان الصلاة وحكم هناك بصحة الصلاة ، فهل يوجد فارق بين الصورتين أو لا يوجد ؟

الشيخ الأنصاري ادّعى التهافت بين الجوابين ، فإما أن نقول بالصحة فيهما وإما أن نقول بالبطلان فيهما ، ولا مجال للتفصيل بين الصحة هناك – أي بعد الانتهاء من الصلاة والالتفات إلى النجاسة – وبين البطلان هنا – أي لو كان الالتفات في أثناء الصلاة – .

وأجاب السيد الخوئي عن ذلك بأن الأحكام العبادية ملاكاتها الواقعية لا يمكن لنا معرفتها ، فلعله يوجد ملاك يقتضي الصحة إذا التفت إلى النجاسة بعد الانتهاء من الصلاة ولا يوجد ملاك يقتضي الصحة إذا التفت إلى النجاسة أثناء الصلاة .

والسيد الشهيد قَبِلَ التفصيل في المقام أي لو التفت إلى النجاسة بعد الصلاة فإن الصلاة صحيحة ولو التفت إلى النجاسة في أثناء الصلاة فإنها باطلة ، وذلك لوجود احتمال من ثلاثة احتمالات يمكن أن يكون الفارق بين الصورتين ، وهذه الاحتمالات هي :

الاحتمال الأول :

تلك الصلاة وقع جميعها في النجاسة فتكون صحيحة ، وهذه الصلاة وقع جزؤها في النجاسة فتكون باطلة .

الاحتمال الثاني :

الآن المتخلِّل بين جزئي الصلاة هو سبب التفريق بين الصورتين ، فهذا المكلف لم يكن يعلم بالنجاسة ثم التفت إلى النجاسة ثم أراد أن يغسل النجاسة ، فهو في آن ما صلى مع النجاسة المعلومة تفصيلا ، وهناك لم يكن الأمر كذلك لأنه لم يلتفت إلى النجاسة إلا بعد الانتهاء من الصلاة ، فلعل الالتفات في آن ما هنا إلى النجاسة أثناء الصلاة يؤدي إلى بطلانها ، وعدم الالتفات إلى النجاسة أثناء الصلاة هناك يؤدي إلى صحتها .

الاحتمال الثالث :

الجزء الذي وقع مع الطهارة هنا يكون سبب بطلان الصلاة ، والجزء الذي وقع مع النجاسة هناك يكون سببا لصحة الصلاة .

مناقشة الاحتمالات :

مناقشة الاحتمال الثالث :

أما أن الجزء الذي وقع مع الطهارة يكون سببا لبطلان الصلاة هنا والجزء الذي وقع مع النجاسة هناك يكون سببا لصحة الصلاة فهذا خلاف الارتكاز العرفي ، فلا يمكن أن يكون نصف صلاة مع الطهارة سببا للبطلان ونصف صلاة مع النجاسة سببا للصحة ، فالاحتمال الثالث غير وارد .

مناقشة الاحتمال الثاني :

لا يمكن أن يكون الآن المتخلِّل بين جزئي الصلاة هو سبب البطلان لأن الإمام عليه السلام قال : " وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة " ، فهو هنا صلى آنا ما مع النجاسة المعلومة تفصيلا والإمام عليه السلام حكم بصحة الصلاة ، فهذا الآن المتخلل بين العلم وبين الغسل لا يمكن أن يكون سبب بطلان الصلاة لأن هذا موجود في الشق الثاني من السؤال السادس ولم يكن سببا للبطلان .

مناقشة الاحتمال الأول :

الاحتمال الأول هو سبب البطلان وهو أن تلك الصلاة وقع جميعها في النجاسة فتكون

صحيحة ، وهذه الصلاة وقع جزؤها في النجاسة فتكون باطلة ، ففي جواب السؤال الثالث التفت إلى النجاسة بعد الصلاة ، وهنا التفت إلى النجاسة أثناء الصلاة ، فعل الفارق بين الصورتين هو الالتفات إلى النجاسة أثناء الصلاة وعدم الالتفات ، فلو التفت إلى النجاسة أثناء الصلاة فتكون صلاته مع النجاسة فتكون باطلة ، وأما الصلاة التي لم يلتفت في أثنائها إلى النجاسة فهو صلى مع الطهارة الظاهرية فتكون صحيحة ، فلو حقّقنا الأمر نجد بأن محل الكلام – أي الشق الأول من المقطع السادس – هو أن المكلف التفت إلى النجاسة في أثناء الصلاة ، وهذا معناه أنه صلى مع النجاسة في جزء من الصلاة ، فالالتفات إلى النجاسة في أثناء الصلاة مانع عن صحة الصلاة ، وعدم الالتفات إلى النجاسة في أثناء الصلاة يؤدي إلى صحة الصلاة لأن المقتضي موجود والمانع مفقود ، فالالتفات إلى النجاسة أثناء الصلاة مانع ، وعدم الالتفات إلى النجاسة أثناء الصلاة ليس مانعا ، والمقتضي تام لأنه على طهارة بالاستصحاب ، ولكن هنا المانع موجود وهو الالتفات إلى النجاسة أثناء الصلاة .

التطبيق على الكتاب :

الجواب :

والجواب (أن نقول ببطلان الصلاة و) أن كون النجاسة قد انكشفت وَعُلِمَتْ في أثناء الصلاة قد يكون له دخل في عدم العفو عنها (– أي عن النجاسة – ، فلو لم يلتفت إلى النجاسة أثناء الصلاة فله دخل في العفو عن النجاسة) ، فلا يلزم من العفو عن نجاسة لم تُعْلَمْ أثناء الصلاة العفو عن نجاسة علمت كذلك (– أي عُلِمَتْ أثناء الصلاة – ، ولا توجد ملازمة عرفية بين الصورتين ، والشيخ الأنصاري أن يجعل ملازمة عرفية بين الصورتين ، ولكن لا توجد ملازمة عرفية بين أن نقول بالعفو إذا لم يلتفت إلى النجاسة أثناء الصلاة وبين أن نقول بعدم العفو إذا التفت إلى النجاسة في أثناء الصلاة ، فلعل انكشاف النجاسة والالتفات إليها في أثناء الصلاة مانع عن صحة الصلاة) .

هذا حاصل الكلام في فقه الرواية (في المقاطع الستة) .

التوضيح :

تفصيل الكلام في موقعي الاستدلال :

نرجع من جديد لنرى بأنه هل يمكن الاستدلال بالمقطع الثالث بفرضياته الأربعة أو لا يمكن الاستدلال به ؟ وهل يمكن الاستدلال بالمقطع السادس أو لا يمكن الاستدلال به ؟

التطبيق على الكتاب :

تفصيل الكلام في موقعي الاستدلال :

وأما تفصيل الكلام في موقعي الاستدلال فيقع في مقامين :

المقام الأول : في الموقع الأول (- وهو المقطع الثالث من الرواية -) :

والكلام فيه في جهات :

التوضيح :

الجهة الأولى :

قلنا إن الجواب على السؤال الثالث فيه أربع فرضيّات ، وقلنا إن الفرضيّة الثانية تنسجم مع أصالة الاستصحاب وتنسجم مع قاعدة اليقين والشك ، وإذا أردنا أن نستدل بالمقطع الثالث بناء على الفرضية الثانية فلا بد من استظهار أن المقطع الثالث إنما طبّق قاعدة الاستصحاب لا قاعدة اليقين والشك ، وقد قال السيد الشهيد : " ومن هنا يعرف أن الاستدلال بالمقطع المذكور على الاستصحاب موقوف على حمله على إحدى الفرضيتين الأخيرتين (- أي الفرضية الثالثة والفرضية الرابعة -) ، أو على الفرضية الثانية مع استظهار إرادة الاستصحاب (لا استظهار قاعدة اليقين والشك) " .

والآن نريد إتمام الاستدلال بناء على الفرضية الثانية ، وذلك بأن نقول إن الفرضية الثانية هي الظاهرة من الجواب ، وقلنا إن الفرضية الأولى لا تنطبق على الرواية ، ويقع الكلام في الفرضية الثانية والثالثة والرابعة ، في الفرضية الثالثة والرابعة مجرى للاستصحاب ، والفرضية الثانية قابلة لأن ينطبق قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين والشك عليها ، ولكي يكون دليلا لا بد أن نستظهر أن الإمام عليه السلام طبَّق الاستصحاب لا قاعدة اليقين والشك ، فيأتي السؤال التالي :

هل توجد قرينة في المقام أو لا توجد ؟

الجواب :

المدَّعى أنه توجد قرينة في المقام على الاستصحاب ولا توجد قرينة على قاعدة اليقين والشك ، فتوجد هنا دعويان وهما :

الدعوى الأولى :

هي أنه توجد قرينة عرفية على أن الإمام عليه السلام طبّق قاعدة الاستصحاب .

الدعوى الثانية :

هي أنه لا توجد قرينة عرفية على أن الإمام عليه السلام طبّق قاعدة اليقين والشك .

وقلنا بوجود دعويين لأنه قد يقول قائل بأنه كما توجد قرينة عرفية على تطبيق قاعدة الاستصحاب توجد قرينة عرفية على تطبيق قاعدة اليقين والشك ، فتوجد قرينتان عرفيّتان ، فإن كان يوجد مرجِّح فنرجّح إحدى القاعدتين على الأخرى ، وإن لم يوجد مرجّح تكون الرواية من هذه الجهة .

الدعوى الأولى :

لا بد أن نرى أنه هل توجد قرينة عرفية على تطبيق الإمام عليه السلام لقاعدة الاستصحاب أو لا توجد ؟

والمدّعى أنه توجد قرينة عرفية على تطبيق قاعدة الاستصحاب ، الاستصحاب يحتاج إلى يقين سابق وشك لاحق ، لنأخذ المقطع الثالث من الرواية ، يقول السائل : " فإن ظننت أنه قد أصابه " ، وهذا دليل على اليقين السابق بطهارة الثوب لأنه قال بأنه ظن بأن النجاسة أصابت الثوب ، ولو كان يوجد عنده يقين بنجاسة الثوب فلا معنى لأن يسأل عن الظن بنجاسة الثوب .

والإمام عليه السلام قال له : " لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت " ، فالإمام عليه السلام استفاد من كلام السائل أنه يوجد عنده يقين سابق بالطهارة وشك لاحق ، وهذه قرينة على تطبيق الإمام عليه السلام لقاعدة الاستصحاب ، فتوجد قرينة عرفية مستفادة من كلام السائل تتم فيها أركان قاعدة الاستصحاب .

الدعوى الثانية :

لا توجد قرينة عرفية على وجود أركان قاعدة اليقين والشك ، فقاعدة اليقين والشك تحتاج إلى يقين وإلى شك ساري ، فيأتي السؤال التالي :

هل هذا اليقين هو اليقين السابق أو اليقين اللاحق للإصابة ؟

يوجد يقينان في الفرضية الثانية : يقين ما قبل الإصابة وهو مجرى للاستصحاب ، ويقين ما بعد الإصابة عندما فحص ولم ير شيئا وهو مجرى لقاعدة اليقين والشك .

سؤال : هل توجد قرينة على اليقين الثاني في الرواية أو لا توجد ؟

الجواب :

قال السائل : " فنظرت فلم أر شيئا " ، " فلم أر شيئا " أعم من أني تيقنت بعدم الوجود أو لم أتيقن بعدم الوجود ، وليس قرينة على أنه حصل لي يقين بعدم الوجود ، فلا يوجد الركن الأول من قاعدة اليقين وهو وجود اليقين بعد الإصابة .

فإذا رجعنا إلى كلام السائل نجد فيه اليقين والشك اللذان هما ركنا قاعدة الاستصحاب ، ولا يوجد في كلام السائل الركن الأول من قاعدة اليقين وهو وجود اليقين بعد الإصابة ، هذا أولا ، وثانيا قال السائل : " ثم صلّيت فرأيت فيه " ، " فرأيت فيه " ليس معناه أنه رأى نفس تلك النجاسة التي ظن بها بل أعم من تلك النجاسة ونجاسة جديدة .

إذن :

ومن هنا تتم الدعوى الأولى وهي أنه توجد قرينة عرفية في كلام السائل على قاعدة الاستصحاب ، وتتم الدعوى الثانية وهي أنه لا توجد قرينة عرفية في كلام السائل على قاعدة اليقين .

بعبارة أخرى :

المهم هو البحث في الجهة الأولى ، وهي أن يعرف بأن القاعدة التي يتمسّك بها هل هي قاعدة الاستصحاب أو قاعدة اليقين ، والظاهر من جواب الإمام عليه السلام أنه تمسّك في مقام تصحيح الصلاة بقاعدة ذات أركان ، ولا بد أن نرجع إلى كلام السائل لنرى أركان أي قاعدة موجودة في كلامه ، ولا بد أن توجد دلالة عرفية في كلامه على أركان تلك القاعدة ، ولا بد أن الإمام عليه السلام قد اقتنصها من مدلول كلام الراوي في كيفية تصوير فرضية سؤاله، فإنه عليه السلام قال : " لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت " ، ومن الواضح أن كلام الإمام عليه السلام عام شامل لقاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين ، وفي كلام الراوي يوجد يقين وشك ، فلا بد من الالتفات إلى كلام السائل ليرى أن أركان القاعدتين يكون مدلولا عليهما بالدلالة العرفية أو إحداهما دون الأخرى ، ويمكن استفادة أركان الاستصحاب عرفا من سؤال الراوي لأنها عبارة عن اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وأما اليقين بالحدوث فموجود لأن السائل قال : " فإن ظننت أنه أصابه " ، وهذا بنفسه معناه أنه متيقِّن بالطهارة والآن ظن بإصابة النجاسة من الخارج ، كما أن الشك في البقاء موجود في سؤال الراوي حيث قال له الإمام عليه السلام : " ثم شككت " ، فيوجد يقين سابق بالطهارة

وشك لاحق ببقاء الطهارة ، والشك سواء كان في أثناء الصلاة أم بعد الصلاة فهو شك بلحاظ اليقين بالحدوث الثابت قبل ظن الإصابة وهو شك في البقاء .

وأما قاعدة اليقين فتمامية أركانها متوقفة على أن يكون الراوي قد أفاد ذلك عرفا ، وهو لم يُفِدْ ذلك ، وهذا الاستظهار ممنوع لأنه لا بد أن يكون قوله : " فلم أر شيئا " دالا على حصول اليقين بعدم وجود النجاسة ، ولا توجد قرينة على مثل ذلك .

التطبيق على الكتاب :

الجهة الأولى :

أن الظاهر من جواب الإمام (عليه السلام) تطبيق الاستصحاب لا (تطبيق) قاعدة اليقين ، وذلك لأن تطبيق الإمام (عليه السلام) لقاعدة على السائل متوقّف على أن يكون كلامه (- أي كلام السائل -) ظاهرا في تواجد أركان تلك القاعدة في حالته (- أي حالة السائل -) المفروضة ، ولا شك في ظهور كلام السائل في تواجد أركان الاستصحاب من اليقين بعدم النجاسة حدوثا والشك في بقائها (، وهذا اليقين هو الذي كان قبل ظن الإصابة، والقرينة على الشك هو قول الإمام عليه السلام : " ثم شككت ") ، وأما تواجد أركان قاعدة اليقين فهو متوقف على أن يكون قوله : " فنظرت فلم أر شيئا " مفيدا لحصول اليقين (- أي اليقين الذي بعد الإصابة -) بعدم النجاسة حين الصلاة بسبب الفحص وعدم الوجدان (، واليقين بعدم النجاسة هو أحد ركني قاعدة اليقين ، هذا أولا) ، و(ثانيا) أن يكون قوله : "فرأيت فيه" مفيدا لرؤية نجاسة يشك في كونها هي المفحوص عنها سابقا (، ومعناه هو "فرأيتها في الثوب" ، وهذا لا دليل عليه لأن السائل قال : " فرأيت ") ، مع أن العبارة الأولى ليست ظاهرة عرفا في افتراض حصول اليقين (- بعدم النجاسة ، فلم يحصل من عدم الوجدان علم بعدم الوجود -) حتى لو سلمنا ظهور العبارة الثانية في الشك (، ولكن لا نسلم ظهور العبارة الثانية في الشك ، ويكفينا أنه لا توجد قرينة عرفية على إحدى ركني قاعدة اليقين ، والركن الذي لا قرينة عرفية عليه هو اليقين بعدم النجاسة بعد ظن الإصابة) .

(إذن :

ثبتت الدعويان ، الدعوى الأولى هي وجود قرينة عرفية على ركني قاعدة الاستصحاب في كلام السائل ، والدعوى الثانية هي عدم وجود قرينة عرفية على وجود ركني قاعدة اليقين في كلام السائل .)

التوضيح :

الجهة الثانية :

هل أجري الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة أو بلحاظ حال السؤال ؟

السائل التفت إلى النجاسة بعد الانتهاء من الصلاة لأن فرض السؤال الثالث أنه التفت إلى النجاسة بعد الصلاة لا في أثناء الصلاة ، والآن عندما وجد النجاسة في ثوبه توجد هنا حالتان:

الحالة الأولى :

أن يحصل له علم أنه صلى في النجاسة ، فالآن بعد أن رأى النجاسة علم بأن النجاسة كانت موجودة من الأول وصلاته التي صلاها مع الطهارة ظاهرا كانت مع النجاسة واقعا ، هنا يجري استصحاب الطهارة بلحاظ حال الصلاة لا بلحاظ حال السؤال ، فحال السائل أنه علم أن صلاته وقعت مع النجاسة ، فالسائل يقول لو كنت حال الصلاة فعندي استصحاب الطهارة .

الحالة الثانية :

الآن وجد النجاسة في ثوبه ، فيكون الآن عالما بنجاسة الثوب ، ولكنه هو شاك أن صلاته وقعت مع النجاسة أو مع الطهارة ولم يحصل له علم أن صلاته وقعت مع النجاسة ، فهنا يستصحب الطهارة إلى حال السؤال .

بعبارة أخرى :

هو الآن قاطع بنجاسة الثوب فلا يوجد شك حتى يستصحب ، فبعد الانتهاء من الصلاة يوجد يقين بالنجاسة فلا مجال لاستصحاب الطهارة ، فما هو الفرق بين حال الصلاة وحال السؤال ؟

تارة هذه النجاسة حصل له يقين أنها نفس النجاسة التي فحص عنها ولم يجدها ، فيكون قد صلى مع النجاسة ، فهنا يوجد استصحاب الطهارة بالنسبة إلى الصلاة بلحاظ حال الصلاة .

وتارة أخرى الآن بعد الانتهاء من الصلاة الشك موجود بالنسبة إلى الصلاة أنه صلاها مع الطهارة أو مع النجاسة ، ولا يعلم أن الصلاة وقعت مع النجاسة ، فلعل النجاسة حصلت بعد الصلاة ، فهنا يوجد استصحاب الطهارة بالنسبة إلى الصلاة بلحاظ حال السؤال .

التطبيق على الكتاب :

الجهة الثانية :

أن الاستصحاب هل أجري بلحاظ حال الصلاة (- فالآن بعد الانتهاء من الصلاة علم أنه صلى مع النجاسة واقعا وإن كان قد صلى مع الطهارة ظاهرا -) أو بلحاظ حال السؤال (- فالآن لا يوجد عنده يقين بأنه صلى مع النجاسة الواقعية بل عنده شك أنه صلى مع النجاسة أو مع الطهارة -) ؟

التوضيح :

وتوضيح ذلك :

توجد قرينتان :

القرينة الأولى :

توجد قرينة على أن الإمام عليه السلام أجرى الاستصحاب بلحاظ حال السؤال ، فهو الآن بعد الصلاة يشك أن صلاته كانت مع الطهارة أو مع النجاسة ، والإمام عليه السلام قال إنه صلاها مع الطهارة .

القرينة الثانية :

توجد قرينة ثانية على أن الإمام عليه السلام لم يجر الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة ، فحال الصلاة كانت الصلاة محكومة بطهارة الثوب أو بالصحة ظاهرا ، وبعد الانتهاء من الصلاة الصلاة باطلة واقعة ، والاستصحاب ليس بهذا اللحاظ .

التطبيق على الكتاب :

وتوضيح ذلك :

أن قوله (- أي قول السائل -) : " فرأيت فيه " (فيه احتمالان ، الاحتمال الأول هو) إن كان ظاهرا في رؤية نفس ما فحص عنه سابقا فلا معنى لإجراء الاستصحاب فعلا (بلحاظ حال السؤال لأنه علم أن صلاته كانت مع النجاسة ، فالآن عنده يقين أن صلاته كانت مع النجاسة ، ولا يوجد شك لاحق عنده حتى يقال بإجراء استصحاب الطهارة ، وإجراء استصحاب الطهارة يكون مخالفا للواقع ولا يكون مجزيا لأن الأحكام الظاهرية تكون مجزية إذا لم ينكشف الواقع ، وإذا انكشف الواقع فلا مجال للاستصحاب الذي هو حكم ظاهري ، فإن

كان المراد من قوله : "فرأيت فيه" هو "فرأيتها فيه" فلا معنى لجريان الاستصحاب حال السؤال لأنه متيقِّن أنه صلى مع النجاسة ، ولا قيمة للحكم الظاهري مع العلم بالحكم الواقعي ، إذن لا معنى لأن يكون الاستصحاب بلحاظ حال السؤال إذا فرضنا أن المراد هو " فرأيتها فيه " أي أرجعنا الضمير إلى النجاسة المفحوص عنها سابقا) ، كما أن قوله : " فنظرت فلم أر شيئا " إذا كان ظاهرا في حصول اليقين بالفحص فلا معنى لجريانه (- أي لجريان الاستصحاب -) حال الصلاة (، فإذا دلّ على أنه حصل له يقين بعدم النجاسة فلا معنى لجريان الاستصحاب حال الصلاة لأن الذي دخل مع اليقين بعدم النجاسة فليس بشاك حتى يحتاج إلى استصحاب الطهارة حال الصلاة ، وهاتان القرينتان تتعاكسان ، فالقرينة الأولى " فرأيت فيه " تدل على أنه لا يمكن إجراء استصحاب الطهارة حال السؤال فلا بد أن نجري استصحاب الطهارة حال الصلاة ، والقرينة الثانية " فلم أر شيئا " تدل على أنه لا يمكن إجراء استصحاب الطهارة حال الصلاة فلا بد من أن نجري استصحاب الطهارة حال السؤال ، والإمام عليه السؤال لا بد أنه أجرى استصحاب الطهارة إما بلحاظ حال الصلاة وإما بلحاظ حال السؤال ، ولا يوجد شق ثالث ، فهل الإمام عليه السلام أجرى استصحاب الطهارة بلحاظ حال الصلاة أو بلحاظ حال السؤال ؟)

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

توجد قرينة على أنه عليه السلام أجرى استصحاب الطهارة بلحاظ حال السؤال ، وتوجد قرينة أخرى على عدم إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة .

بعبارة أخرى :

مما تقدم يظهر أن أركان الاستصحاب بلحاظ حال السؤال - ما بعد الصلاة - تامة أي أن السائل الآن متيقن بأنه كان قبل ساعتين على طهارة ثم شك في أن هذه الطهارة هل بقيت إلى ما قبل نصف ساعة حينما صلى أو لا ، ومعناه أنه الآن يعلم بنجاسة الثوب ولكنه لا يعلم أن صلاته وقعت مع طهارة الثوب أو مع نجاسته فيجري استصحاب بقاء طهارة الثوب إلى حين الصلاة ، وليس في مقابل هذا الاستصحاب شيء .

سؤال : ما هما القرينتان ؟

الجواب :

نأتي إلى القرينة الثانية ثم إلى القرينة الأولى :

القرينة الثانية :

هي القرينة على عدم إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة ، قوله : " فنظرت فلم أر شيئا " معناه نظر فلم ير شيئا ولم يحصل عنده يقين أو اطمئنان بعدم وجود النجاسة ، ولو فرضنا أنه حصل عنده يقين أو اطمئنان بعدم وجود النجاسة فيكون قد دخل في الصلاة وهو ليس بشاك ، ولكي يجري الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة لا بد أن نفرض أن السائل دخل في الصلاة مع الشك ، فيأتي السؤال التالي :

من أين نفهم من الرواية أنه (لم يحصل عنده اطمئنان بعدم الوجود) ؟

الجواب :

قوله : " فنظرت فلم أر شيئا " ليس دالا لا على اليقين ولا على عدم اليقين ، ولإجراء الاستصحاب بلحاظ الصلاة لا بد أن نحرز أنه دخل في الصلاة مع الشك ، ولا يوجد دليل على أنه دخل مع الشك ، نحن لا ندّعي أنه حصل له يقين أو اطمئنان بعدم وجود النجاسة لأن هذا يتنافى مع الجهة الأولى من البحث ، فقد مر أنه لا توجد قرينة على اليقين بالعدم ، وكذلك لا توجد قرينة على عدم اليقين بالعدم ، قلنا لا يوجد يقين بالعدم ، ولكن لا يوجد أيضا عدم اليقين بالعدم ، فالرواية تكون صالحة لدخوله في الصلاة مع اليقين بالعدم وصالحة لدخوله في الصلاة مع الشك ، واستصحاب الطهارة حال الصلاة يجري إذا دخل في الصلاة مع الشك ، ولا دلالة للرواية على دخوله في الصلاة مع الشك .

بعبارة أخرى :

الصحيح بحسب الظهور العرفي هو أن الإمام عليه السلام أجرى الاستصحاب بلحاظ حال السؤال لا بلحاظ حال الصلاة ، والوجه فيه أن الإمام عليه السلام لو كان يريد أن يجري الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة فلا بد من فرض الشك في البقاء حال الصلاة بمعنى أنه لا بد من فرض أن السائل حين نظر ولم ير شيئا بقي شاكل ودخل في الصلاة وهو شاك ، ولا توجد قرينة في الكلام تدل على أنه دخل في الصلاة وهو شاك في أن الثوب طاهر أو نجس .

القرينة الأولى :

هي القرينة على أن الإمام عليه السلام أجرى استصحاب الطهارة بلحاظ حال السؤال :

إذا كان قوله : " ثم صليت فرأيت فيه " معناه " ثم صليت فرأيته فيه " أي بعد الانتهاء من الصلاة رأى ذلك النجس الذي فحص عنه سابقا ولم يره فالنتيجة أنه لا يمكنه إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال لأنه الآن قاطع بأنه صلى مع النجاسة ، والقاطع بالنجاسة لا يمكن أن يجري الاستصحاب لأن الاستصحاب يجري في حال الشك بأن هذه النجاسة على الثوب هي النجاسة السابقة أو نجاسة جديدة حدثت بعد الانتهاء من الصلاة ، فعنده يقين سابق بالطهارة وشك لاحق فيستصحب الطهارة السابقة ويثبت أن الصلاة كانت مع الطهارة ، ولكن لا توجد في كلام السائل قرينة على أن النجاسة التي رآها هي نفس النجاسة التي فحص عنها سابقا .

وإنما توجد في الكلام قرينة على أنه شاك في أن النجاسة التي رآها هي النجاسة التي فحص عنها سابقا أو هي نجاسة جديدة ، والقرينة أنه لم يقل : " فرأيته " بل قال : " فرأيت " مع أن هناك موضعين في الرواية أضاف فيهما النجاسة إلى الموضع السابق كما في المقطع السادس حيث قال الإمام عليه السلام : " تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته " ، وقال : " وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته " ، فقال الإمام عليه السلام : " ثم رأيته " مع ذكر الضمير ، وما دام أن السائل لم يذكر الفعل مع الضمير فمعناه أنه حال السؤال هو شاك بأن صلاته كانت مع النجاسة أو مع الطهارة ، فيجري الاستصحاب بلحاظ حال السؤال ، فمن عدم ذكر الضمير مع " رأيت " نستكشف أنه في حال السؤال كانت الصلاة مع الشك ، ولو كان يريد النجاسة التي فحص عنها سابقا فكان لا بد أن يذكر الضمير مع الفعل " رأيت " فيقول : " رأيته " .

إذن :

توجد في الرواية قرينة على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال ، وتوجد فيها قرينة أخرى على عدم إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة .

بعبارة أخرى :

يجري الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة أي أنه الآن يجري استصحاب الطهارة لأنه الآن يوجد عنده شك أن الصلاة كانت مع الطهارة أو مع النجاسة وإن كان الآن قاطع بأن ثوبه نجس ، فإجراء الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة تام لوجود أركانه الواقعية وجودا عرفيا في فرضية السؤال ، وهي اليقين بحدوث الطهارة والشك في بقائها ، وقلنا إن قوله : " ثم صليت

فرأيت فيه " فيه أربع فرضيات ، وواحدة من هذه الفرضيات أن المراد هو " فرأيته فيه " ، لذلك قد يقال إن الرواية مجملة لأنه يحتمل أنها نفس النجاسة التي فحص عنها ويحتمل أنها نجاسة جديدة ، ويمكن إخراج الرواية من الإجمال لأنه لو كان يريد نفس النجاسة السابقة لكان عليه أن يقيِّد بها ، وطالما أنه لم يقيِّد بها فلا يريد النجاسة السابقة ، لذلك يكون الثوب مشكوكا .

إشكال :

قوله : " ثم صليت فرأيت فيه " إما أنه ظاهر في أنه رأى نفس النجاسة المشكوكة – وهذه إحدى الفرضيات السابقة – وإما أنه مجمل من هذه الناحية ، وعليه فليس في كلام الراوي ما يدل على أنه شاك في البقاء الآن – أي ما بعد الصلاة – .

جواب الإشكال :

قوله : " ثم صليت فرأيت فيه " ليس ظاهرا في أنه رأى نفس النجاسة السابقة وليس مجملا بل هو ظاهر في أن النجاسة مشكوكة حتى الآن ، والراوي يقول : " فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئا ثم صلّيت فرأيت فيه " ، وأقرب ما يمكن أن يستفاد من ذلك بمقتضَى حذف المتعلَّق الذي هو الضمير المفعول للفعل " رأيت " أن يكون المعنى : " فرأيت شيئا فيه " لا أنه رأى فيه نفس ذلك الشيء الذي كان يشك فيه ، وحذف المتعلَّق دال على العموم ، فيكون المعنى : " رأيت نجاسةً " لا " رأيت النجاسةَ " ، والذي يمنع عن جريان الاستصحاب لما بعد الصلاة هو " رأيت النجاسة " ، ولو كان السائل يريد بيان أن الرؤية تعلَّقت بذاك الشيء المشكوك لكان هذا مؤنة زائدة تحتاج إلى بيان زائد ، وطالما أنه لا يوجد مثل هذا البيان فنتمسك بإطلاق كلام السائل ، ولو أراد الضمير لذكره كما ذكر الضمير في نفس الرواية في موضعين في السؤال الثاني حيث قال : فطلبته فلم أقدر عليه ، فلما صلّيت وجدته " ، وفي السؤال السادس حيث قال : " تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته " .

فهذه العبارة " ثم صليت فرأيت فيه " لا تدل على أكثر أنه رأى في الثوب نجاسة بالفعل ، وأما أنها هي النجاسة السابقة المشكوكة فهذا مما لا يمكن استفادتها من هذه العبارة لأنها مؤنة زائدة تحتاج إلى إبراز وبيان في مقام الإخبار لو كان قد تعلّق غرض السائل بها ، فكان من المفروض أن يقول : " فرأيته فيه " ، وطالما أنه يبيّن الضمير فمقتضى الإطلاق عدمه ، وعلى هذا فإن هذه الرواية تثبت أن استصحاب الطهارة يجري بلحاظ حال السؤال أي بعد الصلاة ،

والنتيجة أن الذي وجد الآن نجاسة في ثوبه فصلاته كانت مع الطهارة لأنه يستصحب الطهارة الآن ، ولا يوجدد عنده يقين بالطهارة أثناء الصلاة ، والذي صلى مع الطهارة لا يحتاج إلى إعادة صلاته لأنه أتى بالمأمور على وجهه المطلوب منه ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأن الاستصحاب يجري بلحاظ حال الصلاة ، فهو يعلم بأنه صلى مع النجاسة وأن عمله خلاف الواقع ، ومع انكشاف خلاف الواقع فالحكم الظاهري لا يكون مجزيا .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

والصحيح أنه لا موجب لحمل قوله : " فرأيت فيه " على رؤية ما يعلم بسبقه (، فليس المراد أنه رأى النجاسة المشكوكة التي فحص عنها سابقا) ؛ فإن هذه عناية إضافية (في كلام السائل) تحتاج إلى قرينة عند تعلق الغرض (- أي غرض السائل -) بإفادتها (- أي بإفادة تلك العناية الإضافية -) ، ولا (توجد) قرينة (على تلك العناية الإضافية) ، بل (توجد قرينة تدل على عدم هذه العناية وهي أن) حذف المفعول بدلا عن جعله (- أي عن جعل المفعول -) ضميرا راجعا إلى النجاسة المعهود ذكرها سابقا يشهد لعدم افتراض اليقين بالسبق (، فيوجد شك أن النجاسة المعهودة أو نجاسة جديدة) ، وعليه فالاستصحاب جار بلحاظ حال السؤال (، فالآن بعد الصلاة علم أن ثوبه نجس فيكون قد صلى مع الطهارة الثابتة ظاهرا بالاستصحاب) ، ويؤيد (القرينة) ذلك (وهي أن الاستصحاب لا يجري بلحاظ حال الصلاة ، و) أن قوله : " فنظرت فلم أر شيئا " وإن لم يكن له ظهور في حصول اليقين (بالنجاسة لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود) ، ولكنه ليس له ظهور في خلاف ذلك (- أي في عدم حصول اليقين ، فقد يكون قد حصل له اليقين بالنجاسة ، والذي يفيد الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة هو أن نثبت أنه دخل في الصلاة مع الشك ، ولا يكفي أن نقول إنه ليس له ظهور في حصول اليقين لأنه ليس له أيضا ظهور في حصول الشك والدخول في الصلاة مع الشك -) لأن إفادة حصوله (- أي حصول اليقين -) بمثل هذا اللسان عرفية (، فمن يسمع تلك العبارة ينتقل ذهنه إلى حصول اليقين بعدم النجاسة لأن عدم الوجدان يدل أحيانا على عدم الوجود ، فعدم وجدان النجاسة يدل على عدم وجود النجاسة) ، فكيف يمكن تحميل السائل افتراض الشك حال الصلاة وإفتاؤه بجريان الاستصحاب حينها (- أي

حين الصلاة –) ؟! (، وجريان الاستصحاب حال الصلاة لا يتم إلا أن نحرز أنه دخل في الصلاة مع الشك بالنجاسة .)

التوضيح :

قرينة على أن الاستصحاب يجري حال الصلاة :

وهكذا يتم المطلوب وهو أن الاستصحاب يجري حال السؤال إلا أن يقال إنه توجد قرينة في السؤال من السائل تقف أمام القرينة الأولى التي تدل على أن الإمام عليه السلام أجرى الاستصحاب بلحاظ حال السؤال وتعارض القرينة الأولى فتكون العبارة مجملة .

ولمعرفة القرينة الثانية الدالة على أن الاستصحاب جرى بلحاظ حال الصلاة لنرجع إلى الرواية حيث قال السائل : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئا ثم صلّيت فرأيت فيه . فقال الإمام عليه السلام : تغسله ولا تعيد الصلاة . فقال السائل : ولم ذلك ؟

توجد هنا حالتان :

الحالة الأولى :

أن السائل دخل في الصلاة وهو شاك في النجاسة والطهارة ، وعندما قال له الإمام عليه السلام : " ولا تعيد الصلاة " حدث استغراب عند السائل حيث قال : "ولم ذلك ؟" مع أن المفروض أن لا يحدث أي استغراب عنده لأنه على القاعدة إذا كان على يقين من الطهارة وشك في النجاسة والطهارة فيستصحب بقاء الطهارة ، والاستغراب يحدث إذا بعد أن رأى النجاسة في ثوبه علم أنها النجاسة السابقة فصلى مع نجاسة واقعية والصلاة مع النجاسة الواقعية باطلة ومع ذلك يقول الإمام عليه السلام بصحة الصلاة فيقع الاستغراب ، وتقدّم قبل ذلك أنه إذا دخل إلى الصلاة مع نسيان النجاسة ثم تذكر بعد الصلاة فإنه يعيد الصلاة ، لذلك يسأل عن الفرق بين نسيان النجاسة والجهل بالنجاسة ، فكما أنه في حالة نسيان النجاسة يعيد الصلاة كذلك في حالة الجهل بالنجاسة وانكشف له النجاسة بعد ذلك فإنه لا بد أن يعيد الصلاة ، ولكن الإمام عليه السلام قال بعدم إعادة الصلاة ، فبقرينة قول السائل : "ولم ذلك ؟" يقال بعدم إمكان إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال ، فقوله : "فرأيت فيه" بقرينة "ولم ذلك ؟" يكون المراد منه هو "فرأيته فيه" ، لذلك لا يمكن إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال ، فيجري بلحاظ حال الصلاة ، والقرينة الثانية قرينة قوية في مقابل القرينة

الأولى .

التطبيق على الكتاب :

قرينة على أن الاستصحاب يجري حال الصلاة :

وليس في مقابل تنزيل الرواية على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال إلا استبعاد استغراب زرارة من الحكم بصحة الصلاة حينئذ (- ويعرف استغرابه من قوله : " ولم ذلك ؟ -) لأن فرض ذلك (- أي فرض صحة الصلاة -) هو فرض عدم العلم بسبق النجاسة (، فاستغرب السائل لأن فرض صحة الصلاة يكون نتيجة لفرض عدم العلم بسبق النجاسة ، ومع عدم العلم بسبق النجاسة فالصلاة صحيحة على القاعدة فلا معنى لاستغراب السائل ، ولا يتم الاستغراب إلا أن نقول إن ما رآه من النجاسة حصل منه العلم بأنها هي النجاسة المسبوقة التي فحص عنها) ، فأي استبعاد في أن يحكم (الإمام عليه السلام) بعدم إعادة صلاة لا يعلم بوقوعها (- أي بوقوع الصلاة -) مع النجاسة ؟! (، فإذا حكم الإمام عليه السلام بعدم إعادة الصلاة لأن المصلي لا يعلم بوقوعها مع النجاسة فإنه لا يُسْتَغْرَبُ من صحة الصلاة مع جهل المصلي بوقوعها مع النجاسة ، فإذا كان جاهلا بالنجاسة فإن صلاته صحيحة على القاعدة ، وإذا حكم الإمام عليه السلام بصحة الصلاة فالمفروض أن السائل لا يستغرب لأن الصلاة صحيحة على القاعدة ، فاستغرابه ناتج من أنه في حالة نسيان النجاسة يعيد الصلاة كذلك في حالة الجهل بالنجاسة وانكشاف النجاسة بعد ذلك فإنه لا بد أن يعيد الصلاة ، فكان السائل يتوقع أن يحكم الإمام عليه السلام بإعادة الصلاة ، ولكنه عليه السلام حكم بصحة الصلاة ، لذلك استغرب السائل من كون الصلاة صحيحة ولا تحتاج إلى إعادة مع توقعه بطلان الصلاة .)

النتيجة :

فالاستبعاد المذكور (من السائل) قرينة على أن المفروض حصول اليقين للسائل بعد الصلاة بسبق النجاسة (، فإذا حصل يقين بسبق النجاسة فلا يمكن إجراء استصحاب الطهارة بلحاظ حال السؤال لأنه على يقين بأنه صلى مع النجاسة فتكون الصلاة باطلة) ، ومن هنا استغرب الحكم بصحتها ، وهذا يعني أن إجراء الاستصحاب إنما يكون بلحاظ حال الصلاة لا (بلحاظ) حال السؤال .

فإن قلت :

فليكن الأمر كذلك بأن يجري الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة .

قلت :

لا لأنه توجد مشكلة أخرى ستأتي ، لو أجرينا الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة لا يكون من باب نقض اليقين بالشك بل يكون من باب نقض اليقين باليقين فلا مجال لجريان الاستصحاب ، فالنتيجة أن الاستصحاب يكون بلحاظ حال السؤال ، وأما إذا صار الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة فتنشأ مشكلة لا بد من حلها حتى يمكن القول بجريان الاستصحاب حال الصلاة

التوضيح :

الرد على الاستبعاد :

هذا الاستبعاد منشؤه هو أنه لو كان الاستصحاب بلحاظ حال السؤال فلماذا صار زرارة في مقام السؤال حيث قال : " ولم ذلك ؟ " ؟

فإننا لو فرضنا أن زرارة كان يريد أن يقول : " إني ظننت أن ثوبي أصابه النجس فنظرت فلم أر شيئا ثم صليت فرأيت نجاسة لا أعلم أنها هي النجاسة السابقة أو نجاسة جديدة " فهذا معناه أنه صلى في ثوبه وهو لا يعلم أنه نجس أو طاهر ، وزرارة كان يعلم أن مشكوك النجاسة تجري فيه أصالة الطهارة واستصحاب الطهارة مع جلالة قدره وعلو مقامه في فقه أهل البيت عليهم السلام ، وهذا هو مورد الاستغراب فيكون قرينة على خلاف جريان الاستصحاب بلحاظ حال السؤال فيجري الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة .

جواب السيد الشهيد على الإشكال :

ودعوى استبعاد جهل زرارة بحكم المسألة بل استغرابه عنه فيما إذا كان يحتمل وقوع النجاسة عليه بعد الصلاة هذه الدعوى مدفوعة لجوابين :

الجواب الأول :

لعدم معرفة تأريخ سؤال الراوي فلعله كان في بداية أمره خصوصا والرواية عن الإمام الباقر عليه السلام كما يشهد عليه سؤاله في نفس الرواية عن أحكام أخرى ربما يدَّعى وضوحها أيضا كعدم وجوب الفحص ومنجزية العلم الإجمالي بنجاسة الثوب .

الجواب الثاني :

يحتمل أن يكون زرارة في مقام التدقيق والتشقيق لأجل المزيد من الاستفادة من الإمام عليه السلام واستدراجه عليه السلام إلى ذكر القواعد العامة كما تناسبه كثرة التشقيقات والفروض التي افترضها في نفس الرواية ، فلو تم هذا الجواب فهو المطلوب ، وإن لم يتم هذا الجواب عن الاستبعاد والاستغراب ننتقل إلى الجهة الثالثة من الحديث ، وهي أنه لو قلنا إن هذا استصحاب بلحاظ حال الصلاة هل يمكن القول بصحة الصلاة أو لا يمكن ؟

التطبيق على الكتاب :

الرد على الاستبعاد :

(والجواب الثالث هو :) ولكن يمكن الرد على هذا الاستبعاد بأنه لا يمتنع أن يكون ذهن زرارة مشوبًا بأن المسوّغ للصلاة مع احتمال النجاسة (هو) الظن بعدمها (- أي بعدم النجاسة -) الحاصل من الفحص (حيث قال : " فنظرت فلم أر شيئا " ، فلعل ذهن زرارة هكذا كان يتصور وهو أنه فحص ولم يجد شيئا فدخل في الصلاة ظانًّا الطهارة ثم بعد أن رأى نجاسة ولم يحصل له علم أنها هي النجاسة المفحوص عنها فذاك الظن سقط عن درجة ظنيته فصار احتمالا ، فلعل الذي يسوّغ الدخول في الصلاة هو الظن بالطهارة ، فإذا سقط الظن عن درجة ظنيته فلا يسوّغ الدخول في الصلاة ، والإمام عليه السلام قال بأن هذا الظن إذا سقط فإنه لا يمنع من الدخول في الصلاة) ، وحيث إن هذا الظن يزول بوجدان النجاسة بعد الصلاة على نحو يحتمل سبقها (- أي سبق النجاسة -) كان زرارة يترقب أن لا يكتفي بالصلاة الواقعة (لأن المسوّغ زال عن درجته ، وهذا الاستبعاد في محله ولا يستلزم أن يكون ما وجده هو نفس النجاسة التي فحص عنها سابقا ، فتبقى القرينة الأولى السابقة على حالها) .

فإن تم هذا الرد فهو (المطلوب ويثبت أن الاستصحاب يكون بلحاظ حال السؤال) ، وإلا (-أي وإن لم يتم هذا الرد-) ثبت تنزيل الرواية على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة ، ويصل الكلام حينئذ إلى الجهة الثالثة (وهي أن جريان الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة هل يكون مفيدا أو غير مفيد ؟) .

التوضيح :

الجهة الثالثة :

هذا المكلف بعد أن رأى النجاسة في ثوبه علم أنها نجاسة سابقة فتكون صلاته مع النجاسة

فالمفروض أن تكون باطلة ويعيدها ، ولكن الإمام عليه السلام قال : "ولا تعيد الصلاة " .
وهنا السيد الشهيد يبيّن الإشكال بهذا النحو :

لو استظهرنا من الرواية أن الاستصحاب إنما طبّق بلحاظ الشك في البقاء حين الإتيان بالصلاة أي بلحاظ حال الصلاة ، فزرارة بعد أن رأى النجاسة بعد الصلاة حصل له يقين بأنها هي النجاسة السابقة ولم يبق لديه مجال للشك بحيث يطبّق الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة أي حال السؤال لأنه بعد الصلاة متيقِّن بالنجاسة وكان سابقا متيقِّنا بالطهارة ، فلا يكون من باب نقض اليقين بالشك بل من باب نقض اليقين باليقين فلا مجال لإجراء الاستصحاب لأن الاستصحاب حكم ظاهري ، والحكم الظاهري حجة إذا لم ينكشف الواقع، ومع انكشاف الواقع لا يمكن الأخذ بالحكم الظاهري ، فزرارة بعد أن علم بأن صلاته وقعت مع النجاسة وأن الطهارة المتيقَّنة قبل ظن الإصابة قد ارتفعت بالنجاسة التي رآها فعلا فيكون التزامه ببطلان صلاته نقضا لليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة وليس مصداقا لنقض اليقين بالشك ، فلا يكون محل السؤال منطبقا على القاعدة التي قال بها الإمام عليه السلام ، ولا بد أن يكون مورد السؤال مصداقا للقاعدة ، والإمام عليه السلام حينما يبيِّن قاعدة فإنه يبيِّنه لمورد السؤال ، وهنا نرى أن مورد السؤال لا تنطبق عليه قاعدة الاستصحاب الذي يكون فيه يقين سابق وشك لاحق ، فلا معنى للتمسك بكبرى الاستصحاب لنفي وجوب إعادة الصلاة كما فعل الإمام عليه السلام في الرواية ، وإشكال عدم كون مورد السؤال مصداقا للقاعدة أدى إلى نقاش الأصوليين بأن خروج المورد هل يؤدي إلى إجمال القاعدة أو لا يؤدي إلى إجمال القاعدة؟

والكلام حول هذا الإشكال يقع في أمور :

الأمر الأول :

أن هذا الإشكال لو استعصى عن الحلّ فهل يضرّ بالاستدلال بالرواية أو لا يضر ؟ فهل خروج المورد عن القاعدة يؤدي إلى إجمال الرواية في هذا المقطع أو لا يؤدي ؟

الجواب :

نعم يؤدي إلى الإجمال ولا يمكن الاستدلال بالرواية .

الأمر الثاني :

هل يمكن توجيه المطلب بالتوفيق بين المورد والقاعدة أو لا يمكن ؟

الجواب :

نعم يمكن التوفيق بين المورد والقاعدة .

الأمر الثالث :

بعد الصلاة التفت إلى أنه صلى مع النجاسة وكان جاهلا بالنجاسة أثناء الصلاة ، فإذا صلى وكان جاهلا بالنجاسة ولم يعلم بها حتى فرغ من صلاته فلا إعادة عليه في الوقت ولا القضاء في خارج الوقت ، وليست الرواية من موارد نقض اليقين باليقين بل من موارد الاستصحاب حال الصلاة وعدم نقض اليقين بالشك ، فهذه الرواية منسجمة مع روايات أخرى في المقام .

يقول الشيخ يوسف البحراني في الحدائق الناضرة ج ٥ ص ٤١٣ - ٤١٤ : والأشهر الأظهر صحة صلاته . . . وكيف كان فالظاهر هو القول الأول للأخبار الكثيرة ، ومنها صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة الجعفي المتقدمتان .

ومنها صحيحة عبدالرحمان بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنّور أو كلب أيعيد صلاته ؟ قال : " إن كان لم يعلم فلا يعد " .

ورواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن رجل صلى وفي ثوبة جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم ؟ قال : " قد مضت صلاته ولا شيء عليه " .

وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام الطويلة وفيها : قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثم صلّيت فيه فرأيت فيه ؟ قال : " تغسله ولا تعيد الصلاة " .

ورواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال : " إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه . . الحديث " .

وحسنة عبدالله بن سنان المتقدمة إلا أن ما تقدم برواية الشيخ وأما برواية الكليني فقال فيها بعد قوله : " فعليه أن يعيد ما صلى " " وإن كان لم يعلم فليس عليه إعادة . . إلى آخر ما تقدم " .

وصحيحة علي بن جعفر المروية في قرب الإسناد عن أخيه عليه السلام ، وستأتي إن شاء الله تعالى في المطلب الآتي وفيها : " وإن كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلاة ثم ليغسله " .

ويؤيده أيضا صحيحة محمد بن مسلم قال : سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دما وهو يصلي ؟ قال : " لا يؤذنه حتى ينصرف " .

وصحيحة العيص بن القاسم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلى في ثوب رجل أياما ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلي فيه ؟ قال : " لا يعيد شيئا من صلاته " .

هذا ما وقفت عليه من أخبار المسألة ، وكلها كما ترى ظاهرة الدلالة على صحة القول المشهور . انتهى كلام صاحب الحدائق .

ويدل على عدم وجوب إعادة الصلاة على الإطلاق حديث لا تعاد :

عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : لا تعاد الصلاة إلا من خمسة : الطهور ، والوقت ، والقبلة ، والركوع ، والسجود " . وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٦٠ ح ٨ .

ومن الواضح أن النجاسة في الثوب ليست من الأمور التي تعاد الصلاة منها .

التطبيق على الكتاب :

الجهة الثالثة :

إنا إذا افترضنا كون النجاسة المكشوفة معلومة السبق وأن الاستصحاب إنما يجري بلحاظ حال الصلاة فكيف يستند في عدم وجوب الإعادة إلى الاستصحاب مع أنه حكم ظاهري يزول بانكشاف خلافه (- أي خلاف الحكم الظاهري - ، فمع انكشاف الواقع لا يؤخذ بالحكم الظاهري) ، ومع زواله (- أي زوال الحكم الظاهري -) وانقطاعه (- أي وانقطاع الحكم الظاهري -) لا يمكن أن يرجع إليه (- أي إلى الحكم الظاهري -) في نفي الإعادة (بسبب انكشاف الواقع الذي هو خلاف الحكم الظاهري) ؟

التوضيح :

الجواب الأول : إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي :

تعليل الإمام عليه السلام بعدم وجوب إعادة الصلاة يبتني على كبرى مستترة في التعليل ، وهذه الكبرى المستترة هي إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي حتى لو انكشف خلاف الحكم الظاهري بعد ذلك .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الأول : إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي :

وقد أجيب على ذلك تارة بأن الاستناد إلى الاستصحاب في عدم وجوب الإعادة يصح إذا افترضنا ملاحظة كبرى مستترة في التعليل ، وهي إجزاء امتثال الحكم الظاهري عن الواقع .

التوضيح :

كان الكلام في الجهة الثالثة ، ونبحث فيها عن أنه هل يجري الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة أو لا يجري وإن انكشف بعد الصلاة أنه صلى في ثوب نجس واقعا وإن كان يوجد عنده حال الصلاة استصحاب طهارة الثوب ؟ فهل الاستصحاب حال الصلاة يؤدي إلى صحة الصلاة في الثوب النجس واقعا أو لا يؤدي إلى صحة الصلاة ؟

قلنا إن القول بصحة الصلاة هو أولا موافق لمطلق الروايات الواردة في المقام لأن المكلف إذا صلى مع النجاسة وهو جاهل بها ثم انكشفت النجاسة في الوقت فإنه لا تجب إعادة الصلاة في الوقت ولا القضاء خارج الوقت إلا أنه بغض النظر عن القواعد والروايات في المقام هل استصحاب الطهارة يؤدي إلى صحة الصلاة أو لا يؤدي إلى صحة الصلاة ؟

قد يقال نعم إن الاستصحاب يؤدي إلى صحة الصلاة لجوابين :

كان الجواب الأول أن الحكم الظاهري يجزي عن الحكم الواقعي حتى لو انكشف الخلاف بعد ذلك ، وقد تقدم بيانه مفصَّلا في القسم الأول من الحلقة الثالثة .

ونأتي الآن إلى الجواب الثاني :

الجواب الثاني : الشرط الواقعي للصلاة هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية:

الجواب الثاني لبيان صحة الصلاة في الثوب الطاهر ظاهرا الذي انكشف خلافه وكان نجسا واقعا هو ما تقدم من صاحب الكفاية في أوائل القسم الأول من الحلقة الثالثة تحت عنوان التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية حيث ذكر صاحب الكفاية أن المولى عندما اشترط طهارة الثوب في الصلاة فإنه يوجد فردان للطهارة : الفرد الأول هو الطهارة الواقعية ، والفرد الثاني هو الطهارة الظاهرية بواسطة أصالة الطهارة أو أصل الاستصحاب ، وهكذا يتوسّع دائرة موضوع الحكم الواقعي ليشمل فردا جديدا ، والفرد الجديد هو ما حكم الشارع بطهارته ظاهرا ، وعلى هذا تكون الصلاة مع الثوب النجس واقعا الطاهر ظاهرا صحيحة ولا تحتاج إلى إعادة لأن الإجزاء على مقتضَى القاعدة .

إذن :

في الجهة الثالثة لكي نقول بصحة الصلاة إما أن نقول إن الإجزاء على خلاف مقتضى القاعدة وتكون الصلاة صحيحة لأن الحكم الظاهري يجزي عن الحكم الواقعي وإما أن نقول إن الإجزاء على مقتضَى القاعدة وتكون الصلاة صحيحة لأنه يوجد فردان للطهارة : الطهارة

الواقعية والطهارة الظاهرية .

رأي السيد الشهيد :

لا الجواب الأول ولا الجواب الثاني تام في نفسه ، فلا يمكن القول بصحة الصلاة لا بالجواب الأول وهو أن الحكم الظاهري يجزي عن الحكم الواقعي ولو انكشف الخلاف ولا بالجواب الثاني وهو ما ذكره صاحب الكفاية ، وسيأتي تحقيق هذا المطلب في بحث الحكومة من مباحث تعارض الأدلة .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الثاني : الشرط الواقعي للصلاة هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية:

و(قد أجيب تارة) أخرى بأن الاستناد المذكور يصح إذا افترضنا أن الاستصحاب (- أعم من استصحاب الطهارة واستصحاب النجاسة واستصحاب غيرهما ، فالحكم الظاهري يوسِّع من دائرة موضوع الواقع سواء كان طهارة أم نجاسة أم أي شيء آخر -) أو الطهارة الاستصحابية بنفسها (- أي في الأصول الموضوعية المرخِّصة فقط -) تحقّق فردا حقيقيّا من الشرط الواقعي للصلاة (- والشرط هو طهارة الثوب -) بأن كان الشرط الواقعي هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية (- بأصالة الطهارة أو باستصحاب الطهارة -) إذ بناء على ذلك (- على ذلك أي على أن الشرط أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية -) تكون الصلاة واجدة لشرطها حقيقةً (ببركة التوسعة التي أجريناها في موضوع الأدلة الواقعية) .

التوضيح :

الجهة الرابعة :

بعد أن ثبت أن الاستصحاب مفيد في تصحيح الصلاة ننتقل إلى الجهة الرابعة وهي أن الاستصحاب هل يثبت كقاعدة كلية أو يثبت في حدود المورد وهو طهارة الثوب ؟

الجواب :

كل النكات التي ذكرناها في الرواية السابقة وهي الرواية الأولى والتي تقدم الكلام عنها في الحلقة الثانية تكون واردة هنا أيضا لإثبات أن هذه القاعدة عامة وليست مرتبطة بباب دون باب من أبواب الفقه ، والدليل على ذلك كأن الإمام عليه السلام كان بصدد التعليل بقاعدة عقلائية مركوزة ، ولو كانت مختصة بباب دون باب لكان أمرا تعبديا لا أمر على وفق

الارتكازات العقلائية ، وحينما قال الإمام عليه السلام : " ولا ينبغي نقض اليقين بالشك " كأنه عليه السلام يريد أن يرجع السائل إلى تلك القاعدة المرتكزة عقلائيا ، فإذا أراد عليه السلام أن يعلّل له بارتكاز عقلائي فمن الواضح أن الارتكاز العقلائي لا يفرّق بين باب وباب آخر من أبواب الفقه .

التطبيق على الكتاب :

الجهة الرابعة :

أنه بعد الفراغ عن دلالة المقطع المذكور على الاستصحاب نقول إنه (-أي إن هذا المقطع-) ظاهر في جعله (- أي جعل الاستصحاب -) على نحو القاعدة الكلية (، وليس مختصا بباب دون باب من أبواب الفقه) ، ولا يصح حمل اليقين والشك على اليقين بالطهارة والشك فيها (- أي في الطهارة -) خاصة (- وإن كانت الرواية واردة في اليقين بالطهارة والشك فيها ، وهذه هي القاعدة المعروفة أن المورد لا يخصص الوارد ، والألف واللام في اليقين والشك في قوله عليه السلام : " ولا ينبغي نقض اليقين بالشك " ليست الألف واللام العهدية بل هي الألف واللام الجنسية الاستغراقية - ، والقرينة على أن الألف واللام جنسية هي) لنفس ما تقدم من مبرِّر للتعميم في الرواية السابقة (التي هي الرواية الأولى التي اعتمدنا فيها على الارتكاز العقلائي) ، بل هو هنا أوضح (أوّلا) لوضوح الرواية في أن فقرة الاستصحاب وردت تعليلا للحكم (حيث قال الإمام عليه السلام : " لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ") ، و(ثانيا لـ) ظهور كلمة " لا ينبغي " في الإشارة إلى مطلب مركوز وعقلائي (، وفي الرواية السابقة كان يوجد " لا تنقض اليقين بالشك " ، وأما هنا فيوجد " ولا ينبغي نقض اليقين بالشك " ، ولو خصصناها بباب دون باب فلا تكون من الأمور العقلائية بل تكون من الأمور التعبدية) ، وعلى هذا فدلالة المقطع المذكور على المطلوب تامة (وأن الاستصحاب جُعِلَ على نحو القاعدة الكلية غير المختصة بباب دون باب من أبواب الفقه) .

التوضيح :

المقام الثاني : في الموقع الثاني من الاستدلال (- وهو المقطع السادس -) :

المقطع السادس هو : قال زرارة : قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة . قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه (- أي من الثوب -) ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته

رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك .

قوله عليه السلام : " وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك " فيه احتمالان :

الاحتمال الأول :

إن لم تشك وكنت ملتفتا إلى وقوع النجاسة وفحصت ولم تجد نجاسة وحصل لك قطع بعدم النجاسة ، فيوجد هنا قطع بعدم النجاسة .

الاحتمال الثاني :

إن لم تشك بمعنى أنك كنت ذاهلا غافلا عن النظر ، دخلت في الصلاة ولا يوجد عندك شك وكنت ذاهلا عن وجود النجاسة وعدم وجود النجاسة ، ولو التفتّ لحصل عندك شك ، ولكن كنت غافلا فلم يحصل عندك شك ، وليس المراد من عدم حصول الشك هو القطع بعدم النجاسة بل الأعم من القطع بعدم النجاسة وعدم القطع بعدم النجاسة ، فيوجد هنا الأعم من القطع بعدم النجاسة وعدم القطع بعدم النجاسة ، ويكون بمعنى عدم الشك الفعلي الملائم للغفلة والذهول عن النجاسة .

على الاحتمال الأول :

هل تدل الرواية على الاستصحاب أو لا تدل ؟

الجواب :

القطع بعدم النجاسة ينسجم مع قاعدة الاستصحاب ، وينسجم أيضا مع قاعدة اليقين ، فيوجد هنا يقينان : يقينٌ قبل الإصابة وهو مجرى لقاعدة الاستصحاب ، ويقينٌ بعد الإصابة وهو مجرى لقاعدة اليقين ، فإذا دلّت الرواية على الاستصحاب فتفيدنا في محل الكلام ، وإذا دلّت الرواية على قاعدة اليقين فلا تفيدنا في محل الكلام .

والسيد الشهيد يقول بأنه من خلال القرائن الموجودة في كلام الراوي نستكشف أن المراد هو قاعدة الاستصحاب كما تقدّم في المقطع الثالث ، هذا مضافا إلى قرائن أخرى وهي أن الإمام عليه السلام استعمل نفس تركيب " ولا تنقض اليقين بالشك " الذي يستعمل في الاستصحاب ، ومن مجموع هذه القرائن بناء على الاحتمال الأول نرجِّح قاعدة الاستصحاب

على قاعدة اليقين .

على الاحتمال الثاني :

تكون القاعدة مختصة بالاستصحاب لأنه لا يوجد يقينان : يقينٌ قبل الإصابة ويقينٌ بعد الإصابة بل يوجد يقين واحد وهو اليقين قبل الإصابة .

بعبارة أخرى :

لا إشكال في ظهور الصحيحة في إعطاء قاعدة كلية ، وظهورها في ذلك أوضح وأصرح من الصحيحة الأولى لكونها صريحة في التعليل لأن زرارة سأل صريحا عن علة الحكم حيث قال: " ولم ذلك ؟ " ، والسؤال بـ " لم " سؤال عن لمية الشيء أي علية الشيء وضابطته ، وكذلك التعبير بقوله : " ليس ينبغي " أظهر في الدلالة على التعليل بكبرى كلية مركوزة مما تقدّم في الصحيحة الأولى .

فقوله : " أوضح " لوضوح الرواية في أن فقرة الاستصحاب وردت تعليلا للحكم ، والقرينة على أنه تعليل للحكم قول السائل : " ولم ذلك ؟ " ، وقول : " لا ينبغي أن تنقض اليقين بالشك " أوضح من قول : " لا تنقض اليقين بالشك " لأن قول : " لا ينبغي " إشارة إلى قاعدة مركوزة عقلائيا .

ويقع الكلام في أن القاعدة الكلية هل هي قاعدة الاستصحاب أو قاعدة اليقين ؟ وفي كيفية استفادة أنها قاعدة الاستصحاب أو قاعدة اليقين ؟

ولا ينبغي الإشكال في ظهور المورد الثاني من الصحيحة في قاعدة الاستصحاب أي المقطع السادس من الصحيحة ظاهر في الاستصحاب لا في قاعدة اليقين لأن التعبير بقوله : "وإن لم تشك ثم رأيته" وإن كان يمكن حمله على إرادة عدم الشك بمعنى العلم بالطهارة في أثناء الصلاة، وهذا هو الاحتمال الأول إلا أن هذا لا قرينة عليه ولا موجب لتقييده بذلك ، فقوله: " وإن لم تشك " أعم من اليقين بعدم النجاسة وعدم اليقين بعدم النجاسة ، فالركن الثاني من قاعدة اليقين وهو الشك غير محرز ، وكذلك الركن الأول من قاعدة اليقين وهو اليقين غير محرَز لا في كلام السائل لأنه لم يقل : " وإن لم أشك " ولا في كلام الإمام عليه السلام لأن قوله : " وإن لم تشك " أعم من اليقين بعدم النجاسة وعدم اليقين بعدم النجاسة ، بخلاف اليقين الذي في الاستصحاب فإن المصلي كان عالما بالطهارة قبل الصلاة ، فركن اليقين محرَز في الاستصحاب ، بل لعل ارتكازية قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين أولا وظهور المورد

الأول في قاعدة الاستصحاب ثانيا قرينتان أيضا على إرادة الاستصحاب لا قاعدة اليقين لأن الإمام عليه السلام عبّر بنفس التعبير الذي عبّره في المقطع الأول وهو " ولا ينبغي أن تنقض اليقين بالشك " .

إذن :

أولا لا يوجد ركن قاعدة اليقين في كلام السائل ولا في كلام الإمام عليه السلام ، وثانيا توجد قرينتان على أن المراد هو قاعدة الاستصحاب لأن قاعدة الاستصحاب قاعدة عقلائية ارتكازية بخلاف قاعدة اليقين ولأن الإمام عليه السلام عبّر بنفس تعبير المقطع الأول وهو : " ولا ينبغي أن تنقض اليقين بالشك " .

التطبيق على الكتاب :

المقام الثاني : في الموقع الثاني من الاستدلال (- وهو المقطع السادس -) :

وهو قوله (عليه السلام) : " وإن لم تشك . . " في جواب السؤال السادس .

وتوضيح الحال في ذلك :

أن عدم الشك هنا (يوجد فيه احتمالان : الاحتمال الأول هو) تارة يكون بمعنى القطع بعدم النجاسة ، (والاحتمال الثاني) و(تارة) أخرى بمعنى عدم الشك الفعلي الملائم مع الغفلة والذهول أيضا (، فمعنى " إن لم تشك " هو لم تدخل في الصلاة وأنت شاك ، وليس معناه أنك دخلت في الصلاة وأنت قاطع بعدم النجاسة بل لعلك كنت غافلا عن النجاسة التي أصابت ثوبك ، فليس المراد من عدم حصول الشك هو القطع بعدم النجاسة بل الأعم من القطع بعدم النجاسة وعدم القطع بعدم النجاسة ، فيوجد هنا الأعم من القطع بعدم النجاسة وعدم القطع بعدم النجاسة) .

فعلى (الاحتمال) الأول (وهو أنه إذا فهمنا من عبارة " إن لم تشك " القطع بعدم النجاسة فإنه يوجد افتراضان) : (الافتراض الأول هو أن) تكون أركان الاستصحاب مفترضة في كلام السائل (كما تم بيانه في المقطع الثالث لأنه كان على يقين قبل الإصابة والإمام عليه السلام قال : " فإن شككت ") ، (والافتراض الثاني هو وجود أركان الاستصحاب ،) وكذلك أركان قاعدة اليقين .

أما الافتراض الأول :

فواضح (أن الرواية تدل على الاستصحاب) .

وأما الافتراض الثاني :

فلأن اليقين حال الصلاة مستفاد بحسب الفرض من قوله : " وإن لم تشك " (لأن الفرض أنه " وإن لم تشك " بمعنى أنه حصل لك يقين بالطهارة ودخلت في الصلاة وأنت على يقين من النجاسة فرأيت النجاسة فحصل لك شك) ، والشك في خطأ ذلك اليقين (بالطهارة) قد تولد عند رؤية النجاسة أثناء الصلاة مع احتمال سبقها (- أي سبق النجاسة -) ، وعليه فكما يمكن تنزيل القاعدة في جواب الإمام (عليه السلام) على الاستصحاب كذلك يمكن تنزيلها (- أي تنزيل القاعدة -) على قاعدة اليقين ، غير أنه يمكن تعيين الأول (- أي الاستصحاب -) بلحاظ (أولا) ارتكازية الاستصحاب (عقلائيا) و(ثانيا) مناسبة التعليل والتعبير بـ " لا ينبغي " لكون القاعدة مركوزة (لأن التعليل في المقطع الثالث مع التعليل في المقطع السادس واحد ، فالإمام عليه السلام يعلِّل بقاعدة واحدة) ، وأما قاعدة اليقين فليست مركوزة ، (وثالثا) هذا مضافا إلى أن استعمال نفس التركيب الذي أريد منه الاستصحاب في جواب السؤال الثالث في نفس الحوار يعزِّز بوحدة السياق أن يكون المقصود واحدا في المقامين(، فمن مجموع القرائن نستطيع أن نعيِّن أن الإمام عليه السلام أراد قاعدة الاستصحاب لا قاعدة اليقين ، وهذا كله بناء على أنه فهمنا من قوله : " وإن لم تشك " معنى قطعت بعدم النجاسة ، وأما إن قلنا بأنه لم نفهم معنى القطع بعدم النجاسة - وهذا هو الاحتمال الثاني الأقوى لعدم وجود قرينة تدل على القطع بعدم النجاسة - فيكون الحمل على الاستصحاب أوضح لأن أركان قاعدة اليقين غير موجودة) .

وعلى (الاحتمال) الثاني : يكون الحمل على الاستصحاب أوضح (من الاحتمال الأول) إذ لم يفترض حينئذ في كلام الإمام (عليه السلام) اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة لكي تكون أركان قاعدة اليقين مفترضة ، فيتعين بظهور الكلام (بالقرائن المذكورة سابقا) حمل القاعدة المذكورة على ما فرض تواجد أركانه وهو الاستصحاب ، وهكذا تتضح دلالة المقطع الثاني على الاستصحاب أيضا (لأنه يوجد يقين سابق بالطهارة قبل الإصابة وشك لاحق) .

(وهذا تمام الكلام في الرواية الثانية ، وأما الرواية من حيث السند فإنها وإن كانت مضمرة إلا أن إضمار مثل زرارة لا يؤثر في سند الرواية لأنه متعارف أن زرارة أولا لا يسأل غير الإمام عليه السلام وثانيا أن هذه التشقيقات والأجوبة لا يمكن أن تصدر في ذاك الزمان من غير الإمام عليه السلام وثالثا أن الرواية مسندة في بعض المصادر عن الإمام الباقر عليه السلام .)

التوضيح :

الرواية الثالثة :

وهي رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال : قلت له : من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين . قال : " يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " . (هامش : الاستبصار ج ٩ / أبواب السهو والنسيان / باب من شك في اثنين وأربعة .)

وفقرة الاستدلال هي قوله عليه السلام : " ولا ينقض اليقين بالشك " ، ولكن هذا المقطع ابتلي بالإجمال ، ومنشأ الإجمال هو الفقرات التالية " ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " .

فهذا التكرار المتعدد لهذا المطلب قد يوقع العبارة في الإجمال كما سيأتي فيما بعد .

تقريب فقرة الاستدلال :

لا بد أن نرى أوّلا أن الرواية في مقام بيان قاعدة الاستصحاب أو لا ، ولنفترض أنه بواسطة القرائن اكتشفنا أن الإمام عليه السلام كان بصدد بيان قاعدة الاستصحاب فيكون المقتضي قد تمّ هنا ، ولكن هل يوجد مانع من العمل بهذا الظهور أو لا يوجد ؟

فلا بد أولا أن نثبت أن هذه العبارة ظاهرة في بيان الاستصحاب لا غير ذلك ، وعلى فرض التمامية فهل يوجد مانع من العمل بهذا الظهور أو لا يوجد مانع منه من الفقرات الأخرى ؟

وأما المقام الأول من البحث فيماثل ما تقدَّم من الاستدلال ، ووجه الاستدلال بالرواية هو ورود نفس الفقرة " لا ينقض اليقين بالشك " في الرواية ، ولتوضيح نكات الاستدلال بهذه الصحيحة يكون الحديث أوّلا في محتملاتها وما يُسْتَظْهَرُ من ألفاظها في نفسه ثم فيما أثير بوجه الاستدلال بها على قاعدة الاستصحاب من الشبهات والموانع .

ففي المقام الأول يبحث عن أن الرواية هل تدل على الاستصحاب أو لا تدل على

الاستصحاب ؟

يحتمل في الرواية عدة احتمالات ، ومن الاحتمالات :

أن الإمام عليه السلام استدل بقاعدة الاستصحاب ، وذلك بأن يراد من اليقين هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة قبل دخوله في الركعة المشكوكة أنها ثالثة أو رابعة .

فقال عليه السلام : " وإذا لم يَدْرِ في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين (- أي اليقين بالثلاث -) بالشك (- وهو أنه أتى بالرابعة أو لم يأت بالرابعة -) ، . . . " .

والكلام كل الكلام في المقام الثاني من البحث وهو أنه هل توجد موانع من الالتزام بهذه الرواية أو لا توجد ؟

التطبيق على الكتاب :

الرواية الثالثة :

وهي رواية زرارة عن أحدهما (الإمام الباقر أو الإمام الصادق) عليهما السلام قال : قلت له : من لم يَدْرِ في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثّنتين . قال : " يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ، وإذا لم يَدْرِ في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " . (هامش : الاستبصار ج ٩ / أبواب السهو والنسيان / باب من شك في اثنين وأربعة .)

وفقرة الاستدلال في هذه الرواية تماثل ما تقدم في الروايتين السابقتين ، وهي قوله : " ولا ينقض اليقين بالشك " .

وتقريبه (- أي تقريب الاستدلال -) :

(المقام الأول : دلالة الرواية على الاستصحاب :)

أن المكلف في الحالة المذكورة على يقين من عدم الإتيان بالرابعة في بادئ الأمر (عندما كان في الركعة الأولى) ثم يشك في إتيانها (- أي إتيان الركعة الرابعة) ، وبهذا تكون أركان الاستصحاب تامة في حقه (- أي في حق المكلف - ، فيوجد يقين سابق بعدم الإتيان بالرابعة وشك لاحق في إتيانها) ، فيجري استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة (، ويأتي

بالركعة الرابعة متصلة بالصلاة لا منفصلة عنها) ، وقد أفتاه الإمام (عليه السلام) على هذا الأساس بوجوب الإتيان بركعة عند الشك المذكور ، واستند في ذلك (الذي أفتى عليه السلام به) إلى الاستصحاب المذكور معبِّرا عنه (- أي عن الاستصحاب -) بلسان " ولا ينقض اليقين بالشك " .

التوضيح :

(المقام الثاني : النكتة في الجمل المتعاطفة :)

لا بد أن نفسِّر هذه الجمل التي أضافها الإمام عليه السلام ، فلماذا أضافها ؟

نرى في الروايتين الأولى والثانية أن الإمام عليه السلام لم يضف جملا أخرى إلى جملة " ولا تنقض اليقين بالشك " ، فقال الإمام عليه السلام : " ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " ، وإذا أراد أن يتم الاستدلال على الاستصحاب فلا بد أن يتكلم المستدل عن هذه الجمل وأنها هل يمكن أن تكون هذه الجمل مانعا عن استظهار قاعدة الاستصحاب أو لا يمكن أن تكون مانعا ؟

وهذا ما أدّى بالبعض إلى أن يقول إن هذه الرواية بقرينة هذه الجمل لا تريد أن تشير إلى قاعدة الاستصحاب بل تريد أن تشير إلى قاعدة أخرى .

التطبيق على الكتاب :

(المقام الثاني : النكتة في الجمل المتعاطفة :)

ولكن يبقى على هذا التقريب أن يفسر لنا النكتة في تلك الجمل المتعاطفة بما استعملته من ألفاظ متشابهة ، من قبيل : عدم إدخال الشك في اليقين ، وعدم خلط أحدهما بالآخر ؛ فإن ذلك يبدو غامضا بعض الشيء .

التوضيح :

اعتراضات :

هذه الاعتراضات الواردة في المقام الثاني من البحث منشؤها هذه الجمل المتعاطفة الموجودة بعد فقرة الاستدلال .

الاعتراض الأول للشيخ الأنصاري :

الشيخ الأنصاري وجملة من المحققين من خلال هذه الجمل المتعاطفة قالوا لعل الإمام عليه

السلام كان بصدد بيان قاعدة أخرى ، وتأتي عدة احتمالات :

الاحتمال الأول :

أن يراد بـ " لا تنقض اليقين بالشك " البناء على اليقين ، وتوجد قرينة في الرواية هي " ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " أي يبني على اليقين ولا يأخذ بالشك ، وهي إشارة إلى قاعدة عقلية وهي أن الإنسان إذا كان عنده شغل يقيني فلا يمكنه أن يكتفي بالفراغ الاحتمالي ، ولا بد أن يحصل له فراغ يقيني ، مثلا إذا كان يعلم أن الصلاة الواجبة أربع ركعات وكان شاكا في أنه صلى الرابعة أو لا ، فيشك أن ذمته فرغت من أربع ركعات أو لم تفرغ ، فالشغل اليقيني موجود ويحتاج إلى فراغ يقيني ، والإمام عليه السلام يريد أن يقول له إنه في مقام الفراغ لا يمكن أن تبني على الفراغ الاحتمالي بل لا بد أن تبني على الفراغ اليقيني بقرينة " ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " أي في مقام الفراغ بعد الشغل اليقيني لا يمكنه أن يعتمد على الفراغ الاحتمالي ، وبناء على هذا تكون الرواية أجنبية عن قاعدة الاستصحاب .

بعبارة أخرى :

أن يراد بها قاعدة البناء على اليقين في مقام تحصيل الفراغ اليقيني من اشتغال الذمة بالتكليف ، وهذا ما ذكره الشيخ الأنصاري حيث قال إن هناك اصطلاحا من الروايات يستفاد من ألسنة جملة من الروايات يُعَبَّرُ به عن قاعدة الاشتغال ولزوم تحصيل الفراغ اليقيني عند الشغل اليقيني ، وهو اصطلاح " البناء على اليقين " ، ففي بعض الروايات عندما يسأل الراوي عمّن يشك في صلاته فيجيب الإمام عليه السلام بقوله : " يبني على اليقين " أي يبني على ذلك المقدار المتيقَّن ، وأما ما هو مشكوك فلا بد أن يحصل له فراغ منه حتى تفرغ ذمته ، وبناء على هذا الاحتمال يراد من النهي عن نقض اليقين بالشك النهي عن رفع اليد عن اليقين بالفراغ بالاكتفاء بعمل يشك معه في الفراغ بل لا بد من عمل يحصل معه اليقين بالفراغ ويتم على هذا اليقين ، وبهذا تعالج أيضا نقطة الاستغراب من وجود الجمل المتعاطفة المقصودة من الإمام عليه السلام .

وهذا هو الموجود في الرواية حيث يقول الإمام عليه السلام : " ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " ، ويقع التعارض بين جملة " لا تنقض اليقين بالشك " التي هي ظاهرة في الاستصحاب وبين جملة " ويتم على اليقين فيبني عليه " التي هي ظاهرة في

قاعدة البناء على اليقين ، فإما أن نقدِّم الظهور الثاني وإما أن الظهور الثاني يمنع من الظهور الأول ، فيكون مانعا عن انعقاد الظهور الأول في قاعدة الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

اعتراضات :

وقد اعترض على الاستدلال المذكور باعتراضات :

الاعتراض الأول للشيخ الأنصاري :

دعوى أن اليقين والشك في فقرة الاستدلال لا ظهور لهما في ركني الاستصحاب (بقرينة الجمل المتعاطفة) بل من المحتمل أن يراد بهما (- أي باليقين والشك-) اليقين بالفراغ والشك فيه (- أي والشك في الفراغ - لا اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، والإمام عليه السلام يقول إنه إذا كان عندك شغل يقيني فلا يمكن أن تكتفي بفراغ احتمالي بل تحتاج إلى فراغ يقيني) ، ومحصَّل الجملة حينئذ أنه لا بد من تحصيل اليقين بالفراغ ، ولا ينبغي رفع اليد عن ذلك (- أي عن اليقين بالفراغ -) بالشك ومجرد احتمال الفراغ ، وهذا أجنبي عن الاستصحاب .

التوضيح :

الجواب على الاعتراض الأول :

توجد نقطتان :

النقطة الأولى :

هذا الاحتمال مخالف لظاهر الرواية لظهورها لأن الرواية ظاهرة في وجود يقين وشك فعلا ، وبناء على هذا الاحتمال يقول الإمام عليه السلام بأن حَصِّلِ اليقين بالفعل ، وبالبناء على اليقين تحصيل اليقين بالفراغ لا يعني وجود يقين فعلي بل الإمام عليه السلام يأمره بتحصيل اليقين بالفراغ ، فالنقطة الأولى هي أن الرواية ظاهرة في وجود اليقين الفعلي ، وفي هذا الاحتمال الإمام عليه السلام يأمره بتحصيل اليقين بالفراغ ، وهو خلاف الظهور من هذه الجهة .

النقطة الثانية :

والنقطة الثانية التي تكون الرواية فيها خلاف الظهور بناء على هذا الاحتمال هي أنه بناء على أن الرواية لبيان قاعدة " البناء على اليقين " لا بد من الإمام عليه السلام أن لا يقول :

"لا تنقض اليقين " لأن فيه نسبة النقض إلى اليقين بل لا بد أن ينسب النقض إلى اليقين باشتغال الذمة ، فالإمام عليه السلام يقول بأن ذاك اليقين باشتغال الذمة لا يمكن أن ترفع اليد عنه بالشك ، فلا يصح أن ننسب الشك إلى نفس اليقين بل لا بد أن ننسب الشك إلى اليقين باشتغال الذمة .

التطبيق على الكتاب :

الجواب على الاعتراض الأول :

والجواب أن هذا الاحتمال (الذي ذكره الشيخ الأنصاري) مخالف لظاهر الرواية لظهورها (- أي لظهور الرواية -) في افتراض يقين وشك فعلا (- هذه هي النقطة الأولى -) ، و(لظهورها) في أن العمل بالشك نقض لـ (نفس) اليقين وطعن فيه (أي في اليقين السابق - وهذه هي النقطة الثانية -) ، مع أنه بناء على الاحتمال المذكور لا يكون اليقين فعليا (والإمام عليه السلام يأمر بتحصيل اليقين بالفراغ - وهذا يتعلّق بالنقطة الأولى ، وهذا مخالف لظهور الرواية من هذه الجهة -) ولا يكون العمل بالشك نقضا لليقين بل هو نقض لحكم العقل بوجوب تحصيله (أي بوجوب تحصيل اليقين - وهذا يتعلَّق بالنقطة الثانية - ، والقاعدة العقلية تقول إن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يكفي الفراغ الاحتمالي ، وإذا اكتفى بالفراغ الاحتمالي لا ينقض اليقين بل ينقض حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين ، وظاهر الرواية أن العمل بالشك نقض لنفس اليقين لا نقض لحكم العقل بوجوب تحصيل اليقين أي ناقض للموضوع لا ناقض للحكم ، وهذا مخالف لظهور الرواية من هذه الجهة ، فهذا الاحتمال يكون مخالفا لظهور الرواية من جهتين) .

التوضيح :

قلنا إن الكلام في الرواية الثالثة يقع في مقامين : المقام الأول هو هل أن الرواية لها ظهور في الاستصحاب أو لا ، والمقام الثاني هو أنه إذا تم المقتضي بظهور الرواية في الاستصحاب فهل يوجد مانع من العمل بهذا الظهور الذي جاء في المقام الأول أو لا .

قد يقال إن ظهور الرواية في الاستصحاب في المقام الأول تام ، ولكن الكلام في المقام الثاني وهو في الاعتراضات والموانع من العمل بظهور الرواية في الاستصحاب .

وبيّنّا الاعتراض الأول الذي بيّنه الشيخ الأنصاري والجواب على الاعتراض ، وقلنا إن ما احتمله الشيخ الأنصاري خلاف المستفاد من ظهور الرواية من جهتين على الأقل .

ونأتي الآن إلى الاعتراض الثاني :

الاعتراض الثاني للشيخ الأنصاري :

هذه الرواية لا يمكن العمل بظهورها في الاستصحاب لأن ظهورها يتعذّر العمل به بالبيان التالي :

تارة الرواية تريد أن تقول إنه يجب الإتيان بركعة متصلة بالركعات الثلاثة ، وهذا لا محذور فيه لأنه تطبيق لقاعدة الاستصحاب ، فكان على يقين من عدم الإتيان بالركعة الرابعة والآن شك بأنه أتى بها فيستصحب عدم الإتيان بها ، فيجب الإتيان بالركعة الرابعة متصلة ، فنا يوجد تطبيق لكبرى الاستصحاب ، ولكن هذا باطل لاتفاق علماء المذهب من أنه في الشك بين الثالثة والرابعة يكون البناء على الرابعة والإتيان بركعة مفصولة لا بركعة موصولة ، فهو على خلاف ما عليه المذهب من الناحية الفقهية .

وإن طبّقنا كبرى الاستصحاب هنا فإنه لا إشكال أنه يجب الإتيان بركعة موصولة إلا أنه من الناحية الفقهية خلاف ما استقر عليه المذهب هنا من أنه يجب الإتيان بركعة مفصولة ، وأما إذا قلتم بأنه هنا يجري الاستصحاب فنقول إن جريان الاستصحاب لا يوجب لنا وجوب ركعة مفصولة لأن وجوب الإتيان بالركعة هو مؤدى الاستصحاب ، وأما أن الركعة مفصولة أو موصولة فإن الاستصحاب لا يقول بأنها مفصولة بل يقول إنها موصولة .

إذن :

إن أردتم أن تطبِّقوا قاعدة الاستصحاب فإنه يؤدي إلى القول بوجوب الإتيان بركعة موصولة ، ولكنه على خلاف ما استقر عليه المذهب من وجوب الإتيان بركعة مفصولة ، وإن قلتم بأنه يجب الإتيان بركعة مفصولة فهذا ليس تطبيقا لقاعدة الاستصحاب بل هو تطبيق لحكم آخر هو أنه من شك بين الثالثة والرابعة فيبني على الرابعة ويأتي بركعة مفصولة سواء يوجد استصحاب أم لا يوجد استصحاب ، فهذا حكم ظاهري آخر لا علاقة له بتطبيق قاعدة الاستصحاب ، وعلى هذا الأساس فإنه لا يمكن العمل بهذه الرواية لأن العمل بها متعذِّر لأنه إن كان تطبيقا للاستصحاب فهو خلاف ما استقر المذهب عليه ، وإن كان يجب الإتيان بركعة مفصولة فهذا لا يكون تطبيقا لقاعدة الاستصحاب بل هو تطبيق لحكم ظاهري آخر ، لذلك لا بد أن تُؤَوَّلَ هذه الرواية وَيُتَصَرَّفَ في ظهورها لأنه لا يمكن العمل بظهورها .

التطبيق على الكتاب :

الاعتراض الثاني :

أن تطبيق الاستصحاب على مورد الرواية متعذّر فلا بد من تأويلها (لأنه إذا وجدنا أن ظاهر الرواية لا يمكن العمل به فنتصرف بهذا الظاهر ، وتوجد قاعدة عامة وهي أنه إذا كان هناك ظهور للرواية وقام دليل عقلي على خلاف الظهور فنتصرف في ظهورها ونؤوّلها ، وفي المقام لا يمكن العمل بظاهر الرواية فلا بد من تأويلها) ، (والسؤال الذي يأتي هو : لماذا العمل بظاهر الرواية متعذر ؟ ، والجواب هو :) وذلك (- هذا بيان لتعذّر العمل بظاهر الرواية لا بيان للتأويل ، وسيأتي بيان التاويل بقوله : " وقد أجيب على هذا الاعتراض بأجوبة " ، وهي التأويلات التي ذكرت لدفع الاعتراض الثاني -) لأن الاستصحاب ليست وظيفته إلا إحراز مؤدّاه (- أي مؤدَّى الاستصحاب -) و(مؤدَّى الاستصحاب هو) التعبّد بما ثبت له (- أي لمؤدَّى الاستصحاب -) من آثار شرعية (- " التعبد بما ثبت له من آثار شرعية " عطف تفسيري لـ " مؤدَّى الاستصحاب " ، فيوجد تعبّد بمؤدى الاستصحاب وهو المتيقَّن وتترتب على المتيقَّن آثاره الشرعية لا آثاره العقلية ، فتثبت للمؤدَّى المستصحَب آثاره الشرعية دون آثاره العقلية كما سيأتي بيانه -) ، وعليه (أوّلا) فإن أريد في المقام باستصحاب عدم إتيان الرابعة (- لأنه كان على يقين من عدم الإتيان بالرابعة والآن يشك بإتيانها -) التعبد بوجوب إتيانها موصولة كما هو الحال في غير الشاك (- أي في العالِم الذي يعلم بأنه لم يأت بالرابعة فإنه يأتي بها موصولة -) فهذا يتطابق مع وظيفة الاستصحاب ، ولكنه باطل من الناحية الفقهية جزما لاستقرار المذهب على وجوب الركعة المفصولة ، و(ثانيا) إن أريد بالاستصحاب المذكور التعبد بوجوب إتيان الركعة مفصولة فهذا يخالف وظيفة الاستصحاب لأن وجوب الركعة المفصولة ليس من آثار (- أي ليس من الآثار الشرعية -) عدم الإتيان بالركعة الرابعة لكي يثبت (وجوب الركعة المفصولة) باستصحاب العدم المذكور (-أي عدم الإتيان بالركعة الرابعة-، وننتبه أن الاستصحاب يقول بوجوب ركعة ، ولكن لا يقول بفصل هذه الركعة ، فالإتيان بالركعة الرابعة من الآثار الشرعية ، ولكن فصلها ليس من الآثار الشرعية ، نعم قد يكون وجوب الركعة المفصولة من الآثار العقلية ، وذلك بأن نجمع بين الأدلة ، فيوجد دليل الاستصحاب على وجوب الإتيان بركعة واحدة ويوجد قطع بعدم وجوب الركعة متصلة فالنتيجة أننا نستكشف عقلا أن الركعة لا بد أن تكون مفصولة ، وفي الاستصحاب يؤخذ

بالآثار الشرعية دون الآثار العقلية) ، وإنما هو (- أي إتيان الركعة مفصولة -) من آثار نفس الشك في إتيانها (-أي في إتيان الرابعة سواء كان يوجد استصحاب أم لم يوجد استصحاب- ، فوجوب الإتيان بالركعة الرابعة حكم شرعي ظاهري موضوعه نفس الشك في إتيان الرابعة ، ولا يجري الاستصحاب بلحاظ هذا الشك ، وهذا هو وجه تعذّر العمل بالرواية) .

التوضيح :

الأجوبة على الاعتراض الثاني :

حاولوا أن يجيبوا على هذا الاعتراض بعدة أجوبة :

الجواب الأول للشيخ الأنصاري والمحقق العراقي :

قال الشيخ الأنصاري إن هذه الرواية لا يمكن العمل بها كاملة لأن الرواية فيها مطلبان :

المطلب الأول :

هذه الرواية تفيد كبرى الاستصحاب حيث قال الإمام عليه السلام : " ولا ينقض اليقين بالشك " ، فهذه العبارة تثبت كبرى قاعدة الاستصحاب .

المطلب الثاني :

تطبيق كبرى قاعدة الاستصحاب على محل الكلام ، ومحل الكلام هو : " ما لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أخرى ولا شيء عليه " .

إذن :

في الرواية مطلبان : أولا إفادة كبرى قاعدة الاستصحاب ، وثانيا تطبيق كبرى قاعدة الاستصحاب على محل الكلام .

ولا يمكن العمل بكلا المطلبين ، فلا يمكن قبول أن كبرى الاستصحاب تامة ولا يمكن قبول أن التطبيق تام لأنه إذا قلنا إن الكبرى تامة والتطبيق تام يلزم خلاف ما استقر عليه المذهب ، وإذا قلنا إن التطبيق غير تام فلا مجال لجريان الاستصحاب .

ومن هنا قالوا بأنه لا بد أن نرفع اليد عن ظهور هذه الرواية ، ولكن القاعدة تقول إن الضرورات تُقَدَّرُ بقدرها ، فيأتي السؤال التالي :

هل نحتاج أن نرفع اليد عن كلا المطلبين أو يكفي أن نرفع اليد عن أحد المطلبين ؟

الشيخ الأنصاري قال بأنه لو رفعنا اليد عن أحد المطلبين فإنه يكون كافيا لأن الضرورات تُقَدَّرُ بقدرها ، فنقول بأن الإمام عليه السلام في مقام بيان الكبرى فأصالة الجد جارية وهو في

مقام بيان المطلب واقعا ، وأما في مقام التطبيق على المورد فكان في تقية فأصالة الجد غير جارية ، فمن حيث التطبيق تجري التقية لأنه على خلاف ما استقر عليه المذهب ، ومن الممكن أنه ذهب إليه بعض العامة ، ولكن من حيث نفس الكبرى فإنها موافقة لجملة من الروايات التي تقدم الكلام عنها وستأتي أيضا ، وله نظائر في الفقه ، وذلك بأن تكون الكبرى تامة ، ولكن تطبيقها على المورد يكون من باب التقية .

بعبارة أخرى :

المعالجة الأولى هي ما أفاده بعض المحققين من أن غاية ما يلزم حمل الرواية على التقية بلحاظ مرحلة تطبيق الاستصحاب على المورد دون أصل الكبرى ، والتفكيك بين جدّيّة الكبرى وكون التطبيق تقيّة متعارف في الروايات ، من قبيل حديث الرفع المطبَّق في بعض الروايات على مسألة الحلف بالطلاق والعتق مكرَهًا ، فحينما يحلف بالطلاق ويحلف بالعتق فالإمام عليه السلام يستدل بـ " رفع ما لا يعلمون " ، الحلف على الطلاق لا قيمة له ولا يستدل عليه بـ " رفع ما لا يعلمون " مع أن " رفع ما لا يعلمون " تامة ، فهي تامة ولكن تطبيقها على الحلف بالطلاق غير تام لأنه ينسجم مع قول المذاهب الأخرى .

وتم رفع اليد عن أحدهما دون الآخر لأن الضرورات تقدَّر بقدرها ، فلا نرفع يدنا عن أصالة الجد في كلا المطلبين بل نكتفي بأحدهما دون الآخر .

التطبيق على الكتاب :

الأجوبة على الاعتراض الثاني :

وقد أجيب على هذا الاعتراض بأجوبة :

الجواب الأول للشيخ الأنصاري والمحقق العراقي :

ما ذكره المحقق العراقي من اختيار الشق الأول (- فالإمام عليه السلام أفاد كبرى الاستصحاب ولكن في مقام التطبيق توجد تقية -) وحَمْلِ تطبيق الاستصحاب المقتضى للركعة الموصولة على التقية (- على التقية جار ومجرور متعلَّقان بـ " حمل " -) مع الحفاظ على جدية الكبرى وواقعيتها (- أي واقعية الكبرى ، وواقعيتها أي بيان للحكم الواقعي -) ، فأصالة الجهة والجد النافية للهزل والتقية تجري في الكبرى دون التطبيق .

التوضيح :

إشكال المحقق العراقي على الجواب الأول :

هنا يتشكّل عندنا علم إجمالي ، وهو إما أن نجري أصالة الجهة والجد في التطبيق دون الكبرى وإما أن نجري أصالة الجهة والجد في التطبيق دون الكبرى ، ولا يمكن إجراء أصالة الجد فيهما معا لأنه على خلاف ما استقر عليه المذهب ، فيتعارضان ويتساقطان ، فلا يمكن إجراء أصالة الجد في الكبرى ، فيوجد علم إجمالي يتعارض فيه أصالة الجد في التطبيق مع أصالة الجد في الكبرى .

جواب الإشكال :

أصالة الجد تجري في الكبرى بلا معارض ولا تعارضها أصالة الجد في التطبيق لأنه يوجد فرضان :

الفرض الأول :

أصالة الجد تجري في الكبرى ولا تجري في التطبيق ، وهذا معقول .

الفرض الثاني :

أصالة الجد تجري في التطبيق ولا تجري في الكبرى ، وهذا الفرض غير معقول لأن أصالة الجد في التطبيق تجري إذا كان بيان الكبرى جدّيّا .

إذن :

أصالة الجد في التطبيق لا تجري على أي حال ، فنعلم بعدم جريان أصالة الجد في التطبيق ، فإذا علمنا بعدم جريان أصالة الجد في التطبيق هنا فيوجد شك في الطرف الآخر فتجري أصالة الجد في الكبرى فينحل العلم الإجمالي .

بعبارة أخرى :

المحقق العراقي بعد تقريره لهذا العلاج وجّه اعتراضا عليه وحاول الإجابة عنه ، وحاصل الاعتراض أن أصالة الجد وعدم التقية في الكبرى معارض بأصالة الجد في التطبيق مع كون الكبرى صورية فيقع التعارض بين الأصلين اللفظيين ولا معيّن لأحدهما قبال الآخر فيتساقطان، وحاصل جواب المحقق العراقي أن أصالة الجد في التطبيق متيقَّنة السقوط على كل حال ، فإذا جرت في الكبرى فهي متيقَّنة السقوط في التطبيق ، وإذا جرت في التطبيق فلا بد أن تجري في الكبرى أوّلا ، وبمجرد أن تجري في الكبرى فهي ساقطة في التطبيق ، فلا يترتب عليها أثر بعد

فرض صوريّة الكبرى وعدم صحتها ، فتجري أصالة الجد في الكبرى بلا معارض .

التطبيق على الكتاب :

إشكال المحقق العراقي على الجواب الأول :

فإن قيل (- وهو قول المحقق العراقي كما في نهاية الأفكار القسم الأول من الجزء الرابع ص٥٧ -) إن الكبرى إن كانت جدية فتطبيقها صوري (- أي أن أصالة الجهة تجري في الكبرى ولا تجري في التطبيق فأصالة الجد في التطبيق في هذا الفرض لا تجري -) ، وإن كانت (الكبرى) صورية فتطبيقها بما لها من المضمون جدي ، فأصالة الجد في الكبرى تعارضها أصالة الجد في التطبيق (، وهذا هو العلم الإجمالي) .

كان الجواب (- وهو جواب المحقق العراقي في نفس الصفحة -) أن أصالة الجد في التطبيق لا تجري (- لأننا نعلم علما تفصيليا بعدم جريانها -) إذ لا أثر لها (- أي لأصالة الجد -) للعلم بعدم كونه (- أي كون التطبيق -) تطبيقا جادا لكبرى جادة على أي حال (لأنه إذا جرت أصالة الجد في الكبرى فهنا لا تجري ، وإذا لم تجر أصالة الجد في الكبرى فالكبرى تكون تقية فتطبيقها يكون تقية ، ولا يعقل أن تكون الكبرى تقية ويكون تطبيقها جديا لأن هذا صغرى لتلك الكبرى ، فإذا كانت الكبرى صدرت تقية فتطبيقها يكون تقية أيضا ، وإن قيل تجري أصالة الجد في التطبيق بعد جريانها في الكبرى فهذا يلزم التعارض وأنه لا يمكن جريان أصالة الجد فيهما معا) ، فتجري أصالة الجهة في الكبرى بلا معارض .

إذن :

توجد ثلاثة مقامات هي : المقام الأول هو العلاج الذي ذكره الشيخ الأنصاري ووافقه المحقق العراقي ، والمقام الثاني هو الإشكال والاعتراض الذي ذكره المحقق العراقي وهو إشكال العلم الإجمالي ، والمقام الثالث هو جواب المحقق العراقي عن الإشكال والاعتراض .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

والتحقيق عدم صحة شيء من الأمور الثلاثة لا العلاج ولا الاعتراض ولا الجواب عن الاعتراض ، فالعلاج غير تام ، وعلى فرض تمامية العلاج فالإشكال غير وارد ، وعلى فرض ورود الإشكال فالجواب غير تام .

والسيد الشهيد في الحلقة الثالثة لا يتعرض لهذه الأمور الثلاثة ، وإنما يتعرض للمقام الأول من البحث وهو أن أصل العلاج غير تام ، وإذا كان أصل العلاج غير تام فما يترتب عليه يسقط لأن الإشكال ورد بناء على هذا العلاج ، وجواب الإشكال يسقط أيضا .

احتجنا إلى العلاج لأننا فهمنا أن الإمام عليه السلام قال إنه يأتي بركعة موصولة ، فنشأ الإشكال من جهة أن الإمام عليه السلام طبّق الاستصحاب وقال بالإتيان بركعة موصولة ، ويردّ السيد الشهيد بأنه لا توجد قرينة تدل على مراد الإمام عليه السلام هو الإتيان بركعة موصولة حتى يقال بأن التطبيق مشكل ، بل أكثر من ذلك فإنه توجد عندنا قرائن تدل على أن مراد الإمام عليه السلام هو الإتيان بركعة مفصولة ، فالعلاج نشأ من فرض بيان كبرى الاستصحاب وتطبيقها على المورد ، وحيث إن المورد هو الإتيان بركعة موصولة احتجنا إلى أن نقول بأنه يوجد في التطبيق تقية ، فأولا لا توجد قرينة على أن مراد الإمام عليه السلام هو الإتيان بركعة موصولة حتى نحتاج إلى التأويل والقول بالتقية بل ثانيا توجد قرينة على أن مراد الإمام عليه السلام ليس هو الإتيان بركعة موصولة بل الإتيان بركعة مفصولة .

بعبارة أخرى :

يلاحظ على أصل العلاج بأن في الصحيحة قرائن تأبى عن الحمل على التقية وإرادة الركعة الموصولة :

القرينة الأولى هي ظهور قوله : " قام فأضاف إليها ركعة أخرى " في انفصال الركعة لأنه ورد عقيب قوله في من شك بين الاثنتين والأربع : " يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب " ، وهذا بيان لركعتين مفصولتين لا موصولتين ، والإمام عليه السلام بقرينة ذلك قال : " قام فأضاف إليها ركعة أخرى " ، فتكون الركعة مفصولة بقرينة وحدة السياق ، هذا مضافا إلى ظهور نفس التفصيل من قِبَلِ الإمام عليه السلام في بيان خصوصيات الركعتين وأنهما بركوعين وأربع سجدات ، ولو كانتا ركعتين متصلتين فمن الواضح أنها بركوعين وأربع سجدات ولا يحتاج إلى بيان لمعلوميته لدى المكلف ، فتأكيده عليه السلام على الركوعين والسجدات الأربعة والتشهد وأنهما من قيام خير شاهد على أنه بصدد بيان ركعتين مفصولتين، ومع ظهور ذلك في إرادة الركعتين المفصولتين يكون عطف جملة : " قام فأضاف إليها ركعة أخرى أيضا " ظاهرا في نفس المنهج من الإضافة أي الركعة المنفصلة الإضافية لا الإتيان بالركعة الأخيرة المتصلة ، فحمل الجملة على إرادة الركعة المتصلة تقية خلاف الظاهر ، هذه هي القرينة

الأولى .

والقرينة الثانية هي أن عبارة : " **وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أخرى ولا شيء عليه** " من تتمة كلام الإمام عليه السلام حينما قال زرارة : قلت له : من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين . قال : "يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ، **وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أخرى ولا شيء عليه** ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " .

وإذا لم يكن الراوي قد سأل فالإمام عليه السلام ليس مضطرا إلى تطبيق التقية ، وكان الكلام تبرّعا من الإمام عليه السلام ، وإذا كان تبرعا منه عليه السلام فلا معنى للتقية فيه .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

ولكن الإنصاف (أن العلاج غير تام و) أن الحمل على التقية في الرواية بعيد جدا بملاحظة (القرينتين السابقتين و) أن الإمام قد تبرّع بذكر فرض الشك في الرابعة (وكان بإمكانه عليه السلام أن لا يذكر هذا الفرض) ، و(القرينة الثالثة هي) أن الجمل المترادفة التي استعملها تدل على مزيد الاهتمام والتأكيد بنحو لا يناسب التقية (، فلو كان عليه السلام في مقام التقية لكان يذكر جملة واحدة ولا يذكر المطلب بجمل متعددة ، وذكر الجمل المتعددة لا يتناسب مع التقية بل يتناسب مع بيان الحكم الواقعي) .

التوضيح :

ذكرنا من الأجوبة على الاعتراض الثاني الجواب الأول للشيخ الأنصاري وأيده المحقق العراقي وأشكل عليه وأجاب عن الإشكال ، وكان رأي السيد الشهيد بعدم تمامية الجواب الأول على الاعتراض ، ونأتي إلى بقية الأجوبة :

الجواب الثاني لصاحب الكفاية :

إن الاستصحاب وعدم الإتيان بالركعة الرابعة يترتب عليه أثران :

الأثر الأول :

وجوب الإتيان بالركعة الرابعة .

الأثر الثاني :

حرمة التشهد والتسليم في الركعة الثالثة ، فإذا وجب الإتيان بالركعة الرابعة فلا يجوز التشهد والتسليم في الركعة الثالثة لأن التشهد والتسليم في الركعة الثالثة من الموانع عن صحة الصلاة ، والتشهد والتسليم في الصلاة الرباعية موقعهما الركعة الرابعة .

إذن :

استصحاب عدم إتيان الركعة الرابعة يترتب عليه أثران هما : وجوب الإتيان بالركعة الرابعة ، وحرمة التشهد والتسليم في الركعة الثالثة ، والتشهد والتسليم في الركعة الثالثة من موانع صحة الصلاة ، وهذا يقتضي الإتيان بركعة موصولة ، ولا محذور من أن الشارع بلحاظ هذين الأثرين يعتنى بأحد الأثرين ولا يعتني بالأثر الآخر بدليل خارجي يخصِّص دليل الاستصحاب ، فدليل الاستصحاب يقول إن الأثر الأول حجة والأثر الثاني حجة ، ويأتي دليل من الخارج يقول إن الأثر الثاني ليس بحجة ، فيجب الإتيان بركعة مفصولة بواسطة الدليل الخارجي .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الثاني لصاحب الكفاية :

ما ذكره صاحب الكفاية " رحمه الله " من أن (الاستصحاب و) عدم الإتيان بالركعة الرابعة له أثران : أحدهما : وجوب الإتيان بركعة ، والآخر : مانعية التشهد والتسليم قبل الإتيان بهذه الركعة .

ومقتضى استصحاب العدم المذكور التعبد بكلا الأثرين (والإتيان بركعة موصولة) غير أن قيام الدليل (الخارجي – وهو ما استقر عليه المذهب –) على فصل ركعة الاحتياط يخصِّص دليل الاستصحاب ويصرفه (– أي ويصرف دليل الاستصحاب –) إلى التعبد بالأثر الأول لمؤدّاه دون (الأثر) الثاني ، فإجراء الاستصحاب مع التبعيض في آثار المؤدَّى صحيح .

التوضيح :

كان الكلام في الجواب الثاني لصاحب الكفاية على الاعتراض الثاني للشيخ الأنصاري وهو اعتراض التقية ، وتقدّم الجواب الأول للمحقق العراقي .

والجواب الثاني هو أن دليل الاستصحاب نتيجته عدم الإتيان بالركعة الرابعة له الذي أثران : الأثر الأول هو وجوب إتيان ركعة أخرى ، والأثر الثاني هو أن تكون الركعة موصولة لمانعية التشهد والتسليم عن صحة الصلاة ، ولا يوجد محذور إذا دلّ دليل من الخارج يدل على

وجوب الإتيان بالركعة الرابعة ولكنها مفصولة لأن التبعيض في آثار الاستصحاب ممكن ولا محذور فيه .

بعبارة أخرى :

عدم الإتيان بالركعة الرابعة له عدة آثار قبل أن يطرأ الشك حينما يكون المكلف في الركعة الثالثة ويعلم أنه لم يأت بالركعة الرابعة فإنه يجب على المكلف أمران : أوّلا أنه يجب أن يأتي بركعة رابعة وثانيا أنه لا يجوز أن يتشهد ويسلم وهو في الركعة الثالثة أي مانعية التشهد والتسليم في الركعة الثالثة في الصلاة الرباعية عن صحة الصلاة ، ويأتي دليل من الخارج يدل على أن الاستصحاب بلحاظ أثره الأول تام فيجب الإتيان بركعة رابعة ، وأما بلحاظ أثره الثاني فغير تاما بمعنى أنه لو سلم الآن فهو ليس مبطلا للصلاة ، فيتشهّد ويسلّم ويأتي بركعة مفصولة ، فالدليل الخارجي يخصِّص دليل الاستصحاب فيكون دليل الاستصحاب حجة في الأثر الأول وليس حجة في الأثر الثاني ، وإثبات أحد الأثرين بالاستصحاب دون الأثر الآخر بسبب دليل خارجي ممكن ، وهذا من قبيل لو كان زيد مجتهدا فيترتب على اجتهاده أثران : الأثر الأول نفوذ فتواه ، والأثر الثاني نفوذ حكمه وقضائه ، ولو شككنا الآن أن زيدا الذي كنا على يقين من اجتهاده باقٍ على اجتهاده أو غير باقٍ على اجتهاده ، فهنا يمكن بدليل خارجي نخصِّص دليل الاستصحاب بأن نقول إن الاستصحاب بلحاظ الأثر الأول ثابت وحجة ، ولكن بلحاظ الأثر الثاني غير ثابت وغير حجة ، وهذا ممكن معقول ، لذلك قال صاحب الكفاية : " فإجراء الاستصحاب مع التبعيض في آثار المؤدَّى صحيح " ، هذا هو العلاج الذي ذكره صاحب الكفاية للتخلص من المشكلة السابقة .

رأي السيد الشهيد :

يمكن أن نتصوَّر أن المخصِّص على نحوين ، وعلى كلا النحوين يأتي إشكال ، نرجع إلى مثال اجتهاد زيد ، وبعد ذلك نطبِّق على محلّ الكلام وأنه عالم بالركعة الثالثة وشك في الإتيان بالركعة الرابعة فيستصحب عدم الإتيان بالركعة الرابعة .

التخصيص يمكن أن يتصور على نحوين :

النحو الأول من التخصيص :

زيد مجتهد في الواقع ، ولو علمنا باجتهاده الواقعي لترتّبت جميع الآثار التي منها نفوذ فتواه ونفوذ قضائه ، ولكن الدليل الخارجي دلّ على أن لو استصحبنا اجتهاده فالاستصحاب حجة

بلحاظ الأثر الأول وغير حجة بلحاظ الأثر الثاني ، فيأتي السؤال التالي :

هل الدليل الخارجي يخصِّص دليل الاستصحاب أو يخصِّص دليل الاجتهاد ؟

الجواب :

من الواضح أنه يخصِّص دليل الاستصحاب بلحاظ الآثار لأن دليل الاجتهاد يقول لو أن زيدا مجتهد في الواقع فإنه يترتب على اجتهاده أثران : نفوذ فتواه ونفوذ قضائه ، وتم تخصيص دليل الاستصحاب بأحد الأثرين دون الأثر الآخر ، فيكون أحد الأثرين حجة دون الأثر الآخر .

النحو الثاني من التخصيص :

لنفرض أن دليل الاجتهاد دلّ على أنه إذا كان شخص متيقَّنا اجتهاده فيترتب عليه أثران : نفوذ فتواه ونفوذ قضائه ، وأما إذا كان متيقَّنا اجتهاده ثم شُكَّ في اجتهاده فعلى فرض ثبوت اجتهاده في الواقع فليس له إلا أثر واحد ، وهذا النحو يختلف عن النحو الأول ، فعلى النحو الأول على فرض اجتهاده يثبت له أثران ، وعلى النحو الثاني المشكوك اجتهاده واستصحبنا بقاء اجتهاده فحتى لو كان في الواقع مجتهدا فله أثر واحد وهو نفوذ فتواه مثلا ، فهنا لا يوجد تخصيص في دليل الاستصحاب لأن دليل الاستصحاب يقول إن ما للمستصحَب من آثار أنا أثبته ، وما للمستصحب هنا من آثار هو أثر واحد فأنا أثبت الأثر الواحد ، فلم يتم تخصيص دليل الاستصحاب ، وإنما تم تخصيص دليل المستصحَب لا دليل الاستصحاب .

إذن :

يوجد نحوان من التخصيص : تخصيص في نفس دليل الاستصحاب فالدليل يخصِّص الاستصحاب ، وتخصيص في دليل المستصحَب ، والمستصحَب هو مؤدَّى الاستصحاب ، والاستصحاب في النحو الثاني ليس فيه تخصيص ، وإنما الأثر الثاني لا يثبت بالتَّخَصُّص لأن الاستصحاب يثبت جميع آثار المستصحَب ، ولكن المستصحَب ليس له إلا أثر واحد واقعا ، فخروج الأثر الثاني عن الاستصحاب يكون بالتّخصُّص لا بالتّخصيص ، فالنحو الأول تخصيص في دليل الاستصحاب ، والنحو الثاني تخصُّص في دليل الاستصحاب ، فعدم ثبوت الأثر الثاني بناء على النحو الأول تخصيصي وبناء على النحو الثاني تخصّصي .

بعبارة أخرى :

أن يكون التكليف في نفس عالم التعبّد الاستصحابي بمعنى أن الاستصحاب يقول أنا أثبت

لك الحالة السابقة بلحاظ بعض آثارها وليس لي اهتمام بالآثار الأخرى تثبت أو لا تثبت ، وصار لسان حال دليل الاستصحاب هكذا بواسطة دليل خارجي خصّص دليل الاستصحاب، ولنفرض أنه حصل عندنا شك أن زيدا باق على اجتهاده أو لم يبق على اجتهاده وكان لاجتهاده أثران واقعا : أحدهما نفوذ فتواه والآخر نفوذ قضائه ، وإذا فرضنا أن استصحاب الاجتهاد جرى لكن بلحاظ أحد الأثرين بدليل تعبدي خصّص دليل الاستصحاب فقال بأن استصحاب الاجتهاد يجري بلحاظ الأثر الأول ولا يجري بلحاظ الأثر الثاني ، وهذا ممكن معقول ، ويكون بحسب الحقيقة تخصيص في نفس دليل الاستصحاب مع بقاء المستصحَب واقعا لو كان ثابتا لترتب عليه أثران لا أثر واحد ، هذا هو النحو الأول .

والنحو الثاني هو أن الأثر الثاني – وهو نفوذ قضائه – سقط واقعا ولم يبق لاجتهاد زيد أثر واقعا بعد حالة الشك ، فإذا كان على يقين فلاجتهاد زيد أثران ، وأما إذا شك فلا يترتب على اجتهاد زيد إلا أثر واحد وهو نفوذ فتواه ، ودليل الاستصحاب عندما يستصحب اجتهاد زيد يستصحب أثرا واحدا ، ولكن هذا الأثر الواحد ليس بلحاظ تخصيص في دليل الاستصحاب بل بلحاظ تخصيص في دليل اجتهاد المجتهد وهو دليل المستصحَب ، فاجتهاد زيد حتى على فرض بقائه واقعا لا يترتب عليه الأثر الثاني لأن الشارع خصَّص دليل نفوذ قضاء المجتهد بغير حالة الشك تخصيصا بدليل من الخارج ، وأخرج الأثر الثاني إخراجا واقعيا في حالة الشك لا إخراجا ظاهريا ، فباستصحاب بقاء اجتهاد زيد يترتب الأثر الأول لأن الأثر الثاني خرج عن كونه أثرا واقعيا لاجتهاد زيد بواسطة دليل خارجي دل على أنه في حالة الشك اجتهاد زيد له الأثر الأول فقط ، وحينئذ لا يكون هذا بحسب الحقيقة تخصيصا في دليل الاستصحاب بل هو تخصيص في دليل الاجتهاد ، فعندما لا يترتّب الأثر الثاني يكون تخصّصا في دليل الاستصحاب لأن المستصحَب ليس له إلا أثر واحد .

إذن:

هذان نحوان من التفكيك معقولان في آثار المستصحَب ، والنحو الأول تخصيص في دليل الاستصحاب ، والنحو الثاني تخصّص في دليل الاستصحاب ، وفي المقام حيث تبيّن أن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة يتكفّل بإثبات أحد الأثرين دون الأثر الآخر ، إما أنه يثبت وجوب الإتيان بالركعة الرابعة ولا يثبت مانعية التشهد والتسليم عن صحة الصلاة وإما أن يثبت مانعية التشهد والتسليم عن صحة الصلاة ولا يثبت وجوب الإتيان بالركعة الرابعة ،

وصاحب الكفاية يقول بالنحو الأول أي أن الاستصحاب يثبت وجوب الإتيان بركعة وهو الأثر الأول ولا يثبت مانعية التشهد والتسليم عن صحة الصلاة ، ومانعية التشهد والتسليم هي الأثر الثاني لعدم الإتيان بالركعة الرابعة ، والتبعيض بلحاظ الآثار معناه أنه يجب الإتيان بركعة وأن التشهد والتسليم في الركعة الثالثة ليسا بمانع عن صحة الصلاة ، فإذا تشهد وسلم في الركعة الثالثة فإن صلاته صحيحة ويجب الإتيان بركعة مفصولة فيثبت المطلوب ، فبلحاظ الإتيان بركعة يتم أثر الاستصحاب ، وبلحاظ مانعية التشهد والتسليم في الركعة الثالثة فإن الدليل الذي دل على وجوب الإتيان بركعة مفصولة يقول إن الإتيان بالتشهد والتسليم في الركعة الثالثة ليست مبطلة للصلاة ، فهذا التفكيك إما أن يكون على النحو الأول فيكون تخصيصا في دليل الاستصحاب وإما أن يكون على النحو الثاني فيكون تخصّصا في دليل الاستصحاب .

إشكالات :

وهكذا يتضح الجواب الثاني لصاحب الكفاية عندما قال : "مع التبعيض في آثار المؤدَّى" ، فيأتي السؤال التالي :

هل مراده التبعيض بالنحو الأول أو التبعيض بالنحو الثاني ؟

إذا كان مراده التبعيض في الآثار بالنحو الأول فيوجد إشكال ، وإذا كان مراده التبعيض في الآثار بالنحو الثاني فيوجد إشكال آخر .

الإشكال على التبعيض بالنحو الأول :

حمل التبعيض في الآثار على النحو الأول غير معقول لأن هذا معناه أن مانعية التشهد والتسليم ثابتة لأنه تعبّد استصحابي بلحاظ الظاهر أي أن التشهد في الركعة الثالثة لو لم يأت بالركعة الرابعة مانع واقعا لأنه بحسب الظاهر خصَّص بعض الآثار وإلا بحسب الواقع فالآثار باقية على حالها ، وهذا من قبيل النحو الأول وهو أن الاجتهاد باقٍ فجميع الآثار باقية من نفوذ الإفتاء ونفوذ القضاء ، وهنا جميع آثار عدم الإتيان بالركعة الرابعة باقية من وجوب الإتيان بركعة ومن إبطال الصلاة إذا وقع التشهد والتسليم في الركعة الثالثة ، فنسأل صاحب الكفاية بناء على النحو الأول :

يوجد فرضان لا ثالث لها : إما أنه في الواقع قد أتى بالركعة الرابعة والركعة الرابعة المفصولة تكون زائدة ولا يوجد بها أمر واقعا فتكون الركعة المفصولة باطلة وإما أنه في الواقع لم يأت بالركعة الرابعة فصلاته باطلة واقعا ، ففي كلتا الحالتين إما أن الزيادة لا يوجد بها أمر وإما أن

صلاته باطلة واقعا ، فعلى كلا الفرضين بطلان الصلاة متحقِّق ، فإما أنه لا يوجد دليل على وجوب الركعة الرابعة فإتيانها لغو وإما أن الإتيان بالركعة المفصولة لا يؤثر على تصحيح الصلاة واقعا ، ونعلم أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فيعلم دخول صلاة من أربع ركعات في ذمته وبعد أن أتى بركعة مفصولة يشك من فراغ ذمته لأنه إما أن الزيادة لا يوجد بها أمر وإما أن صلاته باطلة واقعا ، فإذا كان مراد صاحب الكفاية من التبعيض في دليل الاستصحاب التبعيض بالنحو الأول فهو غير مفيد ولا يمكن أن يحقّق المطلوب .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

الإشكال على التبعيض بالنحو الأول :

ونلاحظ على ذلك أن مانعية التشهد والتسليم (- هذه هي الأثر الثاني -) إذا كانت ثابتة في الواقع (- أي التشهد والتسليم مانع واقعا حتى لو كان يوجد استصحاب يقول بأن التشهد والتسليم ليس مانعا -) على تقدير عدم الإتيان بالرابعة (- هذا هو النحو الأول لأنها ثابتة في الواقع ولكن في الظاهر يوجد دليل تعبدي خصّص دليل الاستصحاب ، وهذا مثل كون زيد مجتهدا فيترتّب كلا الأثرين : نفوذ الإفتاء ونفوذ القضاء ، وفي المقام الأثران هما : الإتيان بركعة رابعة ومانعية التشهد والتسليم في الركعة الثالثة عن صحة الصلاة -) فلا يمكن إجراء الاستصحاب مع التبعيض في مقام التعبد بآثار مؤدّاه لأن المكلف يعلم حينئذ وجدانا بأن الركعة المفصولة التي يأتي بها (- إما ليست مصداقا للواجب الواقعي وإما غير مؤثِّرة في تصحيح الواجب - ، فالركعة المفصولة) ليست مصداقا للواجب الواقعي لأن صلاته التي شك فيها إن كانت أربع ركعات فلا أمر بهذه الركعة (المفصولة) وإلا (- وإن لم تكن أربع ركعات بل أتى بثلاث ركعات -) فقد بطلت بما أتى به من المانع بتشهده وتسليمه لأن المفروض انحفاظ المانعية واقعا على تقدير النقصان (، فالنتيجة أن الركعة المفصولة يعلم وجدانا ببطلانها ، هذا إذا كان مراد صاحب الكفاية هو التبعيض في آثار الاستصحاب بالنحو الأول) .

الإشكال على التبعيض بالنحو الثاني :

وإذا (كان مراد صاحب الكفاية هو التبعيض بالنحو الثاني وهو التخصّص في دليل الاستصحاب و)افترضنا أن مانعية التشهد والتسليم ليست من آثار عدم الإتيان في حالة الشك (- ففي حالة الشك مانعية التشهد والتسليم ليست من الآثار واقعا -) فهذا يعني أن

الشك في (الركعة) الرابعة أوجب تغيّرا في الحكم الواقعي (- فالحكم الواقعي هو أن عدم الإتيان بالركعة الرابعة يترتب عليه أثران : الإتيان بركعة رابعة ومانعية التشهد والتسليم ، وفي حالة الشك يوجد تغيّر في الحكم الواقعي فيوجد أثر واحد وهو الإتيان بركعة رابعة فقط دون مانعية التشهد والتسليم -) وتبدلا لمانعية التشهد والتسليم إلى نقيضها (ونقيضها هو عدم المانعية ، فعلى فرض عدم الإتيان بالركعة الرابعة تكون الصلاة صحيحة ، وهذا بخلاف التبعيض بالنحو الأول فإن الشك في الركعة الرابعة لم يوجب تغيّرا في الحكم الواقعي بل بقي الحكم الواقعي على حاله) ، وذلك تخصيص في دليل المانعية الواقعية ولا يعني تخصيصا في دليل الاستصحاب كما ادّعي في الكفاية (، فالتبعيض بالنحو الثاني صحيح ولا محذور فيه ، ولكن هذا ليس تخصيصا في دليل الاستصحاب بل تخصّص في دليل الاستصحاب وهو تخصيص في دليل المستصحَب ، وهذا هو الإشكال الذي يرد على القول بالتبعيض بالنحو الثاني) .

إذن :

هذا هو الجواب الثاني لصاحب الكفاية وما يَرِدُ عليه .

التوضيح :

الجواب الثالث للمحقق النائيني :

في حالة العلم بعدم إتيان الركعة الرابعة يوجد حكم ، وفي حالة الشك بعدم إتيان الركعة الرابعة يوجد حكم آخر ، فالشارع يقول إنه إذا قطعت بعدم الإتيان بالركعة الرابعة فلا بد أن تأتي بركعة موصولة ، وإذا قطعت بعدم الإتيان بالركعة الرابعة وبعد ذلك شككت بالإتيان بالركعة الرابعة قد تأتي بركعة موصولة وقد يأتي دليل خارجي يدل على الإتيان بركعة مفصولة .

وكل هذه الأجوبة مبنية على أصل موضوعي واحد وهو أنهم فهموا من الرواية أنه يجب الإتيان بركعة موصولة ، والسيد الشهيد قال بأن الأصل الموضوعي لهذا الإشكال غير تام بل هناك قرائن في الرواية تدل على أنه يجب الإتيان بركعة مفصولة ، فلا محذور في حالة العلم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة أن يأتي بركعة موصولة ، وفي حالة الشك في الإتيان بالركعة الرابعة أن يأتي بركعة مفصولة بسبب وجود الدليل الخارجي .

بعبارة أخرى :

تطبيق الاستصحاب بملاحظة ما ثبت بالأخبار الخاصة من الإجزاء في المقام يثبت الركعة المفصولة لا الموصولة إذ المستفاد من صحيحة زرارة ومن الأخبار الخاصة التي دلت على أن

المكلف في حالة الشك بين الركعة الثالثة والرابعة يبني على الركعة الرابعة ويأتي بركعة مفصولة ، المستفاد هو انقلاب وظيفة المكلف عند الشك وعدم الإتيان بالركعة الرابعة إلى وجوب الإتيان بركعة مفصولة بخلاف ما لو علم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة فيجب أن يأتي بركعة موصولة ، ويكون موضوع وجوب الركعة المفصولة مركبا من جزئين : الجزء الأول هو الشك وهذا محرز بالوجدان ، والجزء الثاني هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة وهذا محرز بالاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الثالث للمحقق النائيني :

ما ذكره المحقق النائيني (قدس الله روحه) من افتراض أن عدم الإتيان بالرابعة مع العلم بذلك (– أي مع العلم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة –) موضوع واقعا لوجوب الركعة الموصولة ، و(أن) عدم الإتيان بها (– أي بالرابعة –) مع الشك موضوع واقعا لوجوب الركعة المفصولة (، فيكون موضوع وجوب الركعة المفصولة مركبا من جزئين : الجزء الأول هو الشك في الإتيان بالركعة الرابعة ، والجزء الثاني هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة) ، وعلى أساس هذا الافتراض إذا شك المكلف في الرابعة فقد تحقق أحد الجزئين لموضوع وجوب الركعة المفصولة وجدانا وهو الشك ، وأما الجزء الآخر وهو عدم الإتيان فيحرز بالاستصحاب (لأنه كان على يقين سابق بعدم الإتيان بالركعة الرابعة وشك لاحق فيستصحب عدم الإتيان بالركعة الرابعة) ، وعليه فالاستصحاب يجري لإثبات وجوب الركعة المفصولة بعد افتراض كونه ثابتا على النحو المذكور (– أي أن موضوع وجوب الركعة المفصولة واقعا مركب من جزئين : الشك وعدم الإتيان بالرابعة – ، وكانت المشكلة أن الاستصحاب يقتضي الإتيان بركعة موصولة ، والمحقق النائيني يقول إن إجراء الاستصحاب لا يقتضي الإتيان بركعة موصولة بل نجري الاستصحاب وينطبق على المورد ونأتي بركعة مفصولة بسبب وجود الدليل الخارجي) .

إذن :

كان الاعتراض الثاني من الشيخ الأنصاري ، والاعتراض الثاني هو أنكم هل تريدون تطبيق قاعدة الاستصحاب في المورد لإثبات الركعة الموصولة أو الركعة المفصولة ؟

إذا كان المراد من تطبيق الاستصحاب في المورد هو إثبات الركعة الموصولة فهو على خلاف المذهب لأنه في محل الكلام تجب ركعة مفصولة ، فهو مما استقر المذهب على خلافه .

وإذا كان المراد من تطبيق الاستصحاب في المورد هو إثبات الركعة المفصولة فهذا ليس

مقتضى الاستصحاب لأن الاستصحاب يقول بوجوب ركعة ، ولكن لا يقول ركعة موصولة أو ركعة مفصولة ، فنوع الركعة لا يدل عليه الاستصحاب ، فالمقدار الذي يثبت بالاستصحاب هو وجوب ركعة ، وأما أن الركعة موصولة أو مفصولة فهذا لا يثبته الاستصحاب .

والنتيجة أنه لا يمكن تطبيق قاعدة الاستصحاب على المورد ، لذلك قلنا في الجواب الأول بأنه يوجد في التطبيق تقية ، فالقاعدة تامة ، ولكن هناك تقية في التطبيق ، وفي الجواب الثاني تم تبعيض آثار الاستصحاب .

وننتقل إلى الجواب الثالث للمحقق النائيني مع الأخذ بعين الاعتبار اعتراض الشيخ الأنصاري الذي قال بأنه إن أردتم أن تثبتوا بالاستصحاب الركعة الموصولة فقد استقر المذهب على خلافه ، وإن أردتم أن تثبتوا بالاستصحاب الركعة المفصولة فإن هذا ليس مقتضى الاستصحاب ولا يمكن إثبات الركعة المفصولة بالاستصحاب .

والمحقق النائيني يقول بأنه يريد أن يثبت بالاستصحاب أمرا لا هو ركعة موصولة ولا هو ركعة مفصولة ، فتجب ركعة موصولة واقعا لموضوع مركب من جزئين هما : الجزء الأول هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة ، والجزء الثاني هو العلم بعدم الإتيان ، فالشارع قال إذا لم يأت بالركعة الرابعة وعلم أنه لم يأت بها فتجب عليه ركعة موصولة ، وأما إذا لم يأت بالركعة الرابعة وشك بأنه أتى بها فتجب عليه ركعة مفصولة ، والاستصحاب لا يثبت الركعة الموصولة ولا الركعة المفصولة بل يثبت أحد جزئي وجوب الركعة المفصولة ، فيثبت عدم الإتيان بالركعة الرابعة فقط، وأما الجزء الآخر وهو الشك فهو محرز بالوجدان .

رأي السيد الشهيد :

لو كان الأمر على ما تقولون لكان على الإمام عليه السلام أن يبيّن أن موضوع وجوب الركعة المفصولة مركب من جزئين : عدم الإتيان بالركعة الرابعة الذي نريد أن نحرزه بالاستصحاب ، والشك الذي هو ثابت بالوجدان ، ولا يوجد في كلام الإمام عليه السلام دلالة على هذا المعنى ، فما تقولونه معقول وتام في نفسه ، ولكن كلامنا ليس في الأمر الممكن المعقول في نفسه ، وإنما كلامنا في المستفاد من الرواية ، فلو كان الإمام عليه السلام بصدد تطبيق الاستصحاب لإحراز أحد الجزئين لوجوب الركعة المفصولة لبيّن أن موضوع وجوب الركعة المفصولة مركب من جزئين وهما عدم الإتيان والشك ، وبالاستصحاب نريد إحراز الجزء الأول وهو عدم الإتيان ، والجزء الثاني وهو الشك أمر وجداني ، والإمام عليه السلام لم يبيّن

ذلك ، لذلك يقول السيد الشهيد : " وهذا بحاجة إلى البيان " أي أن وجوب الركعة المفصولة مركب من جزئين يحتاج إلى بيان ، ولا يوجد بيان من الإمام عليه السلام ، هذا أوّلا ، وثانيا لو كان الإمام عليه السلام بصدد بيان أن موضوع وجوب الركعة المفصولة مركب من جزئين لما احتاج إلى الاستصحاب ، فيمكن إثبات وجوب الركعة المفصولة بأن الشك أمر يثبت بالوجدان وأن عدم الإتيان بالركعة الرابعة يمكن إثباتها بقاعدة الاشتغال لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فكلما شك بأنه أتى بعمل أو لم يأت فقاعدة الاشتغال تقول إنه يبني على عدم الإتيان به فيجب أن يأتي به ، فلا نحتاج إلى الاستصحاب ، مع أن الإمام عليه السلام بيّن الاستصحاب ، وهذا معناه أن الاستصحاب له مدخلية في وجوب الركعة المفصولة، وعلى بيان المحقق النائيني الاستصحاب ليس له مدخلية في وجوب الركعة المفصولة ، وهكذا يتضح السبب أن ما طرحه المحقق النائيني على خلاف ظاهر الرواية ، فظاهر الرواية أن الاستصحاب الذي طبّقه الإمام عليه السلام له مدخلية في وجوب الركعة المفصولة ، وفيما بيّنه المحقق النائيني في الجواب الثالث نرى أن الاستصحاب ليس له مدخلية في وجوب الركعة المفصولة ، فسواء جرى الاستصحاب أم لم يجر الاستصحاب يمكننا إثبات وجوب الركعة المفصولة ، وظاهر كلام الإمام عليه السلام أنه تمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب الركعة المفصولة فيكون للاستصحاب المدخلية في وجوب الركعة المفصولة بنحو لو لم يجر الاستصحاب لما أمكن إثبات وجوب الركعة المفصولة ، وبيان المحقق النائيني لا يثبت أن الاستصحاب له المدخلية في إثبات وجوب الركعة المفصولة .

إذن :

رأي السيد الشهيد أن هذا التصحيح للاستصحاب في المورد معقول ، ولكن توجد نكتة في الرواية تجعل هذا التصحيح خلاف ظاهر الرواية ، ولو لم توجد هذه النكتة في الرواية لكان التصحيح تاما في نفسه .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

وهذا التصحيح للاستصحاب في المورد وإن كان معقولا غير أن حمل الرواية عليه (- أي على هذا التصحيح -) خلاف الظاهر (- أي ظاهر الرواية -) لأنه (- أي لأن هذا التصحيح -) يستبطن افتراض حكم واقعي بوجوب الركعة المفصولة على الموضوع المركب من

عدم الإتيان والشك (، أي أنه يوجد وجوب للركعة المفصولة واقعا مترتب على موضوع مركب من جزئين ، وهذا المقدار خلاف الظاهر) ، وهذا (الرأي من المحقق النائيني بكون الموضوع الواقعي مركبا من هذين الجزئين) بحاجة إلى البيان (- من أين نستفيد هذا الحكم الواقعي الذي موضوعه مركب من جزئين فقد يكون حكما ظاهريا ؟ -) مع أن الإمام (عليه السلام) اقتصر على بيان الاستصحاب على الرغم من أن ذلك الحكم الواقعي المستبطَن هو المهم (- فلو كان الإمام عليه السلام بصدد بيان تلك النكتة كان عليه أن يبيّنها لا أن يبيّن حكم الاستصحاب لأنه لو كان موضوع الركعة المفصولة مركب من جزئين فأصالة الاشتغال كافية لوجوب الإتيان بالركعة المفصولة بلا حاجة إلى الاستصحاب لأنه شك أنه أتى بالركعة الرابعة أو لم يأت بها فسواء جرى الاستصحاب أو لم يجر الاستصحاب فهو لم يحرز الإتيان بالركعة الرابعة فأصالة الاشتغال تقول بأنه يجب الإتيان بالرابعة ولا يحتاج إلى استصحاب عدم الإتيان بالرابعة ، والإمام عليه السلام بيّن قاعدة الاستصحاب ، ولو كان بصدد بيان موضوع وجوب الركعة المفصولة لكان ينبغي أن يبيِّن تلك النكتة لا أن يبيِّن الاستصحاب ، وهذا خلاف ظهور الرواية -) إذ مع ثبوته (- أي مع ثبوت ذلك الحكم الواقعي المستبطَن -) لا بد من الإتيان بركعة مفصولة حينئذ (- أي حين الشك -) سواء جرى استصحاب عدم الإتيان (بالركعة الرابعة) أو لا (- أي أو لم يجر الاستصحاب - ، فلا نحتاج إلى الاستصحاب) إذ تكفي نفس أصالة الاشتغال (- لإثبات عدم الإتيان بالركعة الرابعة -) و(يكفي) الشك في وقوع (الركعة) الرابعة للزوم إحرازها (- أي لوجوب إحراز الركعة الرابعة ، فهو يعلم أنه لم يأت بالركعة الرابعة والآن شك فالشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني فيجب الإتيان بالركعة الرابعة اعتمادا على أصالة الاشتغال لا على الاستصحاب ، فيكفي الشك في وقوع الركعة الرابعة لإثبات أن الركعة مفصولة - ، فإذا كان الإمام عليه السلام بصدد بيان ما ذكره المحقق النائيني فكان عليه أن يبيّن هذه النكتة وهي أن موضوع وجوب الركعة المفصولة مركب من جزئين لا أن يعتمد على الاستصحاب الذي لا مدخلية له في وجوب الركعة المفصولة) ، فالعدول في مقام البيان عن نكتة الموقف (- هذه النكتة التي بيّنها السيد الشهيد وهي التي اعتمدها المحقق النائيني لبيان الجواب والعلاج -) إلى ما يُسْتَغْنَى عنه (- وما يستغنى عنه هو الاستصحاب -) ليس (أمرا) عرفيا (، فلو كان الإمام عليه السلام بصدد بيان موضوع وجوب الركعة المفصولة وأن الموضوع واقعا مركب من جزئين : الجزء الأول هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة الذي يثبت

بالاستصحاب، والجزء الثاني هو الشك الذي يثبت بالوجدان لكان على الإمام عليه السلام أن يبيّن هذه النكتة لا أن يبيّن الاستصحاب لأنه لوجود الشك وتطبيق الاشتغال يمكن أن نثبت موضوع وجوب الركعة المفصولة ولا نحتاج إلى الاستصحاب) .

التوضيح :

تابع رأي السيد الشهيد :

تبيّن إلى هنا أن الاعتراض الثاني من الشيخ الأنصاري لا يمكن دفعه ، فالأجوبة الثلاثة غير تامة ، فالاعتراض الثاني يبقى على الرواية ، وبهذا الاعتراض الثاني والقرينة التي أثبتت الاعتراض الثاني يكون المراد من الرواية ليس الاستصحاب لأنه مبتلى بالاعتراض الثاني ، والمراد منه هو ما ذكره الشيخ الأنصاري في الاعتراض الأول وهو أن الرواية بصدد بيان قاعدة أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، ففي الاعتراض الأول احتمل الشيخ الأنصاري أن هذا اليقين والشك ليسا في قاعدة الاستصحاب بل في قاعدة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فالاعتراض الثاني قرينة على أن الرواية ليست بصدد بيان كبرى الاستصحاب بل بصدد بيان أمر آخر ، والأمر الآخر هو ما ذكره الشيخ الأنصاري في الاعتراض الأول أن الإمام عليه السلام كان بصدد بيان أن الذي كان على يقين أنه في الركعة الثالثة وشك في أنه أتى بالركعة الرابعة فبالنسبة له الشغل اليقين يستدعي الفراغ اليقيني ، فينهي الصلاة ويأتي بركعة مفصولة ، فإن كان ما أتى به أربع ركعات فالركعة المفصولة زيادة لا تضر بصحة الصلاة ، وإن كان ما أتى به ثلاث ركعات فالركعة المفصولة تجبر النقص ؛ لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فالاعتراض الثاني قرينة على أن الرواية ليست بصدد بيان قاعدة الاستصحاب بل بصدد بيان قاعدة أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، وهو الاعتراض الأول .

التطبيق على الكتاب :

تابع رأي السيد الشهيد :

ومن هنا يمكن أن يكون الاعتراض الثاني بنفسه (–من الشيخ الأنصاري من أن الرواية في مقام التطبيق محمولة على التقية –) قرينة على حمل الرواية على ما ذُكِرَ في الاعتراض الأول (–والاعتراض الأول هو أن الرواية ليست بصدد بيان قاعدة الاستصحاب بل بصدد بيان قاعدة أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني –) وإن كان (حمل الرواية على ما ذُكِرَ في الاعتراض الأول وهو أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) خلاف الظاهر في نفسه (لأن

الأجوبة الأولى والثانية والثالثة لم تتم ، ولا يوجد شيء آخر تحمل عليه الرواية وإن كان ما تحمل عليه الرواية مما ذكر في الاعتراض الأول خلاف الظاهر لأنه لا يمكن العمل بظاهر الرواية ، وحينما لم يمكن العمل بظاهر الرواية بسبب الاعتراض الثاني فنرفع اليد عن ظاهر الرواية ، وأقرب الاحتمالات هو الاحتمال الأول وهو أن الرواية بصدد بيان قاعدة أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وإن كان الاحتمال الأول خلاف الظاهر ، ولكن لا يوجد طريق إلا هذا الطريق لحل المشكلة) ، وبالحمل على ذلك (- أي على قاعدة أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وإن كان خلاف الظاهر -) يمكن أن نفسر النهي عن خلط اليقين بالشك و(عن) إدخال أحدهما بالآخر (- يمكن أن نفسر النهي -) بأن المقصود التنبيه بنحو يناسب التقية على لزوم فصل الركعة المشكوكة عن الركعات المتيقَّنة (، وهكذا يمكن أن نفسِّر لماذا أن الإمام عليه السلام ذكر جملا متعدِّدة حيث قال عليه السلام : " ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " ، فالإمام عليه السلام كان بصدد وجوب الركعة المفصولة من باب أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، ولكنه كان عليه السلام أيضا بصدد التقية ، فعدّد العبارات حتى يضيّع المطلب الأصلي وإن كان بصدد بيان وجوب ركعة مفصولة ، فقصد الإمام عليه السلام هو الإيهام بما يناسب التقية فيوهم عليه السلام أنه في مقام بيان خلاف الواقع) .

إذن :

هكذا يثبت أن الاعتراض الثاني للشيخ الأنصاري لا يخلو من قوة لعدم تمامية الأجوبة الثلاثة المذكورة من قِبَلِ المحقِّقين ، فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية لإثبات كبرى الاستصحاب.

التوضيح :

الاعتراض الثالث :

يوجد اعتراض ثالث على الرواية ولكن يمكن دفعه ، والاعتراض الثاني لا يمكن دفعه ، والاعتراض الأول كان احتمالا خلاف الظاهر وحملنا الرواية عليه .

في الاعتراض الثالث سلّمنا أن العمل بالاستصحاب يكون لإثبات وجوب الركعة الموصولة ، ونفرض أن وجوب الركعة الموصولة ليس على خلاف المذهب ، ونتنزّل عن هذا المحذور ، ولكن

يوجد محذور آخر لا يمكن تطبيق الاستصحاب بسب هذا المحذور الآخر ، والمحذور الآخر هو أن الشارع قال يجب أن تتشهّد وتسلِّم في آخر الركعة الرابعة ، والتشهد والتسليم في غير آخر الركعة الرابعة مانع عن صحة الصلاة ، فلكي يكون التشهد والتسليم ليس مانعا وليس مبطلا لا بد أن يقعا في آخر الركعة الرابعة ، وباستصحاب عدم إتيان الركعة الرابعة وإثبات وجوب ركعة لا يثبت أنها الركعة الرابعة لأن الاستصحاب يثبت ركعة ولكن لا يثبت أنها رابعة لأن الركعة الرابعة لازم عقلي للركعة الثالثة لأنه بعد الركعة الثالثة العقل يقول بالركعة الرابعة ، فكون أن هذه الركعة رابعة لازم عقلي ، والاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية ، فلو تشهد وسلّم في آخر هذه الركعة فلا يحرز أن تشهده وتسليمه وقعا في آخر الركعة الرابعة ، ويجب عليه أن يتشهد ويسلّم في آخر الركعة الرابعة لا في آخر الصلاة ، ولا يمكن إثبات أنها الركعة الرابعة حتى يكون التشهد والتسليم صحيحين ، واللوازم العقلية للأصول العملية ومنها الاستصحاب ليست حجة .

وهذا المحذور ليس مرتبطا بالاعتراض الثاني ، ففي الاعتراض الثاني قلنا إنه إذا وجبت ركعة موصولة فإنها تكون على خلاف ما استقر عليه المذهب ، وهنا في الاعتراض الثالث نقول بركعة موصولة ونفرض أنها ليست على خلاف ما استقر عليه المذهب ، ولا نستطيع أن نقول بصحة الصلاة بالاستصحاب لأنه يمكن تصحيح الصلاة إذا وقع التشهد والتسليم في آخر الركعة الرابعة ، ولا يمكن إثبات أنهما وقعا في آخر الركعة الرابعة لأن إثبات كونها رابعة لازم عقلي للاستصحاب ، واللازم العقلي للأصول العملية ليس بحجة .

إذن :

ما أثاره المحقق العراقي من عدم صحة تطبيق الاستصحاب في باب الشك في الركعات على أي حال حتى لو أردنا إثبات وجوب الركعة الموصولة حيث يوجد محذور لأن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة لا يثبت أن ما يأتي به ركعة رابعة إلا بناء على الأصل المثبت ، والاستصحاب لا يثبت لوازمه العقلية .

التطبيق على الكتاب :

الاعتراض الثالث :

أن حمل الرواية على الاستصحاب متعذِّر لأن الاستصحاب لا يكفي لتصحيح الصلاة (- في حالة الشك بين الركعتين الثالثة والرابعة -) حتى لو بني على إضافة الركعة الموصولة

وتجاوزنا الاعتراض السابق (من أن الركعة الموصولة على خلاف ما استقر عليه المذهب) لأن الواجب إيقاع التشهد والتسليم في آخر الركعة الرابعة (، وهذا مبني على أصل موضوعي يتم إثباته في علم الفقه وهو أن أدلة التشهد والتسليم أثبتت وجوب التشهد والتسليم في آخر الركعة الرابعة لا في آخر الصلاة إذا كانت الصلاة رباعية ، والتشهد والتسليم لا يجبان في آخر الصلاة، ولو كانا واجبين في آخر الصلاة لكانت الركعة التي في يده هي آخر الصلاة فلا يكون لازما عقليا وتحقق عنوان " الرابعة " لا يجب إحرازه ، والرابعة لا يمكن إحرازها إلا باللازم العقلي الذي هو من الأصل المثبت) ، وباستصحاب عدم الإتيان بالرابعة يثبت وجوب الإتيان بركعة (، وإذا أتى بركعة فيثبت أنها الرابعة ولكن بالدليل العقلي لأنه بعد الثالثة تأتي الرابعة) ، ولكن لو أتى بها (- أي بالركعة -) فلا طريق لإثبات كونها (- أي كون الركعة -) رابعة بذلك الاستصحاب لأن كونها كذلك (- أي كون الركعة رابعة -) لازم عقلي للمستصحب فلا يثبت (لأن الاستصحاب لا يُثْبِتُ لوازمه العقلية بل يُثْبِتُ لوازمه الشرعية) ، فلا يتاح للمصلي إذا تشهد وسلم حينئذ أنه قد أوقع ذلك في آخر الركعة الرابعة (، وما لم يحرز ذلك فصلاته تكون باطلة) .

التوضيح :

جواب السيد الخوئي عن إشكال المحقق العراقي :

نسلِّم معكم أن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة لا يُثْبِتُ إلا وجوب الإتيان بركعة ، ولا يُثْبِتُ أنها رابعة أو لا ، ويوجد عندنا استصحاب أنه لم يخرج من الركعة الرابعة ، فإذا شك أنها رابعة أو لا فإنه باقٍ في الرابعة ، فنحرز بالدليل الشرعي أنها رابعة ، وإذا أحرزنا أنها رابعة فقد وقع التشهد والتسليم في آخر الرابعة ، نحن نعلم أنه دخل في الركعة الرابعة ، وهذا متيقَّن عقلا لأنه كان في الركعة الثالثة وشك وأتى بركعة ، وبعد الثالثة توجد الرابعة ، فدخوله في الرابعة متيقَّن بالدليل العقلي لأنه بعد الثالثة تأتي الرابعة ، والآن شك أنها رابعة أو ليست رابعة فيستصحب بقاء الرابعة ، فإذا استصحب بقاء الرابعة فعنده دليل شرعي على أنه الآن في الرابعة ، وعندما يأتي بالتشهد والتسليم فإنه أوقعهما في آخر الركعة الرابعة .

بعبارة أخرى :

هو شك أنه أتى بالرابعة أو لم يأت بها ، والآن دخل في ركعة جديدة فيكون قد دخل في الركعة الرابعة عقلا قطعا ، فهو إما أنه أتى بالرابعة وإما أنه لم يأت بالرابعة ويكون ما بيده الآن

هي الرابعة ، فيقطع بأنه قد دخل الرابعة ويشك أنه خرج منها أو لم يخرج منها لأنه لو أتى بالرابعة وهذه هي الخامسة فهو قد خرج من الرابعة ، وإذا لم يكن أتى بالرابعة فتكون هذه هي الرابعة ويكون باقيا في الرابعة ، فيوجد عنده يقين بدخوله في الرابعة ويشك في الخروج منها فيستصحب بقاءه في الرابعة ، فإذا ثبت أنه في الركعة الرابعة وتشهد وسلم فإن تشهده وتسليمه يكون في آخر الركعة الرابعة أي في محلهما .

إذن :

على فرض أنه يجب وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة وبمقتضى أنه لا مانع من جريان الاستصحاب لولا الأخبار الخاصة التي دلّت على وجوب ركعة مفصولة وأننا نتنزّل عن الاعتراض الثاني فإنه بعد الإتيان بركعة أخرى بمقتضى استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة يتيقّن عقلا بكونه في الركعة الرابعة ، ولكنه لا يدري أنه الآن في الركعة الرابعة أو في الركعة الخامسة ، وهذا منشؤه أنه حينما شك بين الثالثة والرابعة من المحتمل أنه قد أتى بالرابعة ، فيشك أنه الآن باق في الرابعة أو خرج من الرابعة ودخل في الخامسة ، فيجري استصحاب عدم الخروج من الركعة الرابعة فيثبت أنه في الرابعة ويترتب عليه وجوب التشهد والتسليم ويقعان في محلهما في آخر الركعة الرابعة .

التطبيق على الكتاب :

جواب السيد الخوئي عن إشكال المحقق العراقي :

وقد أجاب السيد الأستاذ على ذلك بأن المصلي بعد أن يستصحب عدم الإتيان ويأتي بركعة يتيقن بأنه قد تلبّس بالركعة الرابعة ويشك (المكلَّف) في خروجه منها (-أي من الرابعة-) إلى الخامسة فيستصحب بقاءه في الرابعة (، فإذا كان في الركعة الرابعة فإنه يتشهد ويسلِّم ويحرز أن تشهده وتسليمه قد وقعا في آخر الركعة الرابعة) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد :

ما ذكره السيد الأستاذ في الجواب عن الاعتراض الثالث غير تام لأن هذا المكلّف توجد عنده حالتان :

الحالة الأولى :

يعلم أنه دخل الركعة الرابعة .

الحالة الثانية :

يعلم أنه لم يكن في آن من الآنات في الركعة الرابعة .

هو يعلم أنه لم يكن في الرابعة ، فيقينا لم يدخل الرابعة ، وهو الآن خارج الرابعة ويحتمل أنها الخامسة ، فعنده علم بالدخول في الرابعة وعنده علم أنه لم يكن في آن ما في الرابعة ، فيوجد يقين بأنه كان في وقت ما في الرابعة ويقين بأنه كان في وقت ما خارج الرابعة ، ولا يعلم المتقدِّم من المتأخِّر ويجهل تاريخهما ، وفي المتقدِّم والمتأخِّر يتعارض الاستصحابان ويتساقطان ، فكما يوجد يقين بالبقاء في الرابعة يوجد يقين آخر بعدم البقاء في الرابعة ، فيتعارضان ويتساقطان .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد :

ونلاحظ على هذا الجواب أن الاستصحاب المذكور معارَض باستصحاب عدم كونه في الرابعة لأنه يعلم إجمالا بأنه إما الآن أو قبل إيجاده للركعة المبنية على الاستصحاب ليس في الرابعة (فيكون في الخامسة ولا يعلم المتقدِّم من المتأخِّر) ، فيستصحب العدم (أي يستصحب عدم الرابعة كما أنه يستصحب بقاء الرابعة) ويتساقط الاستصحابان (لأنهما يتعارضان) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على أصل الاعتراض الثالث :

يرد السيد الشهيد بردّين :

الرد الأول :

وهذا الرد لم يذكره السيد الشهيد في الحلقة الثالثة ، والرد الأول هو أن الصحيح في دفع هذا المحذور الذي أثاره المحقق العراقي إنكار أصله الموضوعي الفقهي ، فلا يوجد دليل على أن التشهد والتسليم يكونان في آخر الركعة الرابعة بما هي ركعة رابعة ، وإنما الواجب هو الترتيب أي في آخر ركعات الصلاة لا بد أن يأتي التشهد والتسليم ، فتحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم ، فآخر واجب من واجبات الصلاة بالاستصحاب أن يأتي بركعة وقد أتى بركعة ، والواجب الذي بعده هو التشهد والتسليم أي آخر الصلاة ، فالواجب هو الترتيب بمعنى اشتراط التشهد الأخير والتسليم بعد الركعات الأربعة مع شرطية عدم المنافي في البين على ما هو

محقّق في الفقه ، فتكون هذه الرواية الصحيحة من أدلة عدم اشتراط أن يكون التسليم في الركعة الرابعة بل يجب أن يكون التسليم في آخر الصلاة .

الرد على الرد الأول :

ولكن هذا خروج عن محل النزاع ، فكلامنا على فرض وجود هذا الأصل الموضوعي .

الرد الثاني :

لا ننكر هذا الأصل الموضوعي ، لا يوجد عندنا دليل عقلي على أن كل لازم عقلي للمستصحَب لا يثبت ، هل يوجد عندنا دليل على العدم أو لا يوجد دليل على الإثبات ؟ أي منهما ؟

عندما نقول بأن لوازم الاستصحاب أو المستصحَب ليس بحجة هل يكون لوجود الدليل على عدم الحجية أو لعدم وجود الدليل على الحجية ؟

من الواضح أنه ليس لوجود الدليل على عدم الحجية حتى يقال بأنه لا يمكنكم هنا ، بل لعدم وجود الدليل على الحجية ، ويوجد فرق بين وجود الدليل على عدم الحجية وعدم وجود الدليل على الحجية ، وفي المورد عندنا دليل على الحجية ، فعندما نقول إن اللوازم العقلية ليست بحجة لا من باب وجود الدليل على عدم الحجية بل من باب عدم وجود الدليل على الحجية ، فعندنا دليل هنا في المورد – لا دائما – على أن المستصحَب لازمه العقلي حجة لأنه لو لم يكن لازمه العقلي حجة كان تطبيق الاستصحاب على المورد لغوا لأنه لا يمكن تطبيقه ، فلكي لا يكون تطبيق الاستصحاب على المورد لغوا فلا بد أن نقول إن اللازم العقلي للمستصحَب حجة ، فالإمام عليه السلام ذكر قاعدة الاستصحاب حتى يطبِّق على المورد ، وإذا لم يكن الاستصحاب قابلا للتطبيق على المورد يلزم لغوية ذكر الاستصحاب ، فلكي لا يكون ذكر الاستصحاب لغوا لا بد أن يكون اللازم العقلي للمستصحَب في المورد حجة ، فلو لم نقل بحجية اللازم العقلي في المقام للزم خروج المورد عن قاعدة الاستصحاب ، وهو خلاف الظهور ويلزم اللغوية .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على أصل الاعتراض الثالث :

كما يلاحظ على أصل الاعتراض بأن إثبات اللازم العقلي بالاستصحاب ليس أمرا محالا (عقلا) بل محتاجا إلى الدليل (على عدم الحجية) ، فإذا توقف تطبيق الاستصحاب في مورد

الرواية على افتراض ذلك (- أي على افتراض حجية اللازم العقلي -) كانت (الرواية) بنفسها دليلا على الإثبات المذكور (- أي على إثبات حجية اللازم العقلي للمستصحَب حتى لا نقع في اللغوية -) .

التوضيح :

الرواية الرابعة :

وهي رواية عبدالله بن سنان قال : سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر : إني أعير الذمّيّ ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه علي فأغسله قبل أن أصلي فيه. فقال أبو عبدالله عليه السلام : " صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نَجَّسَهُ ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نَجَّسَهُ " (هامش : وسائل الشيعة : أبواب النجاسات / الباب ٧٤ / ح ١ .)

هذه الرواية من الروايات المهمة في باب الاستصحاب ، وهي من أهم الروايات التي يمكن الاستدلال بها على كبرى قاعدة الاستصحاب ، وذلك لعد جهات :

الجهة الأولى :

الروايات السابقة كان يوجد فيها احتمال أنها بصدد بيان قاعدة اليقين والشك ، وننفي هذا الاحتمال حتى نثبت بها قاعدة الاستصحاب ، وهذه الرواية لا يوجد فيها هذا الاحتمال لأنه لا يوجد فيها فرض لليقين والشك .

الجهة الثانية :

لا يوجد في هذه الرواية تعبير " النقض " : " ولا ينقض اليقين بالشك " ، وثمرة ذلك أنه قد يقال - كما ذكر الشيخ الأنصاري في الرسائل - إن النقض إنما يتم في مورد يوجد فيه إِبْرَام وإحكام ، وهذا لا يكون إلا مع وجود مقتضي وشككنا في المانع ، وأما إذا لم يوجد في الشيء مقتضٍ في نفسه فإنه لا مجال لجريان الاستصحاب ، لذلك فصَّل الشيخ الأنصاري كما جاء في الحلقة الثانية بين المقتضي والمانع بعدم جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي وجريان الاستصحاب عند الشك في المانع ، ومشكلة التفصيل نشأت من كلمة " النقض " ، كأنه يوجد شيء مُبْرَم محكَم نريد أن ننقضه ، وهذا لا يكون إلا في الشيء الذي له اقتضاء الوجود، وأما الشيء الذي يكون فيه المقتضي مشكوكا فلا يجري فيه الاستصحاب ، وهذه المشكلة غير موجودة في هذه الرواية لأنه لا يوجد فيها تعبير " ولا تنقض " .

إذن :

هاتان جهتان مهمّتان تميّزان هذه الرواية لخصوصية عن الروايات السابقة ، وهي أن هذه الرواية جاءت في الاستصحاب ولا يأتي فيها احتمال قاعدة اليقين والشك أولا ، ولا يوجد فيها احتمال التفصيل بين المقتضي والمانع .

الجهة الثالثة :

هناك بحث سيأتي التعرض له تفصيلا تحت عنوان " أركان الاستصحاب " ، والركن الأول من أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث ، وهو أن يكون الحدوث متيقَّنا ، وإذا لم يكن متيقَّنا حيث قامت الأمارة – كالبيّنة أو خبر الثقة – على حدوثه فهل يمكن الاستصحاب أو لا يمكن لأن الروايات قالت : " ولا تنقض اليقين بالشك " والأمارة ظن وليست يقينا إلا إذا دلت الأدلة على أن الأمارة تقوم مقام اليقين ؟

هذا إذا قلنا إن الركن الأول في الاستصحاب هو اليقين بالحدوث ، وأما إذا قلنا إن الركن الأول هو الحدوث سواء عرفت بالحدوث باليقين أم بالأمارة أم بأي طريق آخر فتلك المشكلة لا تأتي .

والروايات السابقة كانت تعبِّر : " ولا تنقض اليقين " ، وفي هذه الرواية لم يقل الإمام عليه السلام : فإنك أعرته وكنت على يقين من طهارته ، بل قال : " فإنك أعرته وهو طاهر " ، وقد تعرف بالطهارة يقينا أو ظنا معتبرا بالأمارة أو بأي طريق آخر ، وهذه النقطة توجد في هذه الرواية ولا توجد في الروايات السابقة ، وسيأتي التحقيق فيه تفصيلا فيما بعد تحت عنوان " أركان الاستصحاب " ، وهناك نقول نعم في رواية عبدالله بن سنان علّل الحكم الاستصحابي بـ " نفس الحالة السابقة " لا بـ " اليقين بالحالة السابقة " ، وهو ظاهر في ركنية المتيقَّن لا في ركنية اليقين ، وهذه خصوصية موجودة في هذه الرواية ولا توجد في الروايات السابقة .

إذن :

هذه الرواية لو تمّت سندا ودلالة فهي من أفضل الروايات التي يمكن الاستدلال بها على قاعدة الاستصحاب ، نعم تبقى عندنا مشكلة وهي أن هذه الرواية مرتبطة بالنجاسة الخبثيّة لأنه قال الرواي : "فيردّه عليّ" ، والنجاسة التي تتصور من الخمر والخنزير هي النجاسة الخبثيّة، وسريان الحكم إلى مطلق الأحكام يحتاج إلى بيان وقرينة ، وقول الإمام عليه السلام : " فإنك أعرته " في مقام بيان التعليل بقاعدة الاستصحاب لأن الرواية ظاهرة في قاعدة الاستصحاب ،

فالإمام عليه السلام يريد أن يشير إلى قاعدة كلية مركوزة في ذهن السائل لا أنه يريد التعليل بأمر تعبّديّ بنفس البيان الذي تقدّم في الروايات السابقة عندما تم تعميم قاعدة الاستصحاب إلى غير موارد تطبيقها .

إضافة :

هذه الرواية من الروايات التي تدل على طهارة أهل الكتاب لأنه إذا كان المركوز في ذهن السائل نجاسة الكتابي فلا يحتاج أن يعلّل بأنه يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ، فيكون نفس الكتابي منجِّسا للثوب سواء كان يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير أم لا ، فيتبيّن أن المركوز في ذهن السائل هو طهارة الكتابي ، ونجاسته عرضيّة من الخارج لا ذاتيّة من نفسه ، وهذا البحث يأتي في بحث طهارة أو نجاسة أهل الكتاب ، والروايات التي يظهر منها أنها تدل على نجاسة الكتابي يمكن أن توجّه توجيهات أخرى .

التطبيق على الكتاب :

الرواية الرابعة :

وهي رواية عبدالله بن سنان قال : سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر : إني أعير الذمّيّ ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه علي فأغسله (- أي أطهِّره -) قبل أن أصلي فيه . فقال أبو عبدالله عليه السلام : " صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نَجَّسَهُ ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نَجَّسَهُ " (هامش : وسائل الشيعة : أبواب النجاسات / الباب ٧٤ / ح ١ .)

ولا شك في ظهور الرواية في النظر إلى الاستصحاب لا قاعدة الطهارة (أوّلا ولا قاعدة اليقين والشك ثانيا) بقرينة أخذ الحالة السابقة في مقام التعليل إذ قال : " فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر " (، فتكون الحالة السابقة لها مدخلية في طهارة الثوب ، وهذا يتم في قاعدة الاستصحاب لا في قاعدة الطهارة لأن قاعدة الطهارة الحالة السابقة لا مدخلية فيها) ، فتكون دالة على الاستصحاب ، نعم لا عموم في مدلولها اللفظي (لأنها مرتبطة بالنجاسة الخبثية) ، ولكن لا يبعد التعميم باعتبار ورود فقرة الاستدلال مورد التعليل وانصراف فحواها إلى نفس الكبرى الاستصحابية المركوزة عرفا (في ذهن العقلاء ، والتعليل يكون بأمر مركوز عرفي لا بأمر مركوز تعبّديّ ، ولو قلنا إنها مختصة بالمورد لكان التعليل بأمر تعبدي ، وهو على خلاف التعليل) .

هذا هو المهم من روايات الباب ، وهو يكفي لإثبات كبرى الاستصحاب (على نحو القضية المهملة ، فالاستصحاب حجة ، ولكن ما هي أركان الاستصحاب ؟ وما هي شروطه ؟ وأي مقدار يثبت ؟ هل يثبت استصحاب الحكم أو استصحاب الموضوع أو كلاهما ؟ ، وهذه التفاصيل ندخل فيها الآن) ، وبعد إثبات هذه الكبرى يقع الكلام في عدة مقامات ، إذ نتكلم في روح هذه الكبرى وسنخها من حيث كونها أمارة أو أصلا ، وكيفية الاستدلال بها (-أي بكبرى الاستصحاب - ، وبيان كيفية الاستدلال باختصار بهد الطريقة : مثلا صلاة الجمعة واجبة ، ولو سألنا ما هو الدليل على وجوب صلاة الجمعة فالجواب هو أن الدليل هو رواية زرارة التي دلت على وجوب صلاة الجمعة ، ولكن لو أن هذا الماء كان طاهرا يقينا وشككنا أنه تنجس فنستصحب الطهارة ، ولو سألنا ما هو الدليل فالجواب هو قول الإمام عليه السلام : " لا تنقض اليقين بالشك " ، نسأل لماذا في وجوب صلاة الجمعة لا نستدل بهذه الكيفية ، فلماذا لا تقول إن دليل وجوب صلاة الجمعة هو قوله تعالى : " إن جاءكم فاسق بنبأ " لأن حجية رواية زرارة جاءت من آية النبأ على فرض أن آية النبأ تدل على حجية خبر العادل أو حجية خبر الثقة ، ففي وجوب صلاة الجمعة استدللنا بالجزئي وهو رواية زرارة لا آية النبأ التي هي الدليل على حجية رواية زرارة ، وفي الاستصحاب نستدل بالكلي الذي هو الدليل على الجزئي فنقول قول الإمام عليه السلام : " لا تنقض اليقين بالشك " ، فما هو الفرق بين الأمرين ؟ فلماذا في مورد نستدل بالجزئي وفي مورد آخر نستدل بالكلي الذي هو الدليل على الجزئي ؟ ، هذا هو المطلب في كيفية الاستدلال بكبرى الاستصحاب ، ويأتي الحديث عنه بعد ذلك) ، ثم في أركانها (- أي أركان كبرى الاستصحاب) ، ثم في مقدار وحدود ما يثبت بها (- أي بكبرى الاستصحاب -) من آثار (من اللوازم العقلية واللوازم الشرعية واللوازم العادية أو تختص بإحداها) ، ثم في سعة دائرة الكبرى ومدى شمولها لكل مورد (من الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية أو تختص بإحداهما) ، ثم في جملة من التطبيقات (والتنبيهات) التي وقع البحث العلمي فيها ، فالبحث إذن يكون في خمسة مقامات كما يلي .

متن الكتاب :

الاستصحاب أصل أو أمارة ؟

قد عرفنا سابقا الضابط الحقيقي للتمييز بين الحكم الظاهري في باب الامارات والحكم الظاهري في باب الأصول ، وهو : انه كلما كان الملحوظ فيه أهمية المحتمل كان أصلا ، وكلما كان الملحوظ قوة الاحتمال وكاشفيته محضا كان المورد امارة .

وعلى هذا الضوء إذا درسنا الكبرى المجعولة في دليل الاستصحاب واجهنا صعوبة في تعيين هويتها ودخولها تحت أحد القسمين ، وذلك لان ادخالها في نطاق الامارات يعني افتراض كاشفية الحالة السابقة وقوة احتمال البقاء مع أن هذه الكاشفية لا واقع لها – كما عرفنا في الحلقة السابقة – ، ولهذا أنكرنا حصول الظن بسبب الحالة السابقة ، وادخالها في نطاق الأصول يعني ان تفوق الاحكام المحتملة البقاء على الاحكام المحتملة الحدوث في الأهمية أوجب إلزام الشارع برعاية الحالة السابقة مع أن الاحكام المحتملة البقاء ليست متعينة الهوية والنوعية ، فهي تارة وجوب وأخرى حرمة وثالثة إباحة ، وكذلك الامر فيما يحتمل حدوثه ، فلا معنى لان يكون سبب تفضيل الاخذ بالحالة السابقة الاهتمام بنوع الاحكام التي يحتمل بقاؤها .

وبعبارة أخرى ان ملاك الأصل – وهو رعاية أهمية المحتمل – يتطلب أن يكون نوع الحكم الملحوظ محددا ، وكما في نوع الحكم الترخيصي الملحوظ في أصالة الحل ونوع الحكم الالزامي الملحوظ في أصالة الاحتياط ، واما إذا كان نوع الحكم غير محدد وقابلا للأوجه المختلفة فلا ينطبق الملاك المذكور .

وحل الاشكال : انه بعد أن عرفنا ان الأحكام الظاهرية تقرر دائما نتائج التزاحم بين الاحكام والملاكات الواقعية في مقام الحفظ عند الاختلاط فبالامكان ان نفترض ان المولى قد لا يجد في بعض حالات التزاحم قوة تقتضي الترجيح لا بلحاظ المحتمل ولا بلحاظ نفس الاحتمال ، وفي مثل ذلك قد يعمل نكتة نفسية في ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر ، ففي محل الكلام حينما يلحظ المولى حالات الشك في البقاء لا يجد أقوائية لا للمحتمل إذ لا تعيّن له ولا للاحتمال إذ لا كاشفية ظنية له ، ولكنه يرجّح احتمال البقاء لنكتة نفسية ولو كانت هي رعاية الميل الطبيعي العام إلى الاخذ بالحالة السابقة ، ولا يخرج

الحكم المجعول على هذا الأساس عن كونه حكما ظاهريا طريقيا لان النكتة النفسية ليست هي الداعي لأصل جعله بل هي الدخيلة في تعيين كيفية جعله ، وعلى هذا الأساس يكون الاستصحاب أصلا لان الميزان في الأصل الذي لا تثبت به اللوازم على القاعدة عدم كون الملحوظ فيه قوة الاحتمال محضا سواء كان الملحوظ فيه قوة المحتمل أو نكتة نفسية لان النكتة النفسية قد لا تكون منطبقة الا على المدلول المطابقي للأصل فلا يلزم من التعبد به التعبد باللوازم .

كيفية الاستدلال بالاستصحاب :

وقد يتوهم ان النقطة السابقة تؤثر في كيفية الاستدلال بالاستصحاب ، وبالتالي في كيفية علاج تعارضه مع سائر الأدلة ، فان افترضنا ان الاستصحاب امارة وان المعول فيه على كاشفية الحالة السابقة كان الدليل هو الحالة السابقة على حد دليلية خبر الثقة ، ومن هنا يجب ان تلحظ النسبة بين نفس الامارة الاستصحابية وما يعارضها من أصالة الحل مثلا ، فيقدم الاستصحاب بالأخصية على دليل أصالة الحل كما وقع في كلام السيد بحر العلوم انسياقا مع هذا التصور ، وان افترضنا الاستصحاب أصلا عمليا وحكما تعبديا مجعولا في دليله فالمدرك حينئذ لبقاء المتيقن عند الشك نفس ذلك الدليل لا أمارية الحالة السابقة ، وعند التعارض بين الاستصحاب وأصالة الحل يجب ان تلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب – وهو مفاد رواية زرارة مثلا – ودليل أصالة الحل ، وقد تكون النسبة حينئذ العموم من وجه .

وهذا التوهم باطل فان ملاحظة نسبة الأخصية والأعمية بين المتعارضين وتقديم الأخص من شؤون الكلام الصادر من متكلم واحد خاصة حيث يكون الأخص قرينة على الأعم بحسب أساليب المحاورة العرفية ، ولما كانت حجية كل ظهور منوطة بعدم ثبوت القرينة على خلافه كان الخبر المتكفل للكلام الأخص مثبتا لارتفاع الحجية عن ظهور الكلام الأعم في العموم ، وليست الأخصية في غير مجال القرينية ملاكا لتقديم احدى الحجتين على الأخرى ، ولهذا لا يتوهم أحد انه إذا دلت بينة على أن كل ما في الدار نجس ودلت أخرى على أن شيئا منه طاهر قدمت الثانية للأخصية بل يقع التعارض إذ لا معنى للقرينية مع فرض صدور الكلامين من جهتين ، وعلى هذا ففي المقام سواء قيل

بأمارية الاستصحاب أو أصليته لا معنى لتقديمه بالأخصية الملحوظة بينه وبين معارضه بل لا بد من ملاحظة النسبة بين دليله وما يعارضه من دليل الأصل أو دليل حجية الامارة ، فإن كان أخص قدم بالأخصية لان مفاد الأدلة كلام الشارع ، ومتى كان أحد كلاميه أخص من الآخر قدم بالأخصية .

التوضيح :

الاستصحاب أصل أو أمارة ؟

وهو المقام الأول من البحث : هل الاستصحاب أصل عملي أو أمارة ؟

يأتي السؤال التالي :

ما هي الثمرة المترتبة على كون الاستصحاب أصلا عمليا أو أمارة ؟

الجواب :

بناء على مبنى المشهور – الذين يقولون بأن لوازم الأمارات حجة على القاعدة ولوازم الأصول العملية ليست حجة على القاعدة – إذا استفدنا من دليل الاستصحاب أن الاستصحاب أمارة فلوازمه العقلية تكون حجة على القاعدة إلا ما دلّ دليل على الخلاف ، وأما إذا ثبت أن الاستصحاب أصل عملي فإن لوازمه العقلية لا تكون حجة على القاعدة ، والذي يقول بحجية اللوازم العقلية للأصل العملي فعليه أن يأتي بالدليل .

وأما بناء على مبنى السيد الخوئي فلا تظهر ثمرة لأن الاستصحاب سواء كان أمارة أم أصلا عمليا فإن الدليل لا يُثْبِتُ حجية اللوازم العقلية إلا إذا دل دليل من الخارج على حجيتها ، فليست حجية اللوازم العقلية على مقتضى القاعدة ، فالقاعدة هي عدم حجية اللوازم العقلية للأمارة والأصل العملي ، فلا تظهر ثمرة إلا أن يقال بأنه قد تظهر ثمرة ، وهذا سيأتي في بحث لاحق .

فهذا البحث على مبني المشهور وخاصة على مبني السيد الشهيد في حقيقة الحكم الظاهري له أثر مهم لأن السيد الشهيد يقول إن حقيقة الحكم الظاهري هي في تقديم بعض الأحكام والملاكات على البعض الآخر تارة بلحاظ الاحتمال وتارة ثانية بلحاظ المحتمل وتارة ثالثة بلحاظ الاحتمال والمحتمل ، فإذا كان الحكم الظاهري بلحاظ الاحتمال فهو أمارة ، وإذا كان بلحاظ المحتمل فهو أصل عملي غير محرِز ، وإذا كان بلحاظ الاحتمال والمحتمل فهو أصل

عملي محرِز ، وإذا كان أمارة فلوازمه العقلية حجة على القاعدة ، وإذا كان أصلا عمليا فلوازمه العقلية ليست حجة على القاعدة .

والكلام هنا في حقيقة الاستصحاب بناء على مبنى السيد الشهيد في حقيقة الحكم الظاهري لا بناء على مبني المشهور في حقيقة الحكم الظاهري ، بناء علة مبنى السيد الشهيد الأحكام الواقعية قد تتزاحم في مقام حفظها عند اشتباهها على المكلف ، فهذا الشيء هل هو واجب أو مباح ، فالواجب يقول احفظني حتى في حالة الشك ، والمباح الاقتضائي يقول احفظ إطلاق العنان حتى في حالة الشك ، والمولى لا يوصل الحكم الواقعي إلى كل شخص ، فالمكلف يقع في الاشتباه أنه يفعل أو لا يفعل ، يقع في اشتباه بين الواجب والمباح الاقتضائي، وبين المحرم والمباح الاقتضائي ، وبين الواجب والمحرم ، فإذا وقع التزاحم الحفظي لا التزاحم الملاكي – على رأي صاحب الكفاية – ولا التزاحم الامتثالي – على رأي المحقق النائيني – ، وقلنا في حقيقة التزاحم الحفظي أن فيه خصوصية من خصوصيّتي التزاحم الملاكي وفيه خصوصية من خصوصيّتي التزاحم الامتثالي ، فالتزاحم الملاكي مرتبط بباب التعارض ، والتزاحم الامتثالي مرتبط بباب الترتّب ، والتزاحم الحفظي هو بحثنا في حقيقة الحكم الظاهري ، فإذا وقع تزاحم حفظي بين ملاكات الشارع فإن هذا التزاحم يولِّد خطابات جديدة ، وهذه الخطابات الجديدة التي تتولَّد بسبب التزاحم بين ملاكات الأحكام الواقعية تسمَّى أحكاما ظاهرية ، فالحكم الظاهري هو الحكم الذي ينشأ بسبب تزاحم الملاكات الواقعية واختلاطها على المكلَّف في مقام العمل ، فهذا هو التزاحم الحفظي عند السيد الشهيد .

إذن :

التزاحم الحفظي يولَّد خطابات في حالة الشك والاختلاف في الملاكات الواقعية ، فتكون الخطابات في طول الشك في ملاكات الأحكام الواقعية ، والأحكام الظاهرية لها مبادئ ، ومبادؤها ليست مستقلة عن مبادئ الأحكام الواقعية بل هي نفس المبادئ الواقعية ، لذلك تسمَّى الأحكام الظاهرية أحكاما طريقيّة لأنها طريق إلى تنجيز الملاكات الواقعية ، والطريقية هنا تختلف عن طريقية المحقق النائيني الذي يقول بالطريقية والكاشفية في حجية خبر الواحد ، فإذا قال المولى جعلت هذا طريقا وكشفا ناقصا وتَمَّمَ كشفه وقال اعتبره كشفا تاما فهو أمارة ، فإن كان الجعل بلسان الكاشفية وتتميم الكشف فهو أمارة ، ولا نخلط بين معاني المصطلحات، فهذه هي حقيقة الأحكام الظاهرية عند السيد الشهيد ، والمستظهر من أدلة

الأحكام الظاهرية أن الأحكام الظاهرية مجعولة على نحو الطريقية الصِّرفة ، وهذه ليست طريقية المحقق النائيني بأن الشارع تمّم نقص حجية خبر الواحد ، فالطريقية في الأحكام الظاهرية عند السيد الشهيد بمعنى أن الأحكام الظاهرية طريق إلى تنجيز ملاكات الواقع .

وهذا التزاحم الحفظي الذي يولِّد خطابات جديدة ، وهذه الخطابات بعضها احتياط وبعضها براءة وبعضها استصحاب وبعضها تخيير ، ويأتي السؤال التالي :

على أي أساس يرجِّح المولى ملاكا واقعيا على ملاك واقعي آخر ؟

الجواب :

المولى تارة يرجِّح ملاكا على ملاك على أساس محتمَل تلك الأحكام أي أنها إباحة أو حرمة وليس للمولى نظر إلى الكاشفية وأنها شديدة أو ضعيفة بل ينظر إلى ما ينكشف بتلك الكاشفية أي المحتمَل ومؤدَّى الكاشفية ، وتارة أخرى لا ينظر المولى إلى المحتمَل وأنه إباحة أو حرمة أو وجوب أو كراهة أو استحباب بل ينظر إلى مقدار الكاشفية وقوتها ، فقد لا تكون الإباحة ولا الحرمة أهم عند المولى ، فهما متساويان عند المولى ، فلا يقدِّم أحدهما على الآخر ، ولكنه يقدِّم الأقوى دليلا وكشفا ، فهذا هو الأهم عند المولى ، فإذا كانت الإباحة أقوى دليلا وكشفا فاعمل على أساس الإباحة لأن درجة الكاشفية في المباح أقوى من درجة الكاشفية في الحرام ، وإذا كانت الحرمة أقوى دليلا وكشفا فاعمل على أساس الحرمة لا من باب أنه حرام لأن ليس نظر المولى إلى أنه حرام بل لأن الحرام أقوى دليلا وكشفا ، فدرجة الكاشفية في الحرام أقوى من درجة الكاشفية في المباح ، فإذا كان النظر إلى درجة الكاشفية سمّينا الحكم الظاهري أمارة ، وإذا لم يكن النظر إلى الكاشفية بل إلى المحتمل محضا فالحكم الظاهري أصل عملي غير محرِز ، وإذا كان النظر إلى الكاشفية والمحتمَل فالحكم الظاهري أصل عملي محرِز لأن فيه درجة من الكشف .

ويأتي السؤال التالي :

هل الاستصحاب أمارة أو أصل ؟

أي أن الشارع عندما رجّح الحالة السابقة على حالة الشك الموجودة الآن فلم رجّح الحالة السابقة على الحالة الموجودة الآن ؟ هل رجّحها بسبب الأمارية أي أن الحالة السابقة فيها كاشفية أو بسبب قوة المحتمَل ؟

الجواب :

لا يمكن أن يكون ترجيح الحالة السابقة لا بسبب الأمارية والكاشفية ولا بسبب قوة المحتمَل .

التطبيق على الكتاب :

الاستصحاب أصل أو أمارة ؟

قد عرفنا سابقا الضابط الحقيقي للتّمييز بين الحكم الظاهري في باب الأمارات والحكم الظاهري في باب الأصول (العملية) ، وهو أنه كلما كان الملحوظ فيه (- أي في الحكم الظاهري -) أهميّة المحتمَل كان أصلا (عمليا ، والنتيجة أن لوازمه العقلية ليست حجة على القاعدة) ، وكلما كان الملحوظ قوة الاحتمال وكاشفيّته (- أي وكاشفيّة الاحتمال -) محضا كان المورد أمارة (، والنتيجة أن لوازمها العقلية حجة على القاعدة ، فالقاعدة الأساسية هي أنه يكون الحكم الظاهري أمارة إذا كان التقديم بلحاظ الاحتمال محضا ، وغير ذلك لا يكون أمارة مهما كان السبب لحاظ الاحتمال والمحتمَل معا أو لحاظ المحتمَل فقط أو غير ذلك ، ولا نحتاج أن نثبت أن الاستصحاب أصل عملي بل يكفي أن نثبت أنه ليس أمارة فلوازمه العقلية ليست حجة ، فلوازم الاستصحاب ليست حجة لأن الاستصحاب ليس أمارة ولا نحتاج أن نثبت أن الاستصحاب أصل عملي) .

وعلى هذا الضوء (- أي على هذا الضابط الحقيقي -) إذا درسنا الكبرى المجعولة في دليل الاستصحاب واجهنا صعوبة في تعيين هويتها (- أي هوية الكبرى -) ودخولها تحت أحد القسمين .

التوضيح :

إن ملاك الحكم الظاهري في الأمارة هو قوة الاحتمال ، ومعنى قوة الاحتمال هو غلبة أن الحادث يبقى ، فكل ما حدث يكون الغالب فيه أنه يبقى ، وهذا هو معنى كاشفية الحالة السابقة ، فمعنى كاشفية الحالة السابقة أن ما حدث في الأعم الأغلب يبقى ، فلا بد أن نعتني بالحالة السابقة ، ففي كل الحوادث إذا حسبنا وجدنا أن ٨٠% - مثلا - منها يبقى و ٢٠% منها يزول ، فعندما أشك في العشرين فالمولى بين أمرين : إما أن يراعي حق الثمانين وإما أن يراعي حق العشرين ، فإذا كان عنده الثمانون هو الأهم فيرجّح الحالة السابقة ويقول بالاعتناء

بالحالة السابقة مطلقا في جميع الحوادث مع أن العشرين منها يزول حتى مع وجود الحالة السابقة ، وذلك حتى لا تضيع الثمانون منها ، وهذا مبني على كبرى وهي أن الحادث يبقى في الأعم الأغلب ، والشاهد على غلبة بقاء الحادث هو السيرة العقلائية ، فالناس مع الحادث إذا شكوا في بقائه يتعاملون على أساس الاعتناء بالحالة السابقة ، مثلا إذا كان يشتري من بقال معين ثم سافر ورجع بعد سنة واحتاج إلى شيء فإنه يذهب إلى نفس البقال مع وجود احتمال بأنه غيّر محلّه أو أنه توفّي وعدة احتمالات أخرى فإنه يعتني بهذه الاحتمالات ويبني على بقاء البقال في نفس المحلّ ، بل الاعتناء بالحالة السابقة موجودة حتى عند الحيوانات ، فالحيوان عندما يخرج صباحا من جحره فإنه في المساء يرجع إلى نفس جحره ، وهذا معناه بقاء الحالة السابقة عند الحيوان ، فالاعتناء بالحالة السابقة من الأمور العقلائية ، فأوّلا المدّعَى هو كاشفية أن الحادث يبقى في الأعم الأغلب ، وثانيا الشاهد على ذلك هو السيرة العقلائية بأن الناس يعتنون بالحالات السابقة ، بعبارة أخرى : يمكن أن يستشهد بإفادة الاستصحاب للظن بالسيرة العقلائية مع العلم بأن العقلاء إنما يجرون في حياتهم على كواشف واحتمالات الكشف لا على أمور تعبدية ، فالعقلاء عندما يعملون بخبر الثقة لا من باب التعبّد بل من باب أنه كاشف في الأعم الأغلب ، فالعقلاء لا يوجد عندهم قواعد تعبدية بل كل قواعدهم مبنيّة على الكشف ، والعقلاء يعتنون بالحالة السابقة على أساس كشف الحالة السابقة وهو إفادة الظن وأقوائية الاحتمال ، فالعقلاء بما هم عقلاء ليس لهم تعبّدات صرفة ، فلا يحتمل في شأنهم أنهم يجرون الاستصحاب بتعبّد صرف بل يجرون الاستصحاب كما يجرون سائر الأمارات بلحاظ كاشفيّتها وأماريّتها ، فلو لم يكن الاستصحاب مفيدا للظن النوعي لما استقر بناء العقلاء على الجري على طبقه ، فالمدّعَى هو كاشفية غلبة بقاء الحادث ، والشاهد على ذلك هو السيرة العقلائية بالاعتناء بالحالة السابقة ، وقد تعرّض السيد الشهيد لهذا المطلب في الحلقة الثانية ، ويردّ السيد الشهيد بأن العقلاء يعتنون بالحالة السابقة لا من باب كاشفية الحالة السابقة بل من باب الألفة والعادة ، والفرق كبير بين الكاشفية والألفة والعادة ، والشاهد هو أوّلا وجود الاعتناء بالحالة السابقة في الحيوانات ، ولا يمكن القول بأن الحيوانات تعتني بالحالة السابقة لوجود كاشفيتها بل تعتني لوجود الألفة والعادة ، وهكذا في الإنسان الذي يهتم بالحالة السابقة من باب الألفة والعادة ، والمنبِّه على ذلك هو أننا لو عشنا مع شخص بلغ من العمر ستين سنة ثم غبنا عنه مدة وسَأَلَنا عنه أحد فإننا نقول عنه إنه حي ، فهذه الألفة تجعل عندنا ميلا

نفسيّا إلى افتراض بقائه حيّا ، ولكن لو صُغْنَا هذه الألفة والعادة بنحو القضية الكلية لوجدنا أن المجيب لا يقبلها ، مثلا لو سألنا المجيب : هل كل إنسان إذا بلغ الستين سنة يبقى حيّا بعد هذا إذا شككنا ؟ فإنه يقول بعدم وجود دليل على كبرى الاستصحاب ، وعدم وجود دليل على كبرى الاستصحاب يكفي لنفي الكاشفية ، ولكن بسبب الألفة عنده يظل يقول هو حي، فاحتمال بقائه ليس ناشئا من كاشفية الحالة السابقة بل بسبب الألفة والعادة ، فلو كان الاعتناء بالحالة السابقة منشؤه الكاشفية لما فرّق بين هذه الحالة وبين غيرها بقرينة تلك الأمارات التي يجريها العقلاء بملاك كاشفيّتها فإنه لا يُفَرَّقُ بينها من شخص إلى شخص آخر .

إذن :

لا يمكن أن يُدَّعَى أن الشارع جعل حجية الاستصحاب والاعتناء بالحالة السابقة بسبب كاشفية الحالة السابقة ، فلا يكون الاستصحاب أمارة .

التطبيق على الكتاب :

وذلك لأن إدخالها (- أي الكبرى المجعولة في دليل الاستصحاب -) في نطاق الأمارات يعني افتراض كاشفية الحالة السابقة وقوة احتمال البقاء (- أي بقاء الحالة السابقة وأن الحادث يبقى في الأعم الأغلب -) مع أن هذه الكاشفية لا واقع لها - كما عرفنا في الحلقة السابقة (أي الحلقة الثانية) - ، ولهذا أنكرنا حصول الظن بسبب الحالة السابقة (في الحلقة الثانية ، فالاستصحاب لا يفيد الظن النوعي ولا الظن الشخصي) .

التوضيح :

نأتي إلى الشق الثاني وهو إدخال الكبرى المجعولة في دليل الاستصحاب في الأصول العملية ، فلا يمكن إدخاله في الأصول العملية لأن الأصول العملية يقع الترجيح فيها بلحاظ المحتمَل أي أن نوع المحتمَل - أي المستصحَب - لا بد أن يكون معيَّنا ، وفي الاستصحاب نوع المحتمَل غير معيّن لأن المستصحَب تارة يكون وجوبا وأخرى استحبابا وثالثة حرمة ورابعة كراهة وخامسا إباحة ، فلا يكون التقديم بلحاظ المحتمَل .

التطبيق على الكتاب :

و(لأن) إدخالها (-أي الكبرى المجعولة في دليل الاستصحاب-) في نطاق الأصول (العملية) يعني أن تفوّق الأحكام المحتمَلة البقاء على الأحكام المحتمَلة الحدوث في الأهمية (-في الأهمية متعلق بـ " تفوّق " ، فالشارع في موارد احتمال حدوث الشيء كاحتمال حدوث

الوجوب يقول بعدم الاعتناء ؛ لأنه رُفِعَ ما لا يعلمون ، وأما في موارد احتمال البقاء فيقول بالاعتناء ، والشارع رجّح موارد احتمال البقاء على موارد احتمال الحدوث لأنه في موارد احتمال البقاء محتمَلات البقاء عنده قوية بخلاف محتمَلات الحدوث ، وهذا الكلام يصح إذا كانت المحتمَلات معيَّنة ، وإما إذا لم تكن المحتمَلات معيَّنة فهي مختلفة في الحدوث والبقاء ، فلا معنى لأن يهتم المولى بمحتمَلات البقاء ولا يهتم بمحتمَلات الحدوث –) أوجب إلزام الشارع برعاية الحالة السابقة (– والرد من هنا –) مع أن الأحكام المحتمَلة البقاء ليست متعيّنة الهويّة والنوعية ، فهي تارة وجوب وأخرى حرمة وثالثة إباحة (، ولو كانت الأحكام المحتمَلة متعيّنة لقلنا برعاية الحالة السابقة ، مثلا لو كان الحكم المحتمَل وجوبا لقال الشارع بأنه لو كان الحكم المحتمَل وجوبا واحتملت بقاءه فاعتن به دائما ، والاستصحاب يقول إذا كان الحكم المستصحَب معيَّنا لقلنا بلحاظ المحتمَل ، ولكن الأحكام المحتمَلة مختلفة متعدّدة) ، وكذلك الأمر فيما يحتمل حدوثه (، فكما لم يهتم هناك لا يهتم هنا) ، (وعليه) فلا معنى لأن يكون سبب تفضيل الأخذ بالحالة السابقة الاهتمام بنوع الأحكام التي يحتمل بقاؤها (لأن الأحكام المحتمَلة البقاء ليست متعيّنة الهويّة والنوعية) .

وبعبارة أخرى :

إن ملاك الأصل – وهو رعاية أهمية المحتمَل – يتطلّب أن يكون نوع الحكم الملحوظ محددا (معيَّنا) ، وكما في نوع الحكم الترخيصي الملحوظ في أصالة الحل (– فالحكم الملحوظ في أصالة الحل هو الإباحة –) ونوع الحكم الإلزامي الملحوظ في أصالة الاحتياط (– فالحكم الملحوظ في أصالة الاحتياط هو الوجوب أو الحرمة فمثلا في الاحتياط في الأعراض والنفوس والأموال يكون نوع الحكم الملحوظ هو الحرمة –) ، وأما إذا كان نوع الحكم غير محدد وقابلا للأوجه المختلفة فلا ينطبق الملاك المذكور (– أي ملاك الأصول العملية في الترجيح ، والملاك هو رعاية أهمية المحتمَل –) .

إذن :

الكبرى المجعولة في دليل الاستصحاب لا تدخل لا في نطاق الأمارات ولا في نطاق الأصول العملية ، فماذا يقال عن كبرى الاستصحاب ؟

التوضيح :

كان الكلام فيما سبق في ملاك الحكم الظاهري والضابط الحقيقي للحكم الظاهري ، وبناء

على هذا الضابط على مبنى السيد الشهيد لا يكون الاستصحاب أمارة لعدم وجود قوة الاحتمال وعدم كاشفية الحالة السابقة ولا يكون أصلا عمليا لأن الأصل العملي يتوقّف على تحديد هوية المحتمَل ونوع الحكم المشكوك ، وفي الاستصحاب هوية المحتمَل غير معيَّنة وغير محدَّدة ، فقد تكون هويّة المحتمَل وجوبا أو استحباب أو حرمة أو كراهة أو إباحة ، لذلك يأتي السؤال التالي :

ما هو الملاك في جعل الاستصحاب ؟

الجواب :

عندما تتزاحم الملاكات الواقعية ليس بالضرورة أن يوجد ترجيح بالاحتمال أو بالمحتمَل ، بل قد يوجد شق آخر بأن تتزاحم الملاكات الواقعية وتتساوى ، فمن الممكن أن الملاكات الواقعية والأحكام الواقعية عندما تختلط على المكلف عند الشك أو تتزاحم عند المولى لحفظها عند المكلف تارة تكون بعضها مقدَّمة على البعض الآخر بقوة الاحتمال أو بقوة المحتمَل وتارة أخرى لا تكون ملاكات البعض مقدَّمة على ملاكات البعض الآخر ، وإنما أهمية الملاكات تكون متساوية متكافئة ، فلا الملاك الأول يقول احفظني وقدِّمني على الملاك الثاني ولا الملاك الثاني يقول احفظني وقدِّمني على الملاك الأول ، وإذا كانت الملاكات الواقعية في مقام الحفظ متساوية فالمولى لا يرجِّح الملاك الأول على الملاك الثاني ولا الملاك الثاني على الملاك الأول ، فالملاك الأول ولا الملاك الثاني يستدعي خطابا لحفظه بسبب تساوي الملاكات الواقعية وتكافئها من حيث الأهمية ، فإذا صارت الملاكات الواقعية متساوية من حيث الأهمية فإن المولى يكون مخيَّرا في مقام جعل الحكم الظاهري بأن يترك المكلف مطلق العنان بأن يعمل بالحكم الأول أو بالحكم الثاني لأنه لا يوجد ترجيح لأحد الملاكين على الملاك الآخر لا من حيث الاحتمال ولا من حيث المحتمَل ، ولكن إذا كانت الملاكات الواقعية متساوية في نفسها فقد تكون النكات العقلائية ملحوظة عند جعل الأحكام الظاهرية ، وقلنا سابقا في القسم الأول من الحلقة الثالثة بأن الشارع عندما يريد أن يجعل حكما ظاهريا يلاحظ النكات العقلائية فيتفنن في التعبير والبيان ، ففي حالة تساوي ملاكات الواقع تارة لا توجد نكتة عقلائية تقتضي الترجيح لبعضها على البعض الآخر ولا يهتم المولى ، وتارة أخرى توجد نكتة عقلائية تقتضي الترجيح لا بلحاظ الملاكات الواقعية بل بلحاظ العقلاء بما هم عقلاء فالمولى يهتم بغرض دون آخر وبحالة دون أخرى ، ولكن لا لمراعاة الملاكات الواقعية بل لمراعاة الحالات الموجودة عند

العقلاء ، وحالات العقلاء لا تتساوى بالنسبة إلى احتمالات الحدوث واحتمالات البقاء بل تختلف ، فاهتمام العقلاء باحتمال البقاء بعد فرض الحدوث قد يكون أكثر من اهتمامهم باحتمال الحدوث ولو لنكتة الألفة والعادة لا لنكتة الكاشفية ، فالعقلاء بما هم عقلاء يهتمون باحتمال البقاء بعد فرض الحدوث بسبب الألفة والعادة أو لأي سبب آخر غير سبب الكاشفية ، فمن حيث الواقع الملاكات متساوية متكافئة ، وأما عندما نأتي إلى العقلاء نجد أن الملاكات عندهم غير متكافئة لأنهم لا يعتنون باحتمال الحدوث ، ولكنهم يهتمون باحتمال البقاء بعد فرض الحدوث ، والشارع جرى مجرى العقلاء لأنه بالنسبة للشارع لا يوجد فرق بين احتمال الحدوث واحتمال البقاء لأن الملاكات متساوية ، ولكن المولى رأى العقلاء يهتمون بالحالة السابقة فجعل الحكم بلحاظ هذه الحالة النفسية التي توجد عند العقلاء ، فالشارع عندما اعتنى بالحالة السابقة واعتنى باحتمال البقاء بعد فرض الحدوث لا لترجيح الاحتمال ولا لترجيح المحتمَل بل الترجيح يكون بلحاظ نكتة نفسية عند العقلاء منشؤها الألفة والعادة ، فيأتي الإشكال التالي :

يتبيّن أن الاستصحاب ليس حكما طريقيا لأن جميع الأحكام الظاهرية طريق إلى تنجيز ملاكات الأحكام الواقعية والاستصحاب ليس لتنجيز ملاكات الواقع لأن ملاكات الواقع متساوية متكافئة ولا يوجد ترجيح لبعضها على بعض ، ومن هنا يأتي الإشكال التالي وهو أن الاستصحاب ليس من الأحكام الطريقية وقد قيل فيما سبق إن جميع الأحكام الظاهرية أحكام طريقية والاستصحاب حكم ظاهري فلا بد أن يكون حكما طريقيا وتبيّن بأن الاستصحاب ليس حكما طريقيا لأن نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية ، فالموجبة الكلية هي أن جميع الأحكام الظاهرية – ومنها الاستصحاب – أحكام طريقية لتنجيز ملاكات الواقع ، وبعد أن بيّنّا ملاك جعل الاستصحاب وأرجعناه إلى نكتة نفسية بلحاظ حال العقلاء تبيّن أن الاستصحاب ليس حكما طريقيا ، فما هو حل هذا الإشكال ؟

حل الإشكال :

لا يأتي هذا الإشكال لأنه يوجد فرق بين أن نقول إن الاستصحاب ليس حكما طريقيا وبين أن نقول إن كيفية جعله ليست حكما طريقيا ، وفي المقام لم يقع تزاحم بين الملاكات الواقعية فلا يقتضي حكما ظاهريا ، فأصل اقتضاء الحكم الظاهري منشؤه الواقع ، ولكن كيفية جعل هذا الحكم الظاهري ليس ملاكها الواقع بل ملاكها النكتة النفسية ، فيكون

الاستصحاب حكما ظاهريا ، ولكن كيفية جعل الاستصحاب بناء على الاعتناء بالحالة السابقة أو عدم الاعتناء بالحالة السابقة ليس حكما طريقيا ، وإنما نكتته الحالة العقلائية .

بعبارة أخرى :

لو كان أصل جعل الحكم الظاهري هو النكتة العقلائية فلا يكون الحكم الظاهري حكما طريقيا مع أن أصل جعل الحكم الظاهري ليس النكتة العقلائية بل تزاحم ملاكات الواقع ، نعم كيفية جعل الحكم الظاهري نكتتها النكتة النفسية ، فيكون الاستصحاب حكما ظاهريا ، ولكن كيفية جعل الحكم الظاهري مرتبطة بنكتة نفسية عقلائية ، ولا محذور في ذلك .

إذن :

الاستصحاب ليس أمارة لأن مناط كون الحكم الظاهري أمارة أن يكون الترجيح بلحاظ قوة الاحتمال محضا ، ولم يكن الترجيح في الاستصحاب بلحاظ قوة الاحتمال سواء كان الترجيح بلحاظ قوة المحتمَل أو بلحاظ نكتة نفسية عقلائية أو بأي لحاظ آخر ، والمهم أنه لم يكن بلحاظ قوة الاحتمال ، فليس الاستصحاب أمارة ، فالنتيجة أن لوازمه العقلية ليست حجة .

سؤال :

ثبت أنه إذا كان الحكم الظاهري أمارة فمدلوله المطابقي ومدلوله الالتزامي حجة عند الشارع ، وإذا كان الحكم الظاهري أصلا عمليا فمدلوله المطابقي حجة عند الشارع ، وحجية مدلوله المطابقي لا يستلزم حجية مدلوله الالتزامي لأن الملاك في الأصل العملي ليس هو الكاشفية وقوة الاحتمال بل هو قوة المحتمَل ، فمدلوله المطابقي نوع من المحتمَل ، ومدلوله الالتزامي نوع آخر من المحتمَل ، والمولى إذا رجّح النوع الأول من المحتمَل فلا يستلزم ذلك ترجيح النوع الثاني من المحتمَل ، وأما بخلافه في كاشفية الأمارة فإن الحكم الظاهري ملاك جعل الحجية له هو الكاشفية ، والكاشفية على حدّ سواء بالنسبة للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي لأنه في الأمارة لا ننظر إلى المحتمَل بل ننظر إلى الاحتمال ، والاحتمال موجود في المدلولين على حد سواء .

نأتي إلى النكتة النفسية العقلائية ، فنسأل السؤال التالي :

هل النكتة النفسية تشبه الاحتمال أو تشبه المحتمَل ؟

الجواب :

النكتة النفسية تشبه المحتمَل ، فمن الممكن أن النكتة النفسية موجودة في المدلول المطابقي وغير موجودة في المدلول الالتزامي ، فيكون حكم الترجيح بلحاظ النكتة النفسية حكم الترجيح بلحاظ المحتمَل .

التطبيق على الكتاب :

حل الإشكال :

وحل الإشكال أنه بعد أن عرفنا أن الأحكام الظاهرية تُقَرِّرُ دائما نتائج التزاحم بين الأحكام والملاكات الواقعية في مقام الحفظ عند الاختلاط (- عند المكلف لا عند المولى ، فالأحكام الظاهرية منشؤها وعلتها التزاحم بين الأحكام والملاكات الواقعية -) فبالإمكان أن نفترض أن المولى قد لا يجد في بعض حالات التزاحم قوة تقتضي الترجيح لا بلحاظ المحتمل (- حتى يجعله أصلا عمليا -) ولا بلحاظ نفس الاحتمال (- حتى يجعله أمارة -) ، وفي مثل ذلك قد يُعْمِلُ نكتة نفسية (عقلائية) في ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر (لأن الملاكات الواقعية متساوية الأهمية عند المولى ، ولا يرجِّح المولى بعض الملاكات على البعض لا بلحاظ الاحتمال ولا بلحاظ المحتمَل) ، ففي محل الكلام حينما يلحظ المولى حالات الشك في البقاء لا يجد أقوائية لا للمحتمَل إذ لا تعيّن له ولا (أقوائية) للاحتمال إذ لا كاشفية ظنية له ، ولكنه يرجّح احتمال البقاء لنكتة نفسية (عقلائية) ولو كانت (النكتة النفسية) هي رعاية الميل الطبيعي العام (عند العقلاء) إلى الأخذ بالحالة السابقة (، وهذا الميل الطبيعي العام عند العقلاء منشؤه الألفة والعادة) ، (والإشكال أنه على هذا لا يكون الاستصحاب حكما ظاهريا ، وحل الإشكال هو) ولا يخرج الحكم المجعول على هذا الأساس (- أي على أساس ترجيح احتمال البقاء بسبب نكتة نفسية عقلائية -) عن كونه حكما ظاهريا طريقيا لأن النكتة النفسية ليست هي الداعي لأصل جعله (- أي جعل الحكم الظاهري -) بل (النكتة النفسية العقلائية) هي الدخيلة في تعيين كيفية جعله (- أي جعل الحكم الظاهري - ، وكان بإمكان المولى أن يجعل الاستصحاب وأن لا يجعل الاستصحاب ، وكيفية جعله مرتبطة بالنكتة النفسية، وأما أصل جعله فمرتبطة بالواقع وباختلاط أحكام الواقع ، ولكنها متساوية ومتكافئة في ملاكات الأحكام) ، وعلى هذا الأساس يكون الاستصحاب أصلا (عمليا لأنه يكفينا نفي كون الاستصحاب أمارة ولا نحتاج إلى إثبات أنه أصل عملي و) لأن الميزان في الأصل

(العملي) الذي لا تثبت به اللوازم على القاعدة (الميزان هو) عدم كون الملحوظ فيه (- أي في الأصل العملي -) قوة الاحتمال محضا سواء كان الملحوظ فيه (- أي في الأصل العملي -) قوة المحتمل أو نكتة نفسية لأن النكتة النفسية قد لا تكون منطبقة إلا على المدلول المطابقي للأصل فلا يلزم من التعبد به التعبد باللوازم (، قوله " لأن النكتة النفسية " جواب عن سؤال مقدَّر وهو : من الممكن أن حكم النكتة النفسية حكم الأمارة لا حكم الأصل العملي ، فالجواب أن الترجيح بلحاظ النكتة النفسية شبيه بترجيح الأصل لا بترجيح الأمارة لأن النكتة النفسية قد لا تكون منطبقة إلا على المدلول المطابقي للأصل (العملي -وهو الاستصحاب-) فلا يلزم من التعبد به — أي بالمدلول المطابقي - التعبد باللوازم العقلية كما هو الأمر في الأصل العملي) .

التوضيح :

تلخص مما تقدّم :

أولا :

الاستصحاب ليس أمارة .

ثانيا :

الاستصحاب ليس أصلا عمليا .

ثالثا :

الترجيح في الاستصحاب بلحاظ نكتة نفسية عقلائية ، والنكتة النفسية هي الألفة والعادة .

رابعا :

الترجيح بلحاظ النكتة النفسية العقلائية يُلْحِقُ الاستصحاب بالأصل العملي لا بالأمارة ، فلا تكون لوازمه العقلية حجة .

كيفية الاستدلال بالاستصحاب :

قد يقول قائل إنه إذا كان الاستصحاب أمارة فله نوع من الآثار ، وإذا كان الاستصحاب أصلا عمليا فليست له تلك الآثار ، هذه الآثار ليست بلحاظ اللوازم العقلية بل نبحث عن نوع آخر من الآثار غير حجية اللوازم العقلية وعدم حجية اللوازم العقلية ، نعم الآثار بلحاظ اللوازم العقلية نوع من الآثار ، فإذا كان الاستصحاب أمارة فإن لوازمه العقلية حجة ، وإذا كان الاستصحاب أصلا عمليا فإن لوازمه العقلية ليست حجة وإن كان الترجيح بلحاظ النكتة

النفسية ، هذا نوع من الآثار ، ونوع آخر من الآثار يأتي هنا في بحث "كيفية الاستدلال بالاستصحاب " .

مثال ١ :

آية النبأ : "إن جاءكم فاسق فتبيّنوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين" مفادها حجية خبر الواحد ، فتثبت أن خبر زرارة حجة ، وتثبت أيضا أن خبر محمد بن مسلم حجة ، وتثبت أيضا أن خبر البزنطي حجة ، وتثبت أن خبر ابن أبي عمير حجة ، فآية النبأ تثبت لنا أفرادا متعدّدة من الحجية .

ونأتي إلى زرارة الذي يقول إن السورة بعد الفاتحة واجبة في الصلاة ، والدليل على وجوب السورة هو خبر زرارة .

مثال ٢ :

قوله تعالى : "كلوا مما في الأرض حلالا طيّبا " ، ونفترض أنه جاء خبر لزرارة يقول إن أكل لحم الخنزير حرام .

وهنا نلحظ النسبة بين خبر زرارة وبين "كلوا مما في الأرض حلالا طيّبا " لا النسبة بين خبر زرارة وبين آية النبأ ، فيقع التعارض بين الدليل على الحرمة والدليل على الإباحة ، ودليل الحرمة هو خبر زرارة ، ودليل الإباحة هو آية حلية ما في الأرض ، وينحل التعارض بالعموم والخصوص المطلق .

نأتي الآن إلى الاستصحاب فيأتي السؤال التالي :

عندما يقع تعارض فالتعارض يقع بين ماذا وماذا ؟

الجواب :

عندنا كبرى من قبيل " لا تنقض اليقين بالشك " والتي تثبت الاستصحاب ، والاستصحاب مسألة أصولية ، وهذه الكبرى تكون كآية النبأ في المثال السابق والتي تثبت حجية خبر الواحد ، وحجية خبر الواحد مسألة أصولية ، وكان يوجد تحت آية النبأ أفراد متعدّدة ، وتحت " لا تنقض اليقين بالشك " يوجد أفراد متعدّدة يقابله في المثال السابق خبر زرارة وخبر محمد بن مسلم وخبر البزنطي وخبر ابن أبي عمير ، ونأتي إلى مورد الماء الذي كان متغيّرا بالنجاسة والآن زال تغيّره فنستصحب بقاء النجاسة ، فهل الدليل هو " لا تنقض اليقين بالشك " أو فرد من أفراد " لا تنقض اليقين بالشك " ؟

الدليل هو فرد من أفراد " لا تنقض اليقين بالشك " ، ولكن السيد بحر العلوم يقول في كتابه " الفوائد الأصولية " بأنه لا فرق بين الاستصحاب وبين حجية خبر الواحد لأن آية النبأ تقول إن خبر الواحد حجة على نحو الأمارية لا على نحو الأصل العملي ، وإذا قلنا إن الاستصحاب يجعل الحجية للأفراد على نحو الأمارية فيكون حكم الاستصحاب حكم آية النبأ، والثمرة المترتّبة على ذلك أنه لو وُجِدَ معارِض للاستصحاب هل نلحظ النسبة بين " لا تنقض اليقين بالشك " أو نلحظ النسبة بين فرد من أفراد " لا تنقض اليقين بالشك " مع المعارِض ؟

ويقول السيد بحر العلوم بأنه توجد ثمرة لأنه إذا لحظنا دليل الاستصحاب مع المعارِض فقد تكون النسبة هي العموم والخصوص من وجه ، وإذا لحظنا فردا من أفراد الاستصحاب فقد تكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق ، فلا بد أن نرى أن التعارض يقع بين ماذا وماذا .

مثال :

أصالة الحل تقول "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام " ، وإذا وضعنا يدنا على هذا المشكوك الحلية والحرمة فأصالة الحل تقول إن كل مشكوك الحرمة حلال مطلقا أي سواء كان مسبوقا بحرمة سابقة أم لم يكن مسبوقا بحرمة سابقة ، ودليل الاسصحاب يقول بأن كل ما له حالة سابقة فتستصحب الحالة السابقة سواء كانت الحالة السابقة حرمة أم حلية ، فتوجد بين أصالة الحل وبين الاستصحاب جهة اشتراك وجهتا افتراق أي أن النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه ، الاستصحاب يقول اعتن بالحالة السابقة ، فإذا كانت الحالة السابقة هي الحرمة فالاستصحاب يقول إن هذا حرام ، وأصالة الحل تقول إن هذا حلال ، فيتعارضان بنحو العموم والخصوص من وجه ، والاستصحاب يفترق عن أصالة الحل في غير الحرمة ، وأصالة الحل تفترق عن الاستصحاب في غير المسبوق بالحالة السابقة ، وفي العموم والخصوص من وجه في مورد التعارض نرجع إلى المباني في باب التعارض ، وإذا لم يمكن حل التعارض يتساقطان ، هذا إذا وقع التعارض بين دليل الاستصحاب " لا تنقض اليقين بالشك " وبين دليل أصالة الحل "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام " .

وأما إذا وقع التعارض بين فرد من أفراد الاستصحاب مع أصالة الحل فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق ، فأصالة الحل تقول إن كل مشكوك الحرمة حلال ، وفرد الاستصحاب يقول إلا في هذا المورد الذي يكون مسبوقا بالحرمة فإنه حرام ، فيخصِّص إطلاق

أصالة الحل ، فيأتي السؤال التالي :

هل نوقع التعارض بين دليل الاستصحاب وأصالة الحل أو بين فرد من أفراد الاستصحاب وأصالة الحل ؟

السيد بحر العلوم يقول إن كان دليل الاستصحاب يجعل الاستصحاب أمارة فيكون حكمه حكم آية النبأ التي تجعل خبر الثقة حجة بنحو الأمارية ، فهناك نوقع التعارض بين خبر الثقة وبين معارِضه كذلك هنا نوقع التعارض بين فرد استصحابي وأصالة الحل فيخصِّصه ، وأما إذا قلنا إن دليل الاستصحاب لا يجعل الاستصحاب أمارة بل يجعله أصلا عمليا فيقع التعارض بين دليل الاستصحاب وأصالة الحل فتكون النسبة هي العموم والخصوص من وجه ، وهكذا تظهر الثمرة ، وهذه ثمرة أخرى غير ثمرة أن اللوازم العقلية حجة أو ليست بحجة ، وعلى مبنى المحقق الخوئي الذي لا يوجد فرق بين كون الاستصحاب أمارة أو أصلا عمليا في عدم حجية لوازمه العقلية ، وعلى مبنى المشهور يوجد فرق بين الأمارة والأصل العملي في حجية اللوازم العقلية للأمارة وعدم حجة اللوازم العقلية للأصل العملي .

@@التطبيق على الكتاب :

كيفية الاستدلال بالاستصحاب :

وقد يتوهّم أن النقطة السابقة (- التي هي أن الاستصحاب أمارة أو أصل عملي -) تؤثّر في كيفية الاستدلال بالاستصحاب (، فهل نستدل بـ " لا تنقض اليقين بالشك " أو بفرد من أفراد " لا تنقض اليقين بالشك " ؟ ، وهذا مثل أن الدليل هو آية النبأ أو خبر زرارة ؟ ، فإذا كان الاستصحاب أمارة فالدليل هو فرد من أفراد الاستصحاب ، وإذا كان الاستصحاب أصل عملي فالدليل هو "لا تنقض اليقين بالشك") ، وبالتالي (تؤثّر) في كيفية علاج تعارضه (- أي تعارض الاستصحاب -) مع سائر الأدلة (الأخرى عندما يقع التعارض بينهما) ، فإن افترضنا أن الاستصحاب أمارة (- فرد من أفراد " لا تنقض اليقين بالشك " أي فرد من أفراد الاستصحاب يثبت هذا الحكم الظاهري على أساس الكاشفية وقوة الاحتمال -) وأن المعوّل فيه (- أي في الاستصحاب -) على كاشفية الحالة السابقة كان الدليل هو الحالة السابقة على حد دليلية خبر الثقة (، فيكون الدليل هو فرد من أفراد " لا تنقض اليقين بالشك " ، فدليل وجوب السورة هو خبر زرارة لا آية النبأ) ، ومن هنا يجب أن تلحظ النسبة بين نفس الأمارة الاستصحابية (- أي هذا الفرد من الاستصحاب -) وما يعارضها من أصالة الحلّ مثلا ،

فيقدّم الاستصحاب بالأخصّيّة على دليل أصالة الحلّ (- لأن أصالة الحل تقول إن كل مشكوك الحرمة حلال ، والاستصحاب في هذا الفرد يقول إنه حرام ، وهذا الفرد من الاستصحاب ليس فيه إطلاق ، نعم دليل الاستصحاب فيه إطلاق لأنه يشمل الحلية والحرمة ، فالفرد من الاستصحاب يخصِّص عموم أصالة الحل ، فيكون من باب الخصوص والعموم المطلق -) كما وقع في كلام السيد بحر العلوم انسياقا مع هذا التصور (، وهذا التصور هو أنه لو كان الاستصحاب أمارة فيكون المعوَّل هو الحالة السابقة على حدّ دليليّة خبر الثقة) ، وإن افترضنا الاستصحاب أصلا عمليا وحكما تعبّديّا مجعولا في دليله (-أي دليل الاستصحاب-) فالمدرك حينئذ لبقاء المتيقَّن عند الشك نفس ذلك الدليل (-أي نفس دليل الاستصحاب وهو "لا تنقض اليقين بالشك"-) لا أمارية الحالة السابقة ، وعند التعارض بين الاستصحاب وأصالة الحل يجب أن تلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب - وهو مفاد رواية زرارة مثلا (والرواية هي "لا تنقض اليقين بالشك") - ودليل أصالة الحل ، وقد تكون النسبة حينئذ العموم (والخصوص) من وجه (لأن أصالة الحل تقول إن كل مشكوك الحرمة فهو حلال سواء كان مسبوقا بالحرمة أم لم يكن مسبوقا بالحرمة ، ودليل الاستصحاب يقول "لا تنقض اليقين بالشك" سواء كان المتيقَّن حرمة أم حلية ، ومورد الاشتراك في المشكوك الحلية والحرمة فالاستصحاب يقول حرام وأصالة الحل تقول حلال ، فيتعارضان في جهة الاشتراك ويتساقطان، ومورد الافتراق في الاستصحاب في المشكوك المسبوق بالحرمة فيكون حراما ، ومورد الافتراق في أصالة الحل في المشكوك غير المسبوق باليقين بالحرمة فيكون حلالا) .

التوضيح :

كان الكلام في رأي السيد بحر العلوم حيث قال بأنه لو كان دليل الاستصحاب يثبت أمارية الاستصحاب فإن الاستصحاب يكون على حدّ دليلية خبر الثقة ، فعندما يقع تعارض بين الاستصحاب وبين معارِضه فلا نلحظ إلى النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل معارِضه بل نلحظ النسبة بين هذا الفرد الاستصحابي ودليل معارِضه ، هذا إذا كان الاستصحاب أمارة، وأما إذا كان الاستصحاب أصلا عمليا فلو وقع تعارض بين الاستصحاب وبين أصالة الحلّ مثلا فنلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل معارِضه ، فقد تختلف النسبة ، فالأولى تكون بنحو العموم والخصوص المطلق ، والثانية تكون بنحو العموم والخصوص من وجه .

رأي السيد الشهيد :

الذي يستفاد من كلام السيد بحر العلوم أنه يرى أن قواعد الجمع العرفي مختصّة بالأمارات ، وأما إذا لم يكن الحكم الظاهري أمارة فقواعد الجمع العرفي لا تجري ، فنلحظ النسبة بين خبر زرارة وبين المعارِض إذا كان خبر الثقة أمارة ، وأما إذا كان أصلا عمليا فلا نلحظ النسبة بينه وبين معارِضه فلا نجعله طرفا في النسبة بل نجعل دليله طرفا في النسبة مع معارِضه ، فبناء على ما يظهر من كلام السيد بحر العلوم جعل شيء طرفا في النسبة متوقف على كون الشيء أمارة، وإذا كان أصلا عمليا فلا يدخل طرفا في النسبة بل يدخل دليله طرفا في النسبة ، فجعل السيد بحر العلوم الضابط لقواعد الجمع العرفي هي كون الشيء أمارة ، لذلك قال إن الاستصحاب إذا كان دليله يقول إذا كان أمارة فنلحظ النسبة بينه وبين أصالة الحل ، وأما إذا كان دليله يقول إن الاستصحاب أصل عملي فلا يدخل طرفا في النسبة بل دليل الاسصحاب يكون طرفا في النسبة ، وهذا معناه أن السيد بحر العلوم يرى اختصاص قواعد الجمع العرفي بالأمارات.

ويقول السيد الشهيد إن هذا التوهم باطل لأن الضابط لقواعد الجمع العرفي ليس كون الأطراف أمارات أو ليست أمارات بل الضابط هو أن الكلامَيْنِ المتعارِضَيْنِ هل هما صادِرَانِ من متكلم واحد أو لا ، فإذا كانا صادرين من متكلم واحد نلحظ النسبة وتجري قواعد الجمع العرفي ، والمعصومون عليهم السلام بحكم المتكلم الواحد ، وإذا كانا صادرين من متكلِّمين فلا نلحظ النسبة ولا تجري قواعد الجمع العرفي ، فليس الضابط في إجراء قواعد الجمع العرفي وإدخال الأحكام الظاهرية طرفا في المعارضة وعدم إدخالها طرفا في المعارضة ليس الضابط كونها أمارات أو أصول عملية ، وإنما الضابط أن يكون الكلامان صادرين من متكلم واحد سواء كانت أمارات أم أصول عملية ، فما ذكره السيد بحر العلوم من الضابط ليس مقبولا بل الضابط المعتمَد في إجراء قواعد الجمع العرفي – وهو المستفاد من كلام المحقِّقين من الأصوليين والفقهاء – هو أن يكون الكلامان صادرين من متكلم واحد فتجري قواعد الجمع العرفي سواء كانا أمارتين أم أصلين عمليين أم أمارة وأصل عملي .

فيأتي السؤال التالي :

دليل الاستصحاب " لا تنقض اليقين بالشك "كلام المعصوم عليه السلام ، ودليل أصالة الحل "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام "كلام المعصوم عليه السلام أيضا ، وهذا الفرد

من الاستصحاب وذاك الفرد من الاستصحاب ليس كلام المعصوم عليه السلام ، فإذا أردنا أن نلحظ النسبة فهل نلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب " لا تنقض " وبين دليل أصالة الحلّ أو الفرد الاستصحابي ؟

الجواب :

نلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل أصالة الحلّ لأن التعارض يقع بين كلامين للمعصوم عليه السلام ، وهذا الفرد من الاستصحاب وذاك الفرد من الاستصحاب ليس كلام المعصوم عليه السلام حتى يقع التعارض بينه وبين دليل أصالة الحلّ ، فلا نلحظ النسبة بين الفرد الاستصحابي ودليل أصالة الحل بل نلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل أصالة الحلّ ، وخبر زرارة الذي قال بوجوب السورة هو فرد من حجية خبر الواحد ولكنه كلام المعصوم عليه السلام ، فنلحظ النسبة بين مصداق من مصاديق حجية خبر الواحد وبين ما يعارِضه لأنهما كلامان صدرا من متكلم واحد لا أن نلحظ النسبة بين دليل آية النبأ وما يعارِضه ، وفي الاستصحاب لا يقع التعارض بين الفرد الاستصحابي وما يعارضه بل يقع التعارض بين دليل الاستصحاب وما يعارضه لأن دليل الاستصحاب هو كلام المعصوم عليه السلام ، وأما الفرد الاستصحابي فليس كلام المعصوم عليه السلام .

إذن :

سواء قلنا إن الاستصحاب أمارة أم أصل عملي فإننا نلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب وما يعارضه من دليل أصالة الحلّ لا ما ذكره السيد بحر العلوم من أنه إذا كان الاستصحاب أمارة فنلحظ النسبة بين الفرد الاستصحابي ودليل أصالة الحل وإذا كان الاستصحاب أصلا عمليا فنلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل أصالة الحلّ .

بعبارة أخرى :

تقديم خبر الثقة – كخبر زرارة – على العام المعارِض له ليس على أساس كون خبر الثقة أمارة ، والشاهد على ذلك أن هناك أمارات لا تتقدّم على معارِضاتها مع أنها أمارة كما إذا تعارضت بيّنتان إحداهما أخصّ من الأخرى فإنه لا يقدَّم الأخص منهما على الأعم لأنهما صادران من مُتَكَلِّمَيْنِ ، وإنما الملاك في التقديم هو أن خبر الواحد ينقل كلام المعصوم عليه السلام الذي صدر منه العام ، فخبر الواحد هو كلام المعصوم عليه السلام ، والعام المعارِض هو كلام المعصوم عليه السلام أيضا ، فيقع التعارض بين كلامين لمتكلّم واحد فنطبِّق قواعد

الجمع العرفي بين الكلامين بملاك أنهما كلامان صدرا من متكلّم واحد ، فكل كلامين صادرين عن شخص واحد يكون الأخصّ منهما قرينة على المراد من العام فيقدَّم الأخصّ على الأعمّ ، وهذه النكتة ليست محفوظة في البيّنتين لأنهما ليستا من متكلّم واحد ، وليست محفوظة في الاستصحاب لأن الفرد الاستصحابي ليس كلام المعصوم عليه السلام ، فلا يقع التعارض بين الاستصحاب – أي الفرد الاستصحابي – وبين دليل أصالة الحل ، وهكذا يتّضح أن وقوع التعارض بين الدليل الاستصحابي أو الفرد الاستصحابي وبين معارِضه ليس مرتبطا بكون الدليل أمارة أو أصلا عمليا بل مرتبط بما إذا كان هناك كلامان صادران من متكلّم واحد وكان الدليلان ينقلان عن متكلم واحد ، فالصحيح هو ما عليه الأصحاب بحسب ارتكازهم من عدم ملاحظة النسبة بين الاستصحاب – أي الفرد الاستصحابي – وبين معارِضه العام بل ملاحظة النسبة بين صحيحة زرارة الدالة على الاستصحاب وبين العام كما هو الحال أيضا في أدلة سائر الأمارات والأصول العملية بعضها مع البعض .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

وهذا التوهم باطل فإن ملاحظة نسبة الأخصّيّة والأعمّيّة بين المتعارِضين وتقديم الأخصّ (هذه الملاحظة هي) من شؤون الكلام الصادر من متكلّم واحد خاصة حيث يكون الأخصّ قرينة على الأعمّ بحسب أساليب المحاورة العرفية ، ولما كانت حجية كل ظهور منوطة بعدم ثبوت القرينة على خلافه (– أي على خلاف الظهور –) كان الخبر المتكفِّل للكلام الأخص مثبتا لارتفاع الحجية عن ظهور الكلام الأعم في العموم (، فالقرينة الأخص المنفصلة ترفع الحجية ولا ترفع الظهور لأن الكلام بمجرد ما ينتهي المتكلّم منه ينعقد له ظهور ، ولكن حجيته تكون معلَّقة على عدم ورود القرينة المخصِّصة أو المقيِّدة أو المبيِّنة أو الحاكمة أو الواردة ونحو ذلك) ، وليست الأخصية في غير مجال القرينية ملاكا لتقديم إحدى الحجتين على الأخرى (كما إذا صدر كلامان من متكلِّمَيْنِ فلا تطبَّق على الكلامين قواعد الجمع العرفي) ، و(الشاهد على ذلك أنه) لهذا لا يتوهم أحد (– حتى السيد بحر العلوم –) أنه إذا دلّت بيّنة على أن كل ما في الدار نجس ودلّت أخرى على أن شيئا منه (– أي مما في الدار –) طاهر قدمت الثانية للأخصية (– لأن إحدى البيّنتين تقول كل ، والبيّنة الأخرى تقول بعض –) بل يقع التعارض (بين البيّنتين) إذ لا معنى للقرينية مع فرض صدور الكلامين من جهتين ، وعلى

هذا (الأساس يتّضح أن ما ذكره السيد بحر العلوم في فوائده غير تام وأن وقوع التعارض بين دليل الاستصحاب وبين دليل معارِضه – وهو أصالة الحل – لا بسبب الأمارية ، فلو كان الاستصحاب أمارة لوقع التعارض بين الفرد الاستصحابي وبين أصالة الحل ، لا ليس بسبب الأمارية بل بسبب آخر ،) ففي المقام سواء قيل بأمارية الاستصحاب أو أصليّته (العملية) لا معنى لتقديمه (– أي لتقديم الاستصحاب والمراد الفرد الاستصحابي –) بالأخصّيّة الملحوظة بينه (– أي بين الفرد الاستصحابي –) وبين معارضِه (– أي معارِض الفرد الاستصحابي كدليل أصالة الحل –) بل لا بد من ملاحظة النسبة بين دليله (– بين دليل الاستصحاب –) وما يعارضه من دليل الأصل (العملي – كأصالة الحل –) أو دليل حجية الأمارة ، فإن كان (دليل الاستصحاب) أخصّ قدم بالأخصّيّة لأن مفاد الأدلة كلام الشارع ، ومتى كان أحد كلاميه (– أي أحد كلامي الشارع –) أخصّ من الآخر قدّم بالأخصّيّة (، والفرد الاستصحابي ليس كلام الشارع ، فلا معنى لملاحظة النسبة بين الفرد الاستصحابي وبين دليل معارضِه) .

إذن :

إلى هنا انتهينا من المقام الأول من البحث وهو أن الاستصحاب أمارة أو أصل عملي ، وتبيّن أن الاستصحاب ليس أمارة ولم يجعل الحجية فيه على أساس قوة الاحتمال ، فلا تكون لوازمه العقلية حجة على القاعدة ما دام أنه ليس أمارة ، وننتقل إلى المقام الثاني من البحث وهو أركان الاستصحاب .

متن الكتاب :

أركان الاستصحاب

وللاستصحاب على ما يستفاد من أدلته المتقدمة أربعة أركان ، وهي : اليقين بالحدوث ، والشك في البقاء ، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ، وكون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات اثر عملي مصحح للتعبد بها .

وسنتكلم عن هذه الأركان فيما يلي تباعا ان شاء الله تعالى :

أ- اليقين بالحدوث :

ذهب المشهور إلى أن اليقين بالحدوث ركن مقوم للاستصحاب ، ومعنى ذلك أن مجرد ثبوت الحالة السابقة في الواقع لا يكفي لفعلية الحكم الاستصحابي لها ، وانما يجري الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة متيقنة ، وذلك لان اليقين قد اخذ في موضوع الاستصحاب في ألسنة الروايات ، وظاهر اخذه كونه مأخوذا على نحو الموضوعية لا الطريقية إلى صرف ثبوت الحالة السابقة .

نعم في رواية عبدالله بن سنان المتقدمة علل الحكم الاستصحابي بنفس الحالة السابقة في قوله : "لأنك أعرته إياه وهو طاهر" لا باليقين بها ، وهو ظاهر في ركنية المتيقن لا اليقين ، وتصلح ان تكون قرينة على حمل اليقين في سائر الروايات على الطريقية إذا تم الاستدلال بالرواية المذكورة على الكبرى الكلية .

وقد نشأت مشكلة من افتراض ركنية اليقين بالحدوث ، وهي انه إذا كان ركنا فكيف يمكن اجراء الاستصحاب فيما هو ثابت بالامارة إذا دلت الامارة على حدوثه وشككنا في بقائه مع أنه لا يقين بالحدوث ، كما إذا دلت الامارة على نجاسة ثوب وشك في تطهيره أو على نجاسة الماء المتغير في الجملة وشك في بقاء النجاسة بعد زوال التغير ؟

وقد أفيد في جواب هذه المشكلة عدة وجوه :

الوجه الأول : ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قدس الله روحه) من أن الامارة تعتبر علما بحكم لسان دليل حجيتها لان دليل الحجية مفاده جعل الطريقية والغاء احتمال الخلاف تعبدا ، وبهذا تقوم مقام القطع الموضوعي لحكومة دليل حجيتها على الدليل المتكفل لجعل الحكم على القطع ، ومعنى الحكومة هنا ان دليل الحجية يحقق فردا تعبديا

من موضوع الدليل الآخر ، ومن مصاديق ذلك قيام الامارة مقام اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب وحكومة دليل حجيتها على دليله .

وقد تقدم – في مستهل البحث عن الأدلة المحرزة من هذه الحلقة – المنع عن وفاء دليل حجية الامارة باثبات قيامها مقام القطع الموضوعي وعدم صلاحيته للحاكمية لأنها فرع النظر إلى الدليل المحكوم ، وهو غير ثابت ، فلاحظ .

الوجه الثاني : ما ذكره صاحب الكفاية " رحمه الله " ، وحاصله – على ما قيل في تفسيره – ان اليقين بالحدوث ليس ركنا في دليل الاستصحاب بل مفاد الدليل جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء .

وقد اعترض السيد الأستاذ على ذلك بأن مفاده لو كان الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة الواقع لزم كونه دليلا واقعيا على البقاء ، وهو خلف كونه أصلا عمليا ، ولو كان مفاده الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة التنجز فكلما تنجز الحدوث تنجز البقاء لزم بقاء بعض أطراف العلم الاجمالي منجزة حتى بعد انحلاله بعلم تفصيلي لأنها كانت منجزة حدوثا والمفروض ان دليل الاستصحاب يجعل الملازمة بين الحدوث والبقاء في التنجز .

وهذا الاعتراض غريب لان المراد بالملازمة الملازمة بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري ، ومرد ذلك في الحقيقة إلى التعبد بالبقاء منوطا بالحدوث ، فلا يلزم شيء مما ذكر .

والصحيح ان يقال : ان مرد هذا الوجه إلى انكار الأساس الذي نجمت عنه المشكلة ، وهو ركنية اليقين المعتمدة على ظهور أخذه اثباتا في الموضوعية ، فلا بد له من مناقشة هذا الظهور ، وذلك بما ورد في الكفاية من دعوى أن اليقين باعتبار كاشفيته عن متعلقه يصلح ان يؤخذ بما هو معرف ومرآة له ، فيكون اخذه في لسان دليل الاستصحاب على هذا الأساس ، ومرجعه إلى اخذ الحالة السابقة .

وهذه الدعوى لا بد ان تتضمن ادعاء الظهور في المعرفية لان مجرد إبداء احتمال ذلك بنحو مساو للموضوعية يوجب الاجمال وعدم امكان تطبيق دليل الاستصحاب في موارد عدم وجود اليقين .

ويرد عليها ان المقصود بما ادعي ان كان ابراز جانب المرآتية الحقيقية لليقين بالنسبة إلى متيقَّنه فمن الواضح انها انما تثبت لواقع اليقين في أفق نفس المتيقن الذي يرى من خلال يقينه متيقنه دائما ، وليست هذه المرآتية ثابتة لمفهوم اليقين ، فمفهوم اليقين كأي مفهوم آخر انما يلحظ مرآة إلى افراده لا إلى متيقنه لان الكاشفية الحقيقية التي هي روح هذه المرآتية من شؤون واقع اليقين لا مفهومه ، وان كان المقصود اخذ اليقين معرفا وكناية عن المتيقن فهو امر معقول ومقبول عرفا ، ولكنه بحاجة إلى قرينة ، ولا قرينة في المقام على ذلك لا خاصة ولا عامة .

اما الأولى فانتفاؤها واضح .

واما الثانية فلان القرينة العامة هي مناسبات الحكم والموضوع العرفية ، وهي لا تأبى في المقام عن دخل اليقين في حرمة النقض .

وكان الأولى بصاحب الكفاية أن يستند في الاستغناء عن ركنية اليقين إلى ما لم يؤخذ في لسانه اليقين بالحدوث من روايات الباب .

الوجه الثالث : ان اليقين وان كان ركنا للاستصحاب بمقتضى ظهور اخذه في الموضوعية الا انه مأخوذ بما هو حجة ، فيتحقق الركن بالامارة المعتبرة أيضا باعتبارها حجة .

ويختلف هذا الوجه عن سابقه بالاعتراف بركنية اليقين ، وعن الأول بان دليل حجية الامارة على هذا يكون واردا على دليل الاستصحاب لأنه يحقق فردا من الحجة حقيقة ، واما على الوجه الأول فدليل حجية الأمارة حاكم لا وارد .

ويرد على هذا الوجه ان ظاهر اخذ شيء كونه بعنوانه دخيلا ، فحمله على دخل عنوان جامع بينه وبين غيره يحتاج إلى قرينة .

والتحقيق ان يقال : ان الامارة تارة تعالج شبهة موضوعية كالامارة الدالة على نجاسة الثوب ، وأخرى شبهة حكمية كالامارة الدالة على نجاسة الماء المتغير .

وعلى التقديرين تارة ينشأ الشك في البقاء من شبهة موضوعية كما إذا شك في غسل الثوب أو زوال التغير ، وأخرى ينشأ من شبهة حكمية كما إذا شك في طهارة الثوب بالغسل بالماء المضاف وارتفاع النجاسة عند زوال التغير من قبل نفسه .

فهناك إذن أربع صور :

الأولى : ان تعالج الامارة شبهة موضوعية ويكون الشك في البقاء شبهة موضوعية أيضا ، كما إذا أخبرت الامارة بتنجس الثوب وشك في طرو المطهر ، وفي مثل ذلك لا حاجة إلى استصحاب النجاسة الواقعية ليرد الاشكال القائل بأنه لا يقين بحدوثها ، بل يمكن اجراء الاستصحاب بأحد وجهين آخرين :

الأول : ان نجري الاستصحاب الموضوعي ، فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء ، ومن الواضح ان نجاسة الثوب مترتبة شرعا على موضوع مركب من جزئين : أحدهما : ملاقاته للنجس ، والآخر : عدم طرو الغسل عليه ، والأول ثابت بالامارة ، والثاني بالاستصحاب لان أركانه فيه متوفرة بما فيها اليقين بالحدوث ، فيترتب على ذلك بقاء النجاسة شرعا .

الثاني : ان الامارة التي تدل على حدوث النجاسة في الثوب تدل أيضا بالالتزام على بقائها ما لم يغسل لأننا نعلم بالملازمة بين الحدوث والبقاء ما لم يغسل ، فما يدل على الأول بالمطابقة يدل على الثاني بالالتزام ، ومقتضى دليل حجية الامارة التعبد بمقدار ما تدل عليه بالمطابقة والالتزام ، فإذا شك في طرو الغسل كان ذلك شكا في انتهاء امد البقاء التعبدي الثابت بدليل الحجية ، فيستصحب لأنه معلوم حدوثا ومشكوك بقاء .

الثانية : ان تعالج الامارة شبهة حكمية ويكون الشك في البقاء شبهة موضوعية ، كما إذا دلت الامارة على نجاسة الماء المتغير وشك في بقاء التغير ، وهنا يجري نفس الوجهين السابقين حيث يمكن استصحاب التغير ، ويمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية المغياة بارتفاع التغير للشك في حصول غايتها .

الثالثة : ان تعالج الامارة شبهة موضوعية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية ، كما إذا دلت الامارة على نجاسة الثوب وشك في بقائها عند الغسل بالماء المضاف ، وفي هذه الصورة يتعذر اجراء الاستصحاب الموضوعي إذ لا شك في وقوع الغسل بالماء المضاف وعدم وقوع الغسل بالماء المطلق ، ولكن يمكن اجراء الاستصحاب على الوجه الثاني لان الامارة المخبرة عن نجاسة الثوب تخبر التزاما عن بقاء هذه النجاسة ما لم يحصل المطهر الواقعي ، وعلى هذا الأساس يكون التعبد الثابت على وفقها بدليل الحجية تعبدا مغيّ بالمطهر الواقعي أيضا ، فالتردد في حصول المطهر الواقعي ولو على نحو الشبهة الحكمية

يسبب الشك في بقاء التعبد المستفاد من دليل الحجية والذي هو متيقن حدوثا ، فيجري فيه الاستصحاب .

الرابعة : ان تعالج الامارة شبهة حكمية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية أيضا ، كما إذا دلت على تنجس الثوب بملاقاة المتنجس وشك في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف ، وعلاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة فإن النجاسة المخبر عنها بالامارة هي على فرض حدوثها نجاسة مستمرة مغياة بطرو المطهر الشرعي ، وعلى هذا فالتعبد على طبق الامارة يتكفل اثبات هذا النحو من النجاسة ظاهرا ، ولما كانت الغاية مرددة بين مطلق الغسل والغسل بالمطلق فيقع الشك في حصولها عند الغسل بالمضاف ، وبالتالي يقع الشك في بقاء التعبد المغيى المستفاد من دليل الحجية فيستصحب .

ففي كل هذه الصور يمكن التفادي عن الاشكال باجراء الاستصحاب الموضوعي أو استصحاب نفس المجعول في دليل الحجية ، وجامع هذه الصور ان يعلم بان للحكم المدلول للامارة على فرض ثبوته غاية ورافعا ويشك في حصول الرافع على نحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية .

نعم قد لا يكون الشك على هذا الوجه بل يكون الشك في قابلية المستصحب للبقاء ، كما إذا دلت الامارة على وجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال وشك في بقاء هذا الوجوب بعد الزوال ، فان الامارة هنا لا يحتمل انها تدل مطابقة أو التزاما على أكثر من الوجوب إلى الزوال ، وهذا يعني ان التعبد على وفقها المستفاد من دليل الحجية لا يحتمل فيه الاستمرار أكثر من ذلك ، وفي مثل هذا يتركز الاشكال لان الحكم الواقعي بالوجوب غير متيقن الحدوث والحكم الظاهري المستفاد من دليل الحجية غير محتمل البقاء ، ويتوقف دفع الاشكال حينئذ على انكار ركنية اليقين بلحاظ مثل رواية عبدالله بن سنان المتقدمة .

ب- الشك في البقاء :

والشك في البقاء هو الركن الثاني ، وذلك لاخذه في لسان أدلة الاستصحاب ، وقد يقال ان ركنيته ضرورية بلا حاجة إلى اخذه في لسان الأدلة لان الاستصحاب حكم ظاهري والحكم الظاهري متقوم بالشك ، فان فرض الشك في الحدوث كان مورد قاعدة

اليقين فلا بد اذن من فرض الشك في البقاء ، ولكن سيظهر ان ركنية الشك في البقاء بعنوانه لها آثار إضافية لا تثبت بالبرهان المذكور بل بأخذه في لسان الأدلة فانتظر .

وتتفرع على ركنية الشك في البقاء قضيتان :

الأولى : ان الاستصحاب لا يجري في الفرد المردد ، ونقصد بالفرد المردد حالة القسم الثاني من استصحاب الكلي ، كما إذا علمنا بوجود جامع الانسان في المسجد ، وهو مردد بين زيد وخالد ، ونشك في بقاء هذا الجامع لان زيدا نراه الآن خارج المسجد ، فإن كان هو المحقق للجامع حدوثا فقد ارتفع الجامع ، وان كان خالد هو المحقق للجامع فلعله لا يزال باقيا ، وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجامع إذا كان لوجود الجامع اثر شرعي ، ويسمى بالقسم الثاني من استصحاب الكلي كما تقدم في الحلقة السابقة ، ولا يجري استصحاب بقاء زيد ولا استصحاب بقاء خالد بلا شك ، ولكن قد يقال ان الآثار الشرعية إذا كانت مترتبة على وجود الافراد بما هي افراد أمكن اجراء استصحاب الفرد المردد على اجماله بان نشير إلى واقع الشخص الذي دخل المسجد ونقول انه على اجماله يشك في خروجه من المسجد فيستصحب .

ولكن الصحيح ان هذا الاستصحاب لا محصَّل له لأننا حينما نلحظ الافراد بعناوينها التفصيلية لا نجد شكا في البقاء على كل تقدير إذ لا يحتمل بقاء زيد بحسب الفرض ، وإذا لاحظناها بعنوان اجمالي وهو عنوان الانسان الذي دخل إلى المسجد فالشك في البقاء ثابت .

فان أريد باستصحاب الفرد المردد اثبات بقاء الفرد بعنوانه التفصيلي فهو متعذر إذ لعل هذا الفرد هو زيد ، وزيد لا شك في بقائه ، فيكون الركن الثاني مختلا ، وان أريد به اثبات بقاء الفرد بعنوانه الاجمالي فالركن الثاني محفوظ ، ولكن الركن الرابع غير متوفر لان الأثر الشرعي غير مترتب – بحسب الفرض – على العنوان الاجمالي بل على العناوين التفصيلية للافراد .

ومن هنا نعرف ان عدم جريان استصحاب الفرد المردد من نتائج ركنية الشك في البقاء الثابتة بظهور الدليل ، ولا يكفي فيه البرهان القائل بان الحكم الظاهري متقوم بالشك إذ لا يأبى العقل عن تعبد الشارع ببقاء الفرد الواقعي مع احتمال قطعنا بخروجه .

والقضية الثانية : هي ان زمان المتيقن قد يكون متصلا بزمان المشكوك وسابقا عليه ، وقد يكون مرددا بين أن يكون نفس زمان المشكوك أو الزمان الذي قبله ، ففي الحالة الأولى يصدق الشك في البقاء بلا شك ، واما الحالة الثانية فمثالها ان يحصل له العلم اجمالا بان هذا الثوب اما تنجس في هذه اللحظة أو كان قد تنجس قبل ساعة وطهر ، فالنجاسة معلومة التحقق في هذا الثوب أساسا ولكنها مشكوكة فعلا ، وزمان المشكوك هو اللحظة الحاضرة ، وزمان النجاسة المتيقنة لعله نفس زمان المشكوك ولعله ساعة قبل ذلك ، وفي مثل ذلك قد يستشكل في جريان الاستصحاب لان من المحتمل وحدة زماني المشكوك والمتيقن ، وعلى هذا التقدير لا يكون أحدهما بقاء للآخر ، فالشك إذن لم يحرز كونه شكا في البقاء ، وبذلك يختل الركن الثاني ، فلا يجري الاستصحاب في كل الحالات التي يكون زمان المتيقن فيها مرددا بين زمان المشكوك وما قبله .

ويمكن دفع الاستشكال بان " الشك في البقاء " بعنوانه لم يؤخذ صريحا في لسان روايات الاستصحاب ، وانما اخذ " الشك " بعد " اليقين " ، وهو يلائم كل شك متعلِّق بما هو متيقن الحدوث سواء صدق عليه " الشك في البقاء " أو لا .

والاستشكال المذكور إذا لم يندفع بهذا البيان يؤدي إلى أن الاستصحاب في موارد توارد الحالتين لا يجري في نفسه لا من أجل التعارض ، فإذا علم بالحدث والطهارة وشك في المتقدم منهما فهو يعلم اجمالا بالحدث اما الآن أو قبل ساعة ويشك في الحدث فعلا ، فزمان الحدث المشكوك هو الآن وزمان الحدث المتيقن مردد بين الآن وما قبله فلا يجري استصحاب الحدث ، ومثل ذلك يقال في استصحاب الطهارة ، وهذا بعض معاني ما يقال من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

ثم إن هذا الركن الثاني قد يصاغ بصياغة أخرى ، فيقال إن الاستصحاب متقوم بان يكون رفع اليد عن الحالة السابقة نقضا لليقين بالشك ، وَيُفَرَّعُ على ذلك بأنه متى ما لم يحرز ذلك واحتمل كونه نقضا لليقين باليقين فلا يشمله النهي في عموم دليل الاستصحاب، وقد مثل لذلك بما إذا علم بطهارة عدة أشياء تفصيلا ثم علم اجمالا بنجاسة بعضها ، فان المعلوم بالعلم الاجمالي لما كان مرددا بين تلك الأشياء فكل واحد منها يحتمل أن يكون معلوم النجاسة ، وبالتالي يحتمل أن يكون رفع اليد عن الحالة السابقة

فيه نقضا لليقين باليقين ، فلا يجري الاستصحاب بقطع النظر عن المعارضة بين الاستصحاب هنا والاستصحاب هناك .

ونلاحظ على ذلك :

أولا : ان العلم الاجمالي ليس متعلقا بالواقع بل بالجامع ، فلا يحتمل أن يكون اي واحد من تلك الأشياء معلوم النجاسة .

وثانيا : لو سلمنا ان العلم الاجمالي يتعلق بالواقع فهو يتعلق به على نحو يلائم مع الشك فيه أيضا ، ودليل الاستصحاب مفاده انه لا يرفع اليد عن الحالة السابقة في كل مورد يكون بقاؤها فيه مشكوكا ، وهذا يشمل محل الكلام حتى لو انطبق العلم الاجمالي بالنجاسة على نفس المورد أيضا .

فان قيل : بل لا يشمل لأننا حينئذ لا ننقض اليقين بالشك بل باليقين ، كان الجواب : ان الباء هنا لا يراد بها النهي عن النقض بسبب الشك والا للزم امكان النقض بالقرعة أو الاستخارة ، بل يراد بذلك انه لا نقض في حالة الشك ، وهي محفوظة في المقام .

الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني :

وقد يقال : ان الركن الثاني يستدعي عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، كما إذا شك في بقاء نجاسة الماء أو حرمة المقاربة بعد زوال التغير أو النقاء من الدم ، وذلك لان النجاسة والحرمة وكل حكم شرعي ليس له وجود وثبوت الا بالجعل ، والجعل آني دفعي ، فكل المجعول يثبت في عالم الجعل في آن واحد من دون أن يكون البعض منه بقاء للبعض الآخر ومترتبا عليه زمانا ، فنجاسة الماء المتغير بتمام حصصها وحرمة مقاربة المرأة بتمام حصصها متقارنة زمانا في عالم الجعل ، وعليه فلا شك في البقاء بل ولا يقين بحدوث المشكوك أصلا بل المتيقن حصة من الجعل والمشكوك حصة أخرى منه ، فلا يجري استصحاب النجاسة أو الحرمة .

وهذا الكلام مبني على ملاحظة عالم الجعل فقط فان حصص المجعول فيه متعاصرة ، بينما ينبغي ملاحظة عالم المجعول فان النجاسة بما هي صفة للماء المتغير الخارجي لها حدوث وبقاء ، وكذلك حرمة المقاربة بما هي صفة للمرأة الحائض الخارجية ، فيتم بملاحظة هذا العالم اليقين بالحدوث والشك في البقاء ويجري الاستصحاب .

ج- وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة :

وهذا هو الركن الثالث ، والوجه في ركنيته انه مع تغاير القضيتين لا يكون الشك شكا في البقاء بل في حدوث قضية جديدة ، ومن هنا يعلم بان هذا ليس ركنا جديدا مضافا إلى الركن السابق بل هو مستنبط منه وتعبير آخر عنه .

وقد طبق هذا الركن على الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية ، وعلى الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية ، وواجه في كل من المجالين بعض المشاكل والصعوبات كما نرى فيما يلي :

أولا : تطبيقه في الشبهات الموضوعية :

جاء في إفادات الشيخ الأنصاري (قدس الله روحه) التعبير عن هذا الركن بالصياغة التالية : انه يعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع إذ مع تبدل الموضوع لا يكون الشك شكا في البقاء ، فلا يمكنك مثلا ان تستصحب نجاسة الخشب بعد استحالته وصيرورته رمادا لان موضوع النجاسة المتيقنة لم يبق .

وهذه الصياغة سببت الاستشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المشكوك أصل وجود الشيء بقاء لان موضوع الوجود الماهية ولا بقاء للماهية الا بالوجود ، فمع الشك في وجودها بقاء لا يمكن احراز بقاء الموضوع ، فكيف يجري الاستصحاب ؟

وكذلك سببت الاستشكال أحيانا فيما إذا كان المشكوك من الصفات الثانوية المتأخرة عن الوجود كالعدالة ، وذلك لان زيدا العادل تارة يشك في بقاء عدالته مع العلم ببقائه حيا ، ففي مثل ذلك يجري استصحاب العدالة بلا اشكال لان موضوعها وهو حياة زيد معلوم البقاء ، وأخرى يشك في بقاء زيد حيا ويشك أيضا في بقاء عدالته على تقدير حياته ، وفي مثل ذلك كيف يجري استصحاب بقاء العدالة مع أن موضوعها غير محرز ؟

وهذه الاستشكالات نشأت من الصياغة المذكورة وهي لا مبرر لها ، ومن هنا عدل صاحب الكفاية عنها إلى القول بان المعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ، وهي محفوظة في موارد الاستشكال الآنفة الذكر ، واما افتراض المستصحب عرضا وافتراض موضوع له واشتراط احراز بقائه فلا موجب لذلك .

ثانيا : تطبيقه في الشبهات الحكمية :

وعند تطبيق هذا الركن على الاستصحاب في الشبهات الحكمية نشأت بعض المشاكل أيضا إذ لوحظ انا حين نأخذ بالصياغة الثانية له التي اختارها صاحب الكفاية نجد ان وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة لا يمكن افتراضها في الشبهة الحكمية الا في حالات الشك في النسخ بمعنى إلغاء الجعل – اي النسخ بمعناه الحقيقي – ، وأما حيث لا يحتمل النسخ فلا يمكن ان ينشأ شك في نفس القضية المتيقنة ، وانما يشك في بقاء حكمها حينئذ إذا تغيرت بعض القيود والخصوصيات المأخوذة فيها ، وذلك بأحد وجهين :

اما بأن تكون خصوصية ما دخيلة يقينا في حدوث الحكم ويشك في إناطة بقائه ببقائها فترتفع الخصوصية ويشك حينئذ في بقاء الحكم ، كالشك في نجاسة الماء بعد زوال تغيره ، واما بان تكون خصوصية ما مشكوكة الدخل من أول الامر في ثبوت الحكم ، فيفرض وجودها في القضية المتيقنة إذ لا يقين بالحكم بدونها ثم ترتفع فيحصل الشك في بقاء الحكم ، وفي كل من هذين الوجهين لا وحدة بين القضية المتيقنة والمشكوكة .

كما انا حين نأخذ بالصياغة الأولى لهذا الركن نلاحظ ان موضوع الحكم عبارة عن مجموع ما أخذ مفروض الوجود في مقام جعله ، والموضوع بهذا المعنى غير محرز البقاء في الشبهات الحكمية لان الشك في بقاء الحكم ينشأ من الشك في انحفاظ تمام الخصوصيات المفروضة الوجود في مقام جعله .

ولأجل حل المشكلة المذكورة نقدم مثالا من الاعراض الخارجية فنقول : ان الحرارة لها معروض وهو الجسم وعلة وهي النار أو الشمس ، والحرارة تتعدد بتعدد الجسم المعروض لها ، فحرارة الخشب غير حرارة الماء ، ولا تتعدد بتعدد الأسباب والحيثيات التعليلية ، فإذا كانت حرارة الماء مستندة إلى النار حدوثا والى الشمس بقاء لا تعتبر حرارتين متغايرتين بل هي حرارة واحدة لها حدوث وبقاء ، ونفس الشيء نقوله عن الحكم كالنجاسة – مثلا – فان لها معروضا وهو الجسم وعلة وهي التغير بالنسبة إلى نجاسة الماء مثلا ، والضابط في تعددها تعدد معروضها لا تعدد الحيثيات التعليلية ، فالخصوصية الزائلة التي سَبَّبَ زوالُها الشكَّ في بقاء الحكم ان كانت على فرض دخالتها بمثابة العلة والشرط فلا يضر زوالها بوحدة الحكم ولا تستوجب دخالتها كحيثيةٍ تعليليّةٍ مباينةَ الحكم بقاء للحكم حدوثا كما

هو الحال في الحرارة أيضا ، واما إذا كانت الخصوصية الزائلة مقوّمة لمعروض الحكم كخصوصية البولية الزائلة عند تحول البول بخارا فهي توجب التغاير بين الحكم المذكور والحكم الثابت بعد زوالها ، وعليه فكلما كانت الخصوصية غير المحفوظة من الموضوع أو من القضية المتيقنة حيثية تعليلية فلا ينافي ذلك وحدة الحكم حدوثا وبقاء ، ومعه يجري الاستصحاب ، وكلما كانت الخصوصية مقومة للمعروض كان انتفاؤها موجبا لتعذر جريان الاستصحاب لان المشكوك حينئذ مباين للمتيقن .

ومن هنا يبرز السؤال التالي : كيف نستطيع ان نميز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية المقومة لمعروض الحكم ؟

فقد يقال بان مرجع ذلك هو الدليل الشرعي لان اخذ الحيثية في الحكم ونحو هذا الاخذ تحت سلطان الشارع ، فالدليل الشرعي هو الكاشف عن ذلك ، فإذا ورد بلسان " الماء – إذا تغير – تنجس " فهمنا ان التغير اتخذ حيثية تعليلية ، وإذا ورد بلسان " الماء المتغير متنجس " فهمنا ان التغير حيثية تقييدية ، وعلى وزان ذلك " قلد العالم " أو " قلده إن كان عالما " ، وهكذا .

والصحيح : ان اخذ الحيثية في الحكم بيد الشارع ، وكذلك نحو أخذها في عالم الجعل إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيم معينة كمفهوم الماء والتغير والنجاسة ، فبامكانه ان يجعل التغير قيدا للماء وبإمكانه ان يجعله شرطا في ثبوت النجاسة تبعا لكيفية تنظيمه لهذه المفاهيم في عالم الجعل ، غير أن استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لا يجري بلحاظ عالم الجعل بل بلحاظ عالم المجعول ، فينظر إلى الحكم بما هو صفة للامر الخارجي لكي يكون له حدوث وبقاء كما تقدم ، وعليه فالمعروض محدد واقعا ، وما هو داخل فيه وما هو خارج عنه لا يتبع في دخوله وخروجه نحو أخذه في عالم الجعل بل مدى قابليته للاتصاف بالحكم خارجا ، فالتغير مثلا لا يتصف بالنجاسة والقذارة في الخارج بل الذي يوصف بذلك ذات الماء ، والتغير سبب الاتصاف ، والتقليد واخذ الفتوى يكون من العالم بما هو عالم أو من علمه بحسب الحقيقة ، فالتغير حيثية تعليلية ولو اخذت تقييدية جعلا ودليلا ، والعلم حيثية تقييدية لوجوب التقليد ولو اخذ شرطا وعلة جعلا ودليلا .

وهنا نواجه سؤالا آخر وهو : ان المعروض واقعا بأي نظر نشخصه هل بالنظر الدقيق

العقلي أو بالنظر العرفي ؟

مثلا إذا أردنا في الشبهة الحكمية ان نستصحب اعتصام الكر بعد زوال جزء يسير منه فيما إذا احتملنا بقاء الاعتصام وعدم انثلامه بزوال ذلك الجزء فكيف نشخص معروض الاعتصام ؟

فإننا إذا اخذنا بالنظر الدقيق العقلي وجدنا ان المعروض غير محرز بقاء لان الجزء اليسير الذي زال من الماء يشكل جزءا من المعروض بهذا النظر ، وإذا اخذنا بالنظر العرفي وجدنا ان المعروض لا يزال باقيا ببقاء معظم الماء لان العرف يرى أنه نفس الماء السابق ، والشيء نفسه ونواجهه عند استصحاب الكرية بعد زوال الجزء اليسير من الماء في الشبهة الموضوعية .

والجواب : ان المتبع هو النظر العرفي لان دليل الاستصحاب خطاب عرفي منزّل على الانظار العرفية ، فالاستصحاب يتبع صدق النقض عرفا ، وصدقه كذلك يرتبط بانحفاظ المعروض عرفا .

د- الأثر العملي :

والركن الرابع من أركان الاستصحاب وجود الأثر العملي المصحح لجريانه ، وهذا الركن يمكن بيانه باحدى الصيغ التالية :

الأولى : ان الاستصحاب يتقوم بلزوم انتهاء التعبد فيه إلى اثر عملي إذ لو لم يترتب اي اثر عملي على التعبد الاستصحابي كان لغوا ، وقرينة الحكمة تصرف اطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك .

وصياغة الركن بهذه الصيغة تجعله بغير حاجة إلى اي استدلال سوى ما ذكرناه ، وتسمح حينئذ بجريان الاستصحاب حتى فيما إذا لم يكن المستصحب اثرا شرعيا أو ذا اثر شرعي أو قابلا للتنجيز والتعذير بوجه من الوجوه على شرط أن يكون لنفس التعبد الاستصحابي به اثر يخرجه عن اللغوية ، كما إذا اخذ القطع بموضوع خارجي لا حكم له تمام الموضوع لحكم شرعي وقلنا بان الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي بدعوى ان المجعول فيه الطريقية فان بالامكان حينئذ جريان الاستصحاب لترتيب حكم القطع وإن لم يكن للمستصحب اثر ، وهذا معنى امكان قيامه مقام القطع الموضوعي دون الطريقي في

بعض الموارد .

الثانية : ان الاستصحاب يتقوم بان يكون المستصحب قابلا للتنجيز والتعذير ، ولا يكفي مجرد ترتب الأثر على نفس التعبد الاستصحابي ، ولا فرق في قابلية المستصحب للمنجزية والمعذرية بين ان تكون باعتباره حكما شرعيا أو عدم حكم شرعي أو موضوعا لحكم أو دخيلا في متعلق الحكم ، كالاستصحابات الجارية لتنقيح شرط الواجب – مثلا – اثباتا ونفيا .

ومدرك هذه الصيغة التي هي أضيق من الصيغة السابقة استظهار ذلك من نفس دليل الاستصحاب لان مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك ، والنقض هنا ليس هو النقض الحقيقي لأنه واقع لا محالة ولا معنى للنهي عنه ، وانما هو النقض العملي ، وفرض النقض العملي لليقين هو فرض ان اليقين بحسب طبعه له اقتضاء عملي لينقض عملا ، والاقتضاء العملي لليقين انما يكون بلحاظ كاشفيته ، وهذا يفترض أن يكون اليقين متعلقا بما هو صالح للتنجيز والتعذير لكي يشمله اطلاق دليل الاستصحاب .

وهذا البيان يتوقف على استظهار إرادة النقض العملي من النقض بقرينة تعلق النهى به ، ولا يتم إذا استظهر عرفا إرادة النقض الحقيقي مع حمل النهي على كونه ارشادا إلى عدم امكان ذلك بحسب عالم الاعتبار فان المولى قد ينهى عن شيء ارشادا إلى عدم القدرة عليه ، كما يقال في " دعي الصلاة أيام أقرائك " ، غاية الامر ان الصلاة غير مقدورة للحائض حقيقة ، والنقض غير مقدور للمكلف ادعاء واعتبارا لتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق ، وبناء على هذا الاستظهار يكون مفاد الدليل جعل الطريقية ، ولا يلزم في تطبيقه على موردٍ تصوير النقض العملي والاقتضاء العملي ، غير أنه يكفي لتعين الصيغة الثانية في مقابل الأولى اجمال الدليل وتردده بين الاحتمالين الموجب للاقتصار على المتيقن منه ، والمتيقن ما تقرره الصيغة الثانية .

الثالثة : ان الاستصحاب يتقوم بان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي ، وهذه الصيغة أضيق من كلتا الصيغتين السابقتين ، ومن هنا وقع الاشكال في كيفية جريان الاستصحاب على ضوء هذه الصيغة في متعلق الامر قيدا وجزءا – من قبيل استصحاب الطهارة – مع أن قيد الواجب ليس حكما شرعيا ولا موضوعا يترتب عليه

حكم شرعي لان الوجوب يترتب على موضوعه لا على متعلقه .

وقد يدفع الاشكال بان ايجاد المتعلق مسقط للامر فهو موضوع لعدمه فيجري استصحابه لاثبات عدم الامر وسقوطه .

وهذا الدفع بحاجة من ناحية إلى توسعة المقصود من الحكم بجعله شاملا لعدم الحكم أيضا ، وبحاجة من ناحية أخرى إلى التسليم بان ايجاد المتعلق مسقط لنفس الامر لا لفاعليته على ما تقدم .

والأولى في دفع الاشكال رفض هذه الصيغة الثالثة إذ لا دليل عليها سوى أحد أمرين :

الأول : ان المستصحب إذا لم يكن حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي كان أجنبيا عن الشارع فلا معنى للتعبد به شرعا .

والجواب عن ذلك : أن التعبد الشرعي معقول في كل مورد ينتهي فيه إلى التنجيز والتعذير ، وهذا لا يختص بما ذكر فان التعبد بوقوع الامتثال أو عدمه ينتهي إلى ذلك أيضا .

الثاني : ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ظاهرا ، فلا بد أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي ليمكن جعل الحكم المماثل على طبقه.

والجواب عن ذلك : أنه لا موجب لاستفادة جعل الحكم المماثل بعنوانه من دليل الاستصحاب ، بل مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك اما بمعنى النهي عن النقض العملي بداعي تنجيز الحالة السابقة بقاء واما بمعنى النهي عن النقض الحقيقي ارشادا إلى بقاء اليقين السابق أو بقاء المتيقن السابق ادعاء ، وعلى كل حال فلا يلزم أن يكون المستصحب حكما أو موضوعا لحكم ، بل أن يكون امرا قابلا للتنجيز والتعذير لكي يتعلق به التعبد على أحد هذه الانحاء .

التوضيح :

أركان الاستصحاب

المستفاد من روايات الاستصحاب أن للاستصحاب أربعة أركان ، وسيأتي الكلام عن هذه الأركان واحدا بعد الآخر .

التطبيق على الكتاب :

أركان الاستصحاب

وللاستصحاب على ما يستفاد من أدلته المتقدمة (–وهي الروايات السابقة–) أربعة أركان ، وهي : اليقين بالحدوث (، ففي الرواية " لأنك كنت على يقين من طهارتك ") ، والشك في البقاء (، ففي الرواية " ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ") ، ووحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة (، وسيأتي كيفية استفادة ذلك) ، وكون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر عملي مصحِّح للتّعبّد بها (– أي بالحالة السابقة –) .

وسنتكلم عن هذه الأركان فيما يلي تباعا إن شاء الله تعالى :

التوضيح :

الركن الأول : اليقين بالحدوث :

المشهور في كلمات الأصوليين أن الركن الأول هو اليقين بالحدوث ، ويأتي السؤال التالي :

اليقين الذي أخذ في الركن الأول من الاستصحاب هل هو اليقين الطريقي أو اليقين الموضوعي ؟

الجواب :

نأتي أوّلا إلى معنى القطع الطريقي والقطع الموضوعي ، وقد مرّ سابقا أن القطع إما طريقي وإما موضوعي :

القطع الطريقي :

هو ما يكون القطع فيه طريقا إلى المتيقَّن ، وليس لنا غرض باليقين بما هو يقين ، وما يقوم مقام اليقين يؤدي وظيفة اليقين ، فنظرنا إلى المتيقَّن ، وأخذنا اليقين لأنه واحد من أساليب إثبات المتيقَّن وإثبات حدوث الحالة السابقة .

القطع الموضوعي :

هو ما يكون القطع فيه جزء الموضوع ، فالموضوع في جريان الاستصحاب هو القطع بحدوث الحالة السابقة ، فالموضوع مركب من شيئين : (الحدوث + القطع بالحدوث) ، فإذا لا يوجد قطع فلا يوجد الموضوع ، وهذا من قبيل أن يقول الشارع : إذا قطعت بوجوب الصلاة فيجب التّصدّق بدينار ، فتكون النتيجة أنه إذا لم تقطع بوجوب الصلاة فلا يجب التّصدّق بدينار ، والحكم عدم عند عدم موضوعه لأن الموضوع بمثابة العلة للحكم .

إذا كان اليقين والقطع المأخوذ في الروايات قطعا طريقيا فيكون هدفنا ثبوت الحالة السابقة ، وواحد من أساليب إثبات الحالة السابقة هو اليقين ، وأسلوب آخر لإثباتها هو الاطمئنان ، وأسلوب ثالث لإثباتها هو الظن المعتبر شرعا ، فأي أسلوب يثبت الحالة السابقة نأخذ به .

وإذا كان اليقين والقطع المأخوذ في الروايات قطعا موضوعيا – أي جزءا من الموضوع – ، وهنا الاطمئنان والظن المعتبر أي الأمارة لا تقوم مقام العلم في القطع الموضوعي ، ولنفرض أنه قامت أمارة على النجاسة السابقة فالأمارة ليست علما .

وظاهر الروايات أن الإمام عليه السلام أخذ قيد اليقين على نحو الموضوعية إلا إذا دلت قرينة على الخلاف ، وهذا هو المشهور بين الأصوليين .

ومن هنا نشأت مشكلة وهي أنه :

إذا كانت عندنا أمارة على الحالة السابقة فهل يمكن الاستصحاب أو لا يمكن ؟

الجواب :

على القول بالقطع الموضوعي لا يمكن الاستصحاب لأن الأمارة ليس يقينا ، والسيد الشهيد يقول إن عموم الروايات السابقة ظاهرة في أن اليقين مأخوذ فيها على نحو الموضوعية ، ففي الرواية : " لأنك كنت على يقين من طهارتك " ، " لا تنقض اليقين بالشك " ، إلا رواية واحدة وهي صحيحة عبدالله بن سنان التي لم يقل فيها الإمام عليه السلام : أعرته وأنت على يقين من طهارته ، بل قال عليه السلام فيها : " لأنك أعرته إياه وهو طاهر " ، أي أن طهارته ثابتة شرعا لك ، وثبوت الطهارة سواء كانت باليقين أم بالاطمئنان أم بالظن المعتبر شرعا أي بالأمارة ، فإن تمت رواية عبدالله بن سنان في كبرى الاستصحاب فتكون قرينة على أن اليقين في الروايات السابقة مأخوذ على نحو الطريقية ، وإن تمت في مورد خاص فلا يكون اليقين جزء الموضوع في هذا المورد الخاص ، وإن لم تتم رواية عبدالله بن سنان في كبرى الاستصحاب فما هي المعالجة ؟

التطبيق على الكتاب :

أ– اليقين بالحدوث :

(وهو الركن الأول ، و) ذهب المشهور إلى أن اليقين بالحدوث ركن مقوِّم للاستصحاب ، ومعنى ذلك (– أي ومعنى أنه مقوِّم –) أن مجرد ثبوت الحالة السابقة في الواقع (– بأي طريق وصلنا إليه –) لا يكفي لفعلية الحكم الاستصحابي لها (– أي للحالة السابقة – ، بل لا بد

أن تثبت الحالة السابقة باليقين ، ومع عدم ثبوتها باليقين فلا توجد حالة سابقة واقعا لأن اليقين جزء الموضوع ، وهذا من قبيل أن الاستطاعة مأخوذة جزءا في موضوع وجوب الحج على المكلف ، فإذا لا توجد استطاعة فلا يوجد وجوب الحج واقعا على المكلف) ، وإنما يجري الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة متيقَّنة ، وذلك لأن اليقين قد أُخِذَ في موضوع الاستصحاب في ألسنة الروايات ، وظاهر أخذه (- أي أخذ اليقين -) كونه مأخوذا على نحو الموضوعية لا (على نحو) الطريقية إلى صرف ثبوت الحالة السابقة (، فطريق من الطرق إلى ثبوت الحالة السابقة هو اليقين ، وطريق آخر هو الاطمئنان ، وطريق ثالث هو الظن المعتبر شرعا ، وظاهر الكلام أن ذكر القيد ظاهر في أنه مأخوذ على نحو الموضوعية إلا إذا دلت قرينة على أنه مأخوذ على نحو الطريقية) .

نعم في رواية عبدالله بن سنان المتقدمة علّل الحكم الاستصحابي بنفس الحالة السابقة في قوله : " لأنك أعرته إياه وهو طاهر " لا باليقين بها (- أي بالحالة السابقة - ، ولم يقل : لأنك أعرته إياه وأنت على يقين من طهارته) ، وهو ظاهر في ركنية (ذات) المتيقَّن لا اليقين (، أي أن الحالة السابقة ركن من أركان الاستصحاب ، والحالة السابقة تحتاج إلى إثبات ، والإثبات قد يكون باليقين أو بالأمارة أو بأي طريق آخر ، فحينما نقول ركنية اليقين فمعنى ذلك أن اليقين مأخوذ على نحو الموضوعية ، وإذا قلنا ركنية المتيقَّن فمعنى ذلك أن اليقين مأخوذ على نحو الطريقية) ، وتصلح (رواية عبدالله بن سنان) أن تكون قرينة على حمل اليقين في سائر الروايات على الطريقيّة إذا تم الاستدلال بالرواية المذكورة على الكبرى الكلية (- أي على كبرى الاستصحاب -) .

التوضيح :

نشوء مشكلة من افتراض ركنية اليقين بالحدوث :

إذا تم الاستدلال برواية عبدالله بن سنان على الاستصحاب في المورد الخاص فلا توجد مشكلة ، ويتوقف الاستدلال بها على كبرى الاستصحاب على وجود تعليل بأمر مركوز عقلائيا ، وقلنا إن الرواية جاءت في النجاسة الخبثية والطهارة الخبثية ، ونحن نريد حجية كبرى الاستصحاب ، فلا شك في دلالة الرواية في الاستصحاب في المورد ، ولكن هل يمكن التعميم من خلال التعليل أو لا يمكن ، فهذا فيه بحث مفصَّل ، لذلك نشأت مشكلة ، فإذا قبلت دلالة رواية عبدالله بن سنان على كبرى الاستصحاب وأن اليقين يكون على نحو الطريقية إلى

المتيقَّن فلا توجد مشكلة لأن الأمارة طريق إلى ثبوت الحالة السابقة فيمكن الاعتماد على الأمارة ، ولكن إذا لم تقبل دلالة الرواية على كبرى الاستصحاب وأن اليقين يكون على نحو الموضوعية بدلالة الروايات الأخرى فيمكن الاعتماد على اليقين فقط ولا يمكن الاعتماد على الأمارة لأن الأمارة لا تكون طريقا إلى إثبات الحالة السابقة ، فنشأت مشكلة وهي أنه لا يمكن الاعتماد على الأمارة في إثبات الحالة السابقة ، فما هو الجواب على هذه المشكلة ؟

وهذه المشكلة مثل المشكلة التي تقدّمت في بحث قبح العقاب بلا بيان ، فالمراد من البيان هو اليقين ، فإذا قامت أمارة على البيان فماذا نفعل ؟ هل نقبل الأمارة أو نقتصر على اليقين ؟ ، فنشأت نفس المشكلة أنه كيف يعتمد على الأمارة مع اشتراط أن يكون عندنا يقين على البيان ؟

التطبيق على الكتاب :

نشوء مشكلة من افتراض ركنية اليقين بالحدوث :

وقد نشأت مشكلة من افتراض ركنية اليقين بالحدوث ، و(المشكلة) هي أنه إذا كان ركنا فكيف يمكن إجراء الاستصحاب فيما هو ثابت بالأمارة إذا دلّت الأمارة على حدوثه وشككنا في بقائه مع أنه لا يقين بالحدوث (لأن الركن الأول من أركان الاستصحاب ينتفي) ، كما إذا دلّت الأمارة على نجاسة ثوب وشك في تطهيره (- أي تطهير الثوب -) أو (دلّت الأمارة) على نجاسة الماء المتغيّر في الجملة وشك في بقاء النجاسة بعد زوال التغير (، فهل يمكن الاستصحاب أو لا يمكن مع كون الحالة السابقة ثابتة بالأمارة لا باليقين) ؟

التوضيح :

إذن :

المشكلة تنشأ إذا أخذنا القطع في الاستصحاب على نحو القطع الموضوعي لا على نحو القطع الطريقي .

جواب المشكلة :

وقد وردت عدة وجوه للجواب عن هذه المشكلة ، منها :

الوجه الأول لمدرسة المحقق النائيني :

الأمارة دليل حجيتها يدل على اعتبار الظن علما أو تنزيل الظن منزلة العلم أو جعل الكشف الناقص كشفا تاما ، وبيّنّا الفرق بين الاعتبار والتنزيل ، ونظرية التنزيل غير تامة ،

والصحيح هو نظرية الاعتبار بناء على نظرية المجاز العقلي والمصداق الادعائي للسكاكي ، فإذا صار الظن علما فإن دليل حجية الأمارة يكون حاكما على دليل اليقين الموضوعي المأخوذ في موضوع الاستصحاب ، والحكومة هنا من باب توسعة الموضوع ليشمل الظن ، وهذا من قبيل "لا صلاة إلا بطهور" ، ويأتي دليل آخر " الطواف حول البيت صلاة " ، فالنتيجة أنه يشترط في الطواف الطهور ، فدليل " الطواف حول البيت صلاة " يقول أنا أوسِّع دائرة الصلاة ، فالصلاة لها فردان : فرد حقيقي وهو الصلاة المعهودة ، وفرد ادعائي اعتبره الشارع صلاة وإن لم يكن صلاة حقيقة ، فالدليل الثاني وسّع دائرة الموضوع في الدليل الأول ، كذلك هنا قال الدليل "كنت على يقين من طهارتك ، ولا تنقض اليقين بالشك " ، ودليل حجية خبر الثقة يقول : " خبر الثقة يقين " ، وجعل خبر الثقة يقينا معناه اعتبار خبر الثقة علما ، فوسّع دائرة اليقين ليشمل الظن الذي هو علم ادّعائي تعبّدي .

التطبيق على الكتاب :

جواب المشكلة :

وقد أفيد في جواب هذه المشكلة عدة وجوه :

الوجه الأول للمحقق النائيني :

ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قدس الله روحه) من أن الأمارة تعتبر علما (تعبديا لا حقيقيا) بحكم لسان دليل حجيتها (- أي حجية الأمارة - ، ودليل حجية الأمارة يقول : "لا ينبغي لأحد التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا" ، لا ينبغي التشكيك معناه أنه يوجد فيه شك لأن خبر الواحد فيه شك ، ولكن لا تشكك فيه ، واعتبره أنه وصل إليك باليقين) لأن دليل الحجية مفاده جعل الطريقية (- أي جعله طريقا تاما وكاشفا تاما بعد أن كان طريقا ناقصا وكاشفا ناقصا -) وإلغاء احتمال الخلاف تعبّدا ، وبهذا تقوم (الأمارة) مقام القطع الموضوعي لحكومة دليل حجيتها على الدليل المتكفّل لجعل الحكم على القطع (في الاستصحاب لأن الحكم الظاهري في الاستصحاب موضوع على القطع) ، ومعنى الحكومة هنا أن دليل الحجية يحقق فردا تعبديا من موضوع الدليل الآخر (، والحكومة هنا من باب التوسعة لا من باب التضييق) ، ومن مصاديق ذلك (- أي من مصاديق أنه يحقق فردا تعبديا -) قيام الأمارة مقام اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب وحكومة دليل حجيتها (- أي حجية الأمارة -) على دليله (- أي دليل اليقين المأخوذ في الاستصحاب -) .

التوضيح :

كان الكلام في الركن الأول من أركان الاستصحاب ، وكان السؤال : هل أن الحالة السابقة هي الركن أو أن اليقين بالحالة السابقة هو الركن ؟

والمستفاد من الروايات بحسب ظهورها هو أن اليقين بالحالة السابقة هو الركن وأن اليقين مأخوذ على نحو القطع الموضوعي ، ومن هنا وقعت مشكلة ، وهي أنه لو كانت عندنا أمارة على الحالة السابقة فهل تثبت الحالة السابقة بالأمارة أو لا تثبت ؟

بناء على اعتبار اليقين بنحو القطع الموضوعي فالأمارة لا تقوم مقام القطع الموضوعي إلا على مبنى من يرى أن دليل حجية الأمارة كما يرتِّب آثار القطع الطريقي كذلك يرتِّب آثار القطع الموضوعي أيضا ، وهذا ما استفاده المحقق النائيني بناء على مبناه في جعل الحجية للأمارة من أن دليل حجية الأمارة يتمِّم الكاشفية الناقصة للأمارة بجعلها علما وكاشفا تاما اعتبارا وتعبّدا ، فدليل حجية الأمارة يكون حاكما على الأدلة التي أثبتت الاستصحاب وأخذت في ركن من أركانه اليقين بنحو القطع الموضوعي .

رد السيد الشهيد على الوجه الأول :

تقدَّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة تحت عنوان "وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي" يقول السيد الشهيد : "والثاني (– أي البحث الثاني –) : بحث واقعي (– البحث الواقعي هو البحث الذي تترتب عليه ثمرة عملية ولها آثار مهمة في علم أصول الفقه ، ومن الثمرات العملية والآثار المهمة ما يأتي هنا في بحث الاستصحاب –) في أن دليل حجية الأمارة هل يستفاد منه قيامها (– أي قيام الأمارة –) مقام القطع الموضوعي أو لا ؟ " .

إلى أن يقول السيد الشهيد : " وأما إذا كان القطع مأخوذا بما هو كاشف تام فلا يكفي مجرّد اكتساب الأمارة صفة المنجزية والمعذرية من دليل الحجية لقيامها (– أي لأجل قيامها –) مقام القطع الموضوعي ، فلا بد من عناية إضافية في دليل الحجية (– أي حجية الأمارة –) ، وقد التزم المحقق النائيني قدس سره بوجود هذه العناية بناء على ما تبنّاه من مسلك جعل الطريقية ، فهو يقول : إن مفاد دليل الحجية جعل الأمارة علما (اعتبارا أو تنزيلا) ، وبهذا يكون حاكما على دليل الحكم الشرعي المرتَّب على القطع (الموضوعي) لأنه يوجِد فردا جعليّا وتعبّديّا لموضوعه ، فيسري حكمه إليه " .

ثم يردّ السيد الشهيد على مبنى المحقق النائيني بقوله : "غير أنك عرفت في بحث التعارض

من الحلقة السابقة أن الدليل الحاكم إنما يكون حاكما إذا كان ناظرا إلى الدليل المحكوم ، ودليل الحجية لم يثبت كونه ناظرا إلى أحكام القطع الموضوعي ، وإنما المعلوم فيه نظره إلى تنجيز الأحكام الواقعية المشكوكة خاصة (- أي ولا سيّما -) إذا كان دليل الحجية للأمارة هو السيرة العقلائية إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياة العقلاء لكي تكون سيرتهم على حجية الأمارة ناظرة إلى القطع الموضوعي والطريقي معا " .

يورد السيد الشهيد إشكالين على مبنى المحقق النائيني :

الإشكال الأول :

لكي يكون دليلٌ حاكمًا على دليل آخر لا بد أن يكون الدليل الحاكم ناظرا إلى الدليل المحكوم ، ولم نحرز هنا أن دليل حجية الأمارة ناظر إلى آثار القطع الموضوعي ، نعم ناظر إلى آثار القطع الطريقي ، ومع عدم إحراز النظر فإنه لا يمكن أن يكون دليل حجية الأمارة يكون حاكما ، وقد تقدم في الحلقة الثانية أن الحكومة إنما تكون موجودة إذا كان هناك نظر ، من قبيل " لا صلاة إلا بطهور " و " الطواف بالبيت صلاة " ، فالدليل الثاني ناظر إلى الدليل الأول وحاكم عليه من باب توسعة الموضوع بجعل فرد جديد للصلاة ، فهناك ارتباط بين الدليلين ، و " الربا حرام " و " لا ربا بين الوالد وولده " ، فالدليل الثاني ناظر إلى الدليل الأول وحاكم عليه من باب تضييق الموضوع بإخراج فرد من الربا ، وهنا لم نحرز نظر دليل حجية الأمارة إلى آثار القطع الموضوعي .

الإشكال الثاني :

أهم دليل على حجية الأمارة هو السيرة العقلائية ، والسيرة العقلائية دليل لبّيّ يقتصر فيه على القدر المتيقَّن ، والقطع الموضوعي ليس متعارفا شائعا عند العقلاء حتى نقول إن العقلاء عندما جعلوا الحجية للأمارة كانوا ينظرون إلى آثار القطع الطريقي والقطع الموضوعي معا بل كانوا ينظرون إلى القطع الطريقي فقط لأن القطع الموضوعي قليل الدوران عندهم ، ولا يوجد دليل على قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي إثباتا .

إذن :

هنا تظهر النتيجة ، فإذا قلنا إن من أركان الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة فلو ثبتت الحالة السابقة بالأمارة فلا يمكن أن نستصحب بقاء الحالة السابقة على مبنى المحقق النائيني ، والوجه الأول غير قابل للحلّ بناء على أن اليقين بالحدوث ركن من أركان الاستصحاب ،

لذلك لا يمكن أن يكون للوجه الأول حلّ على مباني المحقق النائيني .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على الوجه الأول :

وقد تقدّم – في مستهل البحث عن الأدلة المحرزة من هذه الحلقة – المنع عن وفاء دليل حجية الأمارة بإثبات قيامها مقام القطع الموضوعي وعدم صلاحيته (– أي عدم صلاحية دليل حجية الأمارة –) للحاكمية لأنها (– أي لأن الحاكمية –) فرع النظر إلى الدليل المحكوم ، وهو (– أي والنظر إلى الدليل المحكوم –) غير ثابت ، فلاحظ (، فالقدر المتيقَّن أن القطع الطريقي مشمول ، وأما الآثار المرتبطة بالقطع الموضوعي فليس مشمولا لا لأنه يوجد دليل على عدم الشمول بل لأنه لا يوجد دليل على الإثبات ، وهذا هو الإشكال الأول ، وبيّنّا الإشكال الثاني) .

التوضيح :

الوجه الثاني لصاحب الكفاية :

صاحب الكفاية – على ما قيل في تفسير عبارته – يمنع أخذ اليقين بالحالة السابقة في الاستصحاب ، فاليقين بالحدوث ليس ركنا بل نفس الحدوث ركن من أركان الاستصحاب .

والسيد الشهيد في التقريرات يقول : وعبارته (– أي عبارة صاحب الكفاية –) لا تخلو من تشويش حيث إن صدرها (– أي صدر عبارة صاحب الكفاية –) ظاهر في عدم ركنية اليقين في الاستصحاب ، وإنما الركن نفس الحدوث ، ومن الواضح هو يثبت بالأمارة (– إذا نفس الحدوث ثبت بأي طريق فإنه يكفي للاستصحاب سواء ثبت باليقين أم بالأمارة أم بالأصل العملي ، وهو ما اختاره السيد الشهيد بقرينة صحيحة عبدالله بن سنان) ، وأما ذيلها (– أي ذيل عبارة صاحب الكفاية –) ظاهر في أن الحدوث أيضا غير لازم في الاستصحاب .

وبسبب هذا التشويش في عبارة صاحب الكفاية يقول السيد الشهيد هنا : "وحاصله – على ما قيل في تفسيره – " ، وأفضل ما قيل في تفسيره عبارة صاحب الكفاية هو أنه توجد ملازمة بين الحدوث والبقاء ، فالحادث يبقى ، ولكن يَرِدُ عليه أن هناك جملة من الحوادث الآنية التي تحدث ولا تبقى ، فهناك مجموعة من الإشكالات تَرِدُ على هذا التفسير وهو وجود الملازمة بين الحدوث والبقاء ، وبناء على وجود الملازمة بين الحدوث والبقاء يتضح أن اليقين بالحدوث ليس ركنا من أركان الاستصحاب بل نفس الحدوث ركن .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

ما ذكره صاحب الكفاية " رحمه الله " ، وحاصله – على ما قيل في تفسيره – أن اليقين بالحدوث ليس ركنا في دليل الاستصحاب (– ورأي المشهور أن اليقين بالحدوث ركن في دليل الاستصحاب –) بل مفاد الدليل (– أي دليل حجية الاستصحاب وهو الروايات السابقة –) جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء (، فالحادث يبقى ، ويوجد بحث في كلمات صاحب الكفاية أن المراد من الحدوث هو الحدوث الفعلي أو يكفي الحدوث التقديري بمعنى أنه لو حدث يبقى، وأشكل على رأي صاحب الكفاية – بحسب هذا التفسير – باعتراضات متعددة ، وأهم اعتراض ذكره السيد الشهيد هنا هو اعتراض المحقق السيد الخوئي ، والسيد الشهيد يرد على الاعتراض وأنه غير وارد على كلام صاحب الكفاية ، نعم يَرِدُ عليه إشكال آخر يبيّنه السيد الشهيد) .

التوضيح :

اعتراض السيد الخوئي :

ذكره السيد الخوئي في مصباح الأصول المجلد الثالث صفحة ٩٧ بعد أن ذكر كلام صاحب الكفاية قال : " وقد أجاب عنه صاحب الكفاية بأن اعتبار اليقين إنما هو لأجل التعبد بالبقاء لا بالحدوث . . . وفيه أولا . . . وثانيا أن الملازمة المدعاة بين الثبوت (– أي الحدوث –) والبقاء في كلامه إن كان المراد منها الملازمة الواقعية بأن يكون مفاد أدلة الاستصحاب هو الإخبار عن الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء فهو – مع كونه مخالفا للواقع لعدم الملازمة بين الحدوث والبقاء في جميع الأشياء لكونها (– أي لكون الأشياء –) مختلفة في البقاء غاية الاختلاف فبعضها آني البقاء وبعضها يبقى إلى ساعة وبعضها إلى يوم وهكذا – مستلزم لكون أدلة الاستصحاب من الأمارات الدالة على الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء ، وبعد إثبات هذه الملازمة تكون الأمارة الدالة على الثبوت دالة على البقاء إذ الدليل على الملزوم دليل على اللازم ، والإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم وإن كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمة ، كما سيجيء في بحث الأصل المثبت إن شاء الله تعالى ، فيكون التعبد بالبقاء تعبدا به للأمارة لا للأصل العملي المجعول في ظرف الشك ، فينقلب الاستصحاب أمارة بعد كونه من الأصول العملية ، وتكون الملازمة في المقام نظير الملازمة الواقعية الثابتة بين

قصر الصلاة وإفطار الصوم بمقتضى الروايات الدالة على أنه كلما أفطرت قصرت وكلما قصرت أفطرت ، فبعد ثبوت هذه الملازمة يكون الدليل على وجوب القصر دالا على وجوب الإفطار وبالعكس ، فكذا في المقام بعد ثبوت الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء بمقتضى أدلة الاستصحاب يكون نفس الدليل على الحدوث دليلا على البقاء ، فيكون التعبد بالبقاء تعبدا به للأمارة لا للأصل العملي (، وهذا هو الإشكال الأول الذي يَرِدُ على رأي صاحب الكفاية).

(والإشكال الثاني الذي يَرِدُ على رأي صاحب الكفاية هو :) وإن كان المراد من الملازمة هي الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء (في مقام التنجّز) فلازمه الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه ، ولا يمكن الالتزام بها إذ في موارد العلم الإجمالي بالحرمة – مثلا – يكون التكليف منجَّزا ، ثم لو قامت بيّنة على حرمة بعض الأطراف بالخصوص ينحل العلم الإجمالي ، وبانحلاله يرتفع التّنجّز (بقاء) ، فإنه تابع للمنجز ومقدّر بقدره ، فلا ملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه ولا يلتزم بها صاحب الكفاية (ره) أيضا ، فإنه وغيره أجابوا – عن استدلال الأخباريين لوجوب الاحتياط بالعلم الإجمالي بواجبات ومحرمات كثيرة – بأن العلم الإجمالي قد انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من الواجبات والمحرمات ، وبعد انحلاله تنقلب الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي إلى الشبهة البدوية فيرجع إلى البراءة ، وهذا الجواب ينادي بعدم الملازمة بين حدوث التنجز وبقائه كما ترى .

فالإنصاف أنه – على القول بأن معنى جعل حجية الأمارات ليس إلا التنجيز في صورة الإصابة والتعذير مع المخالفة كما عليه صاحب الكفاية وجماعة من الأصحاب – لا دافع لهذا الاشكال " . انتهى كلام السيد الخوئي قدس سره .

الملازمة بين الحدوث والبقاء في كلام صاحب الكفاية هل هي الملازمة الواقعية أو الملازمة في مقام التّنجّز ؟

إن كان مراد صاحب الكفاية أن الحادث يبقى وأنه توجد ملازمة بين الحدوث والبقاء أي الملازمة في لوح الواقع فهذا معناه أن الاستصحاب يكون حكما واقعيا لا حكما ظاهريا والمفروض أن الاستصحاب حكم ظاهري وأصل عملي أُخِذَ في موضوعه الشك ، وبناء على الملازمة على هذا الفرض توجد ملازمة واقعية بين الحدوث والبقاء ، وهذا يخرج الاستصحاب عن كونه حكما ظاهريا ويجعله حكما واقعيا مع أن المفروض أن الاستصحاب أصل عملي .

وإن كان مراد صاحب الكفاية من الملازمة بين الحدوث والبقاء هو الملازمة في مقام التّنجّز أي إذا كان يوجد تنجّز في مقام الحدوث فإنه يوجد تنجز في مقام البقاء ، ويَرِدُ عليه النَقض وهو أنه لو تنجّز علم إجمالي ثم انحل ذلك العلم الإجمالي بعلم تفصيلي في أحد الأطراف فالطرف الآخر يسقط تنجّزه مع أنه كان يوجد فيه تنجّز في الحدوث ، فالطرفان تنجّز فيهما العلم الإجمالي حدوثا ثم علمنا بنجاسة الطرف الأول فالطرف الثاني يجري فيه الأصل العملي المؤمن ، وبناء على رأي صاحب الكفاية لا يمكن أن يجري فيه أصل عملي مؤمن لأنه تنجّز حدوثا والمتنجِّز حدوثا يتنجّز بقاء ، هذا هو النقض الذي يَرِدُ لو قلنا بأن الملازمة بين الحدوث والبقاء تكون في مقام التنجّز .

التطبيق على الكتاب :

اعتراض السيد الخوئي :

وقد اعترض السيد الأستاذ على ذلك (- أي على كلام صاحب الكفاية -) بأن مفاده (-أي مفاد دليل الاستصحاب-) لو كان الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة الواقع (- أي الملازمة واقعية -) لزم كونه (- أي كون الاستصحاب -) دليلا واقعيا على البقاء ، وهو خلف كونه (- أي كون الاستصحاب -) أصلا عمليا (أُخِذَ في موضوعه الشك وقد يطابق الواقع وقد لا يطابقه) ، ولو كان مفاده (- أي مفاد دليل الاستصحاب -) الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة التّنجّز فكلما تنجز الحدوث تنجز البقاء لزم بقاء بعض أطراف العلم الإجمالي منجَّزة حتى بعد انحلاله (- أي انحلال العلم الإجمالي -) بعلم تفصيلي لأنها (- أي لأن الأطراف ، هذا تعليل لقوله : " لزم بقاء بعض أطراف العلم الإجمالي منجَّزة -) كانت منجَّزة حدوثا والمفروض أن دليل الاستصحاب يجعل الملازمة بين الحدوث والبقاء في التّنجّز .

التوضيح :

رد السيد الشهيد :

اعتراض السيد الخوئي غريب في بابه ، وهذان الفرضان اللذان ذكرهما المحقق الخوئي ليس حصرهما من قبيل الحصر العقلي بحيث لا يوجد فرض ثالث ، فالمحقق الخوئي قال إما ملازمة واقعية بين الحدوث والبقاء وإما ملازمة ظاهرية بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء ، ولكن يوجد فرض ثالث وهو الملازمة بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري ، فالحدوث واقعي ، ولوجود الشك يكون البقاء ظاهريا ، فلا يرد اعتراض المحقق الخوئي على صاحب الكفاية .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد :

وهذا الاعتراض غريب لأن المرادَ بالملازمةِ الملازمةُ بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري (، والفرضان اللذان ذكرهما السيد الخوئي ليسا بحصر عقلي حتى يقال إما هذا وإما ذاك) ، ومردّ ذلك في الحقيقة إلى التعبّد بالبقاء منوطا بالحدوث (- أي بشرط الحدوث ، ولكن هل هذا الحدوث هو الحدوث الفعلي أو الحدوث التقديري ففيه بحث -) ، فلا يلزم شيء مما ذكر (في اعتراض السيد الخوئي من أنه بناء على الفرض الأول يلزم منه انقلاب الاستصحاب أمارة مع أنه أصل عملي لو قلنا بأن الملازمة بين الحدوث والبقاء تكون في مقام الواقع ، وأنه بناء على الفرض الثاني يلزم منه النقض لو قلنا بأن الملازمة بين الحدوث والبقاء تكون في مقام التنجّز) .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

الصحيح أن يقال بأن كلام صاحب الكفاية مرجعه إلى إنكار أن اليقين بالحدوث ركن من أركان الاستصحاب بل نفس الحدوث ركن ، واليقين المذكور في أدلة الاستصحاب مأخوذ بنحو المُعرِّفيَّة والمرآتيّة والطريقيّة أي إحدى طرق الإثبات ، واليقين لم يؤخذ في أدلة الاستصحاب بنحو الموضوعية بحيث إذا انتفى اليقين انتفى ركن من أركان الاستصحاب ، فنحمل اليقين الوارِد في الروايات بما أنه مُعَرِّف إلى متعلَّقه وطريق إلى المتيقَّن ومثال لإثبات الحالة السابقة لا أن اليقين له مدخلية في إثبات الحالة السابقة ، وكم له نظير في الأحكام الفقهية في أنه يُذْكَرُ مصداق من المصاديق من باب المثال لا من باب الموضوعية .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

والصحيح أن يقال إن مرد هذا الوجه إلى إنكار الأساس الذي نجمت عنه المشكلة ، و(الأساس) هو ركنية اليقين المعتمِدة على ظهور أخذه (- أي أخذ اليقين -) إثباتا (- في مقام الإثبات ، وظهوره) في الموضوعية ، فلا بد له (- أي لصاحب الكفاية -) من مناقشة هذا الظهور (لأن الأصل أن اليقين مأخوذ على نحو الموضوعية ، وحمله على المعرّفيّة والمثاليّة خلاف الأصل ويحتاج إلى قرينة) ، وذلك (- أي أن المناقشة تكون -) بما ورد في الكفاية من دعوى أن اليقين باعتبار كاشفيّته عن متعلَّقه (- ورد في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن

اليقين والعلم والقطع له أربع خصوصيات : الخصوصية الأولى هي الصفة النفسانيّة التي تورث الاطمئنان والاستقرار النفسي ، وهذا لا يوجد إلا في اليقين ، والخصوصية الثانية هي كاشفية العلم عن الخارج ، فالذي يوجد عنده يقين يرى أن متعلَّقه ومعلومه ومتيقَّنه موجود في الخارج ، ولو شك ولو شكا قليلا أن متيقَّنه غير موجود في الخارج للزم الخلف لأن ما فُرِضَ أنه متيقَّن ليس بمتيقَّن ، والخصوصية الثالثة هي التحريك ، والخصوصية الرابعة هي المنجزية والمعذرية ، وصاحب الكفاية أشار إلى الخصوصية الثانية –) يصلح أن يؤخذ (اليقين) بما هو معرِّف ومرآة له (– أي للمتعلَّق ، ويحمل اليقين على المثالية ، فاليقين مثال لكل ما يكون مُثْبِتًا للمتعلَّق وكاشفا عن المتعلَّق ، والكاشف كاشف تكويني أو كاشف اعتباري جعلي من الشارع ، وعلى هذا الأساس إذا كان اليقين المأخوذ في أدلة الاستصحاب محمولا على المعرفية والمرآتية والمثالية فالأمارة طريق آخر لإثبات الحدوث والحالة السابقة –) ، فيكون أخذه (– أي أخذ اليقين –) في لسان دليل الاستصحاب على هذا الأساس (– أي على أساس أن اليقين معرِّف ومرآة ومثال ، ولم يؤخذ على نحو الموضوعية –) ، ومرجعه إلى أخذ الحالة السابقة (أي أن ركن الاستصحاب هو نفس الحالة السابقة لا اليقين بالحالة السابقة ، ولكن الطريق إلى الحالة السابقة تارة باليقين وتارة ثانية بالأمارة وتارة ثالثة بأي طريق آخر) .

التوضيح :

تعليق السيد الشهيد :

هذه هي دعوى صاحب الكفاية ، وتبيّن أن اعتراض المحقق السيد الخوئي لا يَرِدُ على صاحب الكفاية ، فدعوى صاحب الكفاية إلى هنا بمعنى مرجعية الحالة السابقة بدليل أن الأدلة الدالة على حجية الاستصحاب إنما أخذ فيها اليقين لا من باب الموضوعية بل من باب المعرف والمرآة والمثال .

وتعليق السيد الشهيد هو أنه :

تارة أن صاحب الكفاية يريد أن يدّعي احتمال أن اليقين في الأدلة كما يحتمل فيه الموضوعية يحتمل فيه المعرفية والمرآتية والمثالية ، وحيث إن الاحتمالين متساويين فهذا مرجعه إلى إجمال الدليل لا أن مرجعه إلى أخذ اليقين بما هو معرِّف ومرآة ومثال ، وإذا صار الدليل مجملا فنقتصر فيه على القدر المتيقَّن ، والقدر المتيقَّن هو أن يكون اليقين مأخوذا على نحو الموضوعية، وهكذا يثبت مدّعى المشهور ولا يكون مثبتا لمدّعى صاحب الكفاية ، فإذا كان

مدّعى صاحب الكفاية أنه يوجد احتمال فالاحتمال يجعل الدليل مجملا ، ومع إجمال الدليل يقتصر فيه على القدر المتيقَّن ، والقدر المتيقَّن هو أن اليقين مأخوذ على نحو الموضوعية لا على نحو المعرفية والمرآتية والمثالية .

وتارة أخرى أن صاحب الكفاية يريد أن يدّعي أن أخذ اليقين في الأدلة ظاهر في المعرفية والمرآتية والمثالية لا أنه ظاهر في الموضوعية ، وهذا هو المهم ، وهنا يأتي الإشكال الأساس للسيد الشهيد .

التطبيق على الكتاب :

تعليق السيد الشهيد :

وهذه الدعوى (- لكي تكون تامة -) لا بد أن تتضمن ادّعاء الظهور في المعَرّفِيَّة (- فلا بد أن يكون الدليل ظاهر في أن اليقين مأخوذ على نحو المعرفية والمرآتية والمثالية لا على نحو الموضوعية -) لأن مجرد إبداء احتمال ذلك (- أي احتمال أن اليقين مأخوذ على نحو المعرفية والمثالية -) بنحو مساوٍ للموضوعية يوجب الإجمال (- ومع إجمال الدليل يقتصر فيه على القدر المتيقَّن الذي هو الموضوعية -) وعدم إمكان تطبيق دليل الاستصحاب في موارد عدم وجود اليقين (وموارد وجود الأمارة لأن القدر المتيقَّن هو اليقين ، فلا يمكن الاعتماد على الأمارة في إثبات الحالة السابقة ، ولا يمكن الأخذ بدليل الاستصحاب في موارد الأمارة) .

التوضيح :

إشكال السيد الشهيد على رأي صاحب الكفاية :

يشكل السيد الشهيد على دعوى صاحب الكفاية إن كان مراده الظهور أي ظهور الدليل في أن اليقين مأخوذ على نحو المعرفية والمرآتية والمثالية لا على نحو الموضوعية ، والإشكال هو :

إن كان المراد أن اليقين مأخوذ على نحو المعرفية والمثالية والأصل أن أخذ القيد في الكلام يكون على نحو الموضوعية فهل صرف الظهور في الدليل من الموضوعية إلى المعرفية على أساس وجود قرينة متصلة عامة أو خاصة أو أن نفس مفهوم اليقين يدل على المعرفية ؟

الجواب :

لا يمكن استفادة ظهور اليقين في المعرّفيّة لأنه يكون من باب خلط المفهوم بالمصداق ، فاليقين له اعتباران :

تارة يطلق اليقين ويراد منه مفهوم اليقين أي بالحمل الأولى كأن يتصور زيد أنه مؤمن ، فهو

يتصور معنى المؤمن .

وتارة أخرى يطلق اليقين ويراد منه مصداق اليقين أي بالحمل الشايع كأن يكون زيد مصداقا للمؤمن ، فهو مؤمن .

فإذا كان المراد هو مصداق اليقين فيراد من كان متيقِّنا بالفعل أي اليقين بالحمل الشايع أي هو الآن على يقين بالفعل لا أن مفهوم اليقين موجود في تصوره ، ومن يكون متيقِّنا بالفعل يرى دائما أن يقينه كاشف عن المتيقَّن ومتعلَّق اليقين ومعلومه في الخارج ، وهذه هي الخصوصية الثانية من خصوصيات اليقين والعلم والقطع ، والخصوصة الثانية مرتبطة بمصداق اليقين لا بمفهوم اليقين ، من كان على يقين بالفعل فدائما يرى أن يقينه كاشف عن متيقَّنه في الواقع الخارجي ، والمعرفية والمثالية موجودة لمصداق اليقين لا لمفهوم اليقين ، وصاحب الكفاية إن كان مراده ظهور اليقين في المعرفية يريد أن يستفيد من مفهوم اليقين لا من مصداق اليقين ، ومفهوم اليقين مرآة إلى أفراد اليقين لا إلى متعلَّق اليقين ، فكل مفهوم مرآة إلى أفراده ، فمفهوم الإنسان مرآة إلى أفراد الإنسان كزيد وبكر وعمرو ، ومفهوم اليقين أيضا مرآة إلى أفراد اليقين لا إلى متعلَّق اليقين ، وهذا فيه مسامحة لأنه لا يعقل أن يكون المفهوم ذهنيا ويكون الأفراد في الخارج ، فالأفراد موجودون في الذهن أيضا ، ولكن الكلام فيه تسامح ، وتوجد مفاهيم حقيقتها أنها صفات حقيقية ذات الإضافة ، والمضاف إلى اليقين هو المتعلَّق والمتيقَّن والمعلوم ، ومفهوم اليقين مرآة إلى أفراده لا إلى متعلَّقه ، وواحد من أفراد اليقين هو طريق إلى متعلَّقه .

إذن :

إن كان مراد صاحب الكفاية أن اليقين مأخوذ على نحو المعرّفيّة والمثاليّة فهذا خلط بين مفهوم اليقين ومصداق اليقين ، فالكاشف عن متعلق اليقين هو مصداق اليقين ، وما يريد أن يستفيد منه هو مفهوم اليقين ، ومفهوم اليقين ليس إلا مرآة إلى أفراد اليقين لا إلى المتعلَّق في الخارج .

بعبارة أخرى :

أصل مدَّعى صاحب الكفاية من عدم أخذ اليقين في موضوع الاستصحاب وأن المأخوذ ثبوت الحالة السابقة وإن كان صحيحا على مبنى السيد الشهيد ، ولكن لا بالتقريب الذي أشار إليه صاحب الكفاية الذي هو الظهور المأخوذ بنحو المعرّفيّة ومرآتية اليقين إلى المتيقَّن ، ويوجد هنا خلط بين مفهوم اليقين وبين واقع اليقين – واقع اليقين هو مصداق اليقين – ،

فالذي هو معرِّف ومرآة إلى متعلَّق اليقين هو مصداق اليقين ، والذي يريد أن يستفيد منه صاحب الكفاية هو مفهوم اليقين ، ومفهوم اليقين ليس معرِّفا ومرآة إلى متعلَّق اليقين بل هو مرآة إلى أفراد اليقين .

التطبيق على الكتاب :

إشكال السيد الشهيد على رأي صاحب الكفاية :

ويَرِدُ عليها أن المقصود بما ادّعي (- مدّعى صاحب الكفاية من ظهور اليقين في المعرّفيّة لا احتمال هذا الظهور -) إن كان إبراز جانب المرآتيّة الحقيقيّة لليقين بالنسبة إلى متيقَّنه (- أي متعلَّقه ومعلومه -) فمن الواضح أنها (- أي أن المرآتيّة الحقيقيّة لليقين بالنسبة إلى متيقَّنه -) إنما تثبت لواقع اليقين (- أي مصداق اليقين وهو اليقين بالحمل الشايع ، فتثبت -) في أفق نفس المتيقِّن الذي يرى من خلال يقينه متيقَّنه دائما (، فالمتيقَّن يرى دائما أن يقينه مطابق للواقع الخارجي ، ولو لم يَرَ من خلال يقينه المتيقَّن فيلزم الخلف وأن ما فرض أنه على يقين ليس على يقين) ، وليست هذه المرآتية (الحقيقية لليقين بالنسبة إلى متيقَّنه) ثابتةً لمفهوم اليقين، فمفهوم اليقين كأي مفهوم آخر إنما يلحظ مرآة إلى أفراده (- الخارجية التي فرد من أفرادها هو الذي له هذا الأثر ، والأثر هو أنه مرآة إلى متعلَّقه ومتيقَّنه -) لا إلى متيقّنه لأن الكاشفيّة الحقيقيّة التي هي روح هذه المرآتية (هي) من شؤون واقع اليقين (- أي مصداق اليقين -) لا (من شؤونه) مفهومه (- أي مفهوم اليقين - ، وهذا هو الإشكال الأول) .

(والإشكال الثاني هو : إن كان مراد صاحب الكفاية أنه لا يستفيد المرآتية الحقيقية من نفس المفهوم حتى يَرِدَ عليه بوجود خلط بين المفهوم والمصداق بل يستفيد المرآتية الحقيقية من القرائن الخارجية ، والقرائن الخارجية إما خاصة وإما عامة ، وأما القرائن الخاصة فلا توجد ، وأما القرائن العامة فهي مناسبات الحكم والموضوع العرفية ، وهذه المناسبات لا تأبى أن يكون اليقين مأخوذا على نحو الموضوعية ولا تقتضي هذه المناسبات أن يكون اليقين مأخوذا على نحو المرآتية بل هي لا بشرط من حيث كون اليقين مأخوذا على نحو الموضوعية أو على نحو المرآتية، فيقول السيد الشهيد :) وإن كان المقصود أخذ اليقين معرِّفا وكناية عن المتيقَّن (والمتعلَّق والحالة السابقة بحيث تكون الحالة السابقة هي الركن لا اليقين بالحالة السابقة) فهو أمر معقول ومقبول عرفا (في عالم الثبوت) ، ولكنه بحاجة إلى قرينة (في عالم الإثبات والدلالة)، ولا قرينة في المقام على ذلك لا (قرينة) خاصة (- على مبنى صاحب الكفاية ، وأما على مبنى السيد

الشهيد توجد قرينة خاصة وهي صحيحة عبدالله بن سنان –) ولا (قرينة) عامة .

أما الأولى (– أي القرينة الخاصة –) فانتفاؤها واضح (على مبنى صاحب الكفاية لا على مبنى السيد الشهيد ، وصاحب الكفاية لم يستدل بقرينة صحيحة عبدالله بن سنان) .

وأما الثانية (– أي القرينة العامة –) فلأن القرينة العامة هي مناسبات الحكم والموضوع العرفية ، وهي (– أي هذه المناسبات –) لا تأبى في المقام عن دخل اليقين (بنحو الموضوعية) في حرمة النقض (وفي النهي عن النقض أو نفي النقض لأن النهي الوارد في " لا تنقض " إما يحمل على النهي وإما يحمل على النفي) .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

كان على صاحب الكفاية أن يختار الطريق الذي اختاره السيد الشهيد ، وهو وجود القرينة الخاصة لا أن أخذ اليقين في الروايات ظاهر في المرآتية ، ومدّعى صاحب الكفاية صحيح ، ولكن لا بالتقريب الذي ذكره صاحب الكفاية بل بالتقريب الذي ذكره السيد الشهيد وهو قرينة عبدالله بن سنان .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

وكان الأولى بصاحب الكفاية أن يستند في الاستغناء عن ركنية اليقين (في الاستصحاب) إلى ما (– الجار والمجرور متعلِّق بـ " يستند " –) لم يؤخذ في لسانه (– أي لسان دليل الاستصحاب –) اليقين بالحدوث من روايات الباب (التي منها صحيحة عبدالله بن سنان) .

التوضيح :

كان الكلام في الجواب عن الشبهة التي أثيرت في المقام ، وهي أن ظاهر أخذ اليقين في أدلة حجية الاستصحاب يدل على أن اليقين مأخوذ على نحو الموضوعية ، فإذا دلت الأمارة على ثبوت الحالة السابقة فهل يتحقق الركن الأول للاستصحاب – وهو اليقين بالحدوث – أو لا يتحقق ؟

وجدت معدة وجوه للجواب عن هذه الشبهة ، الوجه الأول للمحقق النائيني وهو أن دليل حجية الأمارة حاكم على أدلة الاستصحاب لأن دليل حجية الأمارة يوجد فردا تعبديا لأدلة

الاستصحاب ، والوجه الثاني لصاحب الكفاية وهو وجود الملازمة بين الحدوث والبقاء ، وقلنا إن كلتا المحاولتين غير تامتين .

نأتي إلى الوجه الثالث :

الوجه الثالث :

نقبل أن اليقين بالحدوث والحالة السابقة هو ركن من أركان الاستصحاب ، ولكن لا نقبل الظهور في أن اليقين مأخوذ على نحو الموضوعية ، ولكن اليقين مأخوذ لا بما هو كاشف تام بل بما هو حجة ومنجِّز ، وذكرنا في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن اليقين تارة يؤخذ بما هو كاشف تام وتارة أخرى يؤخذ بما هو حجة ومنجِّز ، وفي المقام اليقين مأخوذ بما هو حجة ومنجِّز ، والحجة والمنجِّز لا ينحصر باليقين ، فالأمارة حجة ومنجِّزة أيضا ، والأصل العملي إذا دل الدليل على حجيته يكون منجِّزا أيضا ، وعلى هذا الأساس دليل حجية الأمارة يحقِّق فردا حقيقيا من موضوع دليل الاستصحاب لأن اليقين أُخِذَ بعنوان أنه حجة ومنجِّز ، ودليل الأمارة يقول إن الأمارة حجة ومنجِّز ، لذلك فإن دليل حجية الأمارة لا يكون حاكما على دليل حجية الاستصحاب بل يكون واردا عليه ، وذكرنا الفرق بين الحكومة والورود ، فالدليل الحاكم يحقِّق فردا تعبديا من الدليل المحكوم ، ويشترط في الدليل الحاكم أن يكون ناظرا إلى الدليل المحكوم ، ولكن الدليل الوارِد يحقِّق فردا حقيقيا من الدليل المورود ، ولا يشترط في الدليل الوارد أن يكون ناظرا إلى الدليل المورود .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثالث :

إن اليقين وإن كان ركنا للاستصحاب بمقتضى ظهور أخذه (- أي أخذ اليقين -) في الموضوعية إلا أنه (- أي أن اليقين -) مأخوذ بما هو حجة (ومنجِّز) ، فيتحقق الركن (الاستصحابي) بالأمارة المعتبرة (شرعا) أيضا باعتبارها حجة (شرعية ومنجِّز شرعي) .

ويختلف هذا الوجه عن سابقه (- وهو الوجه الثاني لصاحب الكفاية -) بالاعتراف بركنية اليقين (لأن صاحب الكفاية أنكر أن يكون اليقين ركنا للاستصحاب) ، و(يختلف) عن (الوجه) الأول (للمحقق النائيني) بأن دليل حجية الأمارة على هذا يكون واردا على دليل الاستصحاب لأنه يحقق فردا من الحجة حقيقة (وواقعا وتكوينا ، ولا نحتاج إلى إحراز نظر الوارد إلى المورود ، والوجه الأول هو أن دليل الأمارة حاكم ولا بد من إحراز نظر الحاكم إلى

المحكوم) ، وأما على الوجه الأول (للمحقق النائيني) فدليل حجية الأمارة [1] حاكم لا وارد .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :

لا يوجد دليل على أن اليقين بعنوان أنه حجة ومنجِّز ، ظاهر أخذ اليقين بما هو يقين ظاهره أنه مأخوذ بما هو كاشف تام ، نعم لو كان عنولان العلم مأخوذا لكان من الممكن قبول هذه الدعوى ، ولكن العنوان هو عنوان اليقين ، وعنوان اليقين أخص من عنوان العلم لأن اليقين فيه جهة استحكام ، لذلك يقول الإمام عليه السلام في الروايات : "ولا تنقض اليقين"، وأشار السيد الشهيد إلى هذه النكتة في الحلقة الثانية وهي أن النقض لا يكون إلا لأمر مُحْكَم مُسْتَحْكِم مُبْرَم ، وبعد أن أُخِذَ عنوان اليقين فلا معنى لأن يحمل هذا العنوان على مطلق الحجة والمنجِّز ، فنفس أخذ عنوان اليقين قرينة على أن المراد هو الكاشف التام ، وعلى هذا الأساس الوجه الثالث غير تام .

بعبارة أخرى :

الوجه الثالث هو البناء على أن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي ، وذلك بأحد نحوين : إما بالحكومة وإما بالورود ، وأما الحكومة فلأن دليل حجية الأمارة يوجِد فردا تعبديا لأدلة الاستصحاب ، وأما الورود فدعوى قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي بالورود لأن دليل الاستصحاب قد أُخِذَ فيه اليقين بما هو حجة ومنجِّز موضوعا للتّعبّد بالبقاء ، والأمارة حجة أخذت أيضا موضوعا للتعبد بالبقاء بحكم الشارع ، فيتحقّق موضوع التعبد الاستصحابي وجدانا وحقيقة ، وهو معنى الورود .

ورد السيد الشهيد عليه هو أن اليقين في أدلة الاستصحاب ظاهر في أن المراد هو ذات اليقين لا مطلق المنجِّز ، بالإضافة إلى أنه لا يوجد أي اصطلاح شرعي أو عرفي لليقين بمعنى مطلق المنجِّز ، وسيذكر السيد الشهيد تحقيقه في المسألة ، ويكون هو الجواب الرابع عن الشبهة، وهو إنكار الأصل الموضوعي لهذا الإشكال ، والأصل الموضوعي هو أن يكون اليقين بالحدوث والحالة السابقة ركنا من أركان الاستصحاب بل نفس الحالة السابقة هي ركن الاستصحاب بقرينة صحيحة عبدالله بن سنان .

---

[1] الموجود في الكتاب هو : "فدليل الاستصحاب حاكم لا وارد" ، ولكن الصحيح هو : "فدليل حجية الأمارة حاكم لا وارد" .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :

ويَرِدُ على هذا الوجه أن ظاهرَ أخذِ شيءٍ كَوْنُهُ بعنوانِه دخيلاً (- فذات اليقين بعنوانه دخيل في تحقّق ركن الاستصحاب -) ، فحمله (- أي فحمل الشيء -) على دخل عنوان جامع بينه (- أي بين الشيء كاليقين -) وبين غيره (-أي وبين غير الشيء كالأمارة -) يحتاج إلى قرينة (، ولا توجد قرينة لأنه لا يوجد أي اصطلاح شرعي أو عرفي لليقين بمعنى مطلق الحجة والمنجِّز ، فالوجه الثالث غير تام) .

إذن :

الوجوه الثلاثة غير تامة ، لا جواب المحقق النائيني ولا جواب صاحب الكفاية ولا جواب جمع من المحققين ، وإلى هنا انتهينا من أصل الشبهة .

التوضيح :

تحقيق السيد الشهيد :

في هذا التحقيق يبيّن السيد الشهيد مطلبا جديدا لا علاقة له بالأجوبة السابقة ، وهذا المطلب الجديد هو أن نرجع من الأول لنرى أن هذه المشكلة التي تحتاج إلى علاج وجواب هل هذه المشكلة تأتي في كل حالات ثبوت الحالة السابقة بالأمارة أو تأتي في بعض الحالات ؟

أصل المطلب كان مبنيّا على أن الحالة السابقة كلما ثبتت بالأمارة فإنه تواجهنا هذه المشكلة ولا بد من معالجتها بأحد الوجوه الثلاثة ، فهل كلما ثبتت الحالة السابقة بالأمارة فإنه توجد مشكلة ولا بد أن نعالجها بأحد الوجوه الثلاثة أو أن هذه المشكلة لا تأتي في كثير من موارد ثبوت الحالة السابقة بالأمارة وتواجهنا في قليل من الموارد فنحتاج إلى علاج المشكلة بأحد الوجوه الثلاثة السابقة ؟

إذن :

في هذا التحقيق يريد السيد الشهيد أن يبيّن نكتة ، وهي أن الحاجة إلى العلاج بأي وجه من الوجوه السابقة تأتي في بعض فروض ثبوت الحالة السابقة بالأمارة لا في جميع الفروض بل إن في أغلب الموارد حتى لو ثبتت الحالة السابقة بالأمارة فإنه يمكن تصحيح المطلب وإن لم يتم أي وجه من الوجوه السابقة في علاج المشكلة ، فهذه المشكلة ليست صعبة الحل حتى لو لم نقبل الوجوه السابقة ، نعم في بعض الموارد تأتي هذه المشكلة فنحتاج إلى أحد وجوه حل

المشكلة ، ويدخل السيد الشهيد في تحقيق المطلب ليبيّن أن هذه المشكلة ليست صعبة الحل . وتحقيق المطلب كما يلي :

في موارد الحدوث والحالة السابقة التي ثبتت بالأمارة تارة الأمارة تعالج شبهة حكمية وتارة أخرى تعالج الأمارة شبهة موضوعية ، وكذلك فيما يرتبط بالبقاء فتارة الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية وتارة أخرى بنحو الشبهة الحكمية ، لذلك تكون عندنا أربع صور :

١- الأمارة التي تثبت الحالة السابقة فيها شبهة حكمية والشك في البقاء فيه شبهة حكمية .

٢- الأمارة التي تثبت الحالة السابقة فيها شبهة موضوعية والشك في البقاء فيه شبهة موضوعية.

٣- الأمارة التي تثبت الحالة السابقة فيها شبهة حكمية والشك في البقاء فيه شبهة موضوعية .

٤- الأمارة التي تثبت الحالة السابقة فيها شبهة موضوعية والشك في البقاء فيه شبهة حكمية .

وفي جميع هذه الصور الأربعة لا نحتاج إلى أي من الوجوه السابقة لأنه يمكن أن نصل إلى النتائج المطلوبة وإن كان اليقين بالحدوث ركنا من أركان الاستصحاب ، وهناك بعض الفروض النادرة التي يشير إليها السيد الشهيد في آخر البحث .

التطبيق على الكتاب :

تحقيق السيد الشهيد :

والتحقيق أن يقال إن الأمارة (التي تثبت الحدوث والحالة السابقة) تارة تعالج شبهة موضوعية كالأمارة الدالة على نجاسة الثوب (حدوثا ، ونجاسة الثوب تقع موضوعا لحكم وجوب التطهير ، فالنجاسة موضوع ، ويقع الشك فيها ، فتكون الشبهة موضوعية) ، و(تارة) أخرى شبهة حكمية كالأمارة الدالة على نجاسة الماء المتغير (حدوثا ، والنجاسة حكم ، ويقع الشك فيها ، فتكون الشبهة حكمية ، وهذا ما يرتبط بالحدوث) .

وعلى التقديرين تارة ينشأ الشك في البقاء من شبهة موضوعية كما إذا شك في غسل الثوب (- فنشك أن الثوب غسل بالماء أو لم يغسل بالماء ، وغسل الثوب بالماء يقع موضوعا للطهارة ، فنقول غسل الثوب بالماء يؤدي إلى طهارته -) أو زوال التغير (- فنشك في زوال التغير ، وزوال التغير يقع موضوعا للطهارة ، فنقول زوال التغير يؤدي إلى طهارة الماء -) ، و(تارة) أخرى ينشأ (الشك في البقاء) من شبهة حكمية كما إذا شك في طهارة الثوب بالغسل بالماء المضاف (- كماء الورد ، والطهارة حكم شرعي -) أو ارتفاع النجاسة عند زوال

التغير من قبل نفسه (، والنجاسة حكم شرعي) .

فهناك إذن أربع صور :

التوضيح :

الصورة الأولى :

قامت أمارة على الحدوث بنحو الشبهة الموضوعية ، وكان الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية .

مثال :

قامت أمارة على نجاسة هذا الثوب والآن شك أنه غسله بالماء أو لم يغسله فهل يمكن أن يستصحب بقاء النجاسة أو لا يمكن ؟

الجواب :

لو كان عنده يقين بالنجاسة السابقة فالركن الأول للاستصحاب متوفّر ، والركن الثاني متوفّر أيضا وهو الشك في البقاء ، فيستصحب بقاء النجاسة الواقعية ، ولكن المفروض أنه توجد أمارة على النجاسة ، والأمارة قد تطابق الواقع وقد لا تطابق الواقع ، فإذا اعتبرنا ركنية اليقين في الاستصحاب فلا يوجد هنا يقين بالحدوث فلا يجري الاستصحاب وإثبات نجاسة الثوب واقعا لعدم توفّر الركن الأول للاستصحاب ، وهذا بعد فرض أن اليقين بالحدوث ركن في الاستصحاب وأن الوجوه الثلاثة السابقة للعلاج لم يتم أي واحد منها ، والوجه الرابع للسيد الشهيد هو إنكار لهذا الأصل الموضوعي ، فالسيد الشهيد ينكر أن اليقين بالحدوث والحالة السابقة ركن بل إن نفس الحدوث والحالة السابقة ركن ، وكلامنا مبني على فرض وجود هذا الأصل الموضوعي وهو أن اليقين بالحدوث ركن في الاستصحاب ، وهنا يأتي السؤال التالي :

وبعد عدم تمامية الوجوه السابقة للعلاج هل يوجد طريق آخر لإثبات نجاسة الثوب أو لا يوجد ؟

الجواب :

لو لم تتم الوجوه السابقة للعلاج فلا يجري الاستصحاب ، ولكن يوجد طريق آخر لإثبات بقاء نجاسة الثوب ، مع أن الحدوث ثبت بالأمارة – لا باليقين – ولكن يمكن إثبات بقاء نجاسة الثوب بطريق آخر .

التطبيق على الكتاب :

الصورة الأولى :

أن تعالج الأمارة شبهة موضوعية ويكون الشك في البقاء شبهة موضوعية أيضا ، كما إذا أخبرت الأمارة بتنجس الثوب وشك في طروّ المطهِّر (، فيشك أنه غسل الثوب أو لم يغسله) ، وفي مثل ذلك لا حاجة إلى استصحاب النجاسة الواقعية لِيَرِدَ الإشكال القائل بأنه لا يقين بحدوثها (– أي حدوث النجاسة الواقعية – ، فلا نحتاج إلى اليقين بحدوث النجاسة حتى يقال باستصحاب بقاء النجاسة الواقعية ، ويمكن إثبات نجاسة الثوب بطريق آخر مع أنه توجد أمارة على إثبات الحدوث والحالة السابقة) ، بل يمكن إجراء الاستصحاب (لإثبات بقاء نجاسة الثوب) بأحد وجهين آخرين :

التوضيح :

الوجه الأول :

الأمارة حكم من الأحكام الشرعية ، وموضوعها هو ملاقاة الثوب للنجاسة ، وقامت الأمارة على أن هذا الثوب لاقاه نجس ، وتحقّق الموضوع وهو النجاسة بملاقاة الثوب للنجس والآن شك أنه ارتفعت النجاسة أو لم ترتفع ، نسأل :

متى ترتفع النجاسة ويصبح الثوب طاهرا ؟ هل مع فرض بقاء الموضوع أو مع فرض تغيّر الموضوع ؟

الجواب :

ترتفع النجاسة ويصبح الثوب طاهرا مع فرض تغيّر الموضوع ، وأما إذا كان الموضوع باقيا فالنجاسة باقية على حالها لأن الموضوع بمثابة العلة للحكم ، والأمارة قامت على حدوث النجاسة وتحقّق موضوع النجاسة والآن يشك أن الموضوع تغيّر أو لم يتغيّر فيستصحب بقاء موضوع النجاسة ، فعندنا حكم شرعي وهو النجاسة ، وعندنا أمارة على حدوث النجاسة أي على تنجّس الثوب ، والموضوع مركب من جزئين : الجزء الأول هو ملاقاة الثوب للنجس ، والجزء الثاني هو عدم طروّ الغسل على الثوب أي عدم طروّ المطهِّر شرعا ، والجزء الأول ثابت بالأمارة ، والجزء الثاني ثابت بالوجدان سابقا لأن الثوب لم يكن مغسولا سابقا ، فعنده يقين بعدم غسل الثوب ، والآن يشك بأنه غُسِلَ أو لم يُغْسَلْ فيستصحب عدم غسل الثوب ، فيتحقق الموضوع المركب من جزئين ، والموضوع علة للحكم ، فيوجد الحكم وهو النجاسة ، ولا

يحتاج إلى استصحاب الحكم أي استصحاب النجاسة ، فلا يَرِدُ الإشكال بأنه لم يتوفر الركن الأول من أركان الاستصحاب ولا يوجد عنده يقين بالحدوث حيث عنده أمارة على الحدوث .

إذن :

تارة نريد أن نستصحب الحكم الذي هو النجاسة التي قامت الأمارة عليها فيأتي الإشكال بعدم توفر الركن الأول وهو اليقين بالحدوث ، فهنا لا يوجد يقين بالحدوث بل توجد أمارة على الحدوث ، وتارة أخرى نريد أن نستصحب موضوع الحكم ، وموضوع الحكم مركب من جزئين : الجزء الأول ثبت بالأمارة ، والجزء الثاني ثبت بالاستصحاب ، فيثبت الموضوع ، والموضوع علة للحكم ، فيثبت الحكم وهو النجاسة بواسطة استصحاب موضوع الحكم لا باستصحاب نفس الحكم ، ونصل إلى إثبات نفس النتيجة – وهي نجاسة الثوب – التي يثبتها استصحاب الحكم بواسطة استصحاب موضوع الحكم ، فنتمسك هنا بالاستصحاب الموضوعي ولا نتمسك بالاستصحاب الحكمي لإثبات الحكم مباشرة ، والنتيجة هي النتيجة – وهي إثبات نجاسة الثوب – مع أن الطريق لإثبات الحدوث هو الأمارة وليس اليقين .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الأول :

أن نُجْرِيَ الاستصحاب الموضوعي ، فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء ، ومن الواضح أن نجاسة الثوب (– التي هي الحكم –) مترتبة شرعا على موضوع مركب من جزئين : أحدهما : ملاقاته للنجس ، والآخر : عدم طروّ الغسل عليه (– أي على الثوب –) ، والأول ثابت بالأمارة ، والثاني بالاستصحاب لأن أركانه (– أي أركان الاستصحاب –) فيه (– أي في الجزء الآخر –) متوفرة بما فيها (– أي في تلك الأركان –) اليقين بالحدوث (، فكان على يقين سابق بعدم غسل الثوب والآن يشك بالغسل فيستصحب عدم غسل الثوب) ، (ومع ثبوت الموضوع) فيترتب على ذلك بقاء النجاسة شرعا (وهي الحكم لأننا أحرزنا الموضوع ، ومع إحراز الموضوع يترتب الحكم لأن الموضوع بمثابة العلة للحكم وهو نجاسة الثوب) .

التوضيح :

الوجه الثاني :

لا نستصحب النجاسة الواقعية بل نستصحب النجاسة الظاهرية ، والنجاسة الظاهرية منجِّزة ، ويوجد يقين بحدوث النجاسة الظاهرية لأنه قامت أمارة والأمارة حجة يقينا ، فتثبت

النجاسة الظاهرية ، وكما أن النجاسة الواقعية منجِّزة كذلك النجاسة الظاهرية منجِّزة أيضا ، هذا بيان للوجه الثاني يذكره السيد الشهيد في التقريرات .

وهنا يذكر بيانا آخر للوجه الثاني وهو :

الأمارة دلّت بالدلالة المطابقية على حدوث النجاسة ، ولنفترض أن ما دلّت عليه الأمارة بالمطابقة أمر فيه قابلية الامتداد والبقاء ، فبعض الأشياء في نفسها لا توجد فيها قابلية البقاء ، والنجاسة والطهارة لهما قابلية الامتداد والبقاء ، فمن يكون على طهارة فطهارته باقية ومستمرة ولا ترتفع طهارته إلا إذا صدر منه حدث ، وكذلك من يكون على ثوبه نجاسة فإن نجاسته باقية ومستمرة ولا ترتفع نجاسة الثوب إلا إذا طُهِّرَ الثوب ، فالأمارة مدلولها المطابقي هو حدوث نجاسة الثوب ، ومدلولها الالتزامي هو بقاء نجاسة الثوب ما لم يَأْتِ المطهِّر الشرعي الذي هو الرافع للنجاسة ، وهذا مرتبط بالموضوع وهو الثوب ، فإذا شك أن أمد نجاسة الثوب انتهى فيستصحب عدم انتهاء أمدها ، فيثبت أن الموضوع باقٍ ، فمرجعه إلى الاستصحاب الموضوعي ، فالموضوع باقٍ فيترتّب عليه الحكم بالنجاسة .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

أن الأمارة التي تدل على حدوث النجاسة في الثوب (- بالدلالة المطابقية -) تدل (- أي الأمارة -) أيضا بالالتزام (- أي بالدلالة الالتزامية -) على بقائها (- أي بقاء النجاسة في الثوب -) ما لم يُغْسَلْ (بالمطهِّر الشرعي) لأننا نعلم بالملازمة بين الحدوث والبقاء (- في الموارد التي فيها قابلية الامتداد كما في نجاسة الثوب ، وعلمنا بهذه الملازمة من أدلة خارجية جاءت من الشارع بأنه إذا تحقّقت النجاسة فإنها لا ترتفع إلا إذا جاء المطهِّر -) ما لم يُغْسِلْ (، والحدوث هو المدلول المطابقي ، والبقاء هو المدلول الالتزامي) ، فما يدل على الأول بالمطابقة (- أي حدوث النجاسة -) يدل على الثاني بالالتزام (- أي بقاء النجاسة ما لم يُغْسَلْ -) ، ومقتضى دليل حجية الأمارة التعبد بمقدار ما تدل عليه بالمطابقة (- أي تدل على حدوث النجاسة -) والالتزام (- أي تدل على بقاء النجاسة - ، والمدلولات المطابقية والمدلولات الالتزامية للأمارة حجة على حدّ سواء) ، فإذا شك في طروّ الغَسْل (- أي الشك في بقاء النجاسة بنحو الشبهة الموضوعية -) كان ذلك شكا في انتهاء أمد البقاء التعبدي الثابت بدليل الحجية (، ودليل حجية الأمارة دليل قطعي لأن الدليل على حجية الأمارة ليست

بالأمارة بل بدليل قطعي) ، فيستصحب (أمد البقاء التعبدي) لأنه (- أي لأن أمد البقاء -) معلوم حدوثا ومشكوك بقاء (- أي الشك في أن الأمد ارتفع أو أنه باقٍ لحد الآن ، فيستصحب بقاء الأمد أي يستصحب بقاء النجاسة - ، والمدلول الالتزامي يقول إن هذا الثوب نجس ما لم يأت المطهِّر ، وشك في أنه جاء المطهِّر أو لم يأت المطهر ، فعنده يقين بسبق عدم المطهر ، والآن يشك بمجيء المطهِّر ، فيستصحب عدم المطهر ، فالموضوع باقٍ بالمدلول الالتزامي للأمارة ، وإذا كان الموضوع باقيا فالنتيجة بقاء الحكم وهو بقاء النجاسة) .

إذن :

هذان هما الوجهان اللذان يمكن أن نصحِّح بهما فيما إذا قامت الأمارة على الحدوث بنحو الشبهة الموضوعية وكان الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية أيضا حتى مع قبول أن اليقين بالحدوث ركن في الاستصحاب ولم نقبل الحكومة ولا الورود ولا دعوى صاحب الكفاية ، ومع ذلك وصلنا إلى نفس النتيجة ، وهكذا يتبيّن أو الوصول إلى النتيجة ليس متوقفا على قبول أي وجه من الوجوه السابقة .

التوضيح :

الصورة الثانية :

الأمارة تعالج شبهة حكمية في الحدوث ، فالأمارة قامت على الحدوث ، وكان الحدوث مرتبطا بشبهة حكمية ، وكان الشك في البقاء شبهة موضوعية .

مثال :

دلت الأمارة على نجاسة الماء المتغير في أحد أوصافه الثلاثة من اللون أو الطعم أو الرائحة ، وهذه شبهة حكمية ، وشك في بقاء التغير أو أنه ارتفع ، فإذا ارتفع التغير فإنه قد طهر ، وأما إذا كان التغير باقيا فإنه باقٍ على النجاسة ، وألقيت عليه كرا من الماء ولا أعلم أن تغيره باق أو ارتفع ، وهذه شبهة موضوعية ، وهنا يجري نفس الوجهين السابقين ويمكن استصحاب التغيّر بنفس البيان السابق عندما تم استصحاب الموضوع هناك لأن الحكم - وهو النجاسة - موضوعه بقاء التغيّر وقد حدث التغيّر — وهو أمر وجداني - وشك أنه ارتفع أو لم يرتفع فيستصحب بقاء التغيّر ، فإذا كان الموضوع باقيا فالحكم باقٍ على حاله ، ويمكن استصحاب نفس الحكم وهو النجاسة الظاهرية المغياة بارتفاع التغير للشك في حصول غايتها ، فهذا الحكم الظاهري أمر وجداني لأن الأمارة دلت عليه والأمارة بالنسبة لنا وجدانية ، فتكون النجاسة

الظاهرية متيقَّنة ، فيستصحب بقاء النجاسة الظاهرية ، وليس استصحاب النجاسة الواقعية حتى يقال لا يوجد يقين بحدوثها بل استصحاب النجاسة الظاهرية التي يوجد يقين بحدوثها ، وبالوجدان الأمارة أخبرت بملاقاة الثوب للنجاسة أو بتحقق التغير ، والنجاسة الظاهرية مغيّاة بارتفاع التغيّر ، وشك أن التغيّر ارتفع أو لم يرتفع ، فتارة يستصحب بقاء التغيّر ، وتارة أخرى يستصحب نفس الحكم الظاهري ما لم تأت الغاية وهي ارتفاع التغيّر .

إذن :

الصورة الثانية والصورة الأولى تشتركان في هذه النقطة وهي أنه يمكن تصحيح المطلب إما باستصحاب الموضوع وإما باستصحاب نفس الحكم الظاهري الذي هو النجاسة الظاهرية .

بعبارة أخرى :

في الصورة الأولى والثانية يكون منشأ الشك في البقاء هو احتمال طروّ حكم مناقض للحكم الثابت بالأمارة حدوثا ، واحتمال طرو الحكم المناقض يكون بسبب احتمال تغيّر الموضوع ، ومع الشك في تغيّر الموضوع ينفى تغيّر الموضوع فنستصحب بقاء الموضوع وعدم تغيّره ، وإذا بقي الموضوع يترتب الحكم الثابت بالأمارة .

التطبيق على الكتاب :

الصورة الثانية :

أن تعالج الأمارة شبهة حكمية (في الحدوث) ويكون الشك في البقاء شبهة موضوعية ، كما إذا دلت الأمارة على نجاسة الماء المتغير وشك في بقاء التغير ، وهنا يجري نفس الوجهين السابقين حيث يمكن استصحاب التغير (، والتغير هو الموضوع) ، ويمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية (- وهي الحكم -) المغياة بارتفاع التغير للشك في حصول غايتها (- أي غاية النجاسة الظاهرية -) .

التوضيح :

الصورة الثالثة :

الأمارة تعالج شبهة موضوعية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية بعكس الصورة الثانية .

مثال :

دلت الأمارة على نجاسة الثوب وشك في بقائها عند الغسل بالماء المضاف .

في الصورة الثالثة لا يأتي الوجه الأول لأنه يوجد يقين بغسل الثوب بالماء المضاف ويوجد

يقين بعدم غسل الثوب بالماء المطلق ، والمفروض أنه شبهة موضوعية أي تنجس الثوب بملاقاة النجس وغسلته بالماء المضاف ، فيحصل الشك في ارتفاع نجاسة الثوب ، شبهة موضوعية أي ملاقاة الثوب للنجس ، هذا في الحدوث ، وشبهة حكمية في البقاء فغسلته بالماء المضاف ، فلا يوجد شك في البقاء إلا من هذه الجهة ، وهي أنه إذا كان الماء المضاف يجزي فالثوب قطعا طاهر ، وإذا لم يكن الماء المضاف مجزيا فالثوب قطعا متنجس ، فيدور الأمر بين أن يكون مقطوع الارتفاع ومقطوع الوجود ، فلا معنى لوجود الشك في البقاء ، فالوجه الأول في إحراز الموضوع لا يأتي فلا يجري الاستصحاب الموضوعي ، وإنما يتم الأمر في الوجه الثاني .

التطبيق على الكتاب :

الصورة الثالثة :

أن تعالج الأمارة شبهة موضوعية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية ، كما إذا دلت الأمارة على نجاسة الثوب وشك في بقائها (-أي بقاء النجاسة-) عند الغسل بالماء المضاف ، وفي هذه الصورة يتعذر إجراء الاستصحاب الموضوعي (- وهو الوجه الأول -) إذ لا شك في وقوع الغسل بالماء المضاف و(لا شك في) عدم وقوع الغسل بالماء المطلق (فيوجد يقين في وقوع الغسل بالماء المضاف ، ويوجد يقين بعدم وقوع الغسل بالماء المطلق ، فيدور الأمر بين مقطوع النجاسة وبين مقطوع الطهارة ، فلا معنى لوجود الشك في البقاء والارتفاع ، فالركن الثاني من أركان الاستصحاب غير متوفّر وهو الشك في البقاء ، وهنا لا يوجد شك في البقاء)، . . .

التوضيح :

تابع الصورة الثالثة :

كان الكلام في أنه قد يتوهّم بأنه إذا كان المبنى أن اليقين بالحدوث ركن في الاستصحاب فلا بد أن نقبل أحد الوجوه السابقة في العلاج إذا قامت أمارة على الحدوث والحالة السابقة ، ولكن السيد الشهيد قال بأن الأمر ليس كذلك بل يمكن أن نلتزم بركنية اليقين بالحدوث في الاستصحاب ولا نقبل أي وجه من الوجوه السابقة في العلاج لا الحكومة ولا الورود ولا جواب صاحب الكفاية ، ومع ذلك ننتهي إلى نفس النتائج التي نريد الوصول إليها فيما لو كنا على يقين بالنجاسة السابقة ولم تقم أمارة على الحالة السابقة ، ولكن بوجهين ، وأشرنا إلى الوجهين اللذين يمكن أن نصحِّح بهما فيما إذا قامت الأمارة على الحدوث ، وفهم الوجهين يجزي

لتطبيقهما على الصور الثانية والثالثة والرابعة ، ولكن الفرق أن بعض الصور يجري فيه كلا الوجهين ، وبعض الصور يجري فيه وجه واحد وهو الوجه الثاني .

ونرجع إلى الوجهين اللذين يمكن أن نصحِّح بهما فيما إذا قامت الأمارة على الحدوث ثم نبيّن الفرق بينهما ، والسيد الشهيد يذكر الضابط العام للصور الأربعة ، والضابط العام يذكره السيد الشهيد بعد الصورة الرابعة بقوله : "وجامع هذه الصور أن يعلم بأن للحكم المدلول للأمارة على فرض ثبوته غاية ورافعا ويشك في حصول الرافع على نحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية" .

فيأتي السؤال التالي :

ما هو هذا الجامع بين هذه الصور الأربعة ؟

الجواب :

الجامع بين هذه الصور الأربعة هو أن الأمارة تقوم على شيء ، وهذا الشيء يوجد فيه مقتضى البقاء والاستمرار بطبعه ، ولا يرتفع إلا مع وجود الرافع ، وهذا ما ذكرناه في النجاسة والطهارة ، فالنجاسة إذا حصلت نعلم بأدلة من الشارع أن طول الزمان لا يؤثر في ارتفاع النجاسة بل النجاسة تبقى إلا إذا أتى رافع شرعي فإن النجاسة ترتفع ، كذلك الطهارة تبقى إلا إذا طرأ ناقض لها فإن الطهارة ترتفع ، وإذا شككنا بأنه تحقّق الرافع للنجاسة أو لم يتحقّق فإن هذا الشك شك في الرافع للنجاسة لا شك في المقتضي لأن المقتضي متيقَّن ، وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله : " الأمارة التي تدل على حدوث النجاسة في الثوب تدل أيضا بالالتزام على بقائها ما لم يُغْسَلْ " ، فالنجاسة مغيّاة بغاية شرعية ، فالمقتضي تام مستمر ويكون الشك شكا في الرافع .

ونحن لا نستصحب النجاسة هنا ليشكل علينا بأنه لا يوجد يقين بحدوثها فلم يتوفر الركن الأول من أركان الاستصحاب بل نختار وجهين لإثبات نفس النتيجة – أي إثبات النجاسة – التي تنتج من استصحاب النجاسة الواقعية .

نعلم أن الشارع قال بأن هذا الثوب إذا أصابه النجس فإنه يبقى نجسا ما لم يطرأ المطهِّر ، وطروّ المطهِّر هو الغاية والرافع ، تارة نستصحب عدم حصول الغاية لأن نجاسة الثوب باقية ما لم يغسل ، ونحن على يقين من عدم الغسل ، والآن نشك أنه حصل الغسل أو لم يحصل ، فنستصحب عدم الغسل ، وهذا بالإضافة إلى الجزء الأول تمامية الموضوع ، وإذا تحقق الموضوع

يترتب عليه الحكم لأن الموضوع علة للحكم ، لذلك سُمِّيَ استصحابا موضوعيا لأننا نريد أن نرى أن الموضوع باقٍ أو غير باقي ، فالموضوع كان مغيًّا بغاية وشككنا أن الغاية حصلت أو لم تحصل فنستصحب عدم حصول الغاية ، وأركان الاستصحاب تامة ، وأحد الأركان اليقين بالحدوث ، وكنا على يقين من عدم طرو الغسل والآن نشك فنستصحب عدم طرو الغسل ، لذلك قال السيد الشهيد سابقا : " والثاني بالاستصحاب لأن أركانه فيه متوفرة بما فيها اليقين بالحدوث ، فيترتب على ذلك بقاء النجاسة شرعا " ، فنستصحب عدم طرو الغسل على الثوب .

ففي الوجه الأول استصحبنا بقاء الموضوع ، ولكن هذا الاستصحاب لم يكن مثبِتا للموضوع بما هو بل كان مثبِتا للجزء الآخر من الموضوع ، وأما الجزء الأول – وهو ملاقاة الثوب للنجاسة – فقد ثبت بالأمارة ، وإذا ثبت الموضوع ترتب عليه الحكم .

وفي الوجه الثاني من الاستصحاب لا نريد أن نستصحب عدم وجود الرافع وعدم تحقّق الغاية بل نريد أن نستصحب بقاء الحكم الذي كان مغيًّا بالغاية ، الأمارة قالت بالدلالة المطابقية إن هذا الثوب نجس ، ومدلولها الالتزامي أن النجاسة – وهو الحكم الشرعي – باقية ما لم يغسل الثوب أي ما لم يأت الرافع ، والمدلول الالتزامي للأمارة حجة ، في الوجه الأول قلنا إنه لم يغسل فنثبت بالاستصحاب عدم الغسل وعدم الرافع ، وفي الوجه الثاني نثبت أن النجاسة باقية لا أنه نثبت عدم الرافع ، ففي الوجه الأول نأتي إلى الغاية فنثبت عدم الغاية ، وفي الوجه الثاني نأتي إلى المغيَّ الذي هو النجاسة فنثبت بقاء النجاسة ، وإذا قلنا إن النجاسة غير متيقَّنة فيرجع الإشكال من الأول لأنه في الاستصحاب يشترط اليقين السابق بالحدوث وهنا توجد أمارة على الحدوث ، فالأمارة دلت بالدلالة المطابقية على الحدوث ، ودلت بالدلالة الالتزامية على البقاء ، والبقاء ليس متيقَّنا لأن المدلول المطابقي للأمارة ظني فلا يمكن أن يكون المدلول الالتزامي متيقَّن ، ونحن لا نريد أنة نقول إن النجاسة الواقعية باقية حتى يأتي الإشكال بأن النجاسة غير متيقَّنة بل هي مظنونة ، نريد أن نقول إن التعبد بالنجاسة باقٍ ، والتعبد بالنجاسة متيقَّن لأنه بالوجدان قامت الأمارة وبالدليل القطعي الأمارة حجة ، فلو كنا نريد أن نقول إن النجاسة باقية واقعا لورد الإشكال ، ولكن نريد أن نقول إن التعبد بالنجاسة باقٍ واقعا لأن حجية الأمارة ثابتة بالدليل القطعي ، فلو كنا نريد أن نستصحب بقاء النجاسة الواقعية فيأتي الإشكال بأنه لا يوجد يقين بالنجاسة ، ولكن لا نريد أن نستصحب بقاء

النجاسة الواقعية بل نريد أن نستصحب التعبد بالنجاسة ، ويوجد يقين بالتعبد بالنجاسة لأنه قامت الأمارة على التعبد بالنجاسة وقام الدليل القطعي على حجية الأمارة ، ومدلول الحكم الظاهري هو التعبد ببقاء النجاسة لا بقاء النجاسة واقعا .

إذن :

قامت أمارة ، فمدلولها المطابقي هو حدوث النجاسة ، ومدلولها الالتزامي هو التعبد ببقاء النجاسة ما لم يأت الرافع ، ونحن الآن نشك بنحو الشبهة الموضوعية أنه حصل الغسل أو لم يحصل الغسل ، فنستصحب التعبد ببقاء النجاسة ولا نستصحب بقاء النجاسة لأننا على يقين من التعبد ببقاء النجاسة حيث قام الدليل القطعي على حجية الأمارة ، ولسنا على يقين من بقاء النجاسة لأن الأمارة تعطينا ظن بالنجاسة لا اليقين بالنجاسة ، فاحتفظنا بركنية اليقين بالحدوث ، فاستصحبنا التعبد ببقاء النجاسة ولم نستصحب بقاء النجاسة حتى يُشْكَل بأنه لا يوجد يقين بالنجاسة ، وأما التعبد بالبقاء فمتيقَّن .

والفرق بين الوجه الأول والوجه الثاني هو أن الوجه الأول فيه استصحاب عدم طروّ الرافع ، والوجه الثاني فيه استصحاب بقاء الحكم المُغَيَّ ، والحكم المغيّ هو التعبد ببقاء النجاسة .

وإذا اتضح هذا فلا يوجد فرق بين أن يكون الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية أو بنحو الشبهة الحكمية ، في الصورة الأولى قامت أمارة على الحدوث بنحو الشبهة الموضوعية ، وكان الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية ، علم بتنجس الثوب وهذه شبهة موضوعية ، وشك أنه غسل الثوب أو لم يغسله وهذه شبهة موضوعية ، في الصورة الثالثة الأمارة تعالج شبهة موضوعية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية ، فدلّت الأمارة على نجاسة الثوب وشك في بقائها عند الغسل بالماء المضاف ، علم بإصابة النجاسة للثوب ، وهنا الشبهة موضوعية ، وغسل بالماء المضاف لا بالماء المطلق ، فعنده يقين بالغسل بالماء المضاف ، وعنده يقين بعدم الغسل بالماء المطلق ، ولكن يشك أن الماء المضاف رافع للنجاسة أو غير رافع لها ، وهذه شبهة حكمية ، والوجه الثاني من الاستصحاب يجري في الصورة الثالثة ، فالتعبد بالبقاء – وهو المدلول الالتزامي للأمارة – يقول بأن الشارع تعبدك ببقاء النجاسة ما لم يأتِ الرافع ، والآن نشك في مجيء الرافع ، فنستصحب بقاء التعبد بالنجاسة ، والوجه الأول من الاستصحاب لا يجري في الصورة الثالثة لأنه في الوجه الأول الموضوع مركب من جزئين : الجزء الأول هو ملاقاة الثوب للنجس ، والجزء الثاني هو عدم طروّ الغسل على الثوب ، وفي الصورة

الثالثة طرأ الغسل ، فلا مجال لجريان الاستصحاب في الجزء الثاني ، وهناك عندما أجرينا الاستصحاب في الجزء الثاني لأننا كنا نشك أن الغسل طرأ أو لم يطرأ ، فكان يوجد عندنا يقين بعدم الطّروّ ثم شككنا فاستصحبنا عدم الطرو ، وأما هنا فعندنا يقين بطرو الغسل بالماء المضاف ويقين بعدم طرو الغسل بالماء المطلق ، فلا يوجد عندنا شك حتى يقال بجريان الاستصحاب ، فالوجه الأول من الاستصحاب لا يجري في الصورة الثالثة .

إشكال :

صحيح أنه لا يوجد عندنا شك في طرو الغسل بالماء المضاف ويقين بعدم طرو الغسل بالماء المطلق ، ولكن عندنا شك بطرو المطهِّر وعدم طرو المطهِّر .

جواب الإشكال :

الروايات الشريفة لم تأخذ قيد " المطهِّر " بل أخذت قيد " الغَسْل " ، فالجزء الثاني في الموضوع المركب هو عدم طرو الغسل لا عدم طرو المطهِّر .

إذن :

الوجه الأول والوجه الثاني يجريان في الصورة الأولى حيث تكون الشبهتان موضوعيتين ، ويجريان أيضا فيما لو كان الحدوث شبهة حكمية والبقاء شبهة موضوعية حيث يمكن استصحاب التغير وهو الجزء الثاني ، ويمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية أي بقاء أمد النجاسة الظاهرية المغيّاة بارتفاع التغيّر ، فنستصحب المغيَّ ، وفي الوجه الأول نستصحب عدم الغاية للشك في حصول الغاية .

التطبيق على الكتاب :

تابع الصورة الثالثة :

. . . ، ولكن يمكن إجراء الاستصحاب على الوجه الثاني (-أي استصحاب الحكم المغيَّ وهو استصحاب التعبد ببقاء النجاسة لا استصحاب البقاء الواقعي للنجاسة حتى يشكل بأنه لا يوجد يقين بالحدوث-) لأن الأمارة المخبرة عن نجاسة الثوب تخبر التزاما عن بقاء هذه النجاسة (- تعبدا لا واقعا لأن المدلول المطابقي للأمارة تعبدي فيكون مدلولها الالتزامي تعبديا، وقال السيد الشهيد سابقا : " ومقتضى دليل حجية الأمارة التعبد بمقدار ما تدل عليه بالمطابقة والالتزام ، فإذا شك في طرو الغسل كان ذلك شكا في انتهاء أمد البقاء التعبدي الثابت (على وفق الأمارة) بدليل الحجية ، فيستصحب لأنه معلوم حدوثا ومشكوك بقاء " -)

ما لم يحصل المطهر الواقعي (- أي ما لم تحصل الغاية -) ، وعلى هذا الأساس يكون التعبدُ (- اسم يكون -) الثابتُ على وفقها بدليل الحجية تعبدا مغيًّ (- خبر يكون -) بالمطهر الواقعي أيضا (، والغاية هي المطهر الواقعي لا المطهر الظاهري) ، فالتردد في حصول المطهر الواقعي ولو على نحو الشبهة الحكمية يسبب الشك في بقاء التعبد المستفاد من دليل الحجية والذي هو (- أي التعبد بالبقاء -) متيقن حدوثا ، (فتتوفر فيه أركان الاستصحاب ،) فيجري فيه (- أي في بقاء التعبد بنجاسة الثوب -) الاستصحاب .

التوضيح :

الصورة الرابعة :

وهي عكس الصورة الأولى لأنه في الصورة الأولى كانت الشبهة موضوعية وموضوعية ، وفي الصورة الرابعة الأمارة تعالج شبهة حكمية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية ، والنتيجة في الصورة الرابعة نفس نتيجة الصورة الثالثة ، فلا يجري فيها الوجه الأول من الاستصحاب ويجري فيها الوجه الثاني .

التطبيق على الكتاب :

الصورة الرابعة :

أن تعالج الأمارة شبهة حكمية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية أيضا (، وهي عكس الصورة الأولى لأنه في الصورة الأولى كانت الشبهة موضوعية وموضوعية) ، (ومثال الصورة الرابعة هو) كما إذا دلت (الأمارة) على تنجس الثوب بملاقاة المتنجِّس (-لا عين النجاسة- ، وهذه شبهة حكمية) وشك في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف (، وهذه شبهة حكمية أيضا) ، وعلاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة (- أي الصورة الثالثة -) فإن النجاسة المخبر عنها بالأمارة هي (- أي النجاسة -) على فرض حدوثها (- في الواقع وإن كانت حادثة تعبدا لأنه يوجد يقين بالحدوث التعبدي -) نجاسة مستمرة (- أي المقتضي موجود فنعلم من الشارع أن ما حدث يبقى -) مغيّاة بطرو المطهر الشرعي ، وعلى هذا فالتعبد على طبق الأمارة يتكفل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهرا (- لا واقعا لأنه تعبد ببقاء النجاسة لا علم ببقائها ، فهي نجاسة ظاهرية -)، ولما كانت الغاية مردّدة بين مطلق الغسل (سواء بالماء المطلق أم بالماء المضاف) و(بين) الغسل بـ (الماء) المطلق فيقع الشك في حصولها (- أي في حصول الغاية -) عند الغسل بـ (الماء) المضاف (، ولا نعلم أن الغاية

حصلت أو لم تحصل لأن الغاية مردّدة بين أنه يكفي الغسل بمطلق الماء أو يشترط الغسل بالماء المطلق وهو غسل بالماء المضاف ، فلا نعلم أن الغاية تحقّقت أو لم تتحقّق) ، وبالتالي يقع الشك في بقاء التعبد المغيَّ (وعدم بقائه) المستفاد من دليل الحجية (- فعندنا يقين بالتعبد بالبقاء حدوثا -) فيستصحب (بقاء الحكم المغيّ أي التعبد بالبقاء ما لم يأت الرافع لأننا نشك في طرو الرافع ، فلا يجري الوجه الأول من الاستصحاب لأنه في الوجه الأول يوجد الشك في طرو الغسل وعدم طروه ، وهنا نقطع أنه طرأ الغسل بالماء المضاف ونقطع بعدم طرو الغسل بالماء المطلق ، ويجري الوجه الثاني بنفس البيان الذي مر سابقا في الصورة الثالثة) .

ففي كل هذه الصور يمكن التفادي عن الإشكال (- أي إشكال قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي -) بإجراء الاستصحاب الموضوعي (- وهو الوجه الأول أي استصحاب عدم طرو الرافع وعدم طرو الغسل -) أو استصحاب نفس المجعول في دليل الحجية (، والمجعول في دليل الحجية هو التعبد بالمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي لخبر الثقة لأن خبر الثقة أمارة وكلا المدلولين المطابقي والالتزامي حجة) ، وجامع هذه الصور أن يعلم بأن للحكم المدلول للأمارة على فرض ثبوته غايةً ورافعًا ويشك في حصول الرافع على نحو الشبهة الموضوعية (- فنشك أن الثوب غُسِلَ أو لم يُغْسَل -) أو (على نحو الشبهة) الحكمية (- فالثوب غُسِلَ بالماء المضاف ولكن نشك أن الغسل بالماء المضاف رافع أو غير رافع - ، فجامع هذه الصور هو أن يكون للحادث قابلية البقاء والاستمرار ، ولكن نشك في تحقّق الرافع وعدم تحقّقه ، لذلك لا يكون الشك شكا في المقتضي بل يكون شكا في الرافع) .

التوضيح :

تبيّن أنه في كل هذه الصور لا توجد مشكلة حتى لو قلنا إن اليقين بالحدوث ركن من أركان الاستصحاب وقامت أمارة فنصل إلى نفس النتيجة ، نعم في صورة واحدة لا بد أن نحل المشكلة بالرجوع إلى واحد من العلاجات السابقة ، وهو ما لو فرض أن الشك في البقاءلم يكن شكا في الرافع بل كان الشك في البقاء شكا في المقتضي ، وبيان ذلك كما يلي :

إن الأشياء على قسمين :

القسم الأول :

بعض الأشياء إذا وجدت تبقى وتستمر ولو بحكم الشارع كالطهارة والنجاسة فإنهما يبقيان إلا إذا أتى الرافع ورفعهما ، وقد تقدم الكلام في القسم الأول .

القسم الثاني :

بعض الأشياء إذا وجدت فلا دليل على بقائها واستمرارها كحكم الوجوب فإذا حدث فإنه لا قابلية له على البقاء إلى الأبد ، وهنا لا بد أن نرى أن أمد الحدوث يبقى إلى متى وأين ينتهي ، فلا دليل على أن الوجوب يبقى إلى أن يأتي الرافع ، فالوجوب –وهو الحكم الشرعي– ليس من الأمور التي إذا حدثت فإنها تبقى إلى الأبد لأنه ليس فيه قابلية البقاء إلى الأبد بل لا بد أن نرجع إلى الشارع لنرى لنعرف إلى متى يبقى وأين ينتهي .

مثال :

لو قامت أمارة على أنه يجب الجلوس في المسجد إلى الزوال ، وبقي في المسجد إلى الزوال ثم بعد ذلك شك أنه يجب البقاء في المسجد بعد الزوال إلى الغروب أو لا يجب ، ومرّ سابقا أن الوصف لا مفهوم له ، ووجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال ليس له مفهوم ، والمفهوم هو أنه لا يجب الجلوس في المسجد بعد الزوال ، فيأتي السؤال التالي :

هل هنا يجري الاستصحاب أو لا يجري ؟

الجواب :

لا يجري الاستصحاب لا بالوجه الأول ولا بالوجه الثاني ، وأما أنه لا يجري بالوجه الأول فلأنه أولا لا يوجد مدلول يقتضي امتداد الوجوب وهو أن ما حدث يبقى لأن ما دلت عليه الأمارة هو أن ما حدث ليس فيه قابلية الامتداد إلى الأبد ، فهنا لا يوجد عندنا يقين بالحدوث لأن ما دل على الحدوث هو الأمارة ، ولا يوجد عندنا تعبد بالبقاء لأن التعبد بالبقاء يكون في المورد الذي فيه قابلية الاستمرار والفرض هنا أنه لا توجد فيه قابلية الاستمرار ، فلا يوجد يقين بالحدوث فلا يجري الاستصحاب ، ولا يوجد عندنا يقين ببقاء التعبد حتى يقال بالاستصحاب بلحاظ الحكم الظاهري ، لذلك لا بد من الرجوع إلى أحد العلاجات المتقدمة : إما الحكومة وإما الورود وإما قول صاحب الكفاية ، وحيث إن جميع العلاجات غير تامة فإن تم علاج السيد الشهيد وهو إنكار ركنية اليقين بالحدوث وإثبات أن الركن الأول هو نفس الحدوث والحالة السابقة – لا اليقين بالحالة السابقة – بدليل رواية عبدالله بن سنان فيمكن إجراء الاستصحاب ، وإن لم يتم علاج السيد الشهيد فلا يمكن إجراء الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

نعم قد لا يكون الشك على هذا الوجه (– والوجه هو أن يوجد علم بشيء له غاية

وشككنا في وجود الرافع –) بل يكون الشك في قابلية المستصحَب للبقاء (بخلاف الصورة السابقة فإنه لم يكن الشك فيها في قابلية المستصحَب للبقاء بل كان الشك في وجود الرافع وعدم وجود الرافع ، ففي المورد الذي لا يوجد للشيء المستصحَب قابلية البقاء فلا يأتي الوجه الأول ولا الوجه الثاني) .

مثال :

كما إذا دلت الأمارة على وجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال وشك في بقاء هذا الوجوب بعد الزوال ، فإن الأمارة هنا لا يُحْتَمَلُ أنها تدل مطابقة (– لأن المدلول المطابقي للأمارة هو إلى الزوال –) أو التزاما (– لأن المدلول الالتزامي ناتج من عدم القابلية للبقاء والاستمرار –) على أكثر من الوجوب إلى الزوال (، ولا يحتمل ذلك لأن المفروض في المثال أن المستصحَب لا قابلية فيه على البقاء والاستمرار ، فإذا حدث فإنه لا يبقى ، ولا دليل على أنه يبقى ويستمر ، وهو ليس من قبيل النجاسة التي إذا حدثت فإنها تبقى) ، وهذا يعني أن التّعبّدَ (– اسم أن –) على وفقها (– أي وفق الأمارة –) المستفاد من دليل الحجية لا يحتمل فيه الاستمرار أكثر من ذلك (– أي أكثر من الزوال ، والجملة الفعلية " لا يحتمل . . . " خبر أن– ، فلا يوجد مدلول التزامي بالتعبد بالبقاء) ، وفي مثل هذا يتركز الإشكال لأن الحكم الواقعي بالوجوب غير متيقن الحدوث (، فلا يمكن استصحاب الوجوب الواقعي حيث لا يوجد يقين سابق بحدوث الوجوب الواقعي ،) والحكم الظاهري (– أي الوجوب الظاهري –) المستفاد من دليل الحجية غير محتمل البقاء (ولا يوجد يقين بالبقاء حيث لا يوجد مدلول التزامي بالتعبد بالبقاء حتى نستصحب لأن المستصحَب لا قابلية فيه على البقاء والاستمرار ، ولا يحتمل أن تدل الأمارة على البقاء لا مطابقة ولا التزاما ، فنقطع بعدم البقاء) ، ويتوقف دفع الإشكال حينئذ على إنكار ركنية اليقين (– لأن العلاجات الثلاثة غير تامة –) بلحاظ مثل رواية عبد الله بن سنان المتقدمة (، فيأتي الإشكال ، فإن تم واحد من العلاجات فيمكن جريان الاستصحاب ، وإن لم يتم واحد من العلاجات فلا يجري الاستصحاب ، فنأتي إلى إنكار ركنية اليقين بالحدوث وبالحالة السابقة ، ويكون الركن الأول للاستصحاب هو نفس الحدوث والحالة السابقة لا اليقين بالحدوث والحالة السابقة) .

إذن :

هذا تمام الكلام في الركن الأول ، وقد اختار السيد الشهيد بأن اليقين بالحدوث ليس ركنا

من أركان الاستصحاب بل نفس الحدوث والحالة السابقة هو الركن ، ويمكن إثبات الحدوث والحالة السابقة باليقين أو بالأمارة .

التوضيح :

كان الكلام في أركان الاستصحاب ، وتكلمنا في الركن الأول وهو اليقين بالحدوث ، وتبيّن بأن اليقين بالحدوث ليس ركنا بل الركن هو نفس الحدوث سواء ثبت الحدوث باليقين أو بالأمارة ، وينتقل السيد الشهيد إلى بيان الركن الثاني وهو الشك في البقاء .

ب- الشك في البقاء :

يوجد هنا وجهان لإثبات الركن الثاني :

الوجه الأول : الدليل النقلي :

أن يكون الشك في البقاء هو المستفاد من ظاهر الروايات المتقدمة سابقا حيث أخذت اليقين وأخذت الشك ، والمفروض أن اليقين هو اليقين بالحدوث ، فلا بد أن يفرض أن الشك شك في البقاء .

وسيأتي النقاش في أن هل الروايات السابقة ظاهرة في أن الشك شك في البقاء حتى يكون ركنا من أركان الاستصحاب .

الوجه الثاني : الدليل العقلي :

لا نحتاج إلى ظهور الروايات لإثبات ركنية الشك في البقاء ، وإنما الدليل العقلي يثبت ركنية الشك في البقاء سواء كانت الروايات تثبت الشك في البقاء كركن من أركان الاستصحاب أم لا تثبت ذلك ، والوجه الثاني وجه عقلي ولا علاقة له بظواهر الروايات التي يقال بدلالتها على الشك في البقاء .

تقريب الوجه الثاني :

نأتي إلى قياس من الشكل الأول ، والصغرى والكبرى هما :

المقدمة الأولى (الصغرى) :

الاستصحاب حكم ظاهري - لا حكم واقعي - .

المقدمة الثانية (الكبرى) :

وكل حكم ظاهري متقوِّم بالشك ، ولو لم يوجد شك فلا يوجد حكم ظاهري .

النتيجة :

لا بد من وجود الشك في الاستصحاب ، فيكون الاستصحاب متقوِّما بالشك ، وهذا الشك لا يمكن أن يكون شكا في الحدوث لأنه لو كان شكا في الحدوث لكانت القاعدة قاعدة اليقين لأن قاعدة اليقين هي يقين بالحدوث ثم شك يسري إلى ذلك اليقين بالحدوث ، فلا يمكن أن يكون الشك شكا في الحدوث ، فلا يبقى أمامنا إلا أن يكون شكا في البقاء .

إذن :

هذان وجهان لإثبات أن الشك في البقاء ركن من أركان الاستصحاب ، والوجه الأول هو ظواهر الروايات ، والوجه الثاني هو الدليل العقلي .

ويأتي هنا السؤال التالي :

هل توجد ثمرة مترتّبة على هذين الوجهين أو لا توجد ثمرة سواء قلنا بالدليل النقلي أم بالدليل العقلي ؟

الجواب :

تترتبّ ثمرتان على هذين الوجهين :

الثمرة الأولى :

فيما يرتبط بالفرد المردَّد إن كان الدليل على الشك في البقاء هو الدليل النقلي فالاستصحاب لا يجري ، وإن كان الدليل هو الدليل العقلي فالاستصحاب يجري .

ومن هنا لا بد من الرجوع إلى الفرد المردَّد لنرى ما هو الفرد المردَّد لنعرف لماذا أنه بناء على الدليل النقلي لا يجري الاستصحاب وبناء على الدليل العقلي يجري الاستصحاب .

نرجع إلى الحلقة الثانية قلنا في استصحاب الكلي توجد ثلاثة أقسام ، وكلامنا هنا في القسم الثاني من استصحاب الكلي ، وقلنا إنه لو علمنا أنه قبل ساعة دخل إنسان إلى المسجد ، ولكن لم نميزه أنه زيد أو خالد ، وبعد ساعة رأيت زيدا خارج المسجد ، فإن كان الإنسان الداخل إلى المسجد زيدا فهو مقطوع الخروج ، وإن كان الإنسان الداخل إلى المسجد خالدا فهو محتمَل البقاء في المسجد ، فإن كان الأثر موجودا لجامع الإنسان فعندنا يقين بدخول الإنسان إلى المسجد وشك بخروج الإنسان من المسجد فنستصحب بقاء الإنسان في المسجد ، هذا إذا كان الأثر الشرعي مترتِّبا على عنوان الجامع الكلي وهو " الإنسان " ، وأما إذا كان الأثر الشرعي ليس مترتِّبا على الجامع بل كان مترتِّبا على الأفراد ، مثلا إذا نذر

شخص أنه ما دام زيد في المسجد فأتصدق بدينار ، وما دام خالد في المسجد فأصلي ركعتين، وهنا لا يمكن إجراء الاستصحاب لأن الركن الأول في الاستصحاب هو اليقين بالحدوث ، والركن الثاني هو الشك في البقاء ، فإن كان زيد هو الداخل فعندنا يقين بالحدوث ويقين بالارتفاع ، فاختل الركن الثاني بالنسبة لزيد فلا يمكن استصحاب بقاء زيد لأن زيدا موجود في الخارج الآن ولا يوجد شك في بقائه في المسجد ، وإن كان الداخل هو خالد فلا يمكن استصحاب بقاء خالد في المسجد لأنه لا يوجد يقين بدخول خالد لأن اليقين كان بدخول الإنسان ، فلا يوجد يقين بالحدوث فاختل الركن الأول من أركان الاستصحاب بالنسبة لخالد، فإن كان الأثر الشرعي مترتِّبا على الجامع في القسم الثاني من استصحاب الكلي فيمكن إجراء الاستصحاب ، وإن كان الأثر الشرعي مترتِّبا على الأفراد والعناوين التفصيلية – وهو زيد وخالد – فلا يمكن إجراء الاستصحاب ، فبالنسبة لزيد فلاختلال الركن الثاني فلا يوجد شك ببقائه لأن بقاءه مقطوع الارتفاع ، وبالنسبة لخالد فلعدم اليقين بالحدوث .

وإلى هنا لم ندخل المطلب وهو الفرد المردَّد ، وذكرنا القسم الثاني من استصحاب الكلي حتى يتضح ما هو الفرد المردَّد .

إذن :

الركن الرابع من أركان الاستصحاب هو وجود أثر شرعي عملي مترتب على الاستصحاب ، فإن كان الأثر الشرعي مترتِّبا على الجامع فيمكن الاستصحاب ، وإن كان الأثر الشرعي مترتِّبا على الأفراد فلا يمكن الاستصحاب .

إن قيل :

باستصحاب الفرد المردَّد .

فيقال :

إن الفرد المردَّد لا واقع ولا مصداق خارجي له بالمعنى الذي يقوله صاحب الكفاية ، وفي الخارج يوجد زيد وخالد .

فالرّدّ :

أن الفرد المردَّد ليس بهذا المعنى الذي يقوله صاحب الكفاية بل بمعنى أنه دخل شخص إلى المسجد ، فهو على يقين من ذاك الذي دخل إلى المسجد والآن يشك أنه خارج أو ليس بخارج فيستصحب بقاءه ، فهنا لا يراد استصحاب الكلي حتى يقال بأنه لا يوجد أثر له ، ولا

يراد استصحاب الفرد الذي هو زيد والذي هو خالد حتى يقال إن بقاء زيد مقطوع الارتفاع ودخول خالد ليس متيقَّن الحدوث ، وإنما نستصحب ذاك الفرد الذي دخل ، وذاك الفرد الذي دخل قد يكون زيدا وقد يكون خالدا ، ونعلم أن فردا دخل ، وذاك الفرد الذي دخل عندنا يقين بدخوله وشك ببقائه فنستصحب بقاءه ، والفرد المردَّد كأنه حالة وسطى بين الجامع وبين العناوين التفصيلية للأفراد ، هناك في المقدمة قلنا بوجود كلي وهو الجامع وهو الإنسان ، وإذا كان الكلي فيجري الاستصحاب ، ووجود زيد وخالد وهما العنوانان التفصيليان ، وإذا كان زيد وخالد فالاستصحاب لا يجري .

ويأتي السؤال التالي :

هل الاستصحاب يجري في الفرد المردَّد أو لا يجري فيه ؟

الجواب :

هنا تظهر الثمرة ، فبناء على أن الدليل على الشك في البقاء هو النقل فلا يجري الاستصحاب في الفرد المردَّد ، وبناء على أن الدليل على الشك في البقاء هو العقل فيجري الاستصحاب في الفرد المردَّد وهو ذاك الذي دخل في المسجد وهو مردَّد بين زيد وخالد ، والآن نشك أنه خرج فنستصحب بقاءه في المسجد ، فالثمرة تظهر في الفرد المردَّد ولا تظهر لا في الجامع ولا في العناوين التفصيلية .

التطبيق على الكتاب :

ب- الشك في البقاء :

والشك في البقاء هو الركن الثاني ، وذلك (لوجهين ، الوجه الأول هو النقل) لأخذه في لسان أدلة الاستصحاب ، و(الوجه الثاني هو العقل بأن) قد يقال إن ركنيّته (- أي ركنيّة الشك في البقاء -) ضرورية بلا حاجة إلى أخذه في لسان الأدلة (- سواء كان مأخوذا في لسان الأدلة أم لم يكن مأخوذا -) لأن الاستصحاب حكم ظاهري (- وهذه هي المقدمة الصغرى -) والحكم الظاهري متقوِّم بالشك (- وهذه هي المقدمة الكبرى وهي أن كل حكم ظاهري متقوِّم بالشك - ، فالنتيجة هي أن الاستصحاب متقوِّم بالشك) ، فإن فرض الشك في الحدوث كان مورد قاعدة اليقين (- لأنه الشك الساري إلى اليقين ، فذاك الذي كان على يقين منه فالآن حصل شك فيه ، فهذه هي قاعدة اليقين -) فلا بد إذن من فرض (أن يكون هذا الشك هو) الشك في البقاء (، وهذه العبارة فيها تسامح ، وسيأتي فيما بعد بيانها من

السيد الشهيد ، وهو أن الدليل العقلي يقول بأنه لا بد أن يوجد شك في جريان الاستصحاب، وأما أن يكون الشك شكا في البقاء فلا يثبته الدليل العقلي ، وأنه إذا لم يكن الشك شكا في الحدوث فهو شك في البقاء ، فيقال بوجود نوع ثالث من الشك وهو الشك غير الساري ، ففي قاعدة اليقين يوجد يقين وشك يسري إلى اليقين ، والدليل العقلي يقول يوجد شك وحتى لا يكون قاعدة اليقين فلا بد أن لا يكون الشك ساريا سواء صدق عليه عنوان الشك في البقاء أم لم يصدق عليه ، وفرق بين أن لا يكون شكا ساريا وبين أن يكون شكا في البقاء ، فبناء على الوجه العقلي يثبت الشك غير الساري إلى اليقين ولا يثبت الشك في البقاء ، والحد الأوسط لا يثبت أكثر من هذا ، لنرجع إلى الاستدلال ، المقدمة الصغرى هي أن الاستصحاب حكم ظاهري ، والمقدمة الكبرى هي أن كل حكم ظاهري متقوِّم بالشك، فالنتيجة هي أن الاستصحاب متقوِّم بالشك ، وحيث إنه لا يمكن أن يكون شكا في الحدوث فلا بد أن يكون شكا في البقاء ، وهذا صحيح إذا كان الشك في الحدوث والشك في البقاء من قبيل النقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما ، ولكن يقال بأن الدليل العقلي لا يثبت أن الشك شك في البقاء لأن الشك في الحدوث والشك في البقاء ليسا من قبيل النقيضين وليسا من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما بل هما من قبيل الضدين اللذين لها ثالث ، والثالث هو أن يوجد شك غير ساري سواء كان شكا في البقاء أم لم يكن شكا في البقاء ، والشك في البقاء بمعنى أن يوجد عنده يقين سابق وشك لاحق وزمان اليقين متصل بزمان الشك من حيث الامتداد الزماني ، والزمان الأول السابق يسمى زمان الحدوث ، والزمان الثاني اللاحق يسمى زمان البقاء ، والشك هنا يسمى الشك في البقاء ، والبرهان في الوجه العقلي لا يمكن أن يثبت الشك في البقاء ، فكل ما يقوله هو أن الشك موجود في الاستصحاب ، ولا يقول إن الشك شك في البقاء ، وحتى لا يكون قاعدة اليقين فلا بد أن لا يكون شكا في الحدوث ، وهذه العبارة فيها مسامحة ، وسيأتي في كلمات السيد الشهيد أن مقتضى الوجه العقلي ليس هو الشك في البقاء بل هو الشك غير الساري أعم من أن يكون شكا في البقاء أو لا يكون شكا في البقاء) ، ولكن سيظهر أن ركنية الشك في البقاء بعنوانه (-أي بعنوان الشك في البقاء-) لها آثار إضافية لا تثبت بالبرهان المذكور (- أي الوجه العقلي الذي لم يثبت الشك في البقاء بل أثبت أن الشك غير الساري مقوِّم للاستصحاب -) بل بأخذه (- أي بأخذ الشك في البقاء -) في لسان الأدلة (- أي في الوجه النقلي -) فانتظر .

وتتفرع على ركنية الشك في البقاء قضيتان (، وتأتي الآن الثمرة التي تظهر في الفرق بين الوجهين العقلي والنقلي) :

القضية الأولى :

أن الاستصحاب لا يجري في الفرد المردَّد (بناء على الوجه النقلي ، ولكنه يجري بناء على الوجه العقلي) ، ونقصد بالفرد المردَّد حالة القسم الثاني من استصحاب الكلّيّ (التي تقدَّم الكلام عنها في الحلقة الثانية) .

مثال :

كما إذا علمنا بوجود جامع الإنسان في المسجد ، وهو (- أي الإنسان -) مردَّد بين زيد وخالد ، ونشك في بقاء هذا الجامع لأن زيدا نراه الآن خارج المسجد ، فإن كان (زيد) هو المحقق للجامع حدوثا فقد ارتفع الجامع (قطعا فهو مقطوع الارتفاع فاختل الركن الثاني) ، وإن كان خالد هو المحقق للجامع فلعلّه لا يزال باقيا (في المسجد ، ولا يوجد يقين بدخوله فاختل الركن الأول) .

وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجامع إذا كان لوجود الجامع أثر شرعي (، والركن الرابع من أركان الاستصحاب أن يوجد أثر شرعي عملي للمستصحَب ، فإن كان الأثر الشرعي مترتبا على الجامع فقد علمنا بدخول الإنسان إلى المسجد والآن نشك بخروجه فنستصحب بقاءه في المسجد) ، ويسمى بالقسم الثاني من استصحاب الكلي كما تقدم في الحلقة السابقة(، هذا إذا كان الأثر الشرعي مترتِّبا على الكلي) ، (وإذا كان الأثر الشرعي مترتِّبا على العناوين التفصيلية فالنتيجة هي) ولا يجري استصحاب بقاء زيد ولا استصحاب بقاء خالد بلا شك (، فلا يجري استصحاب بقاء زيد لأنه مقطوع الارتفاع فاختل الركن الثاني ، ولا يجري استصحاب بقاء خالد لأن لا يوجد يقين بدخوله فهو مشكوك الحدوث فاختل الركن الأول).

قد يقال :

(قد يقال بأنه لا نقول باستصحاب الجامع الكلي ولا باستصحاب الأفراد والعناوين التفصيلية ، ولكن نقول باستصحاب الفرد المردَّد ، لذلك يقول السيد الشهيد :) ولكن قد يقال إن الآثار الشرعية إذا كانت مترتبة على وجود الأفراد بما هي أفراد (- ولم تؤخذ خصوصية زيد أو خصوصية خالد ، فعلمنا بدخول فرد ونشك بخروجه -) أمكن اجراء استصحاب الفرد المردَّد على إجماله (- فهو مجمل عندنا ولكنه في الواقع معيَّن ونحن لا نعلمه -) بأن نشير إلى

واقع الشخص الذي دخل المسجد (- فنقول ذاك الذي دخل المسجد نحن على يقين بدخوله وعلى شك بخروجه -) ونقول إنه على إجماله يشك في خروجه من المسجد فيستصحب (بقاء الفرد المردَّد) .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

الصحيح أن استصحاب الفرد المردَّد لا محصَّل له لأنه بناء على ركنية الشك في البقاء لا يمكن إجراؤه ، فذاك الذي دخل في الواقع ونفس الأمر لا يخلو إما هو زيد وإما هو خالد ، إذا كان زيدا فلا يوجد شك في بقائه ، فلا يوجد الشك في البقاء على كل تقدير بل يوجد على تقدير دون تقدير ، والمطلوب هو الشك في البقاء للفرد المردَّد على كل تقدير ، وهذا من قبيل ما جاء في بحث العلم الإجمالي من أن العلم الإجمالي يكون منجِّزا إذا كان منجِّزا على كل تقدير ، وإذا كان التنجيز على تقدير دون تقدير فالعلم الإجمالي لا يكون منجِّزا ، وهنا لكي يجري الاستصحاب لا بد أن يوجد عندنا شك في البقاء على كل تقدير ، وفي المقام يوجد شك في البقاء على تقدير دون تقدير لأن الفرد المردَّد عندي والمعيَّن في الواقع إن كان زيدا فلا يوجد شك في بقائه بل يوجد قطع بالارتفاع ، وإن كان خالدا فيوجد شك في بقائه ، ولو اشترطنا الشك في البقاء وأن الشك في البقاء مقوِّم للاستصحاب فلا يوجد الركن الثاني - وهو الشك في البقاء - في زيد ويوجد في خالد ، ففي الفرد المردَّد يوجد الشك في البقاء على فرض ولا يوجد على فرض آخر ، ولكي يتم الاستصحاب لا بد أن يوجد الركن الثاني على كل فرض وتقدير ، وفي المقام لا يوجد الشك في البقاء على كل تقدير فلا يجري الاستصحاب .

إذن :

في الفرد المردَّد إن قلنا إن الشك في البقاء ركن بحسب الدليل النقلي فلا يوجد الشك في البقاء على كل تقدير فلا يجري الاستصحاب ، وإن قلنا إن الشك في البقاء ركن بحسب الدليل العقلي فيجري الاستصحاب لأنه من المعقول أن يقول الشارع إنك إذا كنت على يقين من حدوث شيء - وهو دخول فرد مردَّد إلى المسجد - واحتملت القطع بخروجه فلا تعتنِ بالاحتمال ، وعقلا يمكن أن يقول الشارع ذلك ، وهذا حكم ظاهري وهو عدم الاعتناء بالشك والاحتمال ، وهنا تظهر الثمرة وهي أنه إذا كنا نريد الشك في البقاء فهنا لا يوجد شك في البقاء ، ولكن في الحكم الظاهري بحسب الدليل العقلي لا نريد الشك في البقاء بل

نريد الشك غير الساري ، ويوجد هنا الشك غير الساري فيجري الاستصحاب .

بعبارة أخرى :

في الدليل العقلي نريد في الحكم الظاهري وجود الشك وأن لا يكون الشك ساريا إلى اليقين بالحدوث ، فإذا قلنا إن الاستصحاب متقوِّم بالشك في البقاء ففي الفرد المردَّد لا يوجد الشك في البقاء فلا يجري الاستصحاب بناء على الدليل النقلي لأن ظاهر الأدلة النقلية اعتبار الشك في البقاء ركنا من أركان الاستصحاب ، وأما في الدليل العقلي فيوجد الشك غير الساري إلى الحدوث ، وفي المقام يوجد عندنا يقين بالحدوث ويوجد شك ويوجد احتمال القطع بالخروج ، والشارع يقول بعدم الاعتناء بهذا الاحتمال ، وهذا ممكن عقلا .

فبناء على أن الدليل على الشك في البقاء هو الدليل النقلي فلا يمكن إجراء استصحاب الفرد المردَّد ، وبناء على أن الدليل على الشك في البقاء هو الدليل العقلي فيمكن استصحاب الفرد المردَّد ، وهكذا تظهر ثمرة هذين الوجهين : النقلي والعقلي .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

ولكن الصحيح أن هذا الاستصحاب لا محصَّل له لأننا حينما نلحظ الأفراد بعناوينها التفصيلية (- أي زيد وخالد -) لا نجد شكا في البقاء على كل تقدير (بل نجد شكا في البقاء على تقدير دون تقدير) إذ لا يحتمل بقاء زيد بحسب الفرض (لأنه مقطوع الخروج من المسجد) ، وإذا لاحظناها (- أي لاحظنا الأفراد -) بعنوان إجمالي وهو عنوان الإنسان الذي دخل إلى المسجد فالشك في البقاء ثابت .

فإن أريد باستصحاب الفرد المردَّد إثبات بقاء الفرد بعنوانه التفصيلي فهو متعذِّر إذ لعل هذا الفرد (التفصيلي) هو زيد ، وزيد لا شك في بقائه (بل هو مقطوع الخروج) ، فيكون الركن الثاني (- وهو الشك في البقاء -) مختلاًّ (، ونحن نريد الشك في البقاء على كل تقدير ، وهنا لا يوجد الشك في البقاء على كل تقدير) ، وإن أريد به (- أي باستصحاب الفرد المردَّد -) إثبات بقاء الفرد بعنوانه الإجمالي (- أي بما هو إنسان -) فالركن الثاني محفوظ (ويتم الاستصحاب ولكنه خلاف الفرض لأن الأثر الشرعي ليس مترتِّبا على الإنسان بل على زيد وخالد) ، ولكن الركن الرابع (- الركن الرابع هو أن يوجد أثر شرعي عملي مترتِّب على الاستصحاب -) غير متوفر لأن الأثر الشرعي غير مترتِّب - بحسب الفرض - على العنوان

الإجمالي (- أي على الإنسان -) بل على العناوين التفصيلية للأفراد (كزيد وخالد) .

ومن هنا نعرف أن عدم جريان استصحاب الفرد المردَّد من نتائج ركنية الشك في البقاء الثابتة بظهور الدليل (النقلي ، ففي الفرد المردَّد لا يجري الاستصحاب إذا كان الشك في البقاء مأخوذا من ظاهر الدليل النقلي) ، ولا يكفي فيه البرهان القائل بأن الحكم الظاهري متقوِّم بالشك إذ لا يأبى العقل عن تعبّد الشارع ببقاء الفرد الواقعي مع احتمال قطعنا بخروجه (- أي بخروج الفرد الواقعي -، وبناء على الدليل العقلي يجري الاستصحاب بلا محذور لأن اليقين بالحدوث كان بالفرد الواقعي ، وقلنا عنه إنه واقع الشخص الذي دخل إلى المسجد ، والآن لا تقطع بخروجه بل تحتمل القطع بخروجه ، والشارع يقول بأن لا تعتني بهذا الاحتمال ، والحكم الظاهري هو عدم الاعتناء بالاحتمال والشك ، فإن قلت لا يوجد هنا شك في البقاء ، فالجواب أنه لا نحتاج إلى الشك في البقاء بل نحتاج إلى اليقين بدخول الفرد الواقعي واليقين بدخول الفرد الواقعي موجود ونحتاج شكا غير ساري والشك غير الساري موجود وإن لم يصدق عنوان الشك في البقاء ، وهنا ظهرت الثمرة ، فبناء على الوجه النقلي لا يجري الاستصحاب في الفرد المردَّد ، وبناء على الوجه العقلي يجري استصحاب الفرد المردَّد ، فيكون الملاك في عدم جريان استصحاب الفرد المردَّد ملاكا إثباتيا لا ثبوتيا ، فإذا كان الملاك إثباتيا فبحسب ظواهر الأدلة النقلية نحتاج إلى الشك في البقاء ولا يوجد شك في البقاء في الفرد المردَّد فلا يجري الاستصحاب ، نعم لو كان الملاك ثبوتيا - أي مرتبطا بالاستحالة والإمكان - فإنه لا يجري الاستصحاب سواء كان الدليل نقليا أم عقليا ، فعدم جريان الاستصحاب في الفرد المردَّد منشؤه الشك في البقاء ولا يوجد شك في البقاء في الفرد المردَّد ، والمحذور هنا محذور إثباتي أي أن المحذور مرتبط بظواهر الأدلة النقلية المستفاد منها الشك في البقاء ، وليس المحذور هنا محذور ثبوتي أي مرتبط بالاستحالة والإمكان ، فلو كان استصحاب الفرد المردَّد مستحيلا فلا يفرَّق بين أن يكون الدليل دليلا شرعيا أو دليلا عقليا ، ويعقل التعبد شرعا ببقاء الفرد الواقعي المردَّد مع احتمال انطباق ذلك الفرد الواقعي المردَّد على ما قطعنا بخروجه بأن يتعبّدنا الشارع بإلغاء احتمال القطع بخروجه ، ولكن ظاهر دليل التعبد الاستصحابي أن موضوعه الشك في البقاء لا الشك في كونه المعلوم انتقاضه أو بقاؤه) .

التوضيح :

القضية الثانية :

هي الثمرة الثانية المترتبة على الفرق بين الدليلين النقلي والعقلي ، ويستفاد من القضية الثانية في كثير من موارد الفقه ، وتوجد هنا حالات :

الحالة الأولى : تقدّم زمان المتيقَّن على زمان المشكوك :

يكون زمان المتيقَّن متقدِّما على زمان المشكوك ، وفي الأعم الأغلب يكون الاستصحاب من هذا القبيل ، مثلا زمان المتيقَّن الساعة العاشرة صباحا ، وزمان المشكوك يكون الساعة الحادية عشرة صباحا ، وهنا يجري الاستصحاب بلا أي محذور .

مثال :

توضأ في الساعة العاشرة صباحا ، وفي الساعة الحادية عشرة صباحا شك أنه أَحْدَثَ أو لم يُحْدِثْ ، هنا زمان المتيقَّن سابق على زمان المشكوك ، فيستصحب بقاء الوضوء .

الحالة الثانية : الشك في تقدّم زمان المتيقَّن على زمان المشكوك أو الاتحاد معه :

لو حصل شك في أن زمان المتيقَّن متقدَّم على زمان المشكوك أو متَّحد مع زمان المشكوك .

مثال :

الآن يعلم بأن ثوبه متنجس ، ولكن شك في أن النجاسة الموجودة على ثوبه كانت موجودة قبل ساعة وتم تطهيرها أو أن النجاسة وقعت الآن على ثوبه ، فالآن هو شاك بالنجاسة لأن النجاسة إذا وقعت الآن فالثوب نجس فعلا ، ولو كانت النجاسة قد وقعت قبل ساعة وتم تطهيرها فالثوب الآن طاهر فعلا ، فهو الآن فعلا شاك بالنجاسة وليس على يقين بالنجاسة ، فزمان المتيقَّن وزمان المشكوك مردَّد بين أن يكون زمان المتيقَّن سابق على زمان المشكوك أو متَّحِدا معه الآن ، وتسمى هذه الحالة بـ " حالة اتحاد زمان المشكوك والمتيقَّن " ، فزمان المتيقَّن يحتمل أن يكون نفس زمان المشكوك .

سؤال : هل في الحالة الثانية يجري الاستصحاب أو لا يجري ؟

الجواب :

لا يجري الاستصحاب لعدم توفر الركن الثاني وهو الشك في البقاء ، وهنا لا يوجد شك في البقاء ، فإذا كانت النجاسة سابقا وتم تطهيرها فالثوب الآن طاهر ، وإذا وقعت نجاسة الآن فالثوب نجس ، هذا بناء على أن الدليل على الاستصحاب هو الدليل النقلي ، وأما بناء على

أن الدليل على الاستصحاب هو الدليل العقلي والشك في البقاء ليس ركنا من أركان الاستصحاب فيجري الاستصحاب لأنه في الدليل العقلي نحتاج إلى الشك غير الساري ، وفي المقام يوجد الشك غير الساري فيجري الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

القضية الثانية :

الحالة الأولى :

هي أن زمان المتيقَّن قد يكون متّصِلا بزمان المشكوك وسابقا عليه (- أي على زمان المشكوك ، والمتّصِل بمعنى أن ذاك سابق وهذا لاحق ولا يوجد فاصل بين الزمانين ، وهذه هي الحالة الأولى ، وأغلب الاستصحابات تكون من الحالة الأولى -) .

الحالة الثانية :

وقد يكون (زمان المتيقَّن) مردَّدا بين أن يكون نفسَ زمان المشكوك أو الزمان الذي قبله (- أي قبل زمان المشكوك ، فزمان المتيقَّن إما أن يكون متّحدا مع زمان المشكوك وإما أن يكون سابقا على زمان المشكوك -) ، ففي الحالة الأولى يصدق الشك في البقاء بلا شك (لأن الزمانين متصلان وزمان المتيقَّن متقدِّم على زمان المشكوك) ، وأما الحالة الثانية فمثالها أن يحصل له العلم إجمالا بأن هذا الثوب إما تنجس في هذه اللحظة أو كان قد تنجس قبل ساعة وطهر (، فيوجد علم إجمالي بالنجاسة ويوجد شك فعلي الآن بالطهارة والنجاسة ، فإذا وقعت النجاسة الآن فالثوب نجس ، وإذا وقعت قبل ساعة فالثوب طاهر ، فالثوب الآن مشكوك النجاسة ، فيوجد يقين بالطهارة ويوجد شك بالنجاسة غير ساري ، والمشكلة أن زمان المتيقَّن قد يكون متحدا مع زمان المشكوك وقد يكون متقدِّما على زمان المشكوك) ، فالنجاسة معلومة التحقق في هذا الثوب أساسا (- لأنه يوجد علم إجمالي بنجاسة هذا الثوب -) ولكنها (- أي ولكن النجاسة -) مشكوكة فعلا (، ومنشأ الشك أنه من الممكن أن النجاسة كانت قبل ساعة وتم تطهيرها ومن الممكن أن النجاسة وقعت الآن) ، وزمان المشكوك هو اللحظة الحاضرة ، وزمان النجاسة المتيقَّنة (مردَّد ، فـ) لعلّه نفس زمان المشكوك ولعلّه ساعة قبل ذلك .

إشكال على الحالة الثانية :

وفي مثل ذلك (- أي وفي مثل الحالة الثانية -) قد يستشكل في جريان الاستصحاب لأن من المحتمل وحدة زماني المشكوك والمتيقَّن (، ولا يوجد شك في البقاء مع وحدة الزمانين) ،

وعلى هذا التقدير (- أي على تقدير وحدة الزمان -) لا يكون أحدهما بقاء للآخر (حتى يصدق عليه الشك في البقاء) ، فالشك إذن لم يُحْرَزْ كونه شكا في البقاء (، والوجه النقلي دلّ على أن الشك في البقاء ركن من أركان الاستصحاب) ، وبذلك يختل الركن الثاني ، فلا يجري الاستصحاب في كل الحالات التي يكون زمان المتيقَّن فيها مردَّدا بين زمان المشكوك وما قبله (- أي وما قبل زمان المشكوك - ، هذا إذا كان الدليل هو الوجه النقلي ، وأما إذا كان الدليل هو الوجه العقلي فيجري الاستصحاب لأنه يوجد يقين ويوجد شك غير ساري وإن لم يوجد الشك في البقاء لأن الوجه العقلي يقول بأن الشك غير الساري ركن من أركان الاستصحاب).

التوضيح :

كان الكلام في الثمرة المتصوَّرة للفرق بين الدليل العقلي الذي يثبت الشك في البقاء والدليل النقلي الذي يثبت الشك في البقاء كركن من أركان الاستصحاب ، وتقدَّم الكلام عن الثمرة الأولى .

والثمرة الثانية توجد فيها حالتان :

الحالة الأولى :

هي أن يكون زمان المتيقَّن فيها متصلا بزمان المشكوك وسابقا على زمان المشكوك ، وفي هذه الحالة يجري الاستصحاب بلا أي محذور لأنه يوجد فيها الشك في البقاء .

الحالة الثانية :

هي أن يكون زمان المتيقَّن فيها مردَّدا بين أن يكون سابقا على زمان المشكوك وبين أن يكون متحدا مع زمان المشكوك ، وفي هذه الحالة لو بنينا على ركنية الشك في البقاء فإنه لا يوجد عندنا شك في البقاء ، نعم في صورة يوجد الشك في البقاء ، ولكن في الصورة الأخرى لا يوجد الشك في البقاء ، فلو كان زمان المتيقَّن سابقا على زمان المشكوك لكان الشك في البقاء موجودا ، ولكن لو كان زمان المتيقَّن متّحدا مع زمان المشكوك فلا يوجد الشك في البقاء ، ولو كان الشك في البقاء ركنا مقوِّما للاستصحاب فلا يوجد الشك في البقاء فلا يجري الاستصحاب ، ولو قلنا إن ظاهر الدليل النقلي يثبت الشك في البقاء كركن للاستصحاب فلا يمكن إجراء الاستصحاب في موارد احتمال اتحاد زمان المتيقَّن مع زمان المشكوك ، وهذا بخلافه في الدليل العقلي لا يقول بالشك في البقاء بل يقول بالشك غير الساري إلى اليقين بالحدوث، وفي المقام يوجد عندنا الشك غير الساري إلى الحدوث .

دفع الإشكال الوارد على الحالة الثانية :

السيد الشهيد يناقش الحالة الثانية لأنه قد يقال إنه لا توجد ثمرة في الحالة الثانية عن طريق مناقشة ظواهر الأدلة النقلية التي ادّعي أنها دالّة على اعتبار ركنية الشك في البقاء في الاستصحاب ، فظواهر الأدلة النقلية لا تدل على ركنية الشك في البقاء بعنوانه ، فالموجود في الأدلة النقلية هو اليقين والشك مثل "لا تنقض اليقين بالشك" ، فيوجد عنوان "الشك" ، ولا يوجد عنوان "الشك في البقاء" ، والروايات لا تقول "الشك في البقاء" ، فظواهر الأدلة النقلية تدل على "الشك" بدون تقييده بـ "في البقاء" ، وإذا قلنا سابقا بأن الأدلة النقلية تدل على ركنية الشك في البقاء فالآن نعدل عن أنها تدل على ركنية الشك في البقاء ، فلا ظهور في الروايات لإثبات ركنية الشك في البقاء في الاستصحاب ، وبناء على هذا فإن الاستصحاب يجري حتى لو كان الدليل هو الوجه النقلي لأن الذي منع من جريان الاستصحاب في مورد احتمال اتحاد زمان المتيقَّن مع زمان المشكوك هو ركنية الشك في البقاء ، وقد قلنا إنه لا ظهور في الروايات في كون الشك في البقاء ركنا في الاستصحاب .

ثم يأتي السيد الشهيد لتأييد مطلبه ، وهو ظاهر كلام السيد الشهيد ، وذلك بأنه توجد مسألة سيأتي الحديث عنها بعد ذلك ، وهي مسألة توارد الحالتين ، فإذا علم بأنه تطهر يقينا ، وعلم بأنه أحدث يقينا ، والآن شك في المتقدِّم والمتأخِّر ، الآن يشك أنه متطهِّر أو محدث لأنه إذا كان قد تطهر بعد الحدث فهو على يقين من الطهارة ، وأما إذا تطهر قبل الحدث فهو على يقين من الحدث ، وهو شاك فيهما فهو الآن مشكوك الطهارة فعلا ، كان عنده يقين بالطهارة ، والآن عنده شك بالطهارة ، وزمان المتيقَّن – وهو الطهارة – مردَّد بين أن يكون قبل ساعة وبين أن يكون الآن ، في الطهارة دار أمره بين أن يكون زمان المتيقَّن سابقا إذا كان قبل الحدث أو متحدا مع زمان الشك إذا كان بعد الحدث ، ونفس الكلام نطبّقه على الحدث، الآن هو مشكوك الحدث فعلا ، فإذا كان الحدث سابقا على الطهارة فهو على يقين بالطهارة ، وإذا كان الحدث لاحقا فهو على يقين بالحدث ، وحيث هو لا يعلم فالآن هو مشكوك الحدث ، كان عنده يقين بالحدث ، إذا كان الحدث قبل الطهارة فزمان المتيقَّن سابق على زمان المشكوك ، وإذا كان زمان المتيقَّن بعد الطهارة فزمانه متحد مع زمان المشكوك .

والعلماء في مسألة توارد الحالتين يقولون بجريان الاستصحاب في الطهارة والحدث فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان ، وارتباط هذا بمحل الكلام أنه لو كان الفقهاء والأصوليون يرون

شرطية وركنية الشك في البقاء في الاستصحاب فالمفروض أن يقولوا إن الاستصحاب لا يجري ولا مقتضي لجريان الاستصحاب في الطرفين لا أن يقولوا إن الاستصحاب يجري في الطرفين ويتعارضان أي أن مقتضي جريان الاستصحاب موجود ولكن المانع غير مفقود ، وهذا معناه أنهم لم يعتبروا شرطية الشك في البقاء في الاستصحاب ، وهذا شاهد على أن الأصوليين لم يعتبروا ركنية الشك في البقاء وأنهم لم يستفيدوا من ظهور الروايات ركنية الشك في البقاء ، ولو استفادوا ذلك لالتزموا في مسألة توارد الحالتين بعدم جريان الاستصحاب في الطرفين لعدم المقتضي لا أن يقولوا بوجود المقتضي ووجود المانع أي بجريان الاستصحاب وتعارض الاستصحابين .

إذن :

لا يوجد ظهور في الروايات لإثبات ركنية الشك في البقاء ، والذي تثبته الروايات هو المقدار الذي أثبته الدليل العقلي لا أكثر من ذلك ، وهو أنه نحتاج إلى الشك غير الساري إلى الحدوث كركن من أركان الاستصحاب ، ولا نحتاج إلى الشك في الحدوث لأنه إذا كان شكا في الحدوث فإنها تكون قاعدة اليقين والشك .

وفي مثل ذلك قد يستشكل في جريان الاستصحاب لأن من المحتمل وحدة زماني المشكوك والمتيقَّن ، وعلى هذا التقدير لا يكون أحدهما بقاء للآخر ، فالشك إذن لم يُحْرَزْ كونه شكا في البقاء ، وبذلك يختل الركن الثاني ، فلا يجري الاستصحاب في كل الحالات التي يكون زمان المتيقَّن فيها مردَّدا بين زمان المشكوك وما قبله .

التطبيق على الكتاب :

دفع الإشكال الوارد على الحالة الثانية :

ويمكن دفع الاستشكال (- يمكن المناقشة في الحالة الثانية ، قال السيد الشهيد : "وفي مثل ذلك قد يستشكل في جريان الاستصحاب لأن من المحتمل وحدة زماني المشكوك والمتيقَّن ، وعلى هذا التقدير لا يكون أحدهما بقاء للآخر ، فالشك إذن لم يُحْرَزْ كونه شكا في البقاء ، وبذلك يختل الركن الثاني ، فلا يجري الاستصحاب في كل الحالات التي يكون زمان المتيقَّن فيها مردَّدا بين زمان المشكوك وما قبله " ، ففي حالة حالة احتمال اتحاد زمان المتيقَّن وزمان المشكوك قد يقال إن الاستصحاب لا يجري لأنه لا يوجد شك في البقاء ، ويمكن دفع هذا الإشكال بأن ظواهر الأدلة النقلية لا تثبت ركنية الشك في البقاء -) بأن " الشك في البقاء "

بعنوانه لم يؤخذ صريحا في لسان روايات الاستصحاب ، وإنما أخذ "الشك" بعد "اليقين" (، كنت على يقين فشككت ، فكل ما في الروايات الشك بعد اليقين ، وأما أن يصدق عليه أنه شك في البقاء فقط فهذا لا دليل عليه ، والحكم حكم ظاهري فنحتاج في الحكم الظاهري إلى الشك غير الساري لأن الشك إذا كان ساريا فهي قاعدة اليقين) ، وهو يلائم كل شك متعلِّق بما هو متيقَّن الحدوث سواء صدق عليه "الشك في البقاء" أو لا (-أي أو لم يصدق عليه الشك في البقاء- ، وفي مقامنا يوجد شك بعد اليقين ، وهذا الشك متعلِّق بما تعلَّق به اليقين، فالنتيجة أن الاستصحاب يجري ، وملاك الاستصحاب هو أن يوجد شك بعد اليقين ويكون الشك متعلِّقا بما هو متيقَّن الحدوث ، وهنا لا يوجد شك في البقاء ، ولا ضرورة إلى وجود الشك في البقاء لأنه لم يثبت أن الشك في البقاء ركن ، والذي ثبت هو أخذ الشك بعد اليقين، والشك بعد اليقين موجود في مقامنا ، ففي مورد احتمال اتحاد زمان المتيقَّن والمشكوك نحتاج إلى شرطين : الشرط الأول هو الشك بعد اليقين ، والشك بعد اليقين موجود هنا ، والشرط الثاني هو شك متعلِّق بما هو متيقَّن الحدوث ولكنه شك غير ساري ، وليس هو ذاك اليقين وشككت فيه بل تعلَّق بذاك المتيقَّن الحدوث ، والشك المتعلِّق بما هو متيقَّن الحدوث موجود هنا أيضا ، ولا يوجد هنا شك في البقاء ، والشك في البقاء يتعلَّق بما تعلَّق به اليقين ولا يرتفع اليقين ، وإذا ارتفع اليقين يكون قاعدة اليقين ، لذلك قلنا إنه شك غير ساري ، وعدم وجود الشك في البقاء لا يؤثر في المقام شيئا) .

والاستشكال المذكور إذا لم يندفع بهذا البيان (- أي بيان أنه لا يوجد في صريح الروايات اعتبار الشك في البقاء كركن من أركان الاستصحاب -) يؤدي إلى أن الاستصحاب في موارد توارد الحالتين لا يجري في نفسه (-مع أن المشهور من العلماء قالوا بأن الاستصحاب يجري-) لا من أجل التعارض (، والإشكال الذي أورده المستشكل حينما قال : " وفي مثل ذلك قد يستشكل " هذا الإشكال إذا لم يندفع بهذا البيان فينبغي أن نقول بعدم جريان الاستصحاب لا أن نقول بجريان الاستصحاب وتعارض الاستصحابين ، ولكن العلماء قالوا بجريانه وتعارضهما ، وقولهم بجريان الاستصحاب خير شاهد على أنهم لم يعتبروا الشك في البقاء كركن من أركان الاستصحاب ، ولو اعتبروا ركنية الشك في البقاء لكان ينبغي أن يقولوا بعدم جريان الاستصحاب في نفسه) .

مثال :

فإذا علم بالحدث والطهارة وشك في المتقدِّم منهما فهو يعلم إجمالا بالحدث إما الآن (- وتكون الطهارة سابقة -) أو قبل ساعة (- وتكون الطهارة لاحقة -) ويشك في الحدث فعلا (، فالآن يشك في الحدث) ، فزمان الحدث المشكوك هو الآن وزمان الحدث المتيقَّن مردَّد بين الآن (بأن يكون متحدا مع زمان المشكوك) وما قبله (بأن يكون سابقا على زمان المشكوك) فلا يجري استصحاب الحدث (إذا اشترطنا الشك في البقاء كركن من أركان الاستصحاب) ، (وإذا لم نشترط الشك في البقاء فيجري استصحاب الحدث واستصحاب الطهارة فيتعارضان ويتساقطان ،) ومثل ذلك يقال في استصحاب الطهارة (، فنفس الكلام الذي جاء في استصحاب الحدث يأتي في استصحاب الطهارة) ، وهذا بعض معاني ما يقال من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين (، وهذه العبارة متداولة في كلمات الأصوليين ، فعندما يريدون أن يشكلوا على الاستصحاب يقولون إن هذا الاستصحاب لم يتصل فيه زمان الشك بزمان اليقين أو زمان المشكوك بزمان المتيقَّن ، فهذا معنى فيما إذا دار أمر زمان المتيقَّن بين أن يكون متحدا مع زمان المشكوك أو سابقا على زمان المشكوك ، وهذا معنى لما يقال من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فإذا جاء في كلمات بعض الأصوليين إن هذا الاستصحاب لا يجري لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين فمعناه أن زمان المتيقَّن مردد بين أن يكون متحدا مع زمان المشكوك أو يكون سابقا على زمان المشكوك ، فلا يجري الاستصحاب على مسلك من يرى أن الشك في البقاء ركن وشرط في جريان الاستصحاب ، ومن لا يشترط ذلك فلا توجد عنده مشكلة فيمكن له أن يستصحب وإن لم ينطبق على " الشك " عنوان " الشك في البقاء " ، وسيأتي بعد ذلك معنى آخر لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين) .

إذن :

إلى هنا عندنا للركن الثاني صيغتان :

الصيغة الأولى :

ذكرها السيد الشهيد ، وهي المستفادة من ظواهر الأدلة النقلية ، وهو أن الشك في البقاء ركن في جريان الاستصحاب ، وقد عدل عنها السيد الشهيد .

الصيغة الثانية :

هي الصيغة المستفادة من الدليل العقلي ، وفيها يكون الشك شكا بعد اليقين بشرط أن يكون متعلِّقا بما هو متيقَّن الحدوث ويكون شكا غير ساري .

التوضيح :

الصيغة الثالثة للركن الثاني :

نستفيد صيغة ثالثة من ظواهر الروايات ، لا الصيغة الأولى وهي الشك في البقاء كركن من أركان الاستصحاب ، ولا الصيغة الثانية وهي الشك بعد اليقين بشرط أن يكون الشك متعلِّقا بما هو متيقَّن الحدوث ويكون شكا غير ساري .

والصيغة الثالثة هي أن ظاهر الروايات هو أن الشارع يقول بأن شرط جريان الاستصحاب هو أن لا يلزم من رفع اليد عن الحالة السابقة نقض اليقين بالشك ، ففي كل مورد إذا وجدنا أن رفع اليد عن الحالة السابقة يلزم منه نقض اليقين بالشك فإن الاستصحاب لا يجري ، فالضابط في جريان الاستصحاب هو أن لا يلزم من رفع اليد عن الحالة السابقة نقض اليقين بالشك ، وأما في كل مورد لزم من رفع اليد عن الحالة السابقة نقض اليقين بالشك فلا يجري الاستصحاب ولا بد أن نعتني بالحالة السابقة ، ولا تنقض اليقين بالشك هذا معناه ، فالشارع نهانا عن رفع اليد عن الحالة السابقة إذا لزم من رفع اليد عن الحالة السابقة نقض اليقين بالشك ، وإذا لم يلزم من رفع اليد عن الحالة السابقة نقض اليقين بالشك فلا يوجد نهي عن رفع اليد عن الحالة السابقة أي ارفع يدك عن الحالة السابقة ولا تعتني بالحالة السابقة ويجري الاستصحاب ، والنتيجة هي أنه في كل مورد أحرزنا أنه يلزم من رفع اليد عن الحالة السابقة نقض اليقين بالشك فهو منهي عن رفع اليد عن الحالة السابقة وعليه الاعتناء بالحالة السابقة ولا يجري الاستصحاب ، وإذا لم نحرز أنه نقض لليقين بالشك فليس منهيا عن رفع اليد عن الحالة السابقة أي يجري الاستصحاب .

وتوجد ثمرة لهذا التدقيق والتحقيق ، على الصيغة الأولى وهي الشك في البقاء مقارنة بالصيغة الثالثة ، لو علمنا أن هذين الإناءين أمامنا طاهرين تفصيلا فالإناء الأول طاهر والإناء الثاني طاهر ، ثم وقعت قطرة بول في أحد الإناءين ، فيوجد في الإناء الأول يقين سابق بالطهارة وشك بارتفاع الطهارة فنستصحب بقاء الطهارة أي يجري الاستصحاب ، وهكذا في الإناء الثاني يجري استصحاب بقاء الطهارة ، فبناء على الصيغة الأولى لا يوجد محذور من

استصحاب بقاء الطهارة في الإناءين ، وبناء على الصيغة الثالثة يوجد يقين بالطهارة ويوجد احتمال بوقوع قطرة البول ، فإذا كانت القطرة واقعة في الإناء الأول ورفعنا اليد عن الطهارة فيه فيوجد نقض لليقين باليقين ، والضابط هو أن المنهي عنه هو رفع اليقين بالشك ، ولا يوجد نهي هنا فنرفع اليد عن الحالة السابقة ، وقلنا بأنه لا بد أن نحرز نقض اليقين بالشك ، وهنا لا يوجد إحراز لنقض اليقين بالشك بل يوجد احتمال لنقض اليقين باليقين ، وإذا وجد احتمال نقض اليقين باليقين فمعناه عدم إحراز نقض اليقين بالشك ، والمنهي عنه في رفع اليد عن الحالة السابقة هو أن لا يلزم من رفع اليد عن الحالة السابقة نقض اليقين بالشك ، وهنا إذا رفعت اليد عن الحالة السابقة فلا يلزم من الرفع نقض اليقين بالشك بل يلزم احتمال نقض اليقين باليقين ، فهو غير منهي عن رفع اليد عن الحالة السابقة ، وإذا لم يكن منهيا فترفع اليد عن الحالة السابقة ولا يجري الاستصحاب ، وهكذا تظهر الثمرة بناء على الصيغة الأولى وبناء على الصيغة الثالثة ، وهذا التدقيق يترتب عليه ثمرة ، ففي هذا المورد بناء على الصيغة الأولى يجري الاستصحاب ، وبناء على الصيغة الثالثة لا يجري الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

الصيغة الثالثة للركن الثاني :

ثم إن هذا الركن الثاني قد يصاغ بصياغة أخرى (ثالثة) ، فيقال إن الاستصحاب متقوِّم بأن يكون رفعُ اليد عن الحالة السابقة نقضًا لليقين بالشك (، فلا ترفع اليد عن الحالة السابقة إذا لزم نقض اليقين بالشك ، وإذا لم يلزم نقض اليقين بالشك فارفع اليد عن الحالة السابقة) ، وَيُفَرَّعُ على ذلك (– أي على الصيغة الثالثة –) بأنه متى ما لم يُحْرَزْ ذلك (– أي متى ما لم يحرز أن رفع اليد عن الحالة السابقة يلزم منه نقض اليقين بالشك ، ولا نحتاج إلى إحراز نقض اليقين باليقين ، يكفينا عدم إحراز نقض اليقين بالشك سواء أحرزنا نقض اليقين باليقين أم احتملنا نقض اليقين باليقين ، وفي مثالنا لم نحرز نقض اليقين باليقين بل احتملنا نقض اليقين باليقين ، فالضابط غير موجود ، فالاستصحاب لا يجري –) واحتمل كونه نقضا لليقين باليقين فلا يشمله النهي في عموم دليل الاستصحاب (– أي " لا تنقض اليقين بالشك " ، فيمكننا رفع اليد عن الحالة السابقة ولا يجري الاستصحاب –) .

مثال :

وقد مُثِّلَ لذلك بما إذا علم بطهارة عدة أشياء (– كعدة أواني –) تفصيلا ثم علم إجمالا

بنجاسة بعضها ، فإن المعلوم بالعلم الإجمالي لما كان مردَّدا بين تلك الأشياء (- كالأواني -) فكل واحد منها (- أي من تلك الأشياء -) يُحْتَمَلُ أن يكون معلوم النجاسة (- أي متيقَّن النجاسة -) ، وبالتالي يُحْتَمَلُ أن يكون رفع اليد عن الحالة السابقة فيه (-أي في هذا المورد-) نقضا لليقين باليقين (، فلا يوجد نقض اليقين بالشك بل يوجد احتمال نقض اليقين باليقين لأنه معلوم النجاسة) ، فلا يجري الاستصحاب بقطع النظر عن المعارضة بين الاستصحاب هنا (في هذا الطرف) والاستصحاب هناك (في الطرف الآخر ، فلا يجري الاستصحابان لا أنهما يجريان ويتعارضان ، فبناء على الصيغة الثالثة لا مقتضِي لجريان الاستصحاب ، وأما بناء على الصيغة المشهورة فمقتضِي جريان الاستصحاب موجود ولكن الاستصحابان يتساقطان بسبب وجود التعارض بين أطراف العلم الإجمالي) .

إذن :

هذه هي الثمرة التي ذكرها بعض الأصوليين لبيان الفرق بين الصيغة المشهورة - وهي الشك في البقاء - والصيغة الثالثة .

التوضيح :

ملاحظات :

السيد الشهيد يناقش هذه الثمرة ، فمع كل الدقة التي حاول أن يبديها المستشكل فإنه غير تام ، وذلك لوجهين :

الوجه الأول :

كانت توجد نظريتان فيما سبق في كيفية تصوير العلم الإجمالي وأن العلم الإجمالي هل يتعلَّق بالجامع أو يتعلق بالأفراد والذي عبَّرنا عنه أنه يتعلق بالواقع ، فنظرية المحقق النائيني هي أن العلم الإجمالي يتعلَّق بالجامع ، ونظرية للمحقق العراقي الذي قال إن العلم الإجمالي يتعلق بالأفراد والواقع ، والثمرة إنما تظهر لو قلنا بأن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع ، وأما إذا قلنا بأن العلم الإجمالي يتعلَّق بالجامع فلا تظهر الثمرة لأنه لو وضعنا يدنا على هذا الفرد فإنه يوجد علم بالطهارة ولا يوجد علم بالنجاسة ولو نجاسة محتمَلة لأن العلم لا يتعلَّق بالفرد بل يتعلَّق بالجامع، فإذا نقضت يقين الطهارة فيلزم منه نقض اليقين بالشك لأن العلم الإجمالي لا يسري من الجامع إلى الأفراد فلا يوجد فيه يقين محتمَل حتى يقال بأنه يلزم منه احتمال نقض اليقين باليقين ، المستشكل قال بأنه إذا وضعت يدي على هذا الفرد ونقضت الحالة السابقة فيوجد

احتمال أنه نقض لليقين باليقين ، وهذا معناه أن يقين العلم الإجمالي جاء للفرد مع أن النظرية تقول إن العلم الإجمالي لا يتجاوز الجامع إلى الأفراد ويبقى واقفا على الجامع ، ولو نقضنا اليقين في هذا المورد فإنه يلزم نقض اليقين بالشك لأنه يبقى مشكوكا لأن العلم الإجمالي يتعلق بالجامع لا بالأفراد .

إذن :

الوجه الأول هو أن هذا الإشكال لا يتم ولا تظهر الثمرة بناء على نظرية أن العلم الإجمالي يتعلق بالجامع ، نعم يتم الإشكال بناء على نظرية أن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع وتظهر الثمرة لأن العلم الإجمالي تجاوز الجامع وأتى إلى الفرد ، إذا أتى إلى الفرد فإذا رفعنا اليد عن هذا الفرد فإنه يلزم منه احتمال نقض اليقين باليقين ولا يلزم منه نقض اليقين بالشك .

التطبيق على الكتاب :

ملاحظات :

ونلاحظ على ذلك :

أوّلاً :

أن العلم الإجمالي ليس متعلِّقا بالواقع بل بالجامع ، فلا يحتمل أن يكون أي واحد من تلك الأشياء (- أي الأفراد -) معلوم النجاسة (حتى يكون النقض هو احتمال نقض اليقين باليقين) .

التوضيح :

الوجه الثاني :

نترقّى معكم فنقول حتى لو كان العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع فلا تظهر الثمرة أيضا ، عندما تكلمنا عن نظرية المحقق العراقي قلنا وإن كان العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع إلا أنه علم مشوب بالإبهام لا علم محض وكشف تام ، ولو كان علما محضا وكشفا تاما لزم الخلف لأن ما فرضنا أنه علم إجمالي ليس علما إجماليا بل يكون علما تفصيليا ، والنتيجة أنه حتى لو سلمنا أن العلم الإجمالي يسري من الجامع إلى الواقع فإنه علم مشوب بالجهل والغموض والشك ، فإذا كان علما مشوبا بالشك ووضعنا يدنا على هذا المورد ونقضنا فإنه يلزم منه نقض اليقين بالشك .

التطبيق على الكتاب :

ثانيا :

لو سلمنا أن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع فهو يتعلَّق به (- أي بالواقع -) على نحو يلائم مع الشك فيه (- أي في الواقع -) أيضا (، ولو لم يكن ملائما مع الشك لما كان علما إجماليا بل كان علما تفصيليا) ، ودليل الاستصحاب مفاده أنه لا يُرْفَعُ اليد عن الحالة السابقة في كل مورد (- وسيأتي فيما بعد أنه لماذا عبّر السيد الشهيد بكلمة "مورد" ولم يعبّر بكلمة أخرى -) يكون بقاؤها (- أي بقاء الحالة السابقة -) فيه (- أي في ذلك المورد -) مشكوكا (، ولو وضعنا يدنا على هذا الإناء وإن كان محتمَل النجاسة ولكن من المحتمَل أن الحالة السابقة موجودة أيضا في نفس الإناء لأنه لا يوجد عندنا يقين بنجاسته ، فينطبق على محل الكلام نقض اليقين بالشك) ، وهذا (المفاد) يشمل محل الكلام (أيضا) حتى لو انطبق العلم الإجمالي بالنجاسة على نفس المورد أيضا (، ولكن هذا لا يتنافى مع وجود الشك في نفس المورد ، ويشمله لأن العلم الإجمالي تعلَّق بالواقع ولكنه مشوب بالشك ، ولو نقضناه لكان نقضا لليقين بالشك) .

إذن :

كان الكلام في الصيغة الثالثة للركن الثاني حيث إن المستفاد من ظواهر الأدلة النقلية أن الرفع عن الحالة السابقة مشروط بأن لا يلزم منه نقض اليقين بالشك ، ومتى ما لم يحرز نقض اليقين بالشك فلا محذور في رفع اليد عن الحالة السابقة ، وصاحب الصيغة الثالثة ذكر مثالا للثمرة لبيان الفرق بين الصيغة الأولى والصيغة الثالثة ، والسيد الشهيد ناقش هذه الثمرة ، وذلك لوجهين :

الوجه الأول :

العلم الإجمالي لا يتعلَّق بالواقع بل يتعلَّق بالجامع ، وعلى هذا الأساس لو رفعنا اليد عن الحالة السابقة في هذا المورد - أي لم نُجْرِ الاستصحاب - يلزم منه نقض اليقين بالشك لأن العلم الإجمالي واقف على الجامع ولا يسري إلى الفرد ، والفرد يبقى مشكوكا ، فلو رفعنا اليد عن الحالة السابقة في هذا المورد يلزم منه نقض اليقين بالشك .

الوجه الثاني :

لو قبلنا أن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع والأفراد ولكنه علم مشوب بالشك والإبهام

والغموض وإلا لزم الخلف بأن ما فرض أنه علم إجمالي يكون علما تفصيليا ، فإذا كان فيه شك فالنتيجة أنه لو نقضته يلزم أن يكون نقضا لليقين بالشك ، وهذا المورد فيه يقين وفيه شك ، فلو رفعنا اليد عن الحالة السابقة للزم نقض اليقين بالشك ، هذا ما تقدّم بيانه سابقا .

التوضيح :

إشكال :

المستشكل لا يرفع اليد ويقول إن النتيجة أن هذا المورد فيه يقين وفيه شك ، وكما يصدق عليه أنه نقض لليقين بالشك يصدق عليه أيضا أنه نقض لليقين باليقين ، فلماذا ترجّحون جانب الشك على جانب اليقين ؟

قبلتم أن قول المحقق العراقي هو يقين مع شك في هذا الفرد ، ففيه علم إجمالي أي علم مشوب بالشك ، فإذا أخذنا جانب الشك يلزم نقض اليقين بالشك ، وإذا أخذنا جانب اليقين يلزم احتمال نقض اليقين باليقين .

الجواب :

نسأل أن الباء الواردة في الرواية أي " لا تنقض اليقين بالشك " هل هو باء السّببيّة أو باء الموديّة ؟ هل الشارع يريد " لا تنقض اليقين بسبب الشك " أو " لا تنقض اليقين في مورد وجود الشك " ؟

إذا كان الباء باء السببية فالحق مع المستشكل لأنه إذا نقضنا فيلزم منه أيضا نقض اليقين باليقين لأنه بناء على نظرية المحقق العراقي يوجد يقين في المورد ، وبعبارة أدق يوجد احتمال اليقين في المورد ، فلو كانت الباء باء سببية فيصدق أنه يحتمل أنه نقض اليقين بسبب اليقين ، وقلنا إنه لا بد أن نحرز أنه نقض لليقين بسبب الشك ، وهنا لم نحرز ذلك لأنه يوجد احتمال أنه نقض لليقين بسبب اليقين ، الشارع قال لا ترفع اليد عن الحالة السابقة إذا أحرزت أنه نقض لليقين بسبب الشك ، وفي المقام لم نحرز ذلك لأنه يوجد احتمال أنه نقض لليقين بسبب اليقين ، وهذا الاحتمال موجود ، فإذا كانت الباء سببية فالحق مع المستشكل ، وإذا قبلنا مبنى المحقق العراقي فلا يمكن إجراء الاستصحاب لأنه يلزم هنا احتمال نقض اليقين بسبب اليقين ، وأما إذا كانت الباء باء موديّة فهنا لو نقضنا فإن النقض يكون نقضا في مورد الشك ، على مبنى الجامع الشك موجود ، وعلى مبنى المحقق العراقي فالشك موجود أيضا لأنه يقين مشوب بالشك ، فلو نقضنا اليقين – ولو كان احتمال اليقين — فيصدق أنه نقض

لليقين في مورد الشك لأن الشك موجود في المقام ، ولو رفعنا اليد عن الحالة السابقة في هذا المورد يصدق عليه أنه نقض لليقين في مورد الشك لأنه يوجد شك في المقام ، نعم يوجد يقين، ولكن لم نقل إن معنى الموردية أن يكون بشرط الشك فقط ، قلنا لا تنقض اليقين في مورد الشك سواء كان احتمال اليقين موجودا أم لم يكن موجودا ، وهنا لو رفعنا اليد عن الحالة السابقة لصدق نقض اليقين في مورد الشك ، فإشكال المستشكل غير تام .

ويأتي السؤال التالي :

ما الذي يعيِّن أن الباء سببية أو موردية ؟

الجواب :

توجد قرينة في الرواية أن الباء باء موردية وليست سببية ، والقرينة هي كما يلي :

نسأل أنه لو كنا على يقين من الطهارة وشككنا كما في المقام حيث وقعت قطرة في إحدى هذه الأواني فيحصل لنا شك ، ولو أردنا أن ننقض الحالة السابقة فإذا قلنا إن الباء سببية فيمكن أن ننقض بسبب آخر غير الشك لأن الشارع قال لا تنقض اليقين بسبب الشك وتم نقض اليقين بسبب آخر غير الشك كالقرعة بأن تجعل ورقتين تكتب في إحداها انقض وتكتب في الثانية لا تنقض ثم تسحب إحدى الورقتين ، المنهي عنه هو النقض الذي يكون بسبب الشك فقط ، ولازمه أن النقض بسبب آخر يكون غير منهي عنه ، ونحن نقضنا بسبب آخر ، ولا يلتزم أحد بأنه يصح أن تنقض بسبب آخر ، فهذا قرينة على أن الباء هنا ليست باء السببية بل باء الموردية ، والمعنى هو لا تنقض اليقين في مورد الشك ، فلا يصح أن تنقضه بأي شيء آخر كالقرعة مثلا ، والقرعة في مورد الشك لا تصح لأنه نقض لليقين في مورد الشك .

إذن :

هذا القول – أي وإن قيل – غير تام لأن الإشكال يتم إذا كانت الباء سببية ، ولا يتم الإشكال إذا كانت الباء موردية .

وقد قال السيد الشهيد سابقا : " ودليل الاستصحاب مفاده أنه لا يُرْفَعُ اليد عن الحالة السابقة في كل مورد " ، وقلنا إنه سيأتي فيما بعد أنه لماذا عبّر السيد الشهيد بكلمة " مورد " ولم يعبّر بكلمة أخرى ، ولو قال السيد الشهيد " بسبب الشك " لأتى الإشكال ، ولكن من البداية قال : " في كل مورد " حتى لا يأتي الإشكال .

التطبيق على الكتاب :

إشكال :

فإن قيل بل لا يشمل (- أي أن الاستصحاب لا يشمل مورد نحتمل فيه انطباق اليقين بناء على رأي المحقق العراقي -) لأننا حينئذ (- على رأي المحقق العراقي الذي قال إن اليقين يتعلَّق بالواقع المردَّد -) لا ننقض اليقين بالشك بل (ننقضه) باليقين (ولم نحرز أنه نقض لليقين بالشك ، وبعبارة أدق : لأننا حينئذ نحتمل أننا ننقض اليقين باليقين ، فنحن لا ننقض اليقين باليقين بل نحتمل نقض اليقين باليقين ، ولم يذكر هذا المطلب هنا لأنه ذكره في أول الصفحة حيث قال السيد الشهيد : " واحتمل كونه نقضا لليقين ") .

الجواب :

كان الجواب أن الباء هنا لا يراد بها النهي عن النقض بسبب الشك وإلا للزم إمكان النقض بالقرعة أو الاستخارة ، بل يراد بذلك (- أي بالباء -) أنه لا نقض في حالة الشك (- أي في مورد الشك -) ، وهي (- أي حالة ومورد الشك -) محفوظة في المقام (حتى على مبنى المحقق العراقي) .

التوضيح :

الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني :

إلى هنا صارت عندنا ثلاث صيغ للركن الثاني ، ولكن الصيغة المشهورة هي صيغة الشك في البقاء ، وقد ناقش السيد الشهيد الصيغة المشهورة وذكر صيغة ثالثة ، ويوجد إشكال مبناه ركنية الشك في البقاء .

هذا الإشكال يقول إنه إذا بنينا على أن الشك في البقاء ركن فلا بد أن نقول بأن الاستصحاب يجري في الموجود الذي له حدوث وبقاء أي له امتداد وجودي زماني حتى نقول بأنه حدث ثم شككنا في بقائه فنستصحب بقاءه ، وأما الموجود الذي له حدوث وانعدام فلا يأتي فيه الشك في البقاء فلا يجري فيه الاستصحاب .

وبعد وضوح الضابط الكلي نأتي لنطبِّق ، بناء على هذا الضابط قالوا بأنه لا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، والحكم هو الجعل الصادر من الله عز وجل ، والحكم يكون في مقام الثبوت في العنصر الثالث وهو الجعل ، والخطاب الشرعي يكون في مقام الإثبات والإعلان والإبراز ، والخطاب الشرعي يكون مُعَبِّرًا عن الحكم الشرعي ، فقالوا بأنه لا

يجري لاستصحاب في الشبهات الحكمية لأن الجعل له حدوث وانعدام وليس له بقاء ، والجعل هو الاعتبار الموجود في ذهن المشرّع ، والاعتبار آنيّ دفعيّ وليس له امتداد زماني وليس تدريجي، فبمجرد أن يعتبر يوجد الجعل وتنتهي القضية ، فإذا شككنا في الجعل فلا يمكن الشك في البقاء لأنه موجود آنيّ دفعيّ لا موجود تدريجي حتى يكون له حدوث وبقاء .

في الإعادة إفادة :

بناء على ركنية الشك في البقاء يجري الاستصحاب في الموجود الذي له حدوث وبقاء أي له وجود له امتداد زماني ، وعلى هذا الأساس لا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية لأن الحكم هو الجعل ، والجعل وجود دفعيّ لا تدريجيّ ، فلا يتصوّر في الجعل الشك في البقاء .

مثال ١ :

علمنا أن الشارع حكم بنجاسة الماء المتغيِّر بالنجس ، والجعل هو الحكم بالنجاسة ، ومتعلَّق الحكم هو النجاسة ، وإذا زال تغيّره من قبل نفسه فنشك أن النجاسة موجودة أو غير موجودة أي شككنا أن الجعل موجود أو غير موجود ، ولا يعقل أن نشك أن الجعل موجود أو غير موجود لأن الجعل ليس تدريجي الوجود بل آنيّ الوجود ولا بقاء له حتى نشك في بقائه ، وُجِدَ وانتهى ، لذلك قالوا بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

مثال ٢ :

امرأة كانت حائض ، ونعلم بأنه لا يجوز مقاربتها أثناء الحيض ، فصارت نقيّة وقبل أن تغتسل نشك أنه تجوز المقاربة أو لا تجوز ، ولنفترض أن منشأ الشك هو قوله تعالى على القراءتين : " حتى يَطْهُرْنَ " – أي طَهُرَتْ وإن لم تغتسل – أو " حتى يَطَّهَرْنَ " – أي حتى تغتسل – ، ونعلم يقينا بحرمة المقاربة وبعد النقاء وقبل الاغتسال نشك أنه تجوز المقاربة أو لا تجوز فلا يمكن استصحاب حرمة المقاربة لأن الحرمة حكم وجعل ، والجعل لا يوجد فيه بقاء فلا معنى للاستصحاب لأن الاستصحاب فرع الوجود الذي له حدوث وبقاء ، والجعل آنيّ دفعيّ وليس له بقاء ولا امتداد زماني له ، لذلك قالوا بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

التطبيق على الكتاب :

الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني :

وقد يقال إن الركن الثاني (– بصيغة الشك في البقاء –) يستدعي عدم جريان الاستصحاب

في الشبهة الحكمية ، كما إذا شك في بقاء نجاسة الماء أو حرمة المقاربة بعد زوال التغير (–في نجاسة الماء–) أو النقاء من الدم (–وقبل الاغتسال في حرمة المقاربة–) ، وذلك (–أي عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية–) لأن النجاسة والحرمة وكل حكم شرعي (– تكليفي أو وضعي–) ليس له وجود وثبوت إلا بالجعل ، والجعل آنيّ دفعيّ (الوجود لا تدريجيّ الوجود ، فإذا كان آنيّا دفعيّا فله حدوث وانعدام) ، فكل المجعول (– ليس المقصود من المجعول هو فعلية الحكم بل المقصود هو المجعول الذي تحقَّق بالجعل أي متعلَّق الجعل كالنجاسة والحرمة ، وأما المجعول بمعنى فعلية الحكم هو فعلية ذاك الذي جُعِلَ في الواقع الخارجي إذا تحققت الشرائط – ، والمراد من كل المجعول هو كل حصص المجعول) يثبت في عالم الجعل (– في العنصر الثالث من مقام الثبوت –) في آن واحد من دون أن يكون البعض منه (– هذا البعض منه ما يكون في حالة الشك بزوال التغير –) بقاء للبعض الآخر ومترتبا عليه زمانا (، وهذا البعض الآخر ما يكون في حالة اليقين بحدوث التغير ، ومعنى في آن واحد أي ليس له بقاء بمعنى أنه دفعي الوجود ، والجعل والمجعول لهما وجود واحد ، فمن حيث الفاعل هو جَعْلٌ ، ومن حيث ما جُعِلَ هو مجعول ، ونظيره الكسر والانكسار ، نقول كسرته فانكسر ، وجعلته فهو مجعول ، فالجعل والمجعول حقيقتهما واحد ولكنهما يختلفان بالاعتبار ، فإذا نسبناه إلى الفاعل فهو جاعل ، وإذا نسبناه إلى القابل فهو مجعول ، فيوجد وجود وإيجاد وانوجاد ، وهذه تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة ، فالله تعالى أوجد وهذا موجود ، فلا يوجد فرق بين أوجد وموجود ، فإيجاد الله هو نفس هذا الوجود ، وهو الفرق بين المصدر واسم المصدر ، فاسم المصدر لم يُؤْخَذْ فيه نسبة الحدث إلى الفاعل ، والمصدر أُخِذَ فيه نسبة الحدث إلى الفاعل ، وهنا أيضا في مقامنا يوجد شيء واحد) ، فنجاسة الماء المتغير بتمام حصصها وحرمة مقاربة المرأة بتمام حصصها متقارنة زمانا في عالم الجعل (، وجميع الحصص في عالم الجعل مجعولة بجعل واحد وبوجود واحد آنيّ دفعيّ لكل المياه ولكل النساء ، ولم يجعل الحكم لكل ماء ماء على حدة ولا لكل امرأة امرأة على حدة بحيث تتعدد المجعولات بتعدد المياه وتعدد النساء ، ولكن في عالم الفعلية يتعدّد المجعول بتعدد الموضوعات والمصاديق أي تعدد المياه وتعدد النساء) ، وعليه فلا شك في البقاء (– ويترقّى السيد الشهيد ويذكر مطلبا جديدا فيقول : –) بل ولا يقين بحدوث المشكوك أصلا (– كان عندنا شك بعد زوال التغيّر في أنه نجس أو ليس بنجس ، وزوال التغيّر ليس له حالة سابقة ، فلا يوجد عندنا يقين بالحدوث حتى نستصحب ، فهذه حصة وتلك

حصة أخرى ، والحصة المشكوكة لا يوجد فيها يقين بالحدوث ، وذاك الذي فيه يقين بالحدوث حصة غير هذه الحصة ، فالذي فيه يقين بالحدوث هو الماء المتغيِّر ، والذي هو مشكوك هو الماء الذي زال تغيّره ، فما فيه يقين بالحدوث هو شيء ، وما لا يوجد فيه يقين بالحدوث هو شيء آخر ، فهذه حصة وتلك حصة أخرى –) بل المتيقَّن حصة من الجعل والمشكوك حصة أخرى منه (– أي من الجعل – ، ولا يوجد في المشكوك يقين بحدوثه سابقا لأننا) ، فلا يجري استصحاب النجاسة أو الحرمة (، وهذا هو الإشكال في ضوء ركنية الشك في البقاء) .

التوضيح :

سؤال :

الذي يترتّب عليه الآثار ويكون منشأ للآثار ويجب على المكلف أن يمتثله وينتهي عنه هل هو الحكم بما هو جعل أو الحكم بما هو مجعول أي فعلية الحكم ؟

الجواب :

يمتثل الحكم بالمعنى الثاني ، فقد يكون الجعل موجودا ولكن موضوعه وشرطه لم يتحقق فلا يدخل في ذمة المكلف شيء ، فالآثار – من الطاعة والمعصية والثواب والعقاب والامتثال وعدم الامتثال – تكون لفعلية الحكم ، وفعلية الحكم فيها حدوث وبقاء ، فنحن لا نستصحب الجعل حتى يقال بأن الجعل آنيّ دفعيّ ، وإنما نريد أن نستصحب المجعول أي فعلية الحكم .

فالنجاسة والطهارة والوجوب والحرمة أحكام شرعية وهي أعراض ، فالنجاسة عَرَض للبول الخارجي لا للبول الذهني ، فالبول الذهني ليس نجسا ، نعم متحد بالحمل الأولي ، ولكن الآثار تكون للحمل الشايع ، ومر البحث في القسم الأول في القضية الحقيقية ، وفي مقامنا صفة النجاسة كانت موجودة للماء حين التغيّر ، والآن زال التغيّر ، ونشك أن صفة النجاسة بقيت أو زالت ، وصفة النجاسة لها حدوث وبقاء ، ونشك في بقائها فنستصحب بقاء النجاسة ، نعم في عالم الجعل لا يوجد حدوث ولا يوجد بقاء ، ولكن في عالم المجعول يوجد حدوث ويوجد بقاء .

التطبيق على الكتاب :

وهذا الكلام مبني على ملاحظة عالم الجعل فقط فإن حصص المجعول فيه (– أي في عالم الجعل – متعاصرة (زمانا) ، بينما ينبغي ملاحظة عالم المجعول (– أي عالم فعلية الحكم –) فإن النجاسة بما هي صفة للماء المتغيّر الخارجي (– لا للماء الذهني –) لها حدوث وبقاء ، وكذلك

حرمة المقاربة بما هي صفة للمرأة الحائض الخارجية (- لا للمرأة الذهنية – لها حدوث وبقاء) ، فيتم بملاحظة هذا العالم (- أي عالم المجعول -) اليقين بالحدوث والشك في البقاء ويجري الاستصحاب .

(إذن :

يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، ولكن بلحاظ عالم الجعل بل بلحاظ عالم المجعول أي عالم فعلية الحكم .)

(وهذا تمام الكلام في الركن الثاني .)

التوضيح :

ج- وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة :

هذا هو الركن الثالث من أركان الاستصحاب ، والركن الثالث عُبِّرَ عنه في كلمات الأصوليين بصياغتين ، والبحث لا بد أن يكون بالطريقة التالية : أولا نذكر ما ذكره الشيخ الأنصاري من صياغة ، وثانيا نرى الإشكالات والصعوبات التي واجهت صياغة الشيخ الأنصاري حتى نعرف أنه لماذا عدل صاحب الكفاية إلى صياغة جديدة ، وثالثا نأتي إلى الصياغة الثانية لصاحب الكفاية .

نأتي إلى الصياغة الأولى :

الصياغة الأولى للشيخ الأنصاري في الرسائل :

نعلم أن جميع الأحكام الشرعية لها متعلَّقات ، ففي الشريعة لا توجد حرمة فقط بل توجد حرمة الخمر ، ولا توجد في الشريعة طهارة فقط بل توجد طهارة الماء ، ولا يوجد في الشريعة وجوب فقط بل يوجد وجوب الصلاة ، فالأحكام الشرعية جميعها تتوقّف على متعلَّقات لها ، فكل حكم شرعي له متعلَّق ، والأحكام الشرعية بمنزلة الأعراض ، والمتعلَّقات بمنزلة الموضوعات للأحكام ، والعَرَض يحمل على موضوعه ، الصلاة واجبة ، فالوجوب عَرَض ، وموضوع الوجوب هو الصلاة ، البول نجس ، فالنجاسة عَرَض ، وموضوعها البول .

إذن :

كل استصحاب يكون المستصحَبُ فيه حكمًا من الأحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والطهارة والنجاسة ، واستصحاب العَرَض يتوقّف وجود الموضوع ، وإذا لم نحرز وجود الموضوع فلا يمكن استصحاب الحكم ، ومن هنا جاءت الصياغة الأولى للركن الثالث ، والصياغة الأولى

للركن الثالث هي أنه يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع ، وإذا لم يكن للموضوع بقاء فلا يمكن الاستصحاب ، فيجري الاستصحاب مع إحراز بقاء الموضوع ، فإذا أحرز بقاء الموضوع وشك أن هذا العَرَض موجود له أو غير موجود فيستصحب بقاء العَرَض ، والركن الثالث لم يستخرج من ظاهر الروايات بل العقل يحكم بأن العَرَض بلا موضوع محال ، والروايات تفهم مع الأدلة العقلية ، فالبرهان العقلي يقول بأن العرض بلا موضوع محال ، وإذا شك في بقاء الموضوع فلا يمكن استصحاب عَرَض الموضوع ، فالموضوع غير موجود ، فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع ، لذلك يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع ، فإذا شك في بقاء الموضوع فلا يمكن استصحاب العَرَض .

جواب السيد الشهيد :

ما ورد في تعبيرات الشيخ الأنصاري من استحالة قيام العرض في الخارج بلا موضوع غير تام لأن تلك القواعد العقلية للقضايا الحقيقية التكوينية ، وكلامنا في الأمور الاعتبارية ، والشارع في الاستصحاب يريد أن يتعبّدك ، ويمكن أن يتعبّدك ببقاء العَرَض حتى مع عدم وجود الموضوع ، فالاستصحاب ليس إلا تعبّدا ببقاء المستصحَب حتى لو كان عَرَضا حقيقيّا فضلا عما إذا كان أمرا اعتباريا ، فإذا شك المكلف في بقاء الموضوع فيقول الشارع له اعتبر العرض كأنه موجود سواء كان عرضا حقيقيا أم عرضا اعتباريا ، وهذا لا يلزم المحال ، مثلا البياض يحتاج إلى جسم، وشككنا أن الجسم موجود أو غير موجود فالشارع يمكن أن يقول اعتبر السواد موجودا ، ولا يوجد أي محذور ، والوجوب أمر اعتباري فيتعبّدنا الشارع ببقاء الوجوب سواء أحرزنا بقاء الموضوع أم لم نحرز بقاءه ، فهذا دليل الشيخ الأنصاري وهذا جوابه ، فهذه الصياغة الأولى لا مبرّر لها لأنه لا يوجد دليل على أن كل عرض لا بد له من موضوع ، وهذه القاعدة العقلية تأتي في الأمور التكوينية الحقيقية الواقعية الخارجية ، ولا تأتي في الأمور الاعتبارية .

التطبيق على الكتاب :

ج- وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة :

(وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة ،) وهذا هو الركن الثالث (، وهي الصياغة الثانية بناء على رأي صاحب الكفاية بعد أن عدل عن الصياغة الأولى للشيخ الأنصاري لما واجهتها من إشكالات) ، والوجه في ركنيته (- أي في ركنية الركن الثالث -) أنه مع تغاير القضيتين (المتيقَّنة والمشكوكة) لا يكون الشك شكا في البقاء بل (يكون شكا) في حدوث قضية جديدة ، ومن

هنا يُعْلَمُ بأن هذا ليس ركنا جديدا مضافا إلى الركن (الثاني) السابق بل هو مستنبط منه (- أي من الركن السابق -) وتعبير آخر عنه (- أي عن الركن السابق - ، فالركن الثالث فرع للركن الثاني ، فإذا قلنا بأنه في الركن الثاني يشترط الشك في البقاء فلا بد من إحراز بقاء الموضوع ، وإذا لم نقل بركنية الشك في البقاء فلا يشترط إحراز بقاء الموضوع ، ولذلك فالركن الثالث مستنبط من الركن الثاني بل هو تعبير آخر عن الركن الثاني أي أن الركن الثالث هو الركن الثاني لا شيء آخر ، لذلك فالركن الثالث يدور مدار من يقبل الركن الثاني ومن لا يقبل الركن الثاني ، ثم بأي صياغة يقبل الركن الثالث : بالصياغة الأولى أو بالصياغة الثانية) .

وقد طبّق هذا الركن (بكلتا الصياغتين الأولى والثانية) على الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية ، وعلى الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية ، وواجه في كل من المجالين بعض المشاكل والصعوبات كما نرى فيما يلي :

أولا : تطبيقه في الشبهات الموضوعية :

جاء في إفادات الشيخ الأنصاري (قدس الله روحه) التعبير عن هذا الركن بالصياغة التالية : أنه يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع إذ مع تبدّل الموضوع لا يكون الشك شكا في البقاء ، فلا يمكنك مثلا أن تستصحب نجاسة الخشب بعد استحالته وصيرورته رمادا لأن موضوع النجاسة المتيقَّنة لم يَبْقَ (، ومن أركان الاستصحاب بقاء الموضوع ، والموضوع غير محرَز هنا بل إن الموضوع قد تغيّر إلى موضوع آخر) .

الخلاصة :

الشيخ الأنصاري بيّن الركن الثالث بالصياغة الأولى ، وهي أنه لا بد من إحراز بقاء الموضوع لأنه إذا لم يحرَز بقاء الموضوع فلا معنى للشك في البقاء ، والشك في البقاء فرع إحراز وجود الموضوع لأنه في الاستصحاب يستصحب عَرَضا يحتاج إلى موضوع ، ومع عدم إحراز وجود الموضوع فلا معنى لاستصحاب العَرَض لأن وجود العَرَض فرع وجود الموضوع ، ومع الشك في وجود الموضوع لا معنى لاستصحاب عَرَضه ، وإذا تم استصحاب العرض فإنه يلزم استصحاب العَرَض بلا موضوع ، واستصحاب العَرَض بلا موضوع محال عقلا ، هذه هي الصياغة الأولى التي ذكرها الشيخ الأنصاري .

الإشكال الوارد على الصياغة الأولى :

تأتي الإشكالات في الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية معا ، ويوجد في مقامنا

إشكال في موردين مرتبطين بالشبهة الموضوعية لأن الكلام يدور حول إحراز وجود الموضوع :

المورد الأول :

ما يسمّى في كلمات الأصوليين باستصحاب الوجود .

مثال :

قبل أن ينام في الليل كان يعلم بوجود ماء ، وأراد الصيام في نهار اليوم التالي ، وقبل دخول الفجر استيقظ من النوم ولأي سبب شك أن الماء موجود أو غير موجود ، فيأتي السؤال التالي:

هل يمكن استصحاب وجود الماء أو لا يمكن ؟

الجواب :

بناء على الصياغة الأولى لا يمكن استصحاب وجود الماء مع أن الفقهاء يقولون باستصحاب وجود الماء ، فمعنى ذلك أن الصياغة الأولى غير تامة ، وعلى الصياغة الأولى لا يمكن استصحاب الوجود لأن الوجود عرض يحتاج إلى موضوع ، والموضوع هو الماهية ، فعندنا موضوع وهو ماهية الماء ، وعندنا عرض وهو المراد استصحابه وهو وجود الماء ، فالماهية هي الموضوع ، والوجود هو المحمول والعرض ، فالوجود عارِض الماهية ، واستصحاب الوجود فرع إحراز الموضوع ، وهذه هي المقدمة الأولى .

والمقدمة الثانية هي سؤال وهو : أن الماهية موجودة بالوجود أو موجودة بغير الوجود ؟

إن قلنا إن الماهية موجودة بغير هذا الوجود العارِض فيلزم التسلسل لأن الماهية الموجودة وجودها عارِض ، والماهية معروضة ، ووجودها بالوجود لا بوجود زائد ، فالمقدمة الثانية هي أن الماهية موجودة بالوجود .

فإذا شككنا بالوجود فمعنى ذلك أننا شككنا بالموضوع أي بالماهية لأن الماهية موجودة بالوجود ، فلا يمكن استصحاب الوجود لأن الموضوع مشكوك غير محرَز ، وإذا لم نحرز ماهية الماء فلا يمكن استصحاب وجود الماء .

إذن :

الإشكال في المورد الأول يبتني على مقدمتين :

المقدمة الأولى :

الماهية هي المعروضة ، والوجود هو العارِض .

المقدمة الثانية :

حدوث الماهية وبقاؤها يكونان بالوجود ، ومع الشك في الوجود يوجد شك في الماهية ، والشك في الماهية معناه عدم إحراز بقاء الموضوع ، ومع عدم إحراز بقاء الموضوع لا يمكن استصحاب الوجود .

النتيجة :

بناء على الصياغة الأولى لا يمكن استصحاب الوجود لعدم إحراز الركن الثالث من أركان الاستصحاب .

المورد الثاني :

توجد كمالات أولية وكمالات ثانوية ، والمراد بالكمال الأولي الصورة النوعية لزيد أي وجود زيد ، فزيد يتحقّق بوجوده لا بشيء آخر ، فالنفس كمال أول لجسم آلي ، وزيدية زيد بروحه لا بجسمه ، فالجسم يتغيّر بتغيّر جميع خلاياه كل عشر سنوات ، ووحدة زيد بنفسه وروحه ، والكمال الثاني هو الصفات التي تعرض بعد الوجود كالعلم والعدالة والعفة والشجاعة ، وتسمى أيضا صفات ثانوية أو عناوين ثانوية ، وتسمى ثانوية لأنها مفاد كان الناقصة – لا مفاد كان التامة – ، ونريد هذه المقدمة لبيان المورد الثاني الذي لا يجري فيه الاستصحاب .

تارة نشك في عدالة زيد مع إحراز وجود زيد ، فزيد كان عادلا قبل عشرة أيام والآن أتى بفعل فشككنا أن هذا الفعل يسقط عدالته أو لا يسقطها ، فنستصحب بقاء عدالته لأن الموضوع باقٍ وهو وجود زيد وحياة زيد ، فوجود زيد محفوظ حدوثا وبقاء ، والشك في العدالة، والعدالة عرض وموضوعه حياة زيد ، وتارة نشك في عدالة زيد ونشك في وجود زيد حي وعدم وجوده ، فلا يمكن استصحاب العدالة لأن استصحاب العرض فرع إحراز موضوعه وهو وجود زيد ، ووجود زيد مشكوك ، والركن الذي ذكره الشيخ الأنصاري في الصياغة الأولى وهو إحراز الموضوع فغير موجود ، فلا يجري الاستصحاب مع أن الأصوليين والفقهاء يقولون بإجراء الاستصحاب في هذا المورد أيضا .

إذن :

إذا قلنا بالصياغة الأولى في بيان الركن الثالث واجهنا إشكالا في موردين من الشبهات الموضوعية ، إشكال في استصحاب الوجود ، وإشكال آخر في استصحاب الصفات الثانوية في فرض عدم إحراز الموضوع ، والعلماء يقولون بجريان الاستصحاب في الموردين .

رد السيد الشهيد :

لا دليل على الصياغة الأولى ، وإنما نقبل الصياغة الثانية لصاحب الكفاية .

الصياغة الثانية لصاحب الكفاية :

اختارها صاحب الكفاية بعد أن وجد أن الصياغة الأولى يستلزم منها إشكالات لا يمكن قبولها ، والصياغة الثانية هي وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة .

تطبيق الصياغة الثانية على المورد الأول :

القضية المتيقَّنة هي : الماء موجود ، والقضية المشكوكة هي : الماء الموجود مشكوك الوجود الآن ، فيوجد اتحاد بين القضيتين ، فنستصحب بقاء وجود الماء .

تطبيق الصياغة الثانية على المورد الثاني :

القضية المتيقَّنة هي : عدالة زيد ، القضية المشكوكة هي : عدالة زيد مشكوك فيها الآن ، فيوجد اتحاد بين القضيتين ، فنستصحب بقاء عدالة زيد .

إذن :

إذا بنينا على الصياغة الأولى واجهنا الإشكال في الشبهات الموضوعية في موردين ، ونواجه الإشكال في الشبهات الحكمية كما سيأتي بيانه في ثانيا ، وإذا بنينا على الصياغة الثانية فإن الإشكال في موردي الشبهة الموضوعية يكون محلولا ، والصياغة الثانية للركن الثالث فرع ركنية الشك في البقاء .

التطبيق على الكتاب :

وهذه الصياغة (الأولى للشيخ الأنصاري) سببت الاستشكال (في موردين ، والمورد الأول هو :) في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المشكوكُ أصلَ وجود الشيء بقاءً لأن (المقدمة الأولى هي :) موضوع الوجود (هو) الماهية (والمقدمة الثانية هي :) ولا بقاء للماهية إلا بالوجود، فمع الشك في وجودها (– أي في وجود الماهية –) بقاء لا يمكن إحراز بقاء الموضوع (وهو الماهية لأن الماهية موجودة بالوجود ، ومع الشك في وجود الموضوع لا يمكن إحراز بقاء الموضوع) ، فكيف يجري الاستصحاب ؟ (أي فلا يجري الاستصحاب بناء على الصياغة الأولى .)

وكذلك سببت الاستشكال أحيانا (في المورد الثاني وهو :) فيما إذا كان المشكوك من الصفات الثانوية المتأخرة عن الوجود (– الوجود هو الكمال الأولي –) كالعدالة (– العدالة من

الصفات الثانوية والكمالات الثانوية – ، وقال السيد الشهيد : " أحيانا " لأنه إذا أحرزنا الموضوع فلا إشكال في جريان الاستصحاب ، ويأتي الإشكال إذا شككنا في وجود الموضوع وهو وجود زيد) ، وذلك لأن زيدا العادل تارة يشك في بقاء عدالته مع العلم ببقائه حيا ، ففي مثل ذلك يجري استصحاب العدالة (– وهي الكمال الثانوي –) بلا إشكال لأن موضوعها (– أي موضوع العدالة –) وهو حياة زيد (– أي الكمال الأولي –) معلوم البقاء ، وأخرى يشك في بقاء زيد حيا ويشك أيضا في بقاء عدالته على تقدير حياته (، فيوجد شك مركّب : شك في وجود زيد ، وشك في بقاء عدالته على فرض وجوده) ، وفي مثل ذلك كيف يجري استصحاب بقاء العدالة مع أن موضوعها (– بناء على الصياغة الأولى –) غير محرَز ؟ (، فالعلماء يقولون بجريان استصحاب العدالة مع أن الموضوع غير محرَز .)

وهذه الاستشكالات نشأت من الصياغة (الأولى) المذكورة (للشيخ الأنصاري) وهي لا مبرر لها (لأن الوجود العَرَضِي بلا موضوعه محال في الأمور التكوينية لا في الأمور الاعتبارية) ، ومن هنا عدل صاحب الكفاية عنها (– أي عن الصياغة المذكورة –) إلى القول بأن المعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة ، وهي (–وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة –) محفوظة في موارد الاستشكال الآنفة الذكر (– أي في الموردين السابقين –) ، وأما افتراض المستصحب عَرَضًا وافتراض موضوع له (– أي لهذا العرض –) واشتراط إحراز بقائه (– أي بقاء الموضوع –) فلا موجب لذلك (كله كما تم بيانه سابقا) .

التوضيح :

ثانيا : تطبيقه في الشبهات الحكمية :

الشبهات الحكمية ليست مختصة بإحدى الصياغتين الأولى والثانية بل تأتي فيهما ، بخلاف الشبهات الموضوعية فإنها مختصة بالصياغة الأولى .

إذا كان عندنا شبهة حكمية كالنجاسة ، وكان يوجد ماء متغيّر بالنجاسة ثم زال تغيّره ، ونشك أن النجاسة باقية أو غير باقية ، فهل يجري الاستصحاب أو لا يجري ؟

نشترط وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة ، وهنا نريد أن نرى أنه عندما زال التغيّر هل بقيت وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة أو لم تَبْقَ ، نأتي إلى القضيتين :

القضية المتيقَّنة :

الماء المتغيِّر نجس .

القضية المشكوكة :

الماء غير المتغيِّر مشكوك .

ونرى أنه لا توجد وحدة بين القضيتين ، فلا يجري الاستصحاب ، لذلك لا بد أن ندخل إلى بحث دقيق وعملي ونحتاج كثيرا إليه ، ولا يأتي الإشكال فقط على وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة بل يأتي أيضا على وحدة الموضوع لأن الموضوع هناك كان : الماء المتغير ، وهنا : الماء غير المتغيِّر لأن تغيّره زال ، فكما لا توجد وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة كذلك لا يوجد وحدة موضوع ، فالإشكال مشترك الورود بناء على كلتا الصياغتين في الشبهات الحكمية .

رأي السيد الشهيد :

لنبحث أنه في جميع الموارد هكذا أو في بعض الموارد فقط ، يوجد مورد واحد فقط فيه وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة وهو فيما إذا جعل الله عز وجل تشريعا وتحقق الجعل مثل "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا" ، والآية الكريمة كاشفة عن تحقق الجعل ، ولو ورد نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله أن الله عز وجل نسخ هذا الجعل ، ونسخ الأحكام موجود في زمان النبي صلى الله عليه وآله ، وإذا شككنا في نسخ الجعل أي الحكم الكلي فإن من الأحكام الكلية الثابتة في الشريعة الحج إذا كان مستطيعا ، فتوجد وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة لأنه يوجد يقين بالجعل وشك في بقاء الجعل فنستصحب بقاء الجعل ، فهذا التشريع باقي لحدّ الآن ولم ينسخ ، نفس التشريع لا يوجد فيه دوام فأوجد الحكم وجعله وانتهى إيجاده وجعله ، وذاك الحكم الذي أوجده وجعله فيه نشك في بقائه فنستصحب بقاءه .

إذن :

في الشبهات الحكمية التي مرجعها إلى النسخ الحقيقي يجري الاستصحاب ، في هذا المورد فقط يجري الاستصحاب ، وأما في غيره من الموارد في الشبهات الحكمية فلا يجري الاستصحاب .

سؤال : ما هو منشأ عدم وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة ؟

الجواب :

منشأ عدم وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة والشك في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة يرجع إلى أحد أمرين :

الأمر الأول :

كنا على يقين من أن التغيّر خصوصية دخيلة في النجاسة ، فإذا لم يتغيّر الماء فليس بنجس ، وإذا تغيّر فهو نجس ، وشككنا بعد زوال التغيّر أن النجاسة باقية أو غير باقية ، ولا توجد وحدة القضية المتيقنة عن القضية المشكوكة لأن القضية المتيقنة هي : الماء المتغيِّر نجس ، وموضوعها هو : الماء المتغيّر ، والقضية المشكوكة هي : الماء غير المتغيِّر مشكوك ، وموضوعها هو : الماء غير المتغيّر ، ولا توجد وحدة موضوع أيضا ، فالمولى عندما جعل النجاسة كان الموضوع الماء مع التغيّر ، والموضوع الآن هو الماء بلا تغيّر ، فالصياغة الأولى والصياغة الثانية غير محفوظتين هنا ، هذا في الأمر الأول .

الأمر الثاني :

توجد خصوصية ويوجد شك في دخالتها في الموضوع الذي له حكم ، ولكن لا يوجد قطع بعدمها ، وعندما نريد أن يحصل لنا اليقين لا بد أن نأخذ القيد لأننا نرفض القيد إذا قطعنا بعدم دخل الخصوصية ، ومع الشك في الخصوصية لا بد أن نأخذ الموضوع المتيقَّن مع الخصوصية ، ويمكن أخذ الموضوع بلا خصوصية إذا أحرزنا عدم دخل الخصوصية ، فالخصوصية التي تؤخذ في الموضوع هي التي لم يُحْرَزُ عدمها سواء أُحْرِزَ وجودها أم شك في وجودها ، والخصوصية التي لا تؤخذ في الموضوع هي التي أحرز عدمها ، وفي الأمر الأول أحرزنا دخل الخصوصية لأن الشارع قال : إذا تغير يتنجس .

مثال الشك في الخصوصية :

نشك أن صلاة الجمعة واجبة مع وجود المعصوم عليه السلام أو واجبة مطلقا في جميع الأزمنة ، وهذا يأتي أيضا في وجوب الخمس وإقامة الحدود ، فصلاة الجمعة واجبة مطلقا إذا أحرزنا عدم دخالة الخصوصية ، ولا يمكن إحرازها هنا ، فلا يجري الاستصحاب .

إذن :

في هذين الموردين لم تحرز وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة ولم تحرز وحدة الموضوع ، فلا يجري الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

ثانيا : تطبيقه في الشبهات الحكمية :

وعند تطبيق هذا الركن (- أي الركن الثالث -) على الاستصحاب في الشبهات الحكمية

نشأت بعض المشاكل أيضا :

بناء على الصياغة الثانية :

إذ لوحظ أنا حين نأخذ بالصياغة الثانية له (-أي للركن الثالث-) التي اختارها صاحب الكفاية نجد أن وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة لا يمكن افتراضها في الشبهة الحكمية إلا (في مورد واحد وهو) في حالات الشك في النسخ بمعنى إلغاء الجعل -أي النسخ بمعناه الحقيقي-(، ولا نناقش هنا أن هذا معقول أو غير معقول وأنه يلزم البداء أو لا يلزم البداء ، فهذا بحث آخر) ، وأما حيث لا يحتمل النسخ (- بمعناه الحقيقي أي إلغاء الجعل -) فلا يمكن أن ينشأ شك في نفس القضية المتيقَّنة ، وإنما يشك في بقاء حكمها (- أي حكم القضية المتيقَّنة -) حينئذ (- أي حينما لا يحتمل النسخ بمعناه الحقيقي -) إذا تغيرت بعض القيود والخصوصيات المأخوذة فيها (- أي في القضية المتيقَّنة - ، والحكم عَرَض فلا بد أن نحرز بقاء الموضوع ، والحكم يحتاج إلى إحراز وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة) ، وذلك بأحد وجهين (، ويمكن إرجاع الوجهين إلى وجه واحد وهو أن وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة في فرض إحراز عدم الخصوصية ، وما دمنا لم نحرز عدم الخصوصية أعم من إحراز وجود الخصوصية أو الشك في الخصوصية) :

الوجه الأول :

إما بأن تكون خصوصية ما دخيلة يقينا في حدوث الحكم ويشك في إناطة بقائه (- أي بقاء الحكم -) ببقائها (- أي ببقاء الخصوصية -) فترتفع الخصوصية ويشك حينئذ في بقاء الحكم ، كالشك في نجاسة الماء بعد زوال تغيّره (، ولا توجد هنا وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة ، فالقضية المتيقنة هي : الماء المتغيِّر نجس ، والقضية المشكوكة هي : الماء غير المتغيِّر مشكوك) .

الوجه الثاني :

وإما بأن تكون خصوصية ما مشكوكة الدخل من أول الأمر في ثبوت الحكم (كدخالة وجود المعصوم عليه السلام في وجوب صلاة الجمعة أو وجوب الخمس) ، فيفرض وجودها (-أي وجود الخصوصية-) في القضية المتيقَّنة إذ لا يقين بالحكم بدونها (- أي بدون الخصوصية -) ثم ترتفع (الخصوصية - كما في حال غيبة الإمام عليه السلام -) فيحصل الشك في بقاء الحكم (، ونفرض وجود الخصوصية لأننا نستطيع أن لا نفرض وجودها إذا

أحرزنا عدم الخصوصية ، ومع الشك فلا بد من فرض الخصوصية ، فإذا أحرزنا عدمها فيوجد يقين بعدم الخصوصية) .

وفي كل من هذين الوجهين لا وحدة بين القضية المتيقنة والمشكوكة .

بناء على الصياغة الأولى :

(ويأتي نفس الإشكال في الشبهات الحكمية على الصياغة الأولى أيضا ،) كما أنا حين نأخذ بالصياغة الأولى لهذا الركن (الثالث) نلاحظ أن موضوع الحكم عبارة عن مجموع ما أُخِذَ مفروض الوجود في مقام جعله (- أي جعل الحكم - ، وقد مر في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن الشارع حينما يريد أن يجعل حكما لا بد أن يفرض وجود موضوعه لأن الحكم بلا موضوع غير ممكن فنسبة الموضوع إلى حكمه نسبة العلة إلى المعلول ، فلا بد أن يفرض وجود الموضوع ، وهنا في مقام الجعل المولى جعل النجاسة على الموضوع الذي هو الماء المتغيّر ، والآن يوجد عندنا ماء ، فلم تُحْرَزُ وحدة الموضوع الذي أخذ في مقام الجعل ، فَيَرِدُ نفس الإشكال الذي ورد على الصياغة الثانية) ، والموضوع بهذا المعنى (- أي بما أخذ مفروض الوجود -) غير محرَز البقاء في الشبهات الحكمية لأن الشك في بقاء الحكم ينشأ من الشك في انحفاظ تمام الخصوصيات المفروضة الوجود في مقام جعله (- أي جعل الحكم - ، فالشك في بقاء الحكم ينشأ من الشك في بقاء الموضوع لأن وجود الحكم تابع لوجود موضوعه ، فكلما وجد الموضوع بخصوصياته وجد الحكم لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول ، فإذا شككنا في بقاء الحكم فمنشأ الشك في بقاء الحكم هو الشك في بقاء خصوصيات الموضوع أي لم نحرز بقاء الموضوع) .

التوضيح :

كان الكلام في أنه بناء على الصياغة الأولى أو الصياغة الثانية للركن الثالث من أركان الاستصحاب قد يقال بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لأنه في الشبهات الحكمية إنما يقع الشك لفقد خصوصية من الخصوصيات ، وأما إذا لم تفقد خصوصية من الخصوصيات فلا معنى لوقوع الشك ، فإذا كانت جميع الخصوصيات الموجودة في القضية المتيقَّنة محرَزة فلا معنى للشك في ذلك في مقام البقاء ، فلكي يتحقق الشك في البقاء فلا بد أن يفرض فقد خصوصية من الخصوصيات ، فإذا فقدت الخصوصية لا يمكن إحراز وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة بناء على الصياغة الثانية لصاحب الكفاية ، ولا يمكن إحراز وحدة

الموضوع بناء على الصياغة الأولى للشيخ الأنصاري .

حل الإشكال :

لكي نجيب عن هذا الإشكال نحتاج إلى بيان المطلب من خلال مقدمة ومثال خارجي :

إذا كان عندنا جسم ، وهذا الجسم كان متّصفا بالحرارة ، فهنا يوجد معروض وهو الجسم ، ويوجد عارِض وهو الحرارة ، ويوجد علة وسبب لعروض هذه الحرارة على هذا الجسم لأن كل عَرَضِيّ فهو معلَّل ، والمفروض أن الحرارة عارِضِيّة على الجسم ، فإذا كانت عارضية فتحتاج إلى علة لكي يتّصف الجسم بالحرارة لأن الحرارة ليست ذاتية للجسم بل هي عرضية للجسم .

إذن :

توجد علة وسبب – ولنفرضها النار أو الشمس أو أي شيء آخر – ، ويوجد معروض ، ويوجد عارض ، الجسم هو المعروض ، والحرارة هي العارِض ، والنار أو الشمس هي العلة والسبب ، والحرارة إما واحدة وإما متعدّدة ، فيأتي السؤال التالي :

متى تتعدّد الحرارة ؟ بم يرتبط تعدّد الحرارة ؟ هل تتعدّد الحرارة بتعدّد العلة أو بتعدّد المعروض أو بسببهما معًا ؟

أي إذا تعدّد المعروض هل تتعدّد الحرارة أو لا تتعدّد الحرارة ؟ وإذا تعدّدت العلة هل تتعدّد الحرارة أو لا تتعدّد الحرارة ؟

الجواب :

الحرارة إنما تتعدّد إذا تعدّد معروضها ، وإذا كان معروض الحرارة واحدا وكانت الحرارة أيضا واحدة ولكن تعدّدت علة الحرارة فلا يؤدي إلى تعدّد الحرارة .

مثال :

هذا الإناء من الماء وضعناه على نار ، فبدأت الحرارة تسري فيه ، ثم بنفس الدرجة من الحرارة التي كان يأخذها الماء من النار أخذناها من الشمس ووجهناها إلى الماء ، فالحرارة الموجودة في هذا الجسم لا تتعدّد مع أن العلة تعدّدت .

ومن هنا يطرح المطلب التالي وهو : **ما هو الضابط في التعدّد والوحدة ؟**

الضابط للتعدد هو الانفصال ، فإذا كان الشيء منفصلا فهو متعدّد ، والضابط للوحدة هو الاتصال ، فإذا كان الشيء متصلا فهو واحد ، فهذا الماء الموجود في إناء واحد نقول عنه إنه ماء واحد ، وإذا جعلنا نفس الماء في إناءين فيصير متعدّدا ، فالضابط يدور بين الانفصال

والاتصال ، فهذه القطعة من الخشب واحدة ما دامت متصلة ، وإذا قطعناها إلى قطعتين صارت متعددة ، والإنسان يقول عن نفسه إنه واحد مع أن عدد خلاياه بالمليارات وله أعضاء متعددة كالرأس واليدين والرجلين ، وإذا قطع الإنسان إلى قسمين يصير اثنين .

إذن :

الضابط في التّعدّد والوحدة هو الانفصال والاتصال .

فالحرارة التي كانت على الجسم وسببها حدوثًا كان شيئا وسببها بقاءً كان شيئا آخر ، ولكن الحرارة واحدة ، فابتدأت من الآن واستمرت إلى هنا ، فالحرارة واحدة وإن كان السبب متعددا ، وتتعدّد الحرارة إذا قسمنا الجسم إلى قسمين ، فالحرارة الواحدة تصير اثنين ، حرارة في القسم الأول من الجسم ، وحرارة أخرى في القسم الثاني من الجسم ، فالحرارة لا تتعدّد إلا بتعدّد المعروض ، وأما إذا تعدّد السبب والعلة فلا تتعدّد الحرارة ، ولو فرضنا أن الحرارة حدوثًا بدأت بالنار وبقاءً بقيت بالشمس ، والآن شككنا أن الحرارة باقية أو غير باقية فهل يمكن استصحاب بقاء الحرارة أو لا يمكن ؟

لم تنثلم وحدة القضيتين المتيقّنة والمشكوكة ولا وحدة الموضوع لأن الحرارة أمر واحد ، وتعدّد السبب ليس منشأً لتعدّد الحرارة ، وهذا ما يُعَبَّرُ عنه بأن الحيثيّة إذا كان مُعَدِّدَة للموضوع فالركن الثالث غير محفوظ ، فالحيثية إذا كانت تتعدّد بتعدّد الموضوع فلا توجد وحدة الموضوع فلا يجري الاستصحاب ، وإذا كان تعدّد الحيثية لا يؤدّي إلى تعدّد المسبَّب فيكون الموضوع واحدا والركن الثالث محفوظا فيجري الاستصحاب ، فالذي يؤدّي إلى الانخرام نسمّيه حيثيّة تقييديّة لأنه داخل في الموضوع ، والذي لا يؤدّي إلى الانخرام نسمّيه حيثيّة تعليليّة لأنه هو العلة في عروض هذا العارِض على هذا المعروض .

وإذا اتّضح هذا في المثال نأتي لنطبِّقه على محلّ الكلام ، نسأل :

التّغيّر عارِض أو سبب ؟

نقول إن الماء إذا تغيّر بالنجاسة فأين معروض النجاسة ؟ ما الذي يتّصف بأنه نجس : التغيّر أو الماء ؟

الذي يتصف بالنجاسة هو الماء ، فالماء هو المعروض ، والنجاسة هي العارِض ، والتغير هو السبب والعلة ، وبتعدّد السبب لا يتعدّد العارِض ، فلا تنخرم وحدة الموضوع ، فيكون الموضوع واحدا ، فيجري الاستصحاب .

إذا كانت الخصوصية المشكوكة مأخوذة بنحو الحيثية التقييدية فلا نحرز وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة فلا يجري الاستصحاب ، وأما إذا كانت الخصوصية المشكوكة بنحو الحيثية التعليلية فلا تنخرم وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة فيجري الاستصحاب .

ويبقى سؤال أساس وهو : **كيف نميّز أن هذه الخصوصية مأخوذة بنحو الحيثية التقييدية أو بنحو الحيثية التعليلية ؟ فما هو الضابط ؟**

سيأتي الكلام عنه فيما بعد إن شاء الله تعالى .

التطبيق على الكتاب :

حل الإشكال :

ولأجل حل المشكلة المذكورة نقدم مثالا من الأعراض الخارجية فنقول : إن الحرارة لها معروض وهو الجسم وعلة وهي النار أو الشمس ، والحرارة تتعدّد بتعدّد الجسم المعروض لها (-أي للحرارة -) ، فحرارة الخشب غير حرارة الماء (، وهما حرارتان متعدّدتان بسبب الانفصال ، والشاهد على أنهما حرارتان متعدّدتان أنه إذا زالت إحداهما فإن الأخرى تبقى ، ولو كانتا حرارة واحدة لما أمكن أن تزول إحداهما وتبقى الأخرى) ، ولا تتعدّد (الحرارة) بتعدّد الأسباب (والعلل) والحيثيّات التّعليليّة (- العطف هنا عطف تفسيري -) ، فإذا كانت حرارة الماء مستندة إلى النار حدوثًا وإلى الشمس بقاءً لا تُعْتَبَرُ حرارتين متغايرتين بل هي حرارة واحدة لها حدوث وبقاء (، وهذا مثال الأعراض الخارجية) ، ونفس الشيء (في محل الكلام) نقوله عن الحكم كالنجاسة - مثلا - فإن لها معروضا وهو الجسم (- كالماء -) وعلة وهي التغير بالنسبة إلى نجاسة الماء مثلا (، ونحن نعلم بناء على مسلك العدلية أن الأحكام وضعية أو تكليفية ناشئة من مصالح ومفاسد ، فالنجاسة لا بد أن يكون لها سبب ، ونفترض في المقام أن السبب هو التغيّر) ، والضابط في تعدّدها (- أي تعدّد النجاسة -) تعدّد معروضها (- أي معروض النجاسة -) لا تعدّد الحيثيّات التّعليليّة (للنجاسة لما ذكرناه من الضابط المتقدّم) ، فالخصوصيّة الزّائلة (-التي قلتم إنها إذا زالت فلا نحرز وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة ، فهذه الخصوصية إن كانت تعليلية فلا تؤثر على وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة لأن الخصوصية لا تتعدّد بتعدّد السبب ، وأما إذا كانت الخصوصية تقييدية أي تتعدّد بتعدّد المعروض فإنه إذا زالت الخصوصية فإن الموضوع يتعدّد ويكون الموضوع موضوعا آخر -) التي سَبَّبَ زوالُها الشكَّ في بقاء الحكم إن كانت على فرض دخالتها (- أي دخالة الخصوصية -) بمثابة العلة والشرط

(- وذكر الشرط لأن الشرط من أجزاء العلة التامة ، فأجزاء العلة التامة هي المقتضي والشرط وعدم المانع -) فلا يضر زوالها (- أي زوال الخصوصية -) بوحدة الحكم (- كالنجاسة -) ولا تستوجب دخالتها (- أي دخالة الخصوصية -) كحيثيةٍ تعليليّةٍ مبايَنَةَ الحكمِ بقاءً للحكمِ حدوثًا كما هو الحال في الحرارة أيضا (، والحكم يبقى واحدا وإن اختلفت الحيثية التعليلية ، فالخصوصية إذا كانت علة أو شرطا فلا يتعدد الحكم بتعدد الخصوصية ، فالحرارة لا تتعدّد بتعدد علة الحرارة ، فالنجاسة مثلا حكم شرعي وهي العارض ، وتعددت علة النجاسة ، وتعدد العلة لا يؤدي إلى تعدّد الحكم ، فلم تنخرم وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة ، وفي المقام التغير قد يوجد وقد لا يوجد ، ولكن الحكم لا يتعدّد) ، وأما إذا كانت الخصوصيةُ الزائلةُ مقوِّمةً لمعروض الحكم (- مقوِّمة أي داخلة كجزء في الموضوع ، ومعروض الحكم هو الجسم مثلا ، وبزوال الحيثية التقييدية يتعدّد الموضوع ، وإذا كانت الخصوصية داخلة كجزء في الموضوع فإذا تغيّر الموضوع يتغيّر الحكم ، وإذا تغيّرت الحيثية تغيّر الموضوع -) كخصوصية البوليّة الزّائلة (- فهذا نجس لأنه بول ، والبولية مقوّمة للموضوع ، فإذا زالت البولية زال الموضوع ولا يوجد دليل على أنه نجس لأن البولية أخذت قيدا في الموضوع ، وبزوال القيد يزول المقيَّد ، وهذا من قبيل المثال الذي سيأتي بعد ذلك : قَلِّدِ العالمَ ، معناه قَلِّدِ العِلْمَ ، ولكن حيث إن العلم لا يوجد إلا أن يوجد شخص يحمل صفة العلم فنقول : قَلِّدِ العالمَ ، فلو تجسّد العلم في وجود فَقَلِّدْهُ ، والعلم خصوصية مقوِّمة للموضوع ، وكذلك البولية خصوصية مقوِّمة للموضوع -) عند تحوّل البول بخارا فهي (- أي الخصوصية -) توجب التغاير بين الحكم المذكور (للبول) والحكم الثابت بعد زوالها (- أي بعد زوال الخصوصية - ، فلو فرضنا أن هذا السائل الذي كان بولا نجس ثم زالت البولية عنه ومع ذلك كان نجسا فهذه نجاسة ثانية غير النجاسة الأولى لأن الموضوع تغيّر إلى موضوع آخر ، فالموضوع الأول هو البول والبولية مقوِّمة للموضوع ، والموضوع الثاني هو سائل بدون البولية ، وبزوال البولية يزول الموضوع الأول ، والحكم يوجد لموضوع آخر ، وإذا تعدّد الموضوع تعدّد الحكم ، فالخصوصية إذا كانت مأخوذة بنحو الحيثية التقييدية فزوالها يؤدي إلى اخرام وحدة الموضوع وانخرام وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة) ، وعليه فـ (القاعدة الكلية هي أنه) كلما كانت الخصوصيةُ غير المحفوظة من الموضوع (- على الصياغة الأولى في بيان الركن الثالث -) أو من القضية المتيقَّنة (- على الصياغة الثانية في بيان الركن الثالث -) حيثيةً تعليلية فلا ينافي ذلك وحدة الحكم حدوثا وبقاء ، ومعه يجري

الاستصحاب (لأن تعدّد الحيثيات التعليلية لا يخرم وحدة الحكم) ، وكلما كانت الخصوصيةُ مقوِّمةً للمعروض كان انتفاؤها (- أي انتفاء الخصوصية -) موجبا لتعذر جريان الاستصحاب لأن المشكوك حينئذ (- أي حين انتفاء الخصوصية -) مباين للمتيقَّن .

التوضيح :

ومن هنا يأتي السؤال التالي :

على أي أساس نميِّز أن هذه الحيثية تعليلية أو أنها تقييدية ؟

وذلك لأنه تترتب على التمييز بينهما ثمرة مهمة جدا ، فلو كانت الخصوصية الدخيلة حيثية تعليلية فلا يؤدي تغايرها إلى تغاير الحكم وإلى انخرام وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة ، وأما إذا كانت الخصوصية الدخيلة حيثية تقييدية فإنه يؤدي إلى انخرام وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة ، ومن هنا جاء في كلام الأصوليين ضوابط متعددة لتمييز الحيثية التعليلية عن الحيثية التقييدية ، والضوابط هي :

الضابط الأول :

جعلُ خصوصيةٍ من الخصوصيات دخيلةً في الحكم الشرعي تابعٌ للدليل الشرعي ، فنرى ما هو ظهور الدليل الشرعي ، فإن كان ظهور الدليل الشرعي في أخذ الخصوصية التي وقع الشك في الموضوع بعد زوالها على نحو الحيثية التعليلية فتجري عليها أحكام الحيثية التعليلية ، وإن كانت الخصوصية في الدليل مأخوذة على نحو الحيثية التقييدية فتجري عليها أحكام الحيثية التقييدية ، مثلا الشارع تارة يقول إن الماء المتغيِّر نجس ، وتارة أخرى يقول إن الماء نجس إذا تغيَّر ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو الفرق بين التعبيرين ؟

الجواب :

في التعبير الأول قال الشارع إن الماء المتغيِّر نجس ، فالمعروض هو الماء المتغيِّر أي الماء بقيد التغيّر لا الماء مطلقا بلا قيد ، فالتغيّر يكون جزء الموضوع ، وهذا مثل زيد القائم يجب إكرامه ، فالموضوع هو زيد بقيد القيام ، فالقيام جزء من الموضوع ، وهنا يقول الشارع إن الماء المتغيِّر نجس ، فالنجاسة للماء بقيد التغيّر ، فالتغيّر حيثية تقييدية ، فإذا زال التغيّر فالنجاسة لا تثبت لأن الموضوع شيء آخر ، وإذا ثبتت النجاسة للموضوع الجديد فإنها نجاسة أخرى لا النجاسة الأولى ، وأما إذا قال الشارع إن الماء نجس إذا تغيّر فالموضوع هنا هو الماء ، وعلّة النجاسة هي

التغيّر ، وكذلك تارة يقول قَلِّدِ العالمَ ، الموضوع هنا هو العالم ، أو صَلِّ خلف العادل ، فالموضوع هو العادل ، لذلك إذا زال قيد العلم أو قيد العدالة وقال قلد أو صل فهذا حكم جديد وليس الحكم الأول لأن الموضوع تغيّر ، وأما إذا قال قَلِّدِ الرجلَ إذا كان عالما ، فالحكم هو الوجوب ، ومتعلَّق الحكم هو التقليد ، والموضوع – وهو متعلق المتعلق – هو الرجل ، وعلّة التقليد هي خصوصية العلم ، فالحيثية هنا حيثية تعليلية ، وصَلِّ خلف الرجل إذا كان عادلا ، فالحكم هو الوجوب ، ومتعلَّق الحكم هو الصلاة ، والموضوع – وهو متعلق المتعلق – هو الرجل ، وعلّة الصلاة هي خصوصية العدالة ، ، فالحيثية هنا حيثية تعليلية .

إذن :

الضابط الأول هو الرجوع إلى ظهور الروايات لنرى أن الخصوصية التي أخذها الشارع هل أخذها بعنوان الحيثية التقييدية أو بعنوان الحيثية التعليلية ، فإن كانت الحيثية تقييدية فلا يمكن إجراء الاستصحاب بزوال الخصوصية ، وإن كانت الحيثية تعليلية فيمكن إجراء الاستصحاب مع زوال الخصوصية .

التطبيق على الكتاب :

ومن هنا يبرز السؤال التالي : كيف نستطيع أن نميز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية المقوِّمة لمعروض الحكم (–المقوِّمة لمعروض الحكم توضيح لمعنى الحيثية التقييدية –) ؟

فقد يقال (–وهو الضابط الأول–) بأن مرجع ذلك هو (ظاهر) الدليل الشرعي (– وظاهر الدليل الشرعي يحكي ويكشف عن الجعل –) لأن أخذ الحيثية في الحكم (– أو عدم أخذها ، فأوَّلاً هل أساسا هي أخذت حيثية أو لم تؤخذ حيثية –) ونحو (– أي كيفية –) هذا الأخذ تحت سلطان الشارع (، وثانيا هي أخذت حيثية ولكن على نحو الحيثية التعليلية أو الحيثية التقييدية ، فهذه كلها مرتبطة بالشارع ، فأولا الشارع يأخذ حيثية أو لا يأخذ حيثية أي بنحو الوجود أو العدم ، وثانيا إذا أخذ حيثية فإنه يأخذها على نحو الحيثية التعليلية أو الحيثية التقييدية ، ونعرف ذلك من ظهور الأدلة الشرعية) ، فالدليل الشرعي هو الكاشف عن ذلك (– أي كاشف عن أنه أخذ أو لم يأخذ وكاشف أيضا عن أنه كيف أخذ –) ، فإذا ورد بلسان " الماء – إذا تغير – تنجس " فهمنا أن التغيّر اتُّخِذَ حيثية تعليلية (، فالموضوع هو الماء ، وعلة النجاسة هي التغيّر ، ونفهم من هذا التعبير أولا أن الشارع أخذ حيثية وثانيا أنه أخذها على نحو الحيثية التعليلية) ، وإذا ورد بلسان " الماء المتغير متنجس " فهمنا أن التغير حيثية تقييدية (،

فالموضوع هو الماء المتغيّر ، والتغيّر جزء من الموضوع ، ونفهم من هذا التعبير أولا أن الشارع أخذ حيثية وثانيا أنه أخذها على نحو الحيثية التقييدية) ، وعلى وزان ذلك " قَلِّدِ العالمَ " أو "قَلِّدْهُ إن كان عالما" (على نحو اللف والنشر غير المرتب ، فتعبير " قَلِّدِ العالم " مثال الحيثية التقييدية ، وتعبير " قَلِّدْهُ إن كان عالما " مثال الحيثية التعليلية) ، وهكذا (، وهذا هو الضابط الأول للتمييز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية) .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

تارة ننظر إلى عالم الجعل ، وتارة أخرى ننظر إلى عالم المجعول الذي هو الواقع الخارجي ، والمجعول الذي يتحقق بالجعل هو نفس الجعل ولكن بحيثية أخرى ، فيوجد جعل ومجعول ، مثلا قال الشارع : " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " ، جعل الشارع حكما ، ومجعوله وجوب الحج على المستطيع مع أنه في الواقع الخارجي قد لا يوجد أي مستطيع ، والمجعول لا يقع في قبال الجعل بل المجعول هو الذي ينجعل ويتحقق بذلك الجعل ، والمجعول هو على اصطلاح المحقق النائيني الذي قال بوجود عالم الجعل وعالم المجعول وفعلية الحكم ، وعالم المجعول يتحقق إذا تحقق الموضوع وصار فعليا بقيوده وشروطه ، وكل ما أخذ مفروض الوجود في عالم جعل الحكم إذا صار محقَّق الوجود فعند ذلك يكون عندنا مجعول فعلي وهو وجوب الحج على زيد .

سؤال : هذا القيد الذي يؤخذ أو لا يؤخذ وأنه يؤخذ على نحو الحيثية التقييدية أو الحيثية التعليلية هل هذا مرتبط بعالم الجعل أو بعالم المجعول ؟

الجواب :

قلنا إن فعلية الحكم ليست مرتبطة بالشارع ، وما يرتبط بالشارع هو عالم الجعل ، فالشارع يأخذ أو لا يأخذ قيدا ثم كيفية أخذ هذا القيد أنه بنحو الحيثية التقييدية أو الحيثية التعليلية هذا كله مرتبط بعالم الجعل .

سؤال : الاستصحاب حدوثه وبقاؤه ونحو ذلك هل هو متصوَّر أو غير متصوَّر في عالم الجعل ؟

الجواب :

الاستصحاب في عالم الجعل غير متصوَّر ، وذكرنا ذلك سابقا تحت عنوان "الشبهات

الحكمية في ضوء الركن الثاني" بأن الجعل له حدوث وانتهاء وليس له بقاء ، وعلى هذا الأساس فلا معنى لجريان الاستصحاب في عالم الجعل ، والاستصحاب يأتي في عالم المجعول الذي له حدوث وبقاء لأن عالم الجعل فيه حدوث وانتهاء وليس فيه بقاء .

إذن :

لا بد أن نرجع إلى الواقع الخارجي لنرى أن ذلك القيد المأخوذ هل هو تقييدي أو تعليلي بغض النظر عن كيفية أخذه في الدليل الشرعي وفي عالم الجعل لأن الاستصحاب مرتبط بعالم المجعول ، وفي عالم المجعول المعروض للنجاسة هو الماء لا التغيّر سواء أخذ الشارع التغيّر في لسان الدليل حيثية تقييدية أو حيثية تعليلية ، والتغيّر لا يمكن أن يكون معروضا للنجاسة ، فالمعروض للنجاسة هو الماء ، والتغيّر يكون علة وسبب للنجاسة ، فلا ندور مدار كيفية أخذ القيد في لسان الدليل الشرعي لأن الاستصحاب لا يأتي في عالم الجعل بل يأتي في عالم المجعول ، وفي عالم المجعول لا بد أن نرى أن النجاسة معروضها ماذا ، ومعروض النجاسة هو الماء بسبب التغيّر ، وليس معروض النجاسة هو الماء المتغيّر ، فسواء كان ظهور الدليل الشرعي في أن التغيّر حيثية تقييدية أم حيثية تعليلية وحيث إن النجاسة لا تعرض على التغيّر وأن التغيّر لا يقع معروضا فلا يمكن أن يكون التغيّر حيثية تقييدية ، وهذا بخلافه في العالم في " قَلِّدِ العالمَ " ، فالتقليد حيثيته العلم ، فالشارع قال : " قَلِّدْ " بحيثية العلم ، فالعلم مأخوذ كحيثية تقييدية سواء كان مأخوذا في لسان الدليل حيثية تقييدية أو حيثية تعليلية .

بعبارة أخرى :

أخذ الحيثية في الحكم وكذلك كيفية أخذها يكون بيد الشارع في عالم الجعل إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيم معيّنة كمفهوم الماء والتغير والنجاسة ، فبإمكانه أن يجعل التغير قيدا للماء أو شرطا في ثبوت النجاسة ، وذلك تبعا لكيفية تنظيمه لهذه المفاهيم في عالم الجعل، ولكن استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لا يجري بلحاظ عالم الجعل بل بلحاظ عالم المجعول ، فينظر إلى الحكم بما هو صفة للأمر الخارجي لكي يكون له حدوث وبقاء ، وأما إذا لم يكن صفة للأمر الخارجي فيحدث وينتهي ولا يكون له بقاء فلا يجري فيه الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

والصحيح أن أخذ الحيثية في الحكم بيد الشارع ، وكذلك نحو (-أي كيفية-) أخذها (- أي

أخذ الحيثية –) في عالم الجعل (بيد الشارع) إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيم معيّنة كمفهوم الماء والتّغيّر والنجاسة ، فبإمكانه (– أي بإمكان المولى –) أن يجعل التغيّر قيدا للماء وبإمكانه أن يجعله (– أي يجعل التّغيّر –) شرطا في ثبوت النجاسة تبعا لكيفية تنظيمه (– أي تنظيم المولى –) لهذه المفاهيم في عالم الجعل (، وعالم الجعل مرتبط بالشارع) ، غير أن استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لا يجري بلحاظ عالم الجعل (– لأنه في عالم الجعل يوجد حدوث وانتهاء ولا يوجد بقاء فلا يجري فيه الاستصحاب –) بل بلحاظ عالم المجعول (– لأنه في عالم المجعول يوجد حدوث وبقاء فيجري فيه الاستصحاب –) ، فينظر إلى الحكم بما هو صفة للأمر الخارجي لكي يكون له حدوث وبقاء كما تقدّم (تحت عنوان " الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني " –) ، وعليه فالمعروض (وهو الموضوع في مقامنا) محدّد واقعا (في عالم الجعل) ، وما هو داخل فيه (محدّد) وما هو خارج عنه (محدّد لأنه في عالم الجعل يوجد تحديد لكل شيء) لا يتبع في دخوله وخروجه نحو أخذه في عالم الجعل بل مدى قابليته (– أي قابلية الشيء –) للاتصاف بالحكم خارجا ، فالتغير مثلا لا يتصف بالنجاسة والقذارة في الخارج بل الذي يوصف بذلك (– أي بالنجاسة والقذارة –) ذات الماء (، فالتغيّر لا يمكن أن يقع معروضا للنجاسة والقذارة) ، والتغير سبب الاتصاف (أي سبب وعلة لاتصاف الماء بالنجاسة والقذارة) ، والتقليد وأخذ الفتوى يكون من العالم بما هو عالم أو (– بعبارة أدق التقليد وأخذ الفتوى من العالم يكون –) من علمه بحسب الحقيقة ، فالتغير حيثية تعليليّة ولو أخذت تقييديّة جعلا (في مقام الثبوت) ودليلا (في مقام الإثبات) ، والعلم حيثية تقييدية لوجوب التقليد ولو أُخِذَ (العلم) شرطا وعلة جعلا (في مقام الثبوت) ودليلا (في مقام الإثبات).

التوضيح :

إذا كانت الحيثية تقييدية فزوالها يؤدي إلى انخرام وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة ، وإذا كانت الحيثية تعليلية فزوالها لا يؤدي إلى انخرام وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة ، وعلى هذا الأساس فإن الخصوصيات الدخيلة إذا كانت تقييدية فلا مجال لجريان الاستصحاب ، وإذا كانت الخصوصيات الدخيلة تعليلية فيجري الاستصحاب ، ومن هنا يأتي السؤال التالي :

كيف نميّز الحيثية التقييدية عن الحيثية التعليلية ؟

وبعبارة السيد الشهيد في الحلقة الثانية أن القيود على قسمين :

القسم الأول :

القيد الذي ينوّع الموضوع ، هنا إذا زال القيد وثبت الحكم لذلك الموضوع فليس هو الحكم الأول بل هو حكم جديد لموضوع جديد ، مثلا لو ثبتت النجاسة للبخار فإن هذه النجاسة ليست هي النجاسة الأولى التي كانت للبول بل هي نجاسة جديدة أي حكم جديد لموضوع جديد يختلف عن الموضوع الأول .

القسم الثاني :

القيد الذي لا ينوّع الموضوع بل الموضوع يبقى على حاله والقيد يكون خارجا عن ذات الموضوع ، هنا زوال القيد لا يؤدي إلى زوال الحكم ، ولو ثبت الحكم فإنه نفس الحكم السابق وليس حكما جديدا لأن الموضوع باق على حاله ولم يتغير إلى موضوع آخر ، وإذا كان الموضوع محفوظا فحكمه يكون محفوظا .

ثم جاء السؤال التالي :

ما هو الضابط لتمييز القيود المنوِّعة للموضوع عن القيود غير المنوِّعة للموضوع ؟

الجواب :

قد يقال إن مرجع ذلك إلى كيفية أخذه في لسان الدليل وظهور الدليل ، فإن كان ظهور الدليل يدل على أن القيد مأخوذ بنحو ينوّع أي حيثية تقييدية فنأخذه على نحو الحيثية التقييدية ولا يكون مجرى للاستصحاب ، وإن كان ظهور الدليل يدل على أن القيد مأخوذ بنحو لا ينوّع أي حيثية تعليلية فنأخذه على نحو الحيثية التعليلية ويكون مجرى للاستصحاب .

الرد على هذا الضابط :

ذكرنا بأن هذا القول بالاعتماد على ظهور الدليل غير تام لأن الاستصحاب مرتبط بعالم المجعول وكيفية الأخذ مرتبط بعالم الجعل ، فلا ندور مدار ظهور الدليل الشرعي بل ندور مدار الضابط التالي وهو :

أن هذا الحكم – وهو النجاسة – ما هو معروضه في الواقع ؟ فهل معروضه الماء أو التّغيّر ؟

ففي المورد الذي يكون معروض الحكم هو الماء فإن التغير يكون حيثية تعليلية سواء أخذ في لسان الدليل كحيثية تعليلية أم حيثية تقييدية ، وفي المورد الذي يعرض الحكم على هذا الشيء لذاته – كالعلم – فإنه حيثية تقييدية سواء أخذ في لسان الدليل كحيثية تقييدية أم كحيثية تعليلية .

ويأتي السؤال التالي :

لا بد أن نرى الموضوع – أي معروض الحكم – ما هو ، مثلا عندما نقول إن الماء نجس فما هو معروض النجاسة ؟

معروض النجاسة هو الماء ، ولكن أي ماء ؟ هل الماء الذي هو واحد عقلا أو الماء الذي هو واحد عرفا في القضيتين المتيقنة والمشكوكة ؟

نحن نريد وحدة الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة فيأتي السؤال التالي :

هل وحدة الموضوع المطلوبة في القضيتين المتيقنة والمشكوكة بناء على صياغة صاحب الكفاية وبناء على صياغة الشيخ الأنصاري هل هي الوحدة العقلية الدقية أو الوحدة العرفية للموضوع أي ما يراه العرف واحدا وإن كان بحسب الدقة العقلية هذا غير ذاك ؟

تقولون إن الموضوع لا بد أن يكون محفوظا فهل هذا الموضوع المحفوظ نشخّصه بالنظر العقلي الدِّقِّيّ أو بالنظر العرفي التّسامحيّ ؟

الجواب :

الأدلة الشرعية منزَّلة على الأنظار العرفية لا على الأنظار العقلية الدقية ، وعلى هذا الأساس نريد وحدة الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة وحدة عرفية ، ويأتي السيد الشهيد بمثالين : مثال للشبهة الحكمية ومثال للشبهة الموضوعية .

مثال الشبهة الحكمية :

لو علمنا أن الماء إذا بلغ سبعة وعشرين شبرا فهو كرّ ، والكرّ حكمه الشرعي هو الاعتصام – والماء المعتصم هو الماء الذي لا يتنجس بملاقاة النجاسة إلا إذا تغير أحد أوصافه الثلاثة من اللون والطعم والرائحة بأوصاف النجاسة لا بأوصاف المتنجس – ، والاعتصام معروضه الكرّ ، ولو شككنا في الاعتصام وكان منشأ الشك هو أن الماء كان أقل من السبعة والعشرين شبرا بمقدار قليل – كربع كوب مثلا – فهل الاعتصام يبقى أو لا يبقى ؟

الجواب :

إذا نظرنا إلى الموضوع – أي معروض الاعتصام وهو الكر – بالنظرة العقلية الدقية فالموضوع متعدّد فهذا الماء ليس كرّا ، ولكن إذا نظرنا إلى الماء بالنظرة العرفية فالموضوع واحد فهذا الماء كرّ ، وعندنا يقين سابق بالاعتصام والآن نشك بالاعتصام فنستصحب حكم الاعتصام ، فلو نظرنا بالنظرة العرفية فالاعتصام يبقى ، ولو نظرنا بالنظرة العقلية فالاعتصام لا

يبقى .

مثال الشبهة الموضوعية :

الآن هذا الماء في الإناء كرّ ، وكان زيد واقفا بجنب الماء وضربه بيده ونحتمل أن مقدارا قليلا من الماء وقع خارج الإناء ، والآن نشك أن الماء باق أو غير باق على الكرية ، وهذه الشبهة موضوعية لأن البحث في الكرّ ، والكرّ موضوع وليس حكما ، نعم الشبهة في الاعتصام شبهة حكمية كما في المثال السابق حيث استصحبنا الحكم الشرعي ، وأما هنا فنريد أن نستصحب الكرّ أي نستصحب موضوع الحكم الشرعي ، فإذا نظرنا بالنظرة العقلية فلا يجري الاستصحاب ، وإذا نظرنا بالنظرة العرفية فيمكن الاستصحاب .

إذن :

المستصحَب إما أن يكون حكما شرعيا وإما أن يكون موضوعا لحكم شرعي ، فإذا بنينا على النظرة العقلية فلا يمكن استصحاب الموضوع لا في الشبهة الحكمية ولا في الشبهة الموضوعية ، وإذا بنينا على النظرة العرفية فيمكن الاستصحاب في الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية معا .

التطبيق على الكتاب :

سؤال :

وهنا نواجه سؤالا آخر (- بعد أن ميّزنا بين الحيثية التقييدية عن الحيثية التعليلية -) وهو : أن المعروض (- أي معروض الحكم -) واقعا بأي نظر نشخصه هل بالنظر الدقيق العقلي أو بالنظر العرفي ؟

مثلا إذا أردنا في الشبهة الحكمية أن نستصحب اعتصام الكرّ (-والاعتصام حكم شرعي) بعد زوال جزء يسير منه (- أي من الكرّ -) فيما إذا احتملنا بقاء الاعتصام وعدم انثلامه (-أي وعدم انثلام الاعتصام -) بزوال ذلك الجزء فكيف نشخص معروض الاعتصام (بالنظر العقلي أو بالنظر العرفي) ؟

فإننا إذا أخذنا بالنظر الدقيق العقلي وجدنا أن المعروض غير محرَز بقاءً (- بل محرَز العدم لأن المعروض الأول غير المعروض الثاني -) لأن الجزء اليسير الذي زال من الماء يشكّل جزءا من المعروض بهذا النظر (العقلي) ، وإذا أخذنا بالنظر العرفي وجدنا أن المعروض لا يزال باقيا ببقاء معظم الماء لأن العرف يرى أنه نفس الماء السابق (لأن زوال شيء يسير منه لا يغيّره بل

هو نفسه ، وهذا في الشبهة الحكمية) ، والشيء نفسه ونواجهه عند استصحاب الكرّيّة (- والكرية موضوع لحكم شرعي -) بعد زوال الجزء اليسير من الماء في الشبهة الموضوعية .

الجواب :

والجواب أن المتبع هو النظر العرفي لأن دليل الاستصحاب خطاب عرفي منزّل على الأنظار العرفية ، فالاستصحاب يتبع صدق النقض عرفا (- أي صدق نقض اليقين بالشك عرفا ، فهنا لو رتّبنا الأثر على الشك فيقال عرفا نقض اليقين بالشك لأنه ينظر إلى الموضوع بالنظرة العرفية ، والموضوع لم يتغيّر عرفا ، ولو كان بالنظرة العقلية لكان نقضا لليقين باليقين لأن ذاك موضوع وهذا موضوع آخر) ، وصدقه (- أي وصدق النقض -) كذلك (- أي عرفا -) يرتبط بانحفاظ المعروض عرفا (، وهنا المعروض محفوظ عرفا) .

مسألة مهمة لم يتعرّض لها السيد الشهيد :

حينما نقول إن المتّبَع هو النظرة العرفية فهذه النظرة العرفية في أي دائرة ؟

يوجد مفهوم ويوجد تطبيق للمفهوم على المصداق ، مثلا يوجد مفهوم نفقة فما هي النفقة أي تعريف النفقة ، ويوجد تطبيق مفهوم النفقة على المصداق الخارجي ، مثلا عندنا مفهوم الإنسان وتعريفه كالحيوان الناطق الذي له رأس وجسم قائم ويدان ورجلان وفي كل يد خمس أصابع ، وهذا المفهوم واضح ، ثم يوجد تطبيق مفهوم الإنسان على المصداق فنأتي إلى زيد الذي فيه جميع المواصفات ولكن في إحدى يديه إصبع زائدة فهل زيد إنسان أو لا ؟

حسب المفهوم زيد ليس إنسانا ، ولكن العرف لا يعتني بهذه الإضافة فيقول إن زيدا إنسان وهذه الإضافة لا تؤثر على إنسانية زيد .

فيوجد مفهوم ويوجد تطبيق للمفهوم على المصداق ، فحينما نقول إن الضابط هو النظرة العرفية فهل النظرة العرفية تكون في تعيين وتحديد حدود المفهوم أو في تطبيق المفهوم على المصداق ؟

الجواب :

النظرة العرفية تكون في تعيين حدود المفهوم لأن المفاهيم ملقاة للعرف ، فما يفهمه العرف من المفاهيم هو المطلوب ، فحدود المفهوم نأخذها من النظرة العرفية لا من النظرة العقلية ، فالعرف يعطينا حدود المفهوم ، ولكن تطبيق المفهوم على المصداق يكون بالنظرة العقلية الدقيقة ، فالعقل يقول إن هذا المصداق موجود أو غير موجود ، فحجية النظرة العقلية تكون

في تشخيص المصاديق ، ويتّبع العرف في تحديد أصل المفهوم .

رد الجواب :

النظرة العرفية تكون في تشخيص المصاديق لأنه لا يوجد عندنا شك في تحديد المفهوم ، وإنما المسامحة العرفية تكون في تطبيق المفهوم على المصداق ، وفي مقامنا لا يوجد عندنا شك في تحديد مفهوم الكرّ ، ولكن الشك في المصداق بأنه كرّ أو لا ، فهذا الماء الذي نقص منه مقدار قليل هل يصدق عليه أنه كرّ أو غير كرّ ؟ وهل يجري النظر العرفي هنا أو لا يجري ؟

يجري النظر العرفي في تشخيص المصداق وتطبيق المفهوم على المصداق ، فيقول العرف بأن هذا مصداق للكر .

رد الرد :

لا يجري النظر العرفي لأنه ثبت في محله عدم حجية النظر العرفي في تشخيص المصاديق وتطبيق المفهوم على المصداق ، وإنما يتّبع العرف في مجال تحديد أصل المفهوم .

إذن :

النظر العرفي يكون ضابطا في تحديد المفاهيم – لا في تعيين المصاديق – لأن المفاهيم ملقاة إلى العرف ، فما يفهمه العرف من المفاهيم يكون هو الحجة ، وبعد أن يتم تحديد المفاهيم من قبل العرف يأتي النظر العقلي الدقيق في تطبيق المفهوم على المصداق .

وهذا تمام الكلام في الركن الثالث من أركان الاستصحاب ، وننتقل إلى الركن الرابع .

التوضيح :

د– الأثر العملي :

وهو الركن الرابع من أركان الاستصحاب ، تعبير الأثر العملي تعبير مبهم الآن ، فما معنى الأثر العملي ؟ هل يشترط أن يكون أثرا عمليا شرعيا أو يكفي أن يكون أثرا عمليا عقليا أو أن يكون أثرا عمليا عاديا عرفيا ؟

هذا البحث يأتي فيما بعد تحت عنوان " مقدار ما يُثْبِتُ الاستصحابُ " ، يقول آثار الاستصحاب ولوازمه على قسمين : آثار شرعية وآثار عقلية ، وقد تكون آثار عادية عرفية .

والآن حينما نقول أثر عملي فإننا نتكلم بنحو الإجمال ، وسيأتي التفصيل عن المراد من الأثر العملي هل هو خصوص الأثر الشرعي أو خصوص الأثر العقلي أو الأعم أو غير ذلك .

والمهم أن الاستصحاب لكي يجري لا بد أن يوجد أثر عملي يترتب على الاستصحاب .

مثال لما لا يترتب عليه أثر عملي :

هذا الشباك كان مفتوح يوم أمس ، والآن نشك أن الشباك مفتوح أو لا ، فعندي يقين سابق بأنه مفتوح بالأمس والآن أشك أنه مفتوح أو لا فأستصحب أنه مفتوح ، ونرى أنه لا يترتب على هذا الاستصحاب أثر عملي ، ويمكن أن يظهر الأثر العملي بالنذر ، فإذا كنت قد نذرت أنه إذا كان الشباك مفتوحا إلى هذا اليوم فأتصدق بدينار ، ففي النذر يترتب أثر عملي على هذا الاستصحاب ، وإذا افترضنا أنه لا يوجد أي أثر عملي فلا يجري الاستصحاب ، والاستصحاب حكم شرعي تعبدي ، وجعل الشارع الاستصحاب بشرط أن يوجد أثر عملي مترتب عليه ، وإذا لم يترتب عليه أثر عملي فإن إجراء الاستصحاب يكون لغوا ، والركن الرابع دليله معه ، فلو لم يكن هناك أثر عملي فلا مجال للاستصحاب ، وعندما يجعل الشارع حكما شرعيا فإنه يريد أن يرتب عليه أثرا شرعيا ، فالحكم الذي لا يترتب عليه أي تحريك للمكلف للإتيان به أو عدم الإتيان به جعله يكون لغوا ، وهذه اللغوية هي التي تقيّد إطلاق أدلة الاستصحاب لو فُرِضَ أن لها إطلاقا ، فقد يقال إن أدلة الاستصحاب مطلقة حيث تقول : " لا تنقض اليقين بالشك " سواء ترتب عليه أثر عملي أم لم يترتب عليه أثر عملي ، هذا الإطلاق الذي نثبته بقرينة الحكمة بأنه لم يذكر القيد فلا يريد القيد هو مقيّد بحالة إذا لم يلزم منه لغويّة ، وإلا إذا لزم من الإطلاق اللغوية والمفروض أن المولى حكيم فنفس هذه اللغوية تقيِّد إطلاق أدلة الاستصحاب ، وبعبارة السيد الشهيد : " قرينة الحكمة تصرف إطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك " ، فقرينة الحكمة تقول إن دليل الاستصحاب لا إطلاق له حتى يشمل هذا الدليل الموارد التي لا يوجد فيها أثر عملي مترتب على الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

د- الأثر العملي :

والركن الرابع من أركان الاستصحاب وجود الأثر العملي المصحح لجريانه (- أي لجريان الاستصحاب -) ، وهذا الركن يمكن بيانه بإحدى الصيغ التالية (، وفي الحلقة الثانية تحت عنوان " أركان الاستصحاب " حين الحديث عن الركن الرابع قال السيد الشهيد : " وأما الركن الرابع فقد يبيّن بإحدى صيغتين " ، والسيد الشهيد يبيّن الصيغة الثالثة والصيغة الثانية في الحلقة الثالثة ، والصيغة الأولى التي ذكرها هنا لا يبيّنها في الحلقة الثانية ، فالصيغة الثالثة هنا يجعلها الأولى هناك ، والصيغة الثانية هنا يجعلها الثانية هناك ، والطريقة التي اتبعها السيد

الشهيد في الحلقة الثانية أنه ذكر الأضيق ، وعندما رأى وجود إشكالات عليه انتقل إلى الأوسع ، وفي الحلقة الثالثة عكس المطلب فأولا ذكر الأوسع ثم الأوسط ثم الأضيق ، وبيانه في الحلقة الثانية أكثر فنية مما ذكره في الحلقة الثالثة لأنه نبدأ أولا بأضيق الصيغ ، فإذا واجهت إشكالات فننتقل إلى أوسط الصيغ ، وإذا واجهت إشكالات ننتقل إلى أوسع الصيغ ، وسنتبع هنا نفس ما اتبعه السيد الشهيد في الحلقة الثانية ، فنبيّن الصيغة الثالثة أولا ثم الصيغة الثانية ثانيا ثم الصيغة الأولى ثالثا ، بعكس الترتيب الذي ذكره السيد الشهيد في الحلقة الثالثة) :

التوضيح :

الصيغة الثالثة :

المستصحَب حكم شرعي – كوجوب الحج – أو موضوع لحكم شرعي – كالمستطيع – .

مثال :

المستطيع يجب عليه الحج ، الحكم الشرعي هو الوجوب ، ومتعلَّق الوجوب وهو الواجب هو الحج ، وموضوع الحكم الشرعي هو المكلّف المستطيع .

كان الحج واجبا عليه لأنه مستطيع ، وبعد أن خسر هذا المال يشك أن الوجوب باق عليه أو لا ، فعنده يقين سابق بوجوب الحج وشك لاحق به ، فيستصحب بقاء وجوب الحج عليه، وهذا شك ببقاء الحكم ، والمستصحَب هو الحكم الشرعي ، وعنده شك في الاستطاعة فيستصحب بقاء الاستطاعة ، والاستطاعة موضوع الحكم الشرعي ، فالمستصحَب هو موضوع الحكم الشرعي .

وهذه هي الصيغة الثالثة ، وهي أضيق الصيغ .

الإشكال الأول على الصيغة الثالثة :

إذا كان الشك في بقاء متعلَّق الحكم فلا تشملها هذه الصيغة لأن متعلَّق الحكم ليس حكما ولا موضوعا لحكم شرعي .

مثال :

تجب الطهارة على المكلّف في حال الصلاة ، الحكم هو الوجوب ، ومتعلَّق الحكم هو الطهارة ، ومتعلَّق الحكم هو ما يدخل الحكم عليه مباشرة مثلا تجب الطهارة ، فإذا كان الشك في بقاء متعلَّق الحكم فإن الصيغة الثالثة لا تشمله ، وموضوع الحكم هو ما يدخل عليه الحكم بكلمة " على " مثلا تجب الطهارة على المكلف ، فالمكلف هو موضوع الحكم .

إذن :

الصيغة الثالثة تواجه إشكالا في متعلَّق الحكم إثباتا ونفيا ، فهذه الصيغة لا يمكن أن تنفي المتعلَّق ولا أن تثبته لأن هذه الصيغة لا تشمل المتعلَّق .

الإشكال الثاني على الصيغة الثالثة :

إذا كان الشك في عدم الحكم ، كان على يقين من عدم الحكم ، والآن يشك أن عدم الحكم زال أو لم يزل ، فلا يمكن استصحاب عدم الحكم لأن الصيغة الثالثة لا تشمله ، فعدم الحكم لا هو حكم ولا هو موضوع لحكم .

وقال السيد الشهيد في الحلقة الثانية تحت عنوان " أركان الاستصحاب " حين الحديث عن الركن الرابع : " وهذه الصيغة (- أي الصيغة الأولى في الحلقة الثانية وهي الصيغة الثالثة في الحلقة الثالثة -) تسبب عدة مشاكل :

منها : كيف يجري استصحاب عدم التكليف مع أن عدم التكليف ليس حكما ولا موضوعا لحكم .

ومنها : أنه كيف يجري استصحاب شرط الواجب وقيده كالطهارة كما هو مورد الرواية ، فإن قيد الواجب ليس حكما ولا موضوعا يترتّب عليه الحكم ، فإن الحكم إنما يترتّب على قيد الوجوب لا على قيد الواجب . " انتهى ما في الحلقة الثانية .

والصيغة الثالثة حينما واجهت هذه الإشكالات انتقل الأصوليون إلى صيغة أخرى .

الصيغة الثانية :

يشترط في الاستصحاب أن يترتّب على المستصحَب تنجيز وتعذير ، فإذا استصحب شيئا وهذا المستصحَب نَجَّزَ عليه شيئا أو عَذَّرَهُ عن شيء فإن الاستصحاب يجري ، ونطبّقه على الموردين :

كان على يقين من الطهارة والآن شكّ فيستصحب الطهارة - ولو كان في الواقع نجسا - فيكون هذا الاستصحاب معذِّرا ، فهنا المستصحَب ترتّب عليه تعذير للمكلف ، وهذا في المورد الأول وهو متعلَّق الحكم ، ومتعلَّق الحكم يعذّر أحيانا وينجِّز أحيانا أخرى ، وكذلك في المورد الثاني وهو عدم الحكم ، فإن عدم الحكم يكون معذِّرا أيضا .

إذن :

مدارنا في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحَب مؤدّيا إلى التنجيز والتعذير ، ففي كل

مورد يؤدّى الاستصحاب إلى أن يكون المستصحَب منجِّزا أو معذِّرا فإن الاستصحاب يجري .

الأثر العملي الشرعي بناء على الصيغة الثالثة هو أن يكون المستصحَب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي ، فإذا استصحب الحكم يترتّب عليه وجود التكليف ، وإذا استصحب الموضوع يترتّب عليه الحكم لأن الموضوع علة للحكم ، فإذا وُجِدَ الموضوع وُجِدَ الحكم .

والأثر العملي الشرعي بناء على الصيغة الثانية هو أن يكون المستصحَب منجِّزا ومعذِّرا ، فإذا كان المستصحَب بنفسه مؤدِّيا إلى التنجيز والتعذير فإنه يجري الاستصحاب ، وإذا لم يكن المستصحَب مؤدِّيا إلى التنجيز والتعذير فلا يجري الاستصحاب بناء على الصيغة الثانية .

مثال :

إذا نذر المكلف أنه لو قطع بوجود زيد في الساعة العاشرة صباحا في المسجد فيتصدّق بدينار بشرط أن يكون القطع قطعا موضوعيا ، فيقول إذا قطعت بوجود زيد في المسجد في الساعة العاشرة فإني أنذر أن أتصدق بدينار ، فيكون القطع جزءا من الموضوع ، والقطع بوجود زيد في المسجد ليس حكما شرعيا وليس موضوعا لحكم شرعي في الشريعة ، فالصيغة الثالثة لا تجري ، ونأتي للصيغة الثانية وهي أن استصحاب بقاء المستصحَب ينجِّز ويعذِّر ، ووجود زيد في المسجد ليس منشأً لأثر في الشريعة ، وإذا شككنا الآن بوجوده في المسجد واستصحبنا وجوده في المسجد فإنه لا ينجِّز شيئا ولا يعذِّر عن شيء لأن الاستصحاب لا يقوم مقام القطع الموضوعي ، فالصيغة الثانية لا تجري أيضا ، وإذا قلنا إن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي فيجب التصدق أي يتنجّز التكليف ، ولكن نسأل السؤال التالي :

هل وجوب التصدق هو أثر للمستصحَب أو أثر لنفس الاستصحاب ؟

الجواب :

وجوب التصدّق أثر لنفس الاستصحاب إذا قام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي لا أثر للمستصحَب ، والمستصحَب هو وجود زيد ، ووجود زيد ليس له أثر في الشريعة فلا ينجِّز ولا يعذِّر ، فلا هو حكم شرعي ولا موضوع لحكم شرعي ولا متعلَّق لحكم شرعي ، فبناء على الصيغة الثانية لا يجري الاستصحاب لأن الصيغة الثانية هي أن يكون المستصحَب مؤدِّيا إلى التنجيز والتعذير ، وهنا المستصحَب لا يؤدِّي إلى التنجيز والتعذير ، وما يؤدي إلى التنجيز والتعذير هو نفس التّعبّد الاستصحابي ، فنفس الاستصحاب يترتّب عليه أثر وهو وجوب التصدّق .

إذن :

الصيغة الثانية يَرِدُ عليها إشكال في الموارد التي يوجد فيها أثر مترتِّب على نفس الاستصحاب ولا يوجد فيها أثر مترتِّب على المستصحب .

النتيجة :

الاستصحاب حكم شرعي ظاهري ، وعلى هذا الأساس لا بد أن يترتّب على جريان الاستصحاب أثر عملي ، وإذا لم يترتّب على جريانه أثر عملي فيكون جعله لغوا ، والجاعل حكيم فلا بد أن يترتّب أثر عملي على ذلك الجعل .

قلنا إن تصوير الأثر العملي يمكن أن يكون بثلاث صيغ ، وهي :

الصيغة الثالثة :

أن يكون المستصحَب إما حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي ، وهذه الصيغة تواجه إشكالات لا يمكن حلّها .

الصيغة الثانية :

أن يكون المستصحَب مؤدِّيا إلى التنجيز والتعذير ، فبعد أن استصحبنا هذا المستصحَب يترتّي عليه تنجيز وتعذير ، وهذه الصيغة تتم في المستصحَب الذي له أثر شرعي حتى يكون منجِّزا ومعذِّرا ، وإذا لم يكن المستصحَب حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي ولا متعلَّقا ولا جزءا ولا شرطا فإنه لا يترتّب عليه أي أثر شرعي ، وفي أي مورد لا يترتّب على المستصحب تنجيز وتعذير فإن الاستصحاب لا يجري فيه .

نأتي الآن إلى الصيغة الأولى :

الصيغة الأولى :

يكفي الاستصحاب أن يترتَّب تنجيز وتعذير ولو كان مترتبا على نفس التّعبّد الاستصحابي ولم يكن مترتبا على المستصحَب ، فالمستصحَب لا حكم شرعي ولا موضوع لحكم شرعي ولا متعلَّق لحكم شرعي ، والمستصحَب لا ينجِّز ولا يعذِّر ، والتّعبّد الاستصحابي له أثر ، والصيغة الأولى هي أوسع صيغة .

الخلاصة :

الصيغة الأضيق هي الصيغة الثالثة التي تقول إنه لا بد أن يكون المستصحَب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي ، والصيغة الثانية وهي الصيغة الضيقة أو الأوسع من الصيغة الثالثة

تقول إن المستصحَب لا بد أن يؤدِّي إلى تنجيز أو تعذير سواء كان حكما أو موضوعا لحكم أم لم يكن كذلك ، والصيغة الأولى وهي أوسع الصيغ تقول إن التعبد الاستصحابي لا بد أن يترتب عليه أثر سواء كان للمستصحَب تنجيز وتعذير أم لم يكن .

التطبيق على الكتاب :

الصيغة الأولى :

(وهي أوسع الصيغ ، وهي) أن الاستصحاب يتقوّم بلزوم انتهاء التّعبّد فيه (- أي في الاستصحاب -) إلى أثر عملي إذ لو لم يترتب أيّ أثر عملي على التعبد الاستصحابي كان (التعبد الاستصحابي) لغوا ، وقرينة الحكمة تصرف إطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك (- أي عن اللغوية أي عن الموارد التي لا يوجد فيها أثر عملي - ، فنقيّد إطلاق دليل الاستصحاب ، فدليل الاستصحاب مطلق حيث يقول " لا تنقض اليقين بالشك " سواء ترتب أثر عملي على الاستصحاب أم لم يترتب ، ولكن إذا لم يترتب أثر عملي على الاستصحاب فإنه يلزم اللغوية ، والحكيم لا يصدر منه اللغو ، فنقيّد إطلاق دليل الاستصحاب بحالة ترتب أثر عملي ، وتكون حالة عدم ترتب الأثر العملي خارجة ولا تدخل في دليل الاستصحاب) .

(سؤال : ما هو الدليل على الصيغة الأولى وأننا نحتاج إلى أثر عملي ؟)

(الجواب :)

(الدليل على ذلك هو برهان اللغوية ،) وصياغة الركن (الرابع) بهذه الصيغة (الأولى) تجعله (-أي تجعل الركن الرابع-) بغير حاجة إلى أي استدلال سوى ما ذكرناه (من برهان اللغوية) ، وتسمح حينئذ بجريان الاستصحاب حتى فيما إذا لم يكن المستصحَب أثرا شرعيا (- أي حكما شرعيا -) أو ذا أثر شرعي (- أي موضوع لحكم شرعي ، وهذا إشارة إلى الصيغة الثالثة -) أو قابلا للتنجيز والتعذير بوجه من الوجوه (- وهذا إشارة إلى الصيغة الثانية -) على شرط أن يكونَ لنفس التعبد الاستصحابي به (- أي بالمستصحَب -) أثرٌ (- اسم يكون -) يخرجه (- أي يخرج التعبد الاستصحابي -) عن اللغوية ، (ومورده هو) كما إذا أُخِذَ القطعُ بموضوع خارجي (- كوجود زيد في المسجد - وهذا الموضوع الخارجي) لا حكم له (- في الشريعة ، ولو كان له حكم في الشريعة لكان المستصحَب ذا أثر شرعي ويترتب على المستصحَب تنجيز وتعذير فيدخل في الصيغة الثانية ويجري فيه الاستصحاب -) تمامَ الموضوع

لحكم شرعي (كوجوب التصدق – لا جزء الموضوع لحكم شرعي –) وقلنا بأن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي بدعوى أن المجعول فيه (–أي في الاستصحاب–) الطريقية (–وهو مبنى المحقق النائيني ، وكون الاستصحاب أمارة هو رأي المحقق الخوئي حيث قال إن المستفاد من دليل الاستصحاب أن المجعول فيه هو الطريقية ، أي اعتبرتك عالما قاطعا ، والأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي ، والآن يكون قاطعا بوجود زيد في المسجد اعتبارا وادعاء بحسب جعل الشارع ، فالقطع اعتباري ادعائي ، فيجب التصدق –) فإن بالإمكان حينئذ جريان الاستصحاب لترتيب حكم القطع وإن لم يكن للمستصحَب أثر (لأن وجود زيد في المسجد ليس من الموضوعات التي لها أثر شرعي) ، وهذا معنى إمكان قيامه (– أي قيام الاستصحاب–) مقام القطع الموضوعي دون (القطع) الطريقي في بعض الموارد (كما في موردنا، فقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي تم بيانه قبل قليل ، والاستصحاب لا يقوم مقام القطع الطريقي في موردنا ، ونستفيد من القطع الطريقي حينما يوجد موضوع ويوجد حكم شرعي مترتِّب عليه ، وقطعك يكون كاشفا عن الموضوع حتى يترتب عليه ذلك الحكم الشرعي، فالقطع الطريقي وظيفته الكشف عن موضوع له أثر وحكم شرعي حتى يتنجز عليك الحكم الشرعي ، وفي المقام الموضوع ليس له أثر وحكم شرعي ، فلا معنى لأن يقوم الاستصحاب مقام القطع الطريقي ، بعبارة أخرى : مر في الحلقة الثانية مثال " الخمر حرام " ، هذا جعل وحكم من أحكام الشارع ، الموضوع هو الخمر ، الحكم هو الحرمة ، وقطعك يكشف عن أن هذا السائل خمر ، فإذا ثبت أنه خمر يترتب عليه الحرمة ، ففي القطع الطريقي تكشف عن وجود الموضوع حتى يترتب عليه الحكم الشرعي ، وفي المقام يوجد موضوع ولكن ليس له أثر شرعي ، فلا يقوم الاستصحاب مقام القطع الطريقي) .

الصيغة الثانية :

أن الاستصحاب يتقوّم بأن يكون المستصحَب قابلا للتنجيز والتعذير (سواء كان المستصحَب حكما شرعيا أم موضوعا لحكم شرعي أم قيدا أو شرطا في متعلَّق الحكم الشرعي، فينجز ويعذر ، إذا استصحب الطهارة – ولو كان في الواقع نجسا – فيكون معذِّرا ، وإذا استصحب عدم الطهارة فيتنجز عليه وجوب التطهير وإن كان في الواقع طاهرا ، فالمتعلَّق نجّز وعذّر مع أن الطهارة ليست حكما شرعيا تكليفيا ولا موضوعا لحكم شرعي تكليفي) ، ولا يكفي مجرد ترتب الأثر على نفس التعبد الاستصحابي (كما في الصيغة الأولى) ، ولا فرق في

قابلية المستصحَب للمنجزية والمعذرية بين أن تكون (قابلية المستصحَب للمنجزية والمعذرية) باعتباره (- أي باعتبار المستصحَب -) حكما شرعيا (- كما في الصيغة الثالثة -) أو عدم حكم شرعي (- فعدم الحكم ليس حكما ولا موضوعا لحكم شرعي ومع ذلك يعذر ، مثلا كان يعلم بأن الشارع لم يوجب ثم سمع شيئا شك في أن الشارع جعل حكما أو لم يجعل حكما فيستصحب عدم الجعل ، فيكون معذِّرا ولو كان يوجد حكم في الواقع -) أو موضوعا لحكم (شرعي) أو دخيلا في متعلق الحكم (الشرعي ، فنريد أن يكون المستصحَب منجِّزا أو معذِّرا أي يؤدي إلى التنجيز أو التعذير سواء كان المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي أم لم يكن) ، (ومثال المستصحَب الدخيل في متعلق الحكم الشرعي هو) كالاستصحابات الجارية لتنقيح شرط الواجب - مثلا - إثباتا ونفيا (كبقاء الطهارة أو نفي الطهارة) .

التوضيح :

مدرك الصيغة الثانية :

قلنا إن مدرك الصيغة الأولى هو لزوم اللغوية ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو مدرك الصيغة الثانية ؟

الجواب :

قالوا إن مدرك الصيغة الثانية هو النهي الوارد في أدلة الاستصحاب أي " لا تنقض اليقين بالشك " ، فيأتي السؤال التالي :

هل هذا النهي نهي تكليفي أو نهي إرشادي ؟

قالوا إن هذا النهي نهي تكليفي لأن النهي الإرشادي هنا لا معنى له ، الشارع قال : " لا تنقض اليقين بالشك " ، هذا النقض نقض عملي لا نقض حقيقي لأنه تم نقض اليقين حقيقة لأنه شاك الآن ، فإذا كان شاكا فقد نقض اليقين فلا يقول له : " لا تنقض " ، فلا يمكن أن يراد من النهيِ هنا النهيُ عن النقض الحقيقي لأن النقض قد وقع ، وإذا كان النقض قد وقع فلا معنى لأن ينهى عنه لأن النهي لا بد أن يتعلَّق بأمر ممكن للمكلف ، فيكون النقض هنا هو النقض العملي أي في مقام العمل بقرينة " لا " الناهية ، فلا تنقض اليقين عملا ، فيأتي السؤال التالي :

متى يمكن أن يتحقق النقض العملي ؟

الجواب :

يتحقق النقض العملي إذا كان اليقين يستدعي جريا عمليا ، وإذا لم يكن في اليقين أي جري عملي فلا معنى لأن يقول لا تنقض عملا .

سؤال : متى يكون في اليقين جري عملي ؟

الجواب :

يكون في اليقين جري عملي إذا كان يترتب على اليقين أثر عملي من التنجيز أو التعذير ، وإذا لم يترتب على اليقين أثر عملي فلا معنى لأن يقول لا تنقض عملا .

إذن :

النقض هنا نقض عملي بقرينة النهي لأن النقض الحقيقي واقع ، ويتحقق النقض العملي إذا كان يوجد جري عملي ، وإذا لم يترتب على اليقين جري فلا معنى لأن ينهى عن النقض عملا ، فالنقض العملي يستلزم جريا عمليا ، وإذا لم يستلزم جريا عمليا فلا معنى لأن يقال لا تنقض عملا ، والجري العملي متوقف على أن يوجد للمستصحَب أثر عملي تنجيزا أو تعذيرا فيقول لا تنقض عملا ، وهذا هو مدرك الصيغة الثانية .

التطبيق على الكتاب :

مدرك الصيغة الثانية :

ومدرك هذه الصيغة (الثانية) التي هي أضيق من الصيغة (الأولى) السابقة استظهار ذلك (- أي استظهار أن الصيغة الثانية هي المرادة من دليل الاستصحاب -) من نفس دليل الاستصحاب لأن مفاده (- أي مفاد الدليل -) النهي عن نقض اليقين بالشك ، والنقض هنا ليس هو النقض الحقيقي لأنه (- أي لأن النقض الحقيقي -) واقع لا محالة و(مع وقوعه) لا معنى للنهي عنه (- أي عن النقض الحقيقي -) ، وإنما (النقض) هو النقض العملي ، وفرض النقض العملي لليقين هو فرض أن اليقين بحسب طبعه له اقتضاء عملي لينقض عملا (، فالنقض العملي يستلزم جريا عمليا ، وإذا لم يوجد فيه جري عملي فلا معنى لأن يقول لا تنقض اليقين عملا) ، والاقتضاء العملي لليقين إنما يكون بلحاظ كاشفيته (أي كان القطع قطعا طريقيا وهو الكاشف عن متعلَّقه ، وأما إذا كان القطع قطعا موضوعيا فلا يستدعي جريا عمليا لأن القطع الموضوعي لا يوجد فيه منجزية ومعذرية) ، وهذا يفترض أن يكون اليقين متعلِّقا بما هو صالح للتنجيز والتعذير لكي يشمله (- أي يشمل هذا اليقينَ -) إطلاقُ دليل

الاستصحاب (، وإذا لم يكن متعلَّق القطع صالحا للتنجيز والتعذير – أي لم يترتب عليه أثر شرعي – فلا يمكن أن يتعلَّق به القطع الطريقي الكاشف) .

التوضيح :

هذا البيان يتوقف على استظهار إرادة النقض العملي من النقض بقرينة تعلّق النهى بالنقض العملي ، هذا إذا حملنا النهي على النهي التكليفي ، ولا يمكن أن يوجد نهي تكليفي عن أمر واقع حقيقة ووجدانا لأن النقض الحقيقي وقع ، فالشك الحالي قد نقض اليقين السابق ، ولا يمكن أن ينهى الشارع نهيا تكليفيا عن أمر وقع وتحقق ، والنهي يكون قرينة على حمل النقض على النقض العملي إذا كان النهي نهيا تكليفيا ، وقد يقال إن النهي هنا ليس نهيا تكليفيا بل من الممكن أن يكون نهيا إرشاديا .

يوجد هنا ظهوران : الظهور الأول هو ظهور النهي في النهي التكليفي لأن النهي الإرشادي يحتاج إلى قرينة ، والظهور الثاني هو ظهور النقض في النقض الحقيقي لأن النقض العملي يحتاج إلى قرينة ، وصرنا إلى النقض العملي بسبب ظهور النهي في النهي التكليفي ، فهنا إما أن نقول إن النهي نهي تكليفي فالنقض لا بد أن يكون نقضا عمليا ، فنتصرّف في ظهور النقض حتى نتحفّظ على ظهور النهي .

وقد يقول قائل لنعكس المطلب ، تقولون إن النهي تكليفي فالنقض عملي ، نقول إن النقض حقيقي فالنهي إرشادي ، فنتحفظ على ظهور النقض في النقض الحقيقي ، ويكون قرينة على أن النهي نهي إرشادي ، فنتصرف في ظهور النهي حتى نتحفظ على ظهور النقض ، لذلك وجد اتجاه آخر في المقام وهو أن النقض حقيقي والنهي إرشادي ، والنهي الإرشادي معناه أن الشارع يريد أن يقول أيها القاطع الذي شككت أنا اعتبرك قاطعا وأرشدك إلى أن قطعك باقٍ ، فلا تنقض اليقين اعتبارا وادّعاءً ، وتعامل مع اليقين كأنه باقٍ ، فهو شاك ولكن الشارع يعتبره قاطعا ادّعاءً ، ومن حق الشارع أن يحكم بما يشاء ، وهذا هو مسلك جعل الطريقية في أدلة الاستصحاب ، والمحقق الخوئي ذهب إلى أن دليل الاستصحاب مجعول فيه الطريقية وأن الاستصحاب أمارة بدليل أن النقض نقض حقيقي والنهي إرشادي ، فالشارع نزَّل الشاك منزلة القاطع ، وبتعبير المحقق النائيني اعتبر الشاك قاطعا .

التطبيق على الكتاب :

وهذا البيان يتوقف على استظهار إرادة النقض العملي من النقض بقرينة تعلّق النهى به

(-أي بالنقض العملي -) ، ولا يتم (هذا البيان) إذا اسْتُظْهِرَ عرفا إرادة النقض الحقيقي مع حمل النهي على كونه إرشادا إلى عدم إمكان ذلك (- أي عدم إمكان النقض الحقيقي -) بحسب عالم الاعتبار (- والادّعاء ، فنتحفظ على ظهور النقض في النقض الحقيقي بدلا عن حمله على النقض العملي ونتصرّف في ظهور النهي بأن نحمله على النهي الإرشادي بدلا عن حمله على النهي الحقيقي -) فإن المولى قد ينهى عن شيء إرشادا إلى عدم القدرة عليه (- أي على هذا الشيء ، وعدم القدرة عليه إما حقيقة وإما اعتبارا -) ، (ومثال عدم القدرة عليه حقيقة هو) كما يقال في " دعي الصلاة أيام أقرائك " ، غاية الأمر أن الصلاة غير مقدورة للحائض حقيقة (، فينهاها الشارع عن الصلاة في حال الحيض ، والنهي هنا نهي إرشادي لأنها غير قادرة على الصلاة لأن الصلاة تشترط فيها الطهارة وهي غير طاهرة ، فهي غير قادرة حقيقة على الصلاة ، و(مثال عدم القدرة عليه اعتبارا وادعاء هو) النقض غير مقدور للمكلف ادعاء واعتبارا لتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق (، فينهاه الشارع لعدم قدرته اعتبارا ، فالشارع يعتبره أنه لا يقدر على نقض اليقين لأن اليقين منقوض حقيقة) ، وبناء على هذا الاستظهار (- أي استظهار أن النقض حقيقي والنهي إرشادي -) يكون مفاد الدليل (- أي دليل الاستصحاب -) جعل الطريقية (، فيكون الاستصحاب أمارة لا أصل عملي محرِز) ، (وإذا بنينا على هذا الاستظهار قال :) ولا يلزم في تطبيقه على موردٍ تصوير النقض العملي والاقتضاء العملي (، فإذا طبّقنا هذا الاستظهار على مورد فلا نحتاج أن نتصرّف في النقض ونقول إنه نقض عملي أو يحتاج إلى اقتضاء عملي بل نحمله على النقض الحقيقي اعتبارًا وادعاءً وتعبّدا لأن اليقين منقوض حقيقة حيث إن الشاك لا يوجد عنده يقين ، والشارع يقول أنا أرشدك إلى بقاء اليقين اعتبارًا وادعاءً وتعبّدا) .

إذن :

الكلام في الدليل الذي أقيم لإثبات الصيغة الثانية ، ففي الصيغة الثانية نقول بأن المستصحَب لا بد أن ينتهي إلى التنجيز والتعذير سواء كان المستصحَب حكما شرعيا أو عدم حكم شرعي أو موضوعا لحكم شرعي أو متعلَّقا لحكم شرعي ، وإذا انتهى المستصحَب إلى التنجيز والتعذير فإنه يكون كافيا لجريان الاستصحاب ، ثم تم بيان الدليل على الصيغة الثانية ، والدليل هو قوله : " لا تنقض اليقين بالشك " ، وأشرنا إلى أن لا الناهية وأن النقض يوجد فيهما احتمالان :

الاحتمال الأول :

النهي نهي تكليفي ، فلا بد أن يكون النقض نقضا عمليا .

الاحتمال الثاني :

النقض نقض حقيقي ، فلا بد أن يكون النهي نهيا إرشاديا .

فيوجد عندنا ظهوران ، ولا يمكن التّحفّظ عليهما معا ، ظهور " لا " في النهي التكليفي وظهور النقض في النقض الحقيقي ، وهذان الظهوران هما الأصل ، وإذا انصرفا إلى غيرهما فلا بد من وجود قرينة على ذلك ، ولا يمكن الجمع بين النهي التكليفي والنقض الحقيقي ، فإما أن نتصرف في ظهور النهي ونقول إنه نهي إرشادي والنهي الإرشادي خلاف الظاهر ، فنتصرف في النهي لحفظ ظهور النقض في النقض الحقيقي ، وإما أن نتحفظ على ظهور النهي في النهي التكليفي فنتصرف في ظهور النقض فيكون نقضا عمليا .

ومبنى القائلين بالطريقية وأن الاستصحاب أمارة أنهم حملوا النقض على النقض الحقيقي وتصرفوا في ظهور النهي وحملوه على النهي الإرشادي .

التوضيح :

إلى هنا انتهينا إلى أن الصيغة الأولى دليلها اللغوية والصيغة الثانية دليلها " لا تنقض اليقين بالشك " ، فيدور الأمر بين أن نحمل مفاد دليل الاستصحاب على الصيغة الأولى وهي الأوسع أو نحمله على الصيغة الثانية وهي الأضيق ، فيأتي السؤال التالي :

أي الصيغتين يتم ترجيحها ؟

الجواب :

إن كان عندنا قرينة على ترجيح إحدى الصيغتين الأولى والثانية على الأخرى فنرجحها ، ولكن لو كان مفاد دليل الاستصحاب مجمَلا ولا نعلم أنه يريد من الأثر العملي الصيغة الأولى الأوسع أو الصيغة الثانية الأضيق فتثبت الصيغة الثانية لأن المجمَل إذا كان له قدر متيقَّن فإنه يقتصر فيه على القدر المتيقَّن ، والقدر المتيقَّن هو الصيغة الأضيق وهي الصيغة الثانية .

التطبيق على الكتاب :

غير أنه يكفي لتعيّن الصيغة الثانية في مقابل (الصيغة) الأولى إجمالُ الدليل وتردّده بين الاحتمالين (من الصيغة الأولى أو الصيغة الثانية) الموجِب للاقتصار على (القدر) المتيقَّن منه ، و(القدر) المتيقَّن ما تقرّره الصيغة الثانية (الأضيق لا الصيغة الأولى الأوسع) .

التوضيح :

الصيغة الثالثة :

وهي أضيق الصيغ ، لكي يجري الاستصحاب لا بد أن يكون المستصحَب إما حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي ، وجاء إشكال في موردين بأنه لا يجري الاستصحاب فيهما ، والمورد الأول هو إذا كان المستصحَب متعلَّقا لحكم شرعي ، والمورد الثاني هو إذا كان المستصحَب عدم الحكم الشرعي .

ملاحظة :

السيد الشهيد هنا في جملة مختصرة مفيدة يميِّز بين موضوع الحكم الشرعي ومتعلَّق الحكم الشرعي فيقول : " قيد الواجب ليس حكما شرعيا ولا موضوعا يترتب عليه حكم شرعي لأن الوجوب يترتّب على موضوعه لا على متعلَّقه " ، وتوضيح المطلب أكثر تفصيلا مرّ في الحلقة الأولى تحت عنوان " العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلَّقه " ، والفرق بينهما هو :

موضوع الحكم الشرعي :

هو الذي يوجد أولا ثم يوجد الحكم الشرعي ، فوجود الموضوع سابق على وجود الحكم الشرعي ، فلو لم يوجد الموضوع لم يوجد الحكم ، والمراد من الحكم الشرعي هو فعلية الحكم وهو المجعول الذي يدخل في العهدة وله طاعة أو عصيان .

متعلَّق الحكم الشرعي :

هو الذي يكون وجوده بعد وجود الحكم الشرعي ، فالمتعلَّق مترتِّب على وجود الحكم ، فلو لم يوجد الحكم لم يوجد المتعلَّق .

مثال :

" ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ، فيجب الحج على المستطيع ، وقلنا سابقا إن المستطيع هو موضوع الوجوب ، والحج هو متعلَّق الحكم ، فالوجوب تعلَّق بالحج ، ووجوب الحج دخل على المستطيع .

ونأتي لتطبيق الضابط الجديد الذي يقول إن ما يكون سابقا هو الموضوع وما كان لاحقا هو المتعلَّق ، الاستطاعة توجد قبل الوجوب ، فقبل وجود الاستطاعة لا يوجد وجوب ، وإذا لم توجد الاستطاعة فلا توجد فعلية وجوب الحج في حق المكلف ، فيكون المستطيع موضوعا لفعلية وجوب الحج ، والحج يوجد بعد فعلية وجوب الحج ، فبعد أن وجب فلا بد من الإتيان

بالحج خارجا ، فيكون الحج متعلَّقا للوجوب ، وجعل أحدهما موضوعا والآخر متعلَّقا ليس أمرا اعتباريا من قِبَلِ أنفسنا بل هو ضمن ضابط معيَّن وهو أن ما كان وجوده سابقا على وجود الحكم فهو موضوع الحكم ، وما كان وجوده الخارجي لاحقا لوجود الحكم فهو متعلَّق الحكم .

وبناء على هذا لا يجري الاستصحاب في المتعلَّق لأن المتعلَّق ليس حكما ولا موضوعا لحكم شرعي .

التطبيق على الكتاب :

الصيغة الثالثة :

أن الاستصحاب يتقوّم بأن يكون المستصحب حكما شرعيا (- كالوجوب والحرمة -) أو موضوعا لحكم شرعي (- كالاستطاعة في وجوب الحج -) ، وهذه الصيغة (الثالثة) أضيق من كلتا الصيغتين السابقتين ، ومن هنا وقع الإشكال في كيفية جريان الاستصحاب على ضوء هذه الصيغة (الثالثة - وقع الإشكال -) في متعلَّق الأمر (- أي متعلَّق الحكم الشرعي - ، ومتعلَّق الأمر قد يكون أحد شيئين :) قيدا (خارجيا) وجزءا (داخليا ، فلا يجري الاستصحاب لأن المتعلَّق لا هو حكم شرعي ولا موضوع لحكم شرعي) - من قبيل استصحاب الطهارة (فإن الطهارة قيد خارجي في الصلاة ، فيقول الشارع : " تطهَّر للصلاة " ، فالطهارة متعلَّق الحكم الشرعي) - مع أن قيد الواجب ليس حكما شرعيا ولا موضوعا يترتب عليه حكم شرعي لأن الوجوب يترتّب على موضوعه لا على متعلَّقه (فالموضوع يوجد قبل الحكم ، والمتعلَّق يوجد بعد الحكم ، وهذا هو المورد الأول الذي لا يجري فيه الاستصحاب وهو المتعلَّق، والمورد الثاني الذي لا يجري فيه الاستصحاب هو عدم الحكم الشرعي لأن عدم الحكم الشرعي ليس حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي) .

التوضيح :

دفع الإشكال :

قلتم إن المستصحَب إذا كان حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي فبناء على الصيغة الثالثة يجري الاستصحاب ، وإذا كان المستصحَب متعلَّقا فإن الاستصحاب لا يجري .

وتوجد هنا محاولة لجعل المتعلَّق موضوعا لحكم شرعي فيجري الاستصحاب ، فهو يعلم بأنه تجب الطهارة وكان على طهارة والآن يشك في الطهارة فيستصحب بقاء الطهارة ، فإذا كان متطهِّرا يسقط عنه أمر "تَطَهَّرْ" ، والمشهور يقول إن الامتثال مسقط للأمر والحكم والتكليف ،

فلو استصحب الطهارة وأثبت بالاستصحاب أنه متطهِّر فيسقط الأمر بالتطهّر ، فصار استصحاب الطهارة موضوعا لا لحكم شرعي بل لسقوط حكم شرعي ، فالطهارة كانت متعلَّقا لحكم شرعي فصار موضوعا لعدم حكم شرعي ، فدائما نستطيع أن نستصحب المتعلَّق فيكون موضوعا لسقوط حكم شرعي ، فاستصحاب المتعلَّق موضوع لعدم حكم شرعي ، فيجري الاستصحاب لأن الضابط هو أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي ، وصار المتعلَّق موضوعا ، ولكن لا بد أن نتوسّع في الحكم الشرعي ليشمل عدم الحكم الشرعي ، ويكون الحكم الشرعي هو الأعم من ثبوت الحكم وعدم الحكم ، فلذلك قال السيد الشهيد : ومن هنا وقع الإشكال في كيفية جريان الاستصحاب في متعلَّق الأمر ، ولم يقل في عدم الحكم، والإشكال الثاني ذكره في الحلقة الثانية ، ولم يذكره هنا لأن هذه المحاولة مبنيّة على أن يراد من الحكم الأعم من ثبوت الحكم ونفي الحكم ، وكأن صاحب الصيغة الثالثة يقول إنه لا بد أن يكون المستصحَب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي أو موضوعا لعدم حكم شرعي ، وعلى أساس كون المستصحَب موضوعا لعدم حكم شرعي يمكن استصحاب المتعلَّق ، ولكن إذا قلنا بأن المستصحَب لا بد أن يكون موضوعا لحكم شرعي لا موضوعا لعدم حكم شرعي فلا يجري الاستصحاب في المتعلَّق ، ففي الصيغة الثالثة لا بد أن نتوسع في معنى الحكم الشرعي ليشمل ثبوت الحكم الشرعي وعدم الحكم الشرعي حتى تتم هذه المحاولة التي هي جعل متعلَّق الحكم الشرعي موضوعا لعدم الحكم الشرعي .

رد السيد الشهيد :

حتى مع هذا التوسّع فإن هذا الكلام يتم على مسلك المشهور الذين يقولون بأن امتثال المتعلَّق مُسْقِطٌ للحكم والتكليف الشرعي ، ولكن على مبنى السيد الشهيد امتثال المتعلَّق لا يسقط التكليف والحكم الشرعي بل ينهي فاعليّة التكليف ومحركيّته ودافعيّته مع وجود التكليف وعدم سقوطه .

التطبيق على الكتاب :

دفع الإشكال :

وقد يدفع الإشكال (- إشكال عدم جريان الاستصحاب في المتعلَّق بناء على الصيغة الثالثة ، ولو بنينا على إشكال آخر في أن الصيغة الثالثة لا تجري في عدم الحكم وعدم التكليف فهذا الجواب لا يدفع هذا الإشكال الآخر -) بأن إيجاد المتعلَّق مُسْقِطٌ للأمر فهو

(- أي إيجاد المتعلَّق -) موضوع لعدمه (- أي لعدم الأمر وعدم التكليف -) فيجري استصحابه (- أي استصحاب المتعلَّق -) لإثبات عدمِ الأمر و(إثبات) سقوطِه (- أي سقوط الأمر -) .

رد السيد الشهيد :

وهذا الدفع (- أي دفع الإشكال -) بحاجة من ناحية إلى توسعة المقصود من الحكم بجعله (- أي بجعل الحكم -) شاملا لعدم الحكم أيضا (، فهذا الدفع يتم إذا قلنا بأن مراد الصيغة الثالثة أعم من أن يكون موضوعا لحكم شرعي أو موضوعا لعدم حكم شرعي ، وإذا لم نتوسع فهذا الدفع غير تام) ، وبحاجة من ناحية أخرى إلى التسليم بأن إيجاد المتعلَّق (من قِبَلِ المكلَّف) مُسْقِطٌ لنفس الأمر لا لفاعليته (- أي لفاعلية الأمر -) على ما تقدَّم (في القسم الثاني من الحلقة الثالثة تحت عنوان " تحديد مفاد البراءة " ، وفي الحلقة الثانية تحت عنوان " مسقطات الحكم " ، والامتثال لا يكون مسقطا للأمر ، ويكون الامتثال مسقطا للأمر إذا أخذ عدم الامتثال قيدا في الوجوب ، مثلا إذا أخذ الشارع عدم امتثال الحج قيدا في وجوب الحج ، فيجب عليه الحج بشرطين : الشرط الأول هو الاستطاعة والشرط الثاني هو عدم الامتثال ، فيوجد لوجوب الحج قيدان ، فمع عدم الاستطاعة يسقط وجوب الحج ، ومع الامتثال والإتيان بالحج يسقط وجوب الحج ، ولا يوجد دليل في مقام الإثبات على أن عدم الامتثال أخذ قيدا في وجوب الحج ، فجعل شيء موضوعا لحكم أو جعل شيء قيدا في الحكم يحتاج إلى دليل ، مثلا نحن علمنا من الدليل أن الشارع جعل الزوال قيدا في وجوب صلاة الظهر ، فإذا لم يتحقق الزوال فلا يوجد وجوب ، والقيد قد يكون أمرا وجوديا وقد يكون أمرا عدميا ، فإذا قلنا إن الامتثال مسقط للحكم فمعناه أنه جعل عدم الامتثال قيدا في الحكم) .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

الأولى في دفع إشكال عدم جريان الاستصحاب في المتعلَّق بناء على الصيغة الثالثة هو عدم قبول الصيغة الثالثة لعدم وجود الدليل عليها ، فهذه الصيغة غير تامة ، الصيغة الأولى دليلها هو اللغوية ، والصيغة الثانية دليلها هو " لا تنقض اليقين بالشك " ، والصيغة الثالثة لا دليل عليها إلا أن يقال إن دليلها أحد أمرين ، ويذكر السيد الشهيد الأمرين ويرد عليهما ، وتكون النتيجة أن الصيغة الثالثة التي هي أضيق الصيغ لا دليل عليها ، فيدور الأمر بين الصيغة

الأولى والصيغة الثانية ، فإذا وجد دليل على إحداها وتعيّنت أخذنا بها ، ومع عدم التعيين نختار الصيغة الثانية لأنها القدر المتيقَّن من دليل الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

والأولى في دفع الاشكال (-إشكال عدم جريان الاستصحاب في المتعلَّق بناء على الصيغة الثالثة -) رفض هذه الصيغة الثالثة إذ لا دليل عليها (- أي على الصيغة الثالثة -) سوى أحد أمرين (، والأمران ذكرهما الأعلام لإثبات الصيغة الثالثة) :

الأمر الأول :

أن المستصحب إذا لم يكن حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي كان أجنبيا عن الشارع (ولا علاقة له بالشارع) فلا معنى للتعبد به (- أي بالمستصحَب -) شرعا (لأن علاقة الشارع تكون بالأحكام الشرعية وبموضوعات الأحكام الشرعية) .

رد السيد الشهيد على الأمر الأول :

والجواب عن ذلك أن التعبد الشرعي معقول في كل مورد ينتهي (التعبد الشرعي) فيه (- أي في المورد -) إلى التنجيز والتعذير (كما في الصيغة الثانية) ، وهذا (- أي انتهاء كل مورد إلى التنجيز والتعذير) لا يختص بما ذُكِرَ (من كون المستصحَب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي) فإن التعبد بوقوع الامتثال (- كما في وجوب الطهارة حيث يكون امتثال المتعلَّق معذِّرا، فاستصحاب الطهارة معذِّر حتى لو كان غير متطهِّر في الواقع -) أو (التعبد بوقوع) عدمه (- أي عدم الامتثال حيث يكون عدم امتثال المتعلَّق منجِّزا ، فإذا استصحب عدم الطهارة فهو منجِّز حتى لو كان متطهرا في الواقع -) ينتهي إلى ذلك (- أي إلى التنجيز والتعذير -) أيضا (، فإذا كان للمستصحَب تنجيز وتعذير فله علاقة بالشارع حتى لو لم يكن المستصحَب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي) .

إذن :

الأمر الأول غير تام .

التوضيح :

الأمر الثاني :

مبني على ما تقدّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة وهو أن الشارع عندما يقول خبر الثقة

حجة فيأتي السؤال التالي :

ما معنى حجية خبر الثقة ؟

الجواب :

توجد ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه الأول لصاحب الكفاية :

معنى حجية خبر الثقة أنه منجِّز ومعذِّر ، والحجية هي إحدى خصائص القطع ، كما مر سابقا أن خصائص القطع أربعة : الحالة النفسية ، والكاشفية ، والمنجزية والمعذرية ، والجري العملي .

الاتجاه الثاني للمحقق النائيني :

مسلك جعل الطريقية ، فالمولى عندما يقول جعلت خبر الثقة حجة معناه نزَّلته منزلة العلم والقطع واليقين أو اعتبرته علما وقطعا ويقينا على نحو المجاز العقلي بناء على نظرية السكاكي .

الاتجاه الثالث للمحقق الأصفهاني :

جعل الحكم المماثل ظاهرا – لا واقعا – لأنه أخذ في موضوعه الشك ، خبر الثقة مؤدّاه ومضمونه – مثلا – وجوب السورة في كل صلاة واجبة أو حرمة ارتماس الصائم في الماء أو حرمة الخمر ، وجعل خبر الثقة حجة معناه أنا وضعت وجعلت في عهدة المكلف حكما مماثلا لمضمون خبر الثقة ، مثلا جعلت حكما يماثل هذا الوجوب أو هذه الحرمة في عهدة المكلف ، لذلك فالمولى عندما يجعل حكما مماثلا فلا بد أن يكون مؤدَّى خبر الثقة حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي ، وإذا لم يكون مؤدَّى خبر الثقة حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي فلا يجعل المولى حكما .

وبناء على مسلك جعل الحكم المماثل لا بد أن يكون المستصحَب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي حتى يمكن للشارع أن يجعل حكما مماثلا لمؤدَّى الاستصحاب لأن المرتبط بالشارع إما الحكم الشرعي وإما موضوع الحكم الشرعي حتى يجعل حكما مماثلا .

الاتجاه الرابع للسيد الشهيد :

التزاحم الحفظي .

إذن :

الأمر الثاني لإثبات الصيغة الثالثة مبني على مسلك جعل الحكم المماثل .

التطبيق على الكتاب :

الأمر الثاني :

أن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ظاهرا (- لا واقعا - لأنه أخذ في موضوعه الشك) ، فلا بد أن يكون المستصحَب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي ليمكن جعل الحكم المماثل على طِبْقِهِ (- أي على طِبْقِ المستصحَب -) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على الأمر الثاني :

لا يستفاد من دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ، فليس معنى حجية الاستصحاب جعل الحكم المماثل بل هناك احتمالات أخرى نشير إليها فيما بعد .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على الأمر الثاني :

والجواب عن ذلك أنه لا موجب لاستفادة جعل الحكم المماثل بعنوانه من دليل الاستصحاب ، بل مفاده (- أي مفاد دليل الاستصحاب -) النهي عن نقض اليقين بالشك إما بمعنى النهي (التكليفي) عن النقض العملي بداعي تنجيز الحالة السابقة بقاءً (- فالحالة السابقة باقية عملا أي من حيث العمل -) وإما بمعنى النهي (الإرشادي) عن النقض الحقيقي إرشادًا إلى بقاء اليقين السابق أو (إرشادا إلى) بقاء المتيقَّن السابق ادّعاءً (واعتبارا ، ويوجد فرق بين الإرشاد إلى بقاء اليقين السابق والإرشاد إلى بقاء المتيقَّن السابق وهو متعلَّق اليقين كالطهارة ، وتترتّب ثمرة على هذا الفرق بين الإرشادين وتأتي فيما بعد) ، وعلى كل حال (بأن قلنا إن النهي نهي تكليفي عن النقض العملي أو نهي إرشادي عن النقض الحقيقي) فلا يلزم أن يكون المستصحَب حكما أو موضوعا لحكم ، بل أن يكون (المستصحَب) أمرا قابلا للتنجيز والتعذير لكي يتعلق به التعبد على أحد هذه الأنحاء (من النهي التكليفي أو النهي الإرشادي) .

متن الكتاب :

مقدار ما يُثْبِتُ الاستصحابُ

لا شك في أن المستصحب يثبت تعبدا وعمليا بالاستصحاب ، وأما آثاره ولوازمه فهي على قسمين :

القسم الأول : الآثار الشرعية ، كما إذا كان المستصحب موضوعا لحكم شرعي أو حكما شرعيا واقعا بدوره موضوعا لحكم شرعي آخر ، وقد يكون المستصحب موضوعا لحكمه وحكمه بدوره موضوع لحكم آخر ، كطهارة الماء الذي يغسل به الطعام المتنجس فإنها موضوع لطهارة الطعام وهي موضوع لحليته .

القسم الثاني : الآثار واللوازم العقلية التي يكون ارتباطها بالمستصحب تكوينيا وليس بالجعل والتشريع ، كنبات اللحية اللازم تكوينا لبقاء زيد حيا ، وموته اللازم تكوينا من بقائه إلى جانب الجدار إلى حين انهدامه ، وكون ما في الحوض كرا اللازم تكوينا من استصحاب وجود كر من الماء في الحوض فان مفاد كان الناقصة لازم عقلي لمفاد كان التامة ، وهكذا .

اما القسم الأول : فلا خلاف في ثبوته تعبدا وعمليا بدليل الاستصحاب ، سواء قلنا إن مفاده الارشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقن ، أو الارشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين ، أو النهي عن النقض العملي لليقين بالشك .

اما على الأول فلان التعبد ببقاء المتيقن ليس بمعنى ابقائه حقيقة بل تنزيلا ، ومرجعه إلى تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي ، فيكون دليل الاستصحاب من أدلة التنزيل ، ومقتضى دليل التنزيل اسراء الحكم الشرعي للمُنَزَّل عليه إلى المنَزَّل اسراء واقعيا أو ظاهريا تبعا لواقعية التنزيل أو ظاهريته واناطته بالشك ، وعليه فاطلاق التنزيل في دليل الاستصحاب يقتضي ثبوت جميع الآثار الشرعية للمستصحب بالاستصحاب .

فان قيل : هذا يصح بالنسبة إلى الأثر الشرعي المترتب على المستصحب مباشرة ، ولا يبرر ثبوت الأثر الشرعي المترتب على ذلك الأثر المباشر ، وذلك لان الأثر المباشر لم يثبت حقيقة لكي يتبعه اثره لان التنزيل ظاهري لا واقعي ، وانما ثبت الأثر المباشر تنزيلا وتعبدا فكيف يثبت اثره ؟

كان الجواب : انه يثبت بالتنزيل أيضا إذ ما دام اثبات الأثر المباشر كان اثباتا تنزيليا فمرجعه إلى تنزيله منزلة الأثر المباشر الواقعي ، وهذا يستتبع ثبوت الأثر الشرعي الثاني تنزيلا وهكذا .

واما على الثاني فقد يستشكل بأنه لا تنزيل في ناحية المستصحب على هذا التقدير ، وانما التنزيل والتعبد في نفس اليقين ، وغاية ما يقتضيه كون اليقين بالحالة السابقة باقيا تعبدا بلحاظ كاشفيته ، ومن الواضح ان اليقين بشيء انما يكون طريقا إلى متعلقه لا إلى آثار متعلقه ، وانما يقع في صراط توليد اليقين بتلك الآثار ، واليقين المتولِّد هو الذي له طريقية إلى تلك الآثار ، وما دامت طريقية كل يقين تختص بمتعلقه فكذلك منجزيته ومحركيته ، وعليه فالتعبد ببقاء اليقين بالحالة السابقة انما يقتضي توفير المنجِّز والمحرِّك بالنسبة إلى الحالة السابقة لا بالنسبة إلى آثارها الشرعية .

فان قيل : أليس من يكون على يقين من شيء يكون على يقين من آثاره أيضا ؟

كان الجواب ان اليقين التكويني بشيء يلزم منه اليقين التكويني بما يعرفه الشخص من آثاره ، واما اليقين التعبدي بشيء فلا يلزم منه اليقين التعبدي بآثاره لان امره تابع امتدادا وانكماشا لمقدار التعبد ، ودليل الاستصحاب لا يدل على أكثر من التعبد باليقين بالحالة السابقة .

والتحقيق : ان تنجز الحكم يحصل بمجرد وصول كبراه وهي الجعل وصغراه وهي الموضوع ، فاليقين التعبدي بموضوع الأثر بنفسه منجِّز لذلك الأثر والحكم وإن لم يَسْرِ إلى الحكم .

ومنه يعرف الحال على التقدير الثالث فان اليقين بالموضوع لَمَّا كان بنفسه منجِّزا للحكم كان الجري على طبق حكمه داخلا في دائرة اقتضائه العملي فيلزم بمقتضى النهي عن النقض العملي .

فان قيل : إذا كان اليقين بالموضوع كافيا لتنجز الحكم المترتب عليه فماذا يقال عن الحكم الشرعي المترتب على هذا الحكم ؟ وكيف يتنجز مع أنه لا تعبد باليقين بموضوعه وهو الحكم الأول ؟

كان الجواب : ان الحكم الثاني الذي اخذ في موضوعه الحكم الأول لا يفهم من لسان

دليله الا ان الحكم الأول بكبراه وصغراه موضوع للحكم الثاني ، والمفروض انه محرَز كبرى وصغرى جعلا وموضوعا ، وهذا هو معنى اليقين بموضوع الحكم الثاني ، فيتنجز الحكم الثاني كما يتنجز الحكم الأول .

واما القسم الثاني : فلا يثبت بدليل الاستصحاب لأنه ان أريد اثبات اللوازم العقلية بما هي فقط فهو غير معقول إذ لا اثر للتعبد بها بما هي ، وان أريد اثبات ما لهذه اللوازم من آثار واحكام شرعية فلا يساعد عليه دليل الاستصحاب على التقادير الثلاثة المتقدمة .

اما على الأول فلان التنزيل في جانب المستصحب انما يكون بلحاظ الآثار الشرعية لا اللوازم العقلية كما تقدم في الحلقة السابقة .

واما على الأخيرين فلان اليقين بالحالة السابقة تعبدا لا يفيد لتنجيز الحكم الشرعي المترتب على اللازم العقلي لان موضوع هذا الحكم هو اللازم العقلي ، واليقين التعبدي بالمستصحب ليس يقينا تعبديا باللازم العقلي .

وعلى هذا الأساس يقال : ان الأصل المثبِت غير معتبر ، بمعنى ان الاستصحاب لا تثبت به اللوازم العقلية للمستصحب ولا الآثار الشرعية لتلك اللوازم ، نعم إذا كان لنفس الاستصحاب لازم عقلي كحكم العقل بالمنجزية – مثلا – فلا شك في ترتبه لان الاستصحاب ثابت بالدليل المحرز فتترتب عليه كل لوازمه الشرعية والعقلية على السواء .

هذا كله على تقدير عدم ثبوت أمارية الاستصحاب كما هو الصحيح على ما عرفت ، واما لو قيل بأماريته واستظهرنا من دليل الاستصحاب ان اعتبار الحالة السابقة بلحاظ الكاشفية كان حجة في اثبات اللوازم العقلية للمستصحب واحكامها أيضا وفقا للقانون العام في الامارات على ما تقدم سابقا .

التوضيح :

مقدار ما يُثْبِتُ الاستصحابُ

لا شك في أن المستصحَب يَثْبُتُ تعبدا وعمليا بالاستصحاب – الجار والمجرور متعلّقان بـ " يَثْبُتُ " – ، والمستصحَب يثبت تعبدا وعمليا بشرط أن يؤدّي المستصحَب إلى التنجيز والتعذير ، وأما إذا كان أجنبيا – كبقاء زيد في المسجد – فلا يثبت بالاستصحاب إلا على الصيغة الأولى إذا وقع موضوعا لحكم شرعي ، فالمستصحَب إذا أدّى إلى التنجيز والتعذير فهو

يثبت بالاستصحاب ، وهذا لا كلام فيه لما تقدَّم في الصيغة الثانية من أن المستصحَب إذا انتهى إلى التنجيز والتعذير فالاستصحاب يجري بلا إشكال ، ولكن كل الكلام يأتي إذا كان المستصحَب له آثار ولوازم فهل تثبت الآثار واللوازم بالاستصحاب بعد أن أثبتنا المستصحَب أو لا تثبت ؟

فالكلام منصب على آثار ولوازم المستصحَب لا على المستصحَب إذا كان له تنجيز وتعذير ، فنأتي إلى الآثار واللوازم لنرى أنها قسم واحد أو أكثر من قسم .

إذن :

لا إشكال في أن الاستصحاب يُثْبِتُ المستصحب إذا كان المستصحَب مؤدِّيا إلى تنجيز أو تعذير ، وليس كلامنا في هذا ، وإنما الكلام في أن المستصحَب إذا كانت له آثار ولوازم فهل تثبت بالاستصحاب أيضا أو لا تثبت بالاستصحاب ؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال آثار المستصحَب ولوازمه على قسمين :

القسم الأول : الآثار واللوازم الشرعية :

هي آثار ولوازم للمستصحَب جعلها الشارع ومرتبطة بالشارع بما هو شارع بنحو لو لم يكن ذلك الجعل من الشارع لما كانت هذه الآثار موجودة للمستصحَب .

مثال :

وجوب الحج على المستطيع ، نفرض أن المستصحَب هو الاستطاعة فيترتّب وجوب الحج إذا كان الشارع قد جعل وجوب الحج على المستطيع ، ولو لم يجعل الشارع وجوب الحج على المستطيع ولنفرض أننا استصحبنا الاستطاعة فلا يترتّب عليها وجوب الحج ، فوجوب الحج أثر شرعي للمستصحَب بجعل من الشارع بنحو لو لم يجعل الشارع هذا الأثر لما وجب شيء على المكلف .

القسم الثاني : الآثار واللوازم العقلية :

هي الآثار التي لو ثبت المستصحَب في الواقع لكانت هذه الآثار مترتِّبة عليه سواء جعلها الشارع أم لم يجعلها الشارع .

مثال :

رأيت زيدا وكان عمره عشر سنوات والآن بعد مرور عشر سنوات تشك في وجوده فتستصحب بقاءه ويكون عمره الآن عشرين سنة ، وإذا كان عمره الآن عشرين سنة فإن لحيته

تكون قد نبتت ، ونبات اللحية ليس بجعل شرعي من الشارع ، ونبات اللحية أثر تكويني للمستصحَب ومرتبط بموضوعه الواقعي على فرض تحقّق الموضوع .

إذن :

الآثار التي تترتَّب على المستصحَب قسم منها مرتبط بالشارع بما هو شارع بنحو لو لم يجعل لما ترتَّبت تلك الآثار ، وقسم آخر منها لا يرتبط بالشارع بما هو شارع بل هي أمور تكوينية سواء جعلها الشارع أم لم يجعلها الشارع .

أقسام الآثار الشرعية :

والآثار الشرعية على أقسام :

القسم الأول من الآثار الشرعية :

يكون المستصحَب موضوعا لحكم شرعي ، فإذا استصحبت الموضوع يترتَّب الحكم الشرعي لأن الحكم الشرعي معلول لتحقق موضوعه ، والشارع بالاستصحاب يقول اعتبر موضوعه موجودا تعبدا وادّعاء ، فحكمه يترتّب عليه ، فالآثار تترتّب إذا كان المستصحَب موضوعا لحكم شرعي .

إذن :

في القسم الأول من الآثار الشرعية يقع المستصحَب موضوعا لحكم شرعي .

القسم الثاني من الآثار الشرعية :

وفيه موردان :

المورد الأول :

يكون المستصحَب نفس الحكم الشرعي كوجوب الحج ، وهذا الحكم الشرعي يقع موضوعا لحكم شرعي آخر ، وهذا معقول .

مثال :

إذا وجب الحج علي فللّه علي أن أصلي ركعتين ، كان عندك يقين بوجوب الحج عليه والآن شككت فتستصحب بقاء وجوب الحج ، فتحقق موضوع وجوب الوفاء بالنذر ، فوجوب الحج هو المستصحَب ، والأثر المترتِّب عليه هو وجوب الوفاء بالنذر ، وكلاهما حكم شرعي ، والحكم الشرعي الأول هو وجوب الحج ، والحكم الشرعي الثاني هو وجوب الوفاء بالنذر ، والحكم الشرعي الأول وقع موضوعا للحكم الشرعي الثاني ، فالمستصحَب هو حكم

شرعي واقع موضوعا لحكم شرعي آخر .

المورد الثاني :

يكون المستصحَب حكما شرعيا واقعا موضوعا لعدم حكم شرعي آخر ، ولا محذور فيه .

مثال :

المكلف الذي عليه دَيْن لا تتحقّق فيه الاستطاعة ، ولنفرض أن الدين كان واجبا عليه قبل شهر ولم يطالبه الدائن وشك في وجوب الوفاء بالدين فاستصحب وجوب الوفاء بالدين ، واستصحاب وجوب الوفاء بالدين يكون موضوعا لعدم وجوب الحج لأنه تسقط الاستطاعة فلا يجب عليه الحج .

إذن :

في القسم الثاني من الآثار الشرعية تارة يكون المستصحَب حكما شرعيا واقعا موضوعا لحكم شرعي آخر ، وهذا هو المورد الأول ، وتارة أخرى يكون المستصحَب حكما شرعيا واقعا موضوعا لعدم حكم شرعي آخر ، وهذا هو المورد الثاني .

القسم الثالث من الآثار الشرعية :

في القسم الأول استصحبنا الموضوع حتى يترتب عليه أثره وحكمه الشرعي ، وفي القسم الثاني استصحبنا حكما شرعيا حتى يترتب عليه حكم شرعي آخر ، والقسم الثالث هو أدق الأقسام وهو أن نستصحب الموضوع لا لترتيب حكمه بل لترتيب الحكم الذي يترتب على حكم هذا الموضوع ، فنرتب حكم الحكم ، وهذا هو القسم الثالث من الآثار الشرعية ، فنستصحب الموضوع لترتيب حكم على حكم الموضوع .

مثال :

إذا كان الماء طاهرا ووقعت نجاسة ولا نعلم أنها وقعت في الماء أو خارج الماء فنشك في النجاسة فنستصحب بقاء الطهارة فترتب عليه أن الطعام المتنجس إذا غسل بهذا الماء فإنه يطهر ، والماء الذي يطهِّر إما أن يكون طاهرا واقعا وإما يكون محكوما بالطهارة ظاهرا ، والاستصحاب قال إن هذا الماء طاهر ظاهرا ، وإذا غسل الطعام المتنجس بماء طاهر ظاهرا فإننا نحكم بطهارة هذا الطعام ، وإذا صار هذا الطعام طاهرا فإن أكله يكون حلالا جائزا ، والأثر المقصود والمترتب هو حلية الأكل ، وموضوعه هو طهارة الطعام ، وطهارة الطعام هو حكم ترتب على طهارة الماء ، فالمستصحَب – وهو طهارة الماء – موضوع ، وحكمه المترتب

عليه هو طهارة الطعام المغسول بهذا الماء الطاهر ظاهرا ، والحكم المترتب على حكم هذا الموضوع هو حلية الأكل .

إذن :

جميع الآثار الشرعية تثبت للمستصحَب سواء كانت مع الواسطة أم لم تكن مع الواسطة ، ولا بد أن تكون الواسطة واسطة شرعية لا مطلق الواسطة ، فالآثار شرعية والوسائط شرعية مرتبطة بالشارع ، والتفصيل سيأتي بعد ذلك .

التطبيق على الكتاب :

مقدار ما يُثْبِتُ الاستصحابُ

لا شك في أن المستصحَب يَثْبُتُ تعبّدا وعمليّا بالاستصحاب (– الجار والمجرور متعلّقان بـ " يَثْبُتُ " –) ، وأما آثاره ولوازمه فهي على قسمين :

القسم الأول : الآثار الشرعية :

كما إذا كان المستصحَب موضوعا لحكم شرعي (– فيثبت الحكم الشرعي ، وهذا أثر مباشر للمستصحَب –) أو حكما شرعيا واقعا بدوره موضوعا لحكم شرعي آخر (أو لعدم حكم شرعي آخر ، وهنا أيضا الأثر مباشر للمستصحَب لأن المستصحَب هو حكم شرعي وقع موضوعا ، فلا فرق بينه وبين المورد الأول إلا أن المورد الأول موضوع والمورد الثاني هو حكم وقع موضوعا) ، وقد يكون المستصحَب موضوعا لحكمِهِ (– أي لحكم المستصحَب –) وحكمُهُ (– أي وحكم المستصحب –) بدوره موضوع لحكم آخر .

مثال :

كطهارة الماء (– هذا هو الموضوع المستصحَب ، والطهارة متعلَّق ، ولكن أطلق عليه " موضوع " لأن الموضوع له اصطلاحان : تارة الموضوع في قبال المتعلَّق ، وتارة أخرى الموضوع ويراد منه المتعلَّق ومتعلَّق المتعلَّق ، فالأمر هو تطهَّر بالماء ، فالطهارة متعلَّق –) الذي يُغْسَلُ به الطعام المتنجس فإنها (– أي فإن طهارة الماء –) موضوع لطهارة الطعام (– فالحكم المترتب على طهارة الماء هو طهارة الطعام –) وهي (– أي طهارة الطعام –) موضوع لحلّيّته (– أي لحلية الطعام – ، ويمكن توجيه العبارة هنا حتى تصير الطهارة موضوعا بالمعنى الحقيقي لا بمعنى المتعلَّق لأنه صحيح أن الطهارة متعلَّق ولكن يمكن أن يقع المتعلَّق موضوعا ، ومثاله أن نستصحب الطهارة حتى نسقط الأمر ، فالطهارة تكون موضوعا لعدم الأمر وسقوط الأمر ،

فالطهارة وإن كانت متعلَّقا ولكنها موضوع لحكم ، والحكم هو طهارة الطعام ، والطهارة حكم شرعي وضعي ، فطهارة الماء موضوع بالمعنى الحقيقي لطهارة الطعام ، وطهارة الطعام موضوع بالمعنى الحقيقي لحلية الطعام ، وحلية الطعام أثر غير مباشر للمستصحَب أي أثر بواسطة ، وقلنا إن الآثار الشرعية تثبت سواء كانت بلا واسطة أو مع الواسطة ، ولكن بشرط أن تكون الواسطة شرعية ، وإذا كانت الآثار غير شرعية أو كانت الآثار شرعية بتوسط آثار غير شرعية فهذا هو القسم الثاني أي الآثار واللوازم العقلية التكوينية) .

إذن :

عندما نقول الأصل المثبِت لا يثبت بالاستصحاب ليس مرادنا الآثار غير الشرعية فقط بل مرادنا أولا الآثار غير الشرعية وثانيا الآثار الشرعية التي تثبت بواسطة غير شرعية أي تثبت بواسطة عقلية تكوينية ، وهذا هو القسم الثاني .

التوضيح :

القسم الثاني : الآثار واللوازم العقلية :

مرت سابقا في الحلقة الثانية مع أمثلتها ، ونطبِّق العبارة هنا .

التطبيق على الكتاب :

القسم الثاني : الآثار واللوازم العقلية :

(وهي الآثار العقلية والعادية أي اللوازم غير الشرعية) التي يكون ارتباطها بالمستصحَب (ارتباطا) تكوينيا وليس بالجعل والتشريع (بخلاف القسم الأول من اللوازم الشرعية التيي يكون ارتباطها بالمستصحَب بالجعل والتشريع ، ويذكر السيد الشهيد ثلاثة أمثلة ، مثالان واضحان ، والمثال الثالث خفي قد يقع فيه الاشتباه كثيرا بأن الأثر شرعي) .

مثال ١ :

كنبات اللحية اللازم تكوينا لبقاء زيد حيا (، رأى زيدا قبل عشر سنوات وكان عمره عشر سنوات ، والآن بعد مرور عشر سنوات عمره عشرين سنة ، فلو كان حيا لنبتت لحيته ، فشك أنه زيدا الآن حي فيستصحب حياته ، وإذا كان حيا فقد نبتت لحيته ، فهذا من الأصل المثبت لأن الأثر أثر تكويني – لا أثر شرعي – وهو نبات اللحية) .

مثال ٢ :

وموته (– أي موت زيد –) اللازم تكوينا من بقائه إلى جانب الجدار إلى حين انهدامه (،

كنا نعلم بأن زيدا كان إلى جانب الجدار الآيل للانهدام ، والآن نشك فنستصحب بقاءه إلى جانب الجدار ، والأثر التكويني للمستصحَب هو موت زيد ، وهذا أثر تكويني لا أثر شرعي ، وما يترتب على موت زيد تقسيم الإرث وهو أثر شرعي ، ولكن هذا الأثر الشرعي ترتب على أثر تكويني ، فيوجد هنا أثر شرعي ولكنه مترتب على واسطة عقلية تكوينية غير شرعية ، فلا نأخذ بهذا الأثر الشرعي المترتب على واسطة عقلية تكوينية) .

التوضيح :

مثال ٣ :

كون ما في الحوض كرًّا اللازم تكوينا من استصحاب وجود كرّ من الماء في الحوض فإن مفاد كان الناقصة لازم عقلي لمفاد كان التامة ، وهذا المثال فيه خفاء .

سؤال : ما هو الفرق بين كان التامة وكان الناقصة ؟

الجواب :

كان التامة هي التي يكون لها فعل ولا يكون لها اسم وخبر مثل كان زيد بمعنى زيد موجود ، وكان الناقصة هي التي لها اسم وخبر مثل كان زيد قائما ، وكان التامة مفادها ما يقع في جواب هل البسيطة أي السؤال عن " ثبوت الشيء " مثل هل كان زيد ظ فتجيب نعم كان زيد ، وكان الناقصة مفادها ما يقع في جواب هل المركبة أي السؤال عن " ثبوت شيء لشيء " مثل هل كان زيد عالما ؟ فتجيب نعم كان زيد عالما ، وفي مقامنا إذا استصحبنا كان التامة يأتي السؤال التالي :

هل تترتب كان الناقصة على كان التامة أو لا تترتب ؟

الجواب :

نعم تترتب كان الناقصة على كان التامة ، فلازم كان التامة هو كان الناقصة .

مثال :

هذا الحوض فيه كرّ من الماء ، أخذنا منه مقدارا قليلا فشككنا أن الباقي في الحوض كرّ أو غير كرّ ، فاستصحبنا أن الباقي في الحوض كرّ ، والكلام عن وجود الكر من الماء ، وهذا المستصحَب هو مفاد كان التامة ، فاستصحبنا مفاد كان التامة أي وجود كرّ من الماء ، نضع يدنا المتنجسة في هذا الحوض فلا يتنجس الحوض لأننا استصحبنا وجود الكرّيّة ، والاعتصام وعدم الانفعال هل مترتب على وجود الكر أو على كون الماء متصفا بأنه كرّ ؟ فهل الاعتصام

حكم الكر أو حكم الماء ؟

الاعتصام حكم الماء المتصف بالكرّيّة لا حكم وجود الكرّ ، والماء المتصف بالكرية مفاد كان الناقصة ، ووجود الكر مفاد كان التامة ، فالاعتصام حكم كان الناقصة ، والمستصحَب هو مفاد كان التامة ، ولازم وجود الكر من الماء أن هذا الماء متصف بالكرّيّة ، وهذا لازم عقلي لا لازم شرعي ، وإذا كان لازما عقليا فلا يترتب حكم الاعتصام ، وتوجد دائما ملازمة عقلية تكوينية بين مفاد كان التامة ومفاد كان الناقصة ، فإذا وُجِدَ كرّ من الماء فهذا الماء متصف بأنه كرّ ، وهذا حكم عقلي تكويني لا حكم شرعي ، فالمستصحَب هو مفاد كان التامة ، ومفاد كان الناقصة لازم عقلي لمفاد كان التامة ، وموضوع الاعتصام هو مفاد كان الناقصة ، والاعتصام حكم شرعي ولكنه ثبت بواسطة عقلية تكوينية غير شرعية ، فلا نأخذ بهذا الأثر الشرعي المترتب على واسطة عقلية تكوينية ولا يجري الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

مثال ٣ :

وكون ما (- أي الماء الذي -) في الحوض كرًّا (- وهذا مفاد كان الناقصة -) اللازم تكوينا من استصحاب وجود كرّ من الماء في الحوض (- وهذا مفاد كان التامة -) فإن مفاد كان الناقصة لازم عقلي لمفاد كان التامة .

وهكذا (يمكن ذكر أمثلة أخرى) .

التوضيح :

إلى هنا اتّضح لنا الفرق بين اللوازم الشرعية التي ترتبط بالجعل والتشريع وبين اللوازم العقلية التكوينية التي لا ارتباط لها بالجعل والتشريع ، فيأتي السؤال التالي :

إذا استصحبنا المستصحب وكانت للمستصحب آثار فهل تثبت جميع الآثار الشرعية والعقلية أو لا تثبت جميع الآثار أو التفصيل بثبوت بعضها دون بعض ؟

الجواب :

المدَّعى هو التفصيل بثبوت الآثار الشرعية دون الآثار العقلية للمستصحَب ، وهذا هو معنى أن الأصل المثبِت - وهو اللوازم والآثار العقلية - ليس بحجة ، ونأتي إلى القسمين : الآثار الشرعية والآثار العقلية .

القسم الأول : الآثار واللوازم الشرعية بلا واسطة أو مع واسطة شرعية :

كان هناك ثلاثة احتمالات في " لا تنقض اليقين بالشك " وهي :

الاحتمال الأول :

الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقَّن ، والمتيقَّن هو الطهارة ، وهذا حكم وضعي .

الاحتمال الثاني :

الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين ، وهذا حكم وضعي .

الاحتمال الثالث :

النهي التكليفي عن النقض العملي لليقين بالشك .

التطبيق على الكتاب :

أما القسم الأول (- وهو الآثار واللوازم الشرعية بلا واسطة أو مع واسطة شرعية) :

فلا خلاف في ثبوته (- أي ثبوت القسم الأول من الآثار وهو الآثار واللوازم الشرعية بلا واسطة أو مع واسطة شرعية-) تعبدا وعمليا بدليل الاستصحاب (على الاحتمالات الثلاثة) ، سواء قلنا إن مفاده الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقَّن (- والمتيقَّن هو الطهارة - ، وهذا هو الاحتمال الأول) ، أو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين (، وهذا هو الاحتمال الثاني) ، أو النهي (التكليفي) عن النقض العملي لليقين بالشك (، وهذا هو الاحتمال الثالث) .

التوضيح :

يأتي السؤال التالي :

هل على جميع هذه الاحتمالات الثلاثة يجري الاستصحاب لإثبات الآثار الشرعية بلا واسطة ومع الواسطة الشرعية أو فيه تفصيل ؟

الجواب :

بناء على الاحتمال الأول وهو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقَّن :

كان على طهارة وكان على يقين من أنه كان متطهِّرا والآن شك فالشارع يقول " لا تنقض اليقين بالشك " ، ومعناه أن الشارع يرشد إلى أن متيقَّن المكلّف باقٍ اعتبارا ، فطهارته باقية اعتبارا ، لا أن اليقين بالطهارة باقٍ اعتبارا بل المتيقَّن باقٍ اعتبارا ، وهذا لا يتمّ إلا بالتنزيل

والاعتبار ، فالمكلَّف مشكوك الطهارة ، فينزّل الشارع مشكوك الطهارة منزلة من هو متطهِّر واقعا ، فالشارع يريد الطهارة من أجل الصلاة ، والشارع يقول اعتبر نفسك متطهِّرا وأنت محكوم بالطهارة فأنا كشارع اعتبرتك أنك باقٍ على الطهارة الواقعية ، فالشارع نزَّل مشكوك الطهارة منزلة معلوم الطهارة كما نزَّل الطواف منزلة الصلاة حيث قال : " الطواف بالبيت صلاة " ، فنزَّل من يطوف حول البيت الحرام منزلة المصلي أي أن أحكام المصلي تكون لمن يطوف حول البيت الحرام كطهارة الثوب والبدن وأن يكون متطهِّرا بالوضوء أو الغسل .

التطبيق على الكتاب :

أما على (الاحتمال) الأول (–وهو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقَّن–) فلأن التعبد ببقاء المتيقَّن ليس بمعنى إبقائه (– أي إبقاء المتيقَّن –) حقيقة (– فأنت لست معلوم الطهارة حقيقة بل أنت مشكوك الطهارة حقيقة –) بل (بمعنى إبقائه) تنزيلا (، فأنت منزَّل منزلة معلوم الطهارة اعتبارا وتعبدا) ، ومرجعه إلى تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي (اعتبارا) ، فيكون دليل الاستصحاب من أدلة التنزيل (كما في قول الشارع " الطواف بالبيت صلاة ") ، ومقتضى دليل التنزيل إسراء الحكم الشرعي للمُنَزَّل عليه (– كمعلوم الطهارة أو الصلاة –) إلى المنَزَّل (– كمشكوك الطهارة أو الطواف حول البيت –) إسراءً واقعيا أو ظاهريا تبعا لواقعية التنزيل أو ظاهريته وإناطته بالشك (في التنزيل الظاهري ، وعدم إناطته بالشك في التنزيل الواقعي ، فإذا كان الشك مأخوذا في التنزيل فهو تنزيل ظاهري ، وإذا لم يكن الشك مأخوذا في التنزيل فهو تنزيل واقعي ، مثلا " الطواف بالبيت صلاة " تنزيل واقعي لعدم وجود الشك ، فيكون الإسراء إسراء واقعيا ، وأما في الاستصحاب فقد نزَّل مشكوك الطهارة منزلة معلوم الطهارة في حالة الشك ، فالتنزيل ظاهري لوجود الشك ، فيكون الإسراء إسراء ظاهريا ، فإذا كان التنزيل واقعيا فالإسراء واقعي ، وإذا كان التنزيل ظاهريا فالإسراء ظاهري ، ونميِّز بين التنزيل الواقعي وبين التنزيل الظاهري بأخذ الشك في التنزيل الظاهري وعدم أخذ الشك في التنزيل الواقعي) ، وعليه فإطلاق التنزيل في دليل الاستصحاب يقتضي ثبوت جميع الآثار الشرعية للمستصحَب بالاستصحاب (– أي بسبب الاستصحاب ، فالباء هنا سببية – ، فجميع أحكام المنزَّل عليه تثبت للمنزَّل بمقتضى إطلاق التنزيل في دليل الاستصحاب) .

التوضيح :

كان الكلام في آثار ولوازم المستصحَب وأنها هل تثبت بالاستصحاب أو لا تثبت ، والآثار

على قسمين :

القسم الأول :

الآثار الشرعية التي ترتبط بالشارع .

القسم الثاني :

الآثار العقلية التكوينية التي لا ترتبط بالشارع .

وأما القسم الأول :

فهذه الآثار الشرعية تثبت سواء قلنا إن مفاد دليل الاستصحاب هو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبّد ببقاء المتيقَّن ، وهذا هو الاحتمال الأول ، أو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين ، وهذا هو الاحتمال الثاني ، أو النهي التكليفي عن النقض العملي لليقين بالشك ، وهذا هو الاحتمال الثالث ، وبناء على هذه الاحتمالات الثلاثة في فهم " لا تنقض اليقين بالشك " فإن اللوازم والآثار الشرعية يدّعى أنها تثبت .

وأما على الاحتمال الأول وهو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبّد ببقاء المتيقَّن وأن المتيقَّن باقٍ ، ووضّحنا أن المتيقَّن ليس باقيا حقيقة بل هو باقٍ تنزيلا ، ووضّحنا أن هذا التنزيل تنزيل ظاهري لا تنزيل واقعي ، وعلى هذا الأساس فالإسراء إسراء ظاهري لا إسراء واقعي ، ويترتّب على ذلك أن جميع آثار المتيقَّن تكون ثابتة لأن دليل التنزيل مطلق ، فعندما يقول الشارع : " الطواف بالبيت صلاة " فمعنى ذلك أن جميع الآثار والأحكام الشرعية للصلاة تكون ثابتة للطواف حول البيت الحرام ، وأما الآثار التكوينية العقلية فإن التنزيل منصرف عنها كما سيأتي بيانه إن شاء الله فيما بعد وتقدّم في الحلقة الثانية .

إشكال بناء على الاحتمال الأول :

بناء على أن التنزيل بلحاظ آثار المتيقَّن يأتي إشكال ، وهو هل أن الحكم يترتب على وجود موضوعه واقعا أو الأعم من الواقع والظاهر ؟

الشارع عندما قال إن " الخمر حرام " أو " الاستطاعة في الحج واجبة " فهل مراده الاستطاعة الواقعية أو الأعم من الواقعية والظاهرية ؟

من الواضح أن الشارع عندما يقول هذا موضوع وهذا حكم فإن الحكم يترتب على موضوعه الواقعي لا على موضوعه الظاهري .

وبناء على هذه المقدمة يقول المستشكل إن الأثر المباشر للمستصحَب يثبت بناء على

التنزيل ، ولكن الأثر غير المباشر لا يثبت بناء على التنزيل لأنه حينما نستصحب هذا الشيء فإن المستصحَب ثابت شرعا ، فإذا كان المستصحَب ثابتا شرعا فيترتب عليه حكمه ، هذا في الأثر المباشر للمستصحَب ، وأما الأثر غير المباشر – وهو حلية الأكل مثلا – موضوعه هو الأثر المباشر وليس موضوعه المستصحَب .

وكان عندنا أثر مباشر وأثر غير مباشر في القسم الثالث من الآثار الشرعية فقط ، والقسم الثالث هو أن نستصحب الموضوع لا لترتيب أثره المباشر بل لترتيب أثره غير المباشر ، والمستصحب ليس موضوعا للأثر غير المباشر ، كان عندنا موضوع وهو المستصحَب ، ونريد أن نرتِّب أثره غير المباشر ، وإذا أردنا أن نرتب أثره المباشر فهذا يكون القسم الأول لا القسم الثالث من الآثار الشرعية ، وقال السيد الشهيد سابقا : " إذا كان المستصحب موضوعا لحكم شرعي أو حكما شرعيا واقعا بدوره موضوعا لحكم شرعي آخر ، وقد يكون المستصحب موضوعا لحكمه وحكمه بدوره موضوع لحكم آخر ، كطهارة الماء الذي يغسل به الطعام المتنجس فإنها موضوع لطهارة الطعام وهي موضوع لحليته " ، فالمستصحَب هو الموضوع ، ونريد أن نرتب الأثر غير المباشر للمستصحَب .

وبناء على تلك المقدمة يقول المستشكل إذا استصحبنا الموضوع نرتِّب أثره المباشر ، ولكن أثره غير المباشر لا يمكن ترتيبه لأن الأثر غير المباشر موضوعه الأثر المباشر ، والأثر المباشر لم يثبت واقعا ولا هو المستصحَب فلم يتحقّق موضوع الأثر غير المباشر ، ففيما يرتبط بنظرية التنزيل إذا كان المطلوب ترتيب الأثر المباشر فباستصحاب الموضوع يترتب الأثر المباشر ، وأما إذا كان المطلوب ترتيب الأثر غير المباشر فموضوعه هو الأثر المباشر ، والأثر المباشر لا هو محرَز واقعا ولا هو مستصحَب ولا هو منزَّل ، ولم يقع الاستصحاب على الأثر المباشر بل وقع على موضوع الأثر المباشر ، فالأثر المباشر الذي هو موضوع الأثر غير المباشر لا هو محرَز واقعا ولا هو المستصحَب ، لذلك قد يقال بأن الأثر غير المباشر لا يمكن ترتيبه .

جواب السيد الشهيد على الإشكال :

ما قلتموه من أن الحكم إنما يترتّب إذا وجد موضوعه الواقعي لا نقبله ، فالحكم يترتب إذا وجد موضوعه الواقعي أو وجد ما هو منزَّل منزلة موضوعه الواقعي ، وفي المقام وجد ما هو منزَّل منزلة الموضوع الواقعي بدليل التنزيل الذي ذكرناه سابقا ، فالأثر المباشر الذي وقع موضوعا للأثر غير المباشر الشارع قال استصحب موضوع الأثر المباشر أي نزِّله منزلة الواقع

فحكمه – وهو الأثر المباشر – ينزَّل منزلة الواقع أيضا ، فالأثر المباشر الذي هو موضوع الأثر غير المباشر ليس محرَزا واقعا بل منزَّل منزلة الواقع ، والشارع حكم بأن الأثر المباشر موضوع .

التطبيق على الكتاب :

إشكال بناء على الاحتمال الأول وهو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقَّن :

فإن قيل (إن) هذا يصح بالنسبة إلى الأثر الشرعي المترتِّب على المستصحَب مباشرة (لأن المستصحب منزَّل منزلة الواقع) ، ولا يبرِّر ثبوت الأثر الشرعي المترتِّب على ذلك الأثر المباشر (أي لا يبرِّر ثبوت الأثر غير المباشر المترتب على الأثر المباشر) ، وذلك لأن الأثر المباشر لم يثبت حقيقة لكي يتبعه أثره (– وأثره هو الأثر غير المباشر ، فلو أن الأثر المباشر ثبت حقيقة لترتب عليه أثره وهو الأثر غير المباشر ، ولكن الأثر المباشر لم يثبت حقيقة ولم يكن هو المستصحَب بل كان المستصحَب هو موضوع الأثر المباشر ، فهذا الإشكال مبني على أن الحكم يترتب على موضوعه المحرَز حقيقة ، والأثر المباشر لم يحرَز حقيقة حتى يترتب عليه الأثر غير المباشر –) لأن التنزيل ظاهري لا (تنزيل) واقعي ، وإنما ثبت الأثر المباشر تنزيلا وتعبدا فكيف يثبت أثره (– وأثره هو الأثر غير المباشر –) ؟ (، فالأثر المباشر لم يثبت حقيقة بل ثبت تنزيلا وتعبدا فلا يثبت أثره .)

جواب السيد الشهيد على الإشكال :

كان الجواب أنه (– أي أن موضوع الأثر غير المباشر –) يثبت بالتنزيل (والتعبد) أيضا (فيثبت أثره وهو الأثر غير المباشر) إذ ما دام إثبات الأثر المباشر كان إثباتا تنزيليا فمرجعه (– أي مرجع إثبات الأثر المباشر –) إلى تنزيله منزلة الأثر المباشر الواقعي (، فالأثر المباشر التنزيلي ينزَّل منزلة الأثر المباشر الواقعي أي أحرز الموضوع من قِبَلِ الشارع تعبدا فيترتب الأثر غير المباشر) ، وهذا يستتبع ثبوت الأثر الشرعي الثاني (– وهو الأثر غير المباشر –) تنزيلا وهكذا (، ولا دليل على أن موضوع الأثر لا بد أن يحرز حقيقة بل يكفي أن يحرز تنزيلا وتعبدا) .

إذن :

بناء على الاحتمال الأول – وهو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقَّن – تثبت جميع الآثار المباشرة التي تكون بلا واسطة والآثار غير المباشرة التي تكون بواسطة .

التوضيح :

بناء على الاحتمال الثاني وهو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين :

الآثار المباشرة تثبت ، ولكن هل الآثار غير المباشرة تثبت أو لا تثبت ؟

قد يقال :

البقاء والاستصحاب والتعبد ماذا يقول ؟ ماذا بقي ؟ هل بقي المتيقَّن تعبدا أو بقي اليقين تعبدا ؟

بناء على الاحتمال الثاني بقي اليقين تعبدا وباعتبار من الشارع لا واقعا ، فلا يوجد عنده يقين حقيقة بل يوجد عنده يقين باعتبار وادعاء من الشارع .

واليقين طريق إلى متعلَّقه وكاشف عن متعلَّقه وليس طريقا إلى آثار متعلَّقه وليس كاشفا عن آثار متعلَّقه ، إذا كان عندنا يقين واقعي فاليقين الواقعي يكشف عن المتعلَّق حقيقة ، وإذا كان المتعلَّق مكشوفا حقيقة فإن آثار المتعلَّق تكون لازمة للمتعلَّق فتثبت آثار المتعلَّق ، فيتولَّد من اليقين بالمتعلَّق يقين آخر بآثار المتعلَّق ، والمنجِّز للآثار هو اليقين بآثار المتعلَّق لا اليقين بالمتعلَّق، واليقين بالمتعلَّق ينجِّز المتعلَّق ، فآثار المتعلَّق لا تتنجّز بواسطة اليقين بالمتعلَّق بل تتنجَّز بوساطة اليقين بآثار المتعلَّق ، وهذا اليقين الثاني بآثار المتعلَّق متولَّد من اليقين الأول بالمتعلَّق ، واليقين بالمتعلَّق علة لوجود اليقين بآثار المتعلَّق ، وفي مقامنا يوجد عندنا يقين بالمتعلَّق فيتولّد منه يقين بآثار المتعلَّق ، وقد يقال هنا بأن جميع الآثار المباشرة وغير المباشرة تثبت لأن اليقين بالمتعلَّق يؤدي إلى اليقين بآثار المتعلَّق .

إشكال :

هذا الكلام غير تام لأن اليقين الحقيقي الواقعي بالمتعلَّق يتولّد منه يقين حقيقي واقعي بآثار المتعلَّق ، وأما اليقين التعبدي بالمتعلَّق فلا يتولّد منه اليقين بآثار المتعلَّق ، فالشارع قد يجعل اليقين التعبدي بمتعلَّقه طريقا إلى متعلَّقه ولا يجعله طريقا إلى آثار متعلَّقه ، فقد يقول الشارع إن اليقين التعبدي بلحاظ متعلَّقه حجة ، ولكن بلحاظ آثار متعلَّقه ليس بحجة ، وهذا ممكن عقلا ، والتعبد يدور مدار دليله سعة وضيقا .

إذن :

إذا قلنا إن مفاد دليل الاستصحاب هو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين فقد يقول قائل إن الآثار لا تثبت ، ولكن متعلق اليقين يثبت وما لنفس المتعلق من آثار

مباشرة يثبت أيضا ، ولكن الآثار غير المباشرة التي تحتاج إلى واسطة لا تثبت لأن التعبد قد يكون مقتصرا على المتعلَّق والآثار المباشرة للمتعلَّق ، وأكثر من هذا لا يثبت بدليل الاستصحاب ، فالشارع يقول أنت على يقين تعبدي من طهارة الماء فيستصحب طهارة الماء ، فيمكن له يرتب الأثر على طهارة الماء فيصلي أو يحكم بطهارة اللحم الذي غسل بهذا الماء ، وإذا ترتب أثر على الصلاة أو على طهارة اللحم فمن الممكن أن الشارع لم يتعبدنا بهذا الأثر غير المباشر ، فبناء على الاحتمال الثاني إذا كان الأثر مباشرا يثبت لأنه أثر لنفس متعلَّق اليقين، وأما الأثر غير المباشر فمن الممكن أن الشارع اقتصر في تعبده على الأثر المباشر ولم يتعبدنا بالأثر غير المباشر لأن اليقين بالمتعلَّق يثبت الآثار المباشرة للمتعلَّق ، ولكنه لا يثبت الآثار غير المباشرة للمتعلَّق ، ولا يوجد دليل على ثبوت الآثار غير المباشرة ، نحتاج إلى أن الأثر الثاني غير المباشر يثبت موضوعه وجدانا أو تعبدا ، وموضوعه هو الأثر الأول المباشر ، نعم يوجد يقين تعبدي بالمتعلَّق ، ولكن لا يوجد يقين تعبدي بالأثر الأول ، واليقين بالمتعلَّق لا يولِّد يقينا بالآثار المباشرة للمتعلق ، نعم اليقين الوجداني الحقيقي بالمتعلَّق يولِّد يقينا وجدانيا حقيقيا بالأثر المباشر للمتعلَّق ، ومع كون اليقين بالأثر المباشر يقينا وجدانيا فيكون الأثر المباشر موضوعا للأثر غير المباشر فيثبت الأثر الثاني غير المباشر ، وفي مقامنا موضوع الأثر الثاني غير محرَز لا وجدانا ولا تعبدا فلا يثبت الأثر الثاني غير المباشر ، نعم الأثر الأول المباشر يترتب لأنه أثر مباشر للمتعلَّق ولا نحتاج إلى أن يوجد يقين وجداني أو تعبدي بالأثر المباشر .

التطبيق على الكتاب :

بناء على الاحتمال الثاني وهو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين :

وأما على (الاحتمال) الثاني فقد يُسْتَشْكَلُ بأنه لا تنزيل في ناحية المستصحَب على هذا التقدير (– أي تقدير عناية التعبد ببقاء نفس اليقين –) ، وإنما التنزيل والتعبد في نفس اليقين ، وغاية ما يقتضيه (هذا التنزيلُ والتعبدُ في نفس اليقين) كونَ اليقين بالحالة السابقة باقيا تعبدا بلحاظ كاشفيته (، فيكون منجِّزا بمقدار ما يكشف عنه ، وهذا المقدار الذي يكشف عنه هو متعلَّق اليقين) ، ومن الواضح أن اليقين بشيء إنما يكون طريقا إلى متعلقه (–أي متعلَّق اليقين–) لا (طريقا) إلى آثار متعلقه ، وإنما يقع (اليقينُ بالمتعلَّق) في صراط توليد اليقين بتلك الآثار (– أي آثار المتعلَّق ، وهذا يكون إذا كان اليقين وجدانيا حقيقيا –) ، واليقين المتولِّد (بآثار المتعلَّق) هو الذي له طريقية إلى تلك الآثار (– أي آثار المتعلَّق –) ، و(على هذا

الأساس) ما دامت طريقية كل يقين تختص بمتعلَّقه (- أي بمتعلَّق ذلك اليقين -) فكذلك منجزيته (-أي منجزية كل يقين-) ومحركيته (- أي محركية كل يقين - تختص بمتعلَّق اليقين) ، وعليه فالتعبد ببقاء اليقين بالحالة السابقة إنما يقتضي توفير المنجِّز والمحرِّك بالنسبة إلى الحالة السابقة (وإلى نفس المتعلَّق) لا بالنسبة إلى آثارها (- أي آثار الحالة السابقة -) الشرعية (، فالمنجزية والمحركية تكون للمتعلَّق فقط ولا تكون لآثار المتعلَّق ، ومن هنا يتَّضح الفرق بين أن دليل الاستصحاب إرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية ببقاء المتيقَّن أو لعناية ببقاء اليقين ، فالآثار الشرعية المباشرة لا يوجد فيها يقين وجداني حقيقي ولا يقين تعبدي اعتباري ادعائي ، فلا يمكن أن تكون موضوعا للآثار غير المباشرة ، وبناء على الاحتمال الأول - وهو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقَّن - تثبت جميع الآثار المباشرة التي تكون بلا واسطة والآثار غير المباشرة التي تكون بواسطة) .

التوضيح :

قد يقال :

إن اليقين بالمتعلَّق يقين بآثار المتعلَّق .

الجواب :

هذا حكم اليقين التكويني الوجداني الحقيقي لا حكم اليقين التعبدي .

التطبيق على الكتاب :

قد يقال :

فإن قيل : أليس من يكون على يقين من شيء يكون على يقين من آثاره (- أي من آثار هذا الشيء -) أيضا ؟

الجواب :

كان الجواب أن اليقين التكويني بشيء يلزم منه اليقين التكويني بما يعرفه الشخص من آثاره(، فإذا علمت بوجود النار فإنك تعلم بأنها تحرق) ، وأما اليقين التعبدي بشيء فلا يلزم منه اليقين التعبدي بآثاره (- فإذا علمت بوجود النار اعتبارا فإنك تعلم بأن الأثر لا يترتب على النار الاعتبارية فهي لا تحرق حقيقة ، فلا يترتب الإحراق على النار الاعتبارية الادعائية ، فالإحراق من آثار النار الحقيقية الواقعية لا النار الاعتبارية الافتراضية -) لأن أمره (- أي أمر اليقين التعبّديّ -) تابع امتدادا وانكماشا لمقدار التعبد (، فقد يعبّدني الشارع بثبوت المتعلَّق

ولا يعبّدني بثبوت آثار المتعلَّق ، فأنت على يقين من وجود الحالة السابقة ، وأما أنك على يقين من وجود آثار الحالة السابقة فهذا يحتاج إلى دليل جديد) ، ودليل الاستصحاب لا يدل على أكثر من التعبد باليقين بالحالة السابقة (، ولا يدل على اليقين بالآثار المباشرة للحالة السابقة ، وإذا لم يحرز موضوع الآثار الثانية غير المباشرة لا إحرازا وجدانيا ولا إحرازيا تعبديا فلا تثبت الآثار غير المباشرة) .

إذن :

هناك فرق بين الاحتمال الأول والاحتمال الثاني ، بين التعبد ببقاء المتيقَّن أو التعبد ببقاء اليقين ، فإذا كان التعبد ببقاء المتيقَّن فالآثار غير المباشرة تثبت ، وإذا كان التعبد ببقاء اليقين فالآثار غير المباشرة لا تثبت .

التوضيح :

تحقيق السيد الشهيد :

مر سابقا التمييز بين الجعل والمجعول ، رأي المحقق النائيني للجعل والمجعول هو أن الحكم في مقام الجعل شيء والحكم في مقام المجعول شيء آخر فهما وجودان ، ونحن نريد أن نرى أن الأثر الأول المباشر ثابت أو غير ثابت ، وإذا ثبت فإنه يصير موضوعا للأثر الثاني غير المباشر . ويأتي السؤال التالي :

هل هذا الأثر بما هو جعل أو بما هو مجعول ؟

الجواب :

هذا الأثر بما هو مجعول فعلي لأنه يتحقق فعلا ، ورأي المحقق النائيني هو أن الحكم بما هو جعل يختلف عن الحكم بما هو مجعول ، فهما شيئان اثنان ، والسيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة قال إن الجعل والمجعول بتوهم من العقل وإلا فعندما نقول إن المجعول صار فعليا لم يوجد شيء لم يكن موجودا بل هو نفس ذاك ولكن تعلَّق به ، ففي الواقع لا يوجد شيئان اثنان بل يوجد شيء واحد ، فلا يوجد حكم وأثر بعنوان الجعل وأثر وحكم آخر بعنوان المجعول .

سؤال : ماذا نستفيد من هذه المقدمة ؟

الجواب :

إذا فرضنا أن الأثر الأول المباشر بما هو مجعول شيء يختلف عن الجعل فهذا الأثر الأول

المباشر ليس ثابتا لا وجدانا ولا تعبدا لأن اليقين بالمتعلَّق لا يؤدي إلى اليقين بآثار المتعلَّق ، فالأثر الأول المباشر لا هو ثابت حقيقة ولا تعبدا ، لذلك لم يتحقق موضوع الأثر الثاني غير المباشر .

فهذا الإشكال ينبني على مسلك المحقق النائيني حيث يرى إن الجعل يختلف عن المجعول ، وإذا أنكرنا هذا المبنى فلا يأتي الإشكال ، فنحتاج لترتب الأثر إلى علم بالكبرى وهي الجعل وعلم بتحقق الصغرى ، وعندنا علم بالكبرى وهي الجعل وهو أن اللحم المتنجس إذا غسل بماء طاهر فيجوز أكله ، فيوجد علم بالجعل ، وعندنا علم الآن بتحقق موضوع هذا الجعل فيترتب الأثر الثاني غير المباشر ، فنحتاج لترتب الأثر إلى علم بالكبرى أي علم بتحقق الجعل ، وإلى علم بالصغرى أي علم بوجود موضوع ذلك الجعل ، وهنا تحقق موضوع ذلك الجعل حيث قلنا إن الأثر المباشر للمتعلق يترتب ، فبمجرد أن استصحبنا المتيقَّن استصحبنا الموضوع وقال الشارع إذا تيقنت بالموضوع ترتب الحكم والأثر الأول المباشر ، وإذا ترتب الأثر المباشر وجد موضوع الأثر الثاني غير المباشر تعبّدا لا حقيقة ، ولا نحتاج إلى يقين تعبدي بالأثر الأول بل نحتاج إلى وجود موضوع الأثر الثاني ، وموضوع الأثر الثاني غير المباشر متحقّق لأن موضوعه محرَز تعبّدا .

بعبارة أخرى :

التحقيق في الجواب الذي قال إن هناك فرقا بين التعبد ببقاء اليقين والتعبد ببقاء المتيقَّن ، وهذا التحقيق جواب عن الاستشكال في قول السيد الشهيد : " وأما على الثاني فقد يستشكل " وليس جوابا عن " فإن قيل " ، والاستشكال كان يقول بأنه لا يمكن ترتيب الأثر غير المباشر ، والجواب هو أنه يمكن ترتيب الأثر غير المباشر أي لا يوجد فرق بين العناية ببقاء اليقين والعناية ببقاء المتيقَّن ، فالتحقيق في الجواب أن يقال إن هذه المشكلة إنما استفحلت بناء على التصوّر المتعارَف على رأي المحقق النائيني من افتراض شيء اسمه الأثر والحكم الشرعي الفعلي ، فعلى رأي المحقق النائيني يوجد حكم بمعنى الجعل وحكم آخر بمعنى المجعول ، ومن حقك أن تقول إن الحكم بمعنى المجعول ليس محرزا لا وجدانا ولا تعبدا فلا يقين وجداني بالمجعول ولا يقين تعبدي ، وإذا لم يوجد لا يقين وجداني ولا تعبدي بالمجعول فموضوع الأثر الثاني غير المباشر غير متحقّق ، ولكن هذا مبني على رأي المحقق النائيني ، وعرفنا بأن الأثر الشرعي الفعلي بمعنى المجعول أمر وهمي غير واقعي ، فكل ما هو موجود هو الجعل ولكنه يتعلَّق

بزيد فنسميه مجعولا ، وليس المنجِّز هو اليقين بالحكم الفعلي المتولِّد من اليقين بصغرى الجعل وبكبراه ولا نحتاج إلى يقين فعلي بالأثر المباشر الذي هو موضوع الأثر الثاني غير المباشر لا يقين وجداني ولا يقين تعبدي ، بل نحتاج لتنجز الأثر الثاني مجرد وصول كبراه وهي الجعل أي إذا غسل اللحم المتنجس بماء محكوم بالطهارة فهو طاهر ويجوز أكله ، هذه الكبرى نعلمها ، وتحقق موضوعها صغرًى وكبرًى ، والصغرى وهي الموضوع ، فاليقين التعبدي بموضوع الأثر الأول بنفسه منجِّز للأثر والحكم الأول المباشر وإن لم يَسْرِ اليقين التعبدي إلى نفس الحكم والأثر الأول ، ولا نحتاج إلى سراية اليقين إلى الحكم والأثر الأول ، فالأثر الأول موجود ، فإذا كان الأثر الأول موجودا وعندنا علم بالكبرى وموضوعها تحقق فالحكم يكون ساريا ، فتنجز الحكم لا يحتاج إلى يقين تعبدي بالحكم الفعلي بل يحصل بمجرد وصول كبراه وهي الجعل وحصول صغراه وهي الموضوع ، والموضوع حاصل فيترتب الكبرى لأنه يوجد علم بالجعل ، ولو قلنا بأننا نحتاج إلى سراية اليقين إلى نفس الحكم والأثر المباشر فمن حقكم أن تقولوا إن العلم بالمتعلَّق لا يلزم منه العلم بالآثار المباشرة للمتعلَّق .

التطبيق على الكتاب :

تحقيق السيد الشهيد :

والتحقيق أن تنجز الحكم يحصل بمجرد وصول كبراه وهي الجعل و(وصول) صغراه وهي الموضوع ، فاليقين التعبدي بموضوع الأثر (الأول المباشر) بنفسه منجِّز لذلك الأثر والحكم (المباشر) وإن لم يَسْرِ (اليقين التعبدي) إلى الحكم (والأثر المباشر) .

التوضيح :

كان الكلام في أن اللوازم الشرعية هل تثبت بالمستصحَب أو لا تثبت ؟

الجواب :

توجد مسالك متعددة ، وقلنا إنه على المسلك والتقدير الأول تثبت اللوازم الشرعية ، وعلى المسلك والتقدير الثاني تثبت اللوازم الشرعية أيضا ، ويبقى الكلام على المسلك والتقدير الثالث وهو أن المراد من " لا تنقض اليقين بالشك " هو النهي عن النقض العملي في مقام الجري العملي ، ومما ذكرناه في المسلك الثاني يتضح أنه في المسلك الثالث تجري أيضا جميع اللوازم والآثار بلا إشكال لأن تنجّز الحكم يحصل بمجرد وصول الكبرى وهي الجعل ووصول الصغرى وهي موضوع الحكم والأثر ، وعلى المسلك الثالث الجعل واصل إلينا وموضوع الأثر محقَّق

بالتعبد فيكون الحكم والأثر تاما فيترتب الأثر ، وذكرنا في البحث السابق بأن الذي ينجِّز الحكم ليس هو اليقين بموضوعه حتى يشكل ويقال بأنه لا يوجد عندنا يقين بالموضوع لا وجدانا ولا تعبدا ، وإنما المنجِّز للحكم هو وصول الكبرى والصغرى ، والمفروض أن الكبرى واصلة والموضوع محقق بالتعبد فيكون الحكم منجَّزا ، وهذا ذكرناه في البحث السابق .

فتارة نقول إن الموضوع لا بد أن يحصل فيه يقين إما وجدانا وإما تعبدا ، وفي المقام الموضوع – وهو الأثر الأول المباشر الذي يقع موضوعا للأثر الثاني غير المباشر – لا هو محرَز وجدانا لأنه لا يوجد يقين وجداني بالموضوع ، ولا هو محرَز تعبدا لأن اليقين التعبدي بشيء لا يستلزم اليقين التعبدي بآثار ذلك الشيء ، هذا إذا قلنا إننا نحتاج في الموضوع إلى أن نحرزه إما باليقين الوجداني وإما باليقين التعبدي ، وفي المقام لا نحتاج إلى هذا ، وتارة أخرى إذا قلنا إن تنجّز الحكم يتوقف على وصول الكبرى من جهة وتحقّق الصغرى من جهة أخرى ، وفي المقام الكبرى واصلة كقوله تعالى : " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " ، والصغرى – وهو موضوع الحج وهو الاستطاعة – محقَّقة وواصلة بالاستصحاب وإن لم يوجد يقين تعبدي بنفس الحكم والأثر .

التطبيق على الكتاب :

تابع تحقيق السيد الشهيد :

ومنه يعرف الحال على التقدير (والاحتمال) الثالث فإن اليقين بالموضوع (– أي موضوع الأثر الأول ، والمعنى هنا هو لا تنقض اليقين عملا –) لَمَّا كان بنفسه منجِّزا للحكم (الأول المباشر – وإن لم يَسْرِ اليقين التعبدي من الموضوع إلى الحكم والأثر الأول المباشر ، فلا نحتاج هذا السريان حتى يشكل ويقال بأنه لا يسري لأنه يقين تعبدي ، فاليقين التعبدي بالموضوع نجّز الحكم والأثر الأول وإن لم يَسْرِ اليقين التعبدي إلى الحكم والأثر الأول ، فلا يوجد عندنا يقين تعبدي بالأثر الأول ، فإذا نجّز الحكم والأثر الأول فمعناه أن موضوع الأثر الثاني غير المباشر تحقق ، وإذا تحقق موضوع الأثر الثاني غير المباشر فإن الأثر غير المباشر يتنجّز –) كان الجريُ على طبق حكمه (– أي حكم الموضوع –) داخلاً في دائرة اقتضائه العملي (– لأن المعنى على التقدير الثالث هو لا تنقض اليقين عملا ، والآن افترض أن اليقين موجود من حيث العمل –) فيلزم (–أي يجب أن لا تنقضه عملا–) بمقتضى النهي عن النقض العملي .

إشكال :

(لا يوجد هنا مطلب جديد ، فقد أشرنا إليه وأجبنا عليه ،) فإن قيل إذا كان اليقين بالموضوع (- المراد من الموضوع هنا هو المستصحَب -) كافيا لتنجّز الحكم (والأثر الأول المباشر) المترتب عليه (- بلا حاجة إلى سريان اليقين إلى الحكم -) فماذا يقال عن الحكم (والأثر) الشرعي (الثاني غير المباشر) المترتب على هذا الحكم (الأول المباشر) ؟ وكيف يتنجّز (الحكم والأثر الثاني غير المباشر) مع أنه لا تعبد باليقين بموضوعه و(موضوعه) هو الحكم الأول (، فاليقين بالمستصحَب موجود ، ولكنه لا يسري إلى حكمه وهو الأثر الأول) ؟

الجواب :

كان الجواب أن الحكمَ الثاني (غير المباشر - وهو حلية الأكل -) الذي أُخِذَ في موضوعه الحكم الأول (المباشر) لا يفهم (- خبر أنّ -) من لسان دليله إلا أن الحكم الأول بكبراه وصغراه موضوع للحكم الثاني (، وكبرى الحكم الأول هي أن اللحم المتنجس إذا غسل بماء محكوم بالطهارة فهو طاهر ، وصغرى الحكم الأول هي أن اللحم المتنجس غسل بماء محكوم بالطهارة ، فالحكم الثاني يتنجّز إذا وصل إلى المكلف كبرى الحكم الأول وصغراه) ، والمفروض أنه (- أي أن الحكم والأثر الأول المباشر) محرَز كبرى وصغرى جعلا وموضوعا (- لف ونشر مرتَّب أي أن الجعل يرجع للكبرى ، والموضوع يرجع للصغرى - ، فيكون الحكم والأثر الثاني غير المباشر منجَّزا) ، وهذا هو معنى اليقين بموضوع الحكم الثاني (، وليس معنى اليقين بموضوع الحكم الثاني أن يوجد يقين وجداني أو يقين تعبدي به حتى يشكل ويقال بأنه لا يوجد عندنا لا يقين وجداني ولا يقين تعبدي بموضوع الحكم الثاني ، فالمراد من اليقين بموضوع الحكم الثاني هو وصول كبرى هذا الموضوع وتحقق صغرى هذا الموضوع ، وموضوع الحكم الثاني هو الحكم الأول) ، فيتنجز الحكم الثاني كما يتنجز الحكم الأول (، والإشكال مبني على أننا نحتاج إلى أن يكون عندنا يقين تعبدي بالأثر الأول المباشر الذي هو موضوع الأثر الثاني غير المباشر ، ونحن لا نحتاج إلى أن يوجد يقين تعبدي بموضوع الأثر الثاني ، ففي تنجّز الحكم نحتاج إلى أمرين : وصول الكبرى ، وتحقق الصغرى ، وفي المقام الكبرى واصلة إلينا وهي الجعل مثل : اللحم المغسول بماء طاهر يحلّ أكله ، والصغرى - وهي الموضوع - محقّقة وإن لم يوجد بها يقين تعبدي) .

الخلاصة :

هذا كله في القسم الأول وهو إذا كانت الآثار شرعية ، وتحصّل إلى هنا أن الآثار الشرعية سواء كانت بواسطة أو بلا واسطة تكون مترتبة وحجة ويجب العمل بها سواء بنينا على المسلك الأول وهو الإرشاد بعناية بقاء المتيقَّن أو على المسلك الثاني وهو الإرشاد بعناية بقاء اليقين أو المسلك الثالث وهو النهي عن النقض العملي ، فعلى كل المسالك جميع الآثار الشرعية تكون حجة .

التوضيح :

القسم الثاني : الآثار واللوازم العقلية التكوينية للمستصحَب :

نأتي الآن إلى القسم الثاني وهو الآثار العقلية التكوينية غير الشرعية ، المستصحَب يكون منجِّزا ومعذِّرا ، ولكن الكلام في الآثار واللوازم العقلية للمستصحَب ، فهل تثبت أو لا تثبت؟

تقدّم البحث مفصَّلا في الحلقة الثانية تحت عنوان " مقدار ما يثبت بالاستصحاب " ، تارة نستصحب الشيء حتى نثبت لوازمه وآثاره العقلية ، وتارة أخرى نستصحب الشيء حتى نثبت الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية ، وكلا الأمرين غير قابل لتطبيق الاستصحاب وإثبات حجية تلك اللوزم والآثار لا نفس اللوازم العقلية ولا الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية ، فلا يمكن إثبات لا نفس نبات اللحية الذي هو لازم عقلي لبقائه حيا ولا ما يترتب على نبات اللحية من الآثار الشرعية كالنذر ، ولا يمكن إثبات نفس الموت الذي هو لازم عقلي للإحراق ولا ما يترتب على الموت من الآثار الشرعية كالميراث .

التطبيق على الكتاب :

القسم الثاني : الآثار واللوازم العقلية التكوينية للمستصحَب أو الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية :

وأما القسم الثاني فلا يثبت بدليل الاستصحاب لأنه إن أريد إثبات اللوازم العقلية بما هي (لوازم عقلية) فقط (- كنبات اللحية -) فهو غير معقول إذ لا أثر للتعبد بها (- أي باللوازم العقلية -) بما هي (لوازم عقلية ، فاللوازم العقلية لا تقع موضوعا لحكم شرعي وليس لها أثر حتى يُتَعَبَّدَ بها ، والآثار التكوينية ليس للشارع علاقة بها من حيث هو شارع) ، وإن أريد إثبات ما لهذه اللوازم من آثار وأحكام شرعية فلا يساعد عليه دليل الاستصحاب على التقادير الثلاثة المتقدمة (لانصراف دليل الاستصحاب عن ذلك لأن الشارع بما هو شارع عندما يريد

أن ينزِّل شيئا مقام شيء آخر ينزِّله في الآثار الشرعية لا في الآثار التكوينية ، فعندما يقول الشارع نزَّلت هذا منزلة ذاك فهذا التنزيل مرتبطا بالآثار المرتبطة بالشارع بما هو شارع ، مثلا " الطواف بالبيت صلاة " ، فتوجد للصلاة آثار كأن يكون متطهرا أو مستقبل القبلة أو أن المصلي يشغل حيّزا من المكان ، وكون المصلي يشغل حيّزا من المكان ليس مرتبطا بالشارع بما هو شارع بل من الأمور التكوينية التي لا علاقة لها بالآثار الشرعية للصلاة ، فينزّل الطواف منزلة الصلاة في الآثار الشرعية للصلاة لا في الآثار التكوينية ، ومن الآثار الشرعية للصلاة استقبال القبلة ، فلو كنا نحن وهذا التنزيل لقلنا بوجوب استقبال القبلة في الطواف ، ولكن دل الدليل من الخارج أنه لا يجب الاستقبال في الطواف بل تجعل يسارك على الكعبة ، فلا يجب اسقبال القبلة في حال الطواف ، ومفاد دليل الاستصحاب تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي ، والتنزيل دائما ينصرف عرفا إلى توسعة دائرة الآثار المجعولة من قِبَلِ المنزِّل وهي الآثار الشرعية ولا يشمل التنزيل الآثار التكوينية ، فنبات اللحية أثر للحياة ، ولكنه أثر تكويني وليس بجعل من الشارع بما هو شارع) .

أما على (التقدير) الأول (بعناية بقاء المتيقَّن) فلأن التنزيل في جانب المستصحَب إنما يكون بلحاظ الآثار الشرعية لا اللوازم العقلية كما تقدم في الحلقة السابقة (، ومنشأ ذلك هو انصراف دليل الاستصحاب إلى الآثار الشرعية وعدم شمول الآثار التكوينية) .

وأما على (التقديرين) الأخيرين فلأن اليقين بالحالة السابقة تعبدا لا يفيد لتنجيز الحكم الشرعي المترتب على اللازم العقلي لأن موضوع هذا الحكم (الشرعي) هو اللازم العقلي ، واليقين التعبدي بالمستصحب ليس يقينا تعبديا باللازم العقلي (، فالحالة السابقة موجودة يقينا ولكن يقينا تعبديا ، واليقين التعبدي يقول إن الحالة السابقة موجودة ، واللازم العقلي لا يثبت باليقين التعبدي بالمستصحَب ، فاليقين التعبدي بالمستصحب ليس يقينا تعبديا باللازم العقلي، واللازم العقلي موضوع للحكم الشرعي ، ولا يثبت هذا الموضوع الذي هو اللازم العقلي لأن اللوازم العقلية لا تثبت بل الثابت هو اللوازم والآثار الشرعية فقط ، فالشارع عندما ينزِّل ويقول أنت متيقِّن بالحالة السابقة ، فتنزيله يكون بمقدار الآثار المرتبطة به من حيث هو شارع لا بالآثار التكوينية الخارجة عن الشارع بما هو شارع) .

وعلى هذا الأساس يقال إن الأصل المثبِت غير معتبر ، بمعنى أن الاستصحاب لا تثبت به اللوازم العقلية للمستصحَب (أوّلا) ولا الآثار الشرعية لتلك اللوازم (العقلية ثانيا لأن الحكم

الشرعي لا بد أن يتحقق موضوعه وموضوعه هو اللازم العقلي ، واللازم العقلي غير متحقق لا وجدانا ولا تعبدا ، فاللوازم العقلية للمستصحَب لا تثبت ، وكذلك الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية لا تثبت) ، نعم إذا كان لنفس الاستصحاب لازم عقلي كحكم العقل بالمنجّزيّة – مثلا – فلا شك في ترتبه (– أي ترتب اللازم العقلي –) لأن الاستصحاب ثابت بالدليل المحرِز (– وهو خبر الثقة –) فتترتب عليه (– أي على الاستصحاب –) كل لوازمه الشرعية والعقلية على السواء (، وهذا اللازم العقلي يكون للاستصحاب لا للمستصحَب ، وقلنا في الأثر العملي إنه توجد ثلاث صيغ وهي : أن يكون المستصحَب حكما أو موضوعا لحكم شرعي ، وأن يكون المستصحَب منجِّزا ومعذِّرا ، وأن يكون لنفس الاستصحاب أثر عملي ، وإلى هنا ثبت أن المستصحَب إذا كان له لازم عقلي فإنه لا يجري الاستصحاب لإثباته فلا يثبت اللازم العقلي بالاستصحاب ، وأما إذا كان لنفس الاستصحاب أثر ولازم عقلي فإنه يثبت لأن الاستصحاب مفاد دليل الأمارة وهي خبر الثقة ، والأمارة لوازمها العقلية حجة ، فحجية الاستصحاب ثبتت بالأمارة ، فنفس الاستصحاب إذا كان له لازم عقلي فإن هذا اللازم العقلي يثبت لأن الاستصحاب مفاد أمارة من الأمارات وهي خبر الثقة كخبر زرارة ، وخبر زرارة أمارة ، واللوازم العقلية للأمارة حجة) .

هذا كله (– أي أن اللوازم العقلية للمستصحَب والآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية لا تثبت وليست حجة –) على تقدير عدم ثبوت أمارية الاستصحاب كما هو الصحيح على ما عرفت ، وأما لو قيل بأماريته (– أي بأمارية الاستصحاب –) واستظهرنا من دليل الاستصحاب أن اعتبار الحالة السابقة بلحاظ الكاشفية كان (الاستصحاب) حجة في إثبات اللوازم العقلية للمستصحَب وأحكامها أيضا وفقا للقانون العام في الأمارات على ما تقدم سابقا (في القسم الأول من الحلقة الثالثة من أن المدلولات الالتزامية للأمارات حجة ، فإذا قلنا إن الاستصحاب أمارة وليس من الأصول العملية – كما هو رأي المحقق الخوئي – فإن اللوازم العقلية للمستصحَب تكون حجة وإن كان المحقق الخوئي قال بأن حجية المدلولات الالتزامية للاستصحاب تحتاج إلى دليل) .

متن الكتاب :

عموم جريان الاستصحاب

بعد ثبوت كبرى الاستصحاب وقع البحث بين المحققين في اطلاقها لبعض الحالات ، ومن هنا نشأ التفصيل في القول به ، ولعل أهم التفصيلات المعروفة قولان :

أحدهما : ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من التفصيل بين موارد الشك في المقتضى والشك في الرافع ، والالتزام بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأول ، ومدرك المنع من جريانه في الأول أحد وجهين :

الأول : ان يدعى بان دليل الاستصحاب ليس فيه اطلاق لفظي ، وانما ألغيت خصوصية المورد في قوله " ولا ينقض اليقين ابدا بالشك " بقرينة الارتكاز العرفي وكون الكبرى مسوقة مساق التعليل الظاهر في الإشارة إلى قاعدة عرفية مركوزة ، وليست هي الا كبرى الاستصحاب ، ولما كان المرتكز عرفا من الاستصحاب لا يشمل موارد الشك في المقتضي فالتعميم الحاصل في الدليل بضم هذا الارتكاز لا يقتضى اطلاقا أوسع من موارد الشك في الرافع .

وهذا البيان يتوقف – كما ترى – على عدم استظهار الاطلاق اللفظي في نفسه وظهور اللام في كلمتي " اليقين " و " الشك " في الجنس .

الثاني : ان يسلم بالاطلاق اللفظي في نفسه ، ولكن يدعى وجود قرينة متصلة على تقييده ، وهي كلمة " النقض " حيث إنها لا تصدق في موارد الشك في المقتضي ، وقد تقدم تحقيق الكلام في ذلك في الحلقة السابقة واتضح ان كلمة " النقض " لا تصلح للتقييد .

والقول الآخر : ما ذهب إليه السيد الأستاذ من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية واختصاصه بالشبهات الموضوعية ، وذلك – بعد الاعتراف باطلاق دليل الاستصحاب في نفسه لكلا القسمين من الشبهات – بدعوى أن عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ينشأ من التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل .

وتوضيح ذلك أن الحكم الشرعي – كما تقدم في محله – ينحل إلى جعل ومجعول ،

والشك فيه تارة يكون مصبه الجعل وأخرى يكون مصبه المجعول ، فالنحو الأول من الشك يعني ان الجعل قد تعلق بحكم محدد واضح بكل ما له دخل فيه من الخصوصيات غير أن المكلف يشك في بقاء نفس الجعل ويحتمل ان المولى الغاه ورفع يده عنه ، وهذا هو النسخ بالمعنى الحقيقي في عالم الجعل ، والنحو الثاني من الشك يعني ان الجعل ثابت ولا يحتمل نسخه غير أن الشك في مجعوله والحكم المنشأ به ، فلا يعلم مثلا هل ان المولى جعل النجاسة على الماء المتغير حتى إذا زال تغيره من قبل نفسه أو جعل النجاسة منوطة بفترة التغير الفعلي ، فالمجعول مردد بين فترة طويلة وفترة قصيرة ، وكلما كان المجعول مرددا كذلك كان الجعل مرددا لا محالة بين الأقل والأكثر لان جعل النجاسة للفترة القصيرة معلوم وجعل النجاسة للفترة الإضافية مشكوك .

ففي النحو الأول من الشك – إذا كان ممكنا – يجري استصحاب بقاء الجعل ، واما في النحو الثاني من الشك فيوجد استصحابان متعارضان :

أحدهما : استصحاب بقاء المجعول اي بقاء النجاسة في الماء بعد زوال التغير مثلا لأنها معلومة حدوثا ومشكوكة بقاء .

والآخر : استصحاب عدم جعل الزائد اي عدم جعل نجاسة الفترة الإضافية مثلا لما أوضحناه من أن تردد المجعول يساوق الشك في الجعل الزائد .

وهذان الاستصحابان يسقطان بالمعارَضة ، فلا يجري استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية .

ولكي نعرف الجواب على شبهة المعارضة هذه ينبغي ان نفهم كيف يجري استصحاب المجعول في الشبهة الحكمية بحد ذاته قبل أن نصل إلى دعوى معارضته بغيره ، فنقول : ان استصحاب المجعول نحوان :

أحدهما : استصحاب المجعول الفعلي التابع لفعلية موضوعه المقدر الوجود في جعله ، وهو لا يتحقق ولا يتصف باليقين بالحدوث والشك في البقاء الا بعد تحقق موضوعه خارجا، فنجاسة الماء المتغير لا تكون فعلية الا بعد وجود ماء متغير بالفعل ، ولا تتصف بالشك في البقاء الا بعد أن يزول التغير عن الماء فعلا ، وحينئذ يجري استصحاب النجاسة الفعلية ، واستصحاب المجعول بهذا المعنى يتوقف جريانه – كما ترى – على وجود

الموضوع ، وهذا يعني انه لا يجري بمجرد افتراض المسألة على وجه كلي والالتفات إلى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغير ، ويقضي ذلك بان اجراء الاستصحاب من شأن المكلف المبتلى بالواقعة خارجا لا من شأن المجتهد الذي يستنبط حكمها على وجه كلي ، فالمجتهد يفتيه بجريان الاستصحاب في حقه عند تمامية الأركان لا ان المجتهد يجريه ويفتي المكلف بمفاده .

والنحو الآخر لاستصحاب المجعول هو اجراء الاستصحاب في المجعول الكلي على نحو تتم أركانه بمجرد التفات الفقيه إلى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغير وشكه في شمول هذه النجاسة لفترة ما بعد زوال التغير ، وعلى هذا الأساس يجري الاستصحاب بدون توقف على وجود الموضوع خارجا ، ومن هنا كان بامكان المجتهد اجراؤه والاستناد إليه في افتاء المكلف بمضمونه ، ولا شك في انعقاد بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على استفادة هذا النحو من استصحاب المجعول من دليل الاستصحاب ، غير أنه قد يستشكل في النحو المذكور بدعوى أن المجعول الفعلي التابع لوجود موضوعه له حدوث وبقاء تبعا لموضوعه ، واما المجعول الكلي فليس له حدوث وبقاء بل تمام حصصه ثابتة ثبوتا عرضيا آنيا بنفس الجعل بلا تقدم وتأخر زماني ، وهذا يعني انا كلما لاحظنا المجعول على نهج كلي لم يكن هناك يقين بالحدوث وشك في البقاء ليجري الاستصحاب ، فأركان الاستصحاب انما تتم في المجعول بالنحو الأول لا الثاني ، وقد أشرنا سابقا إلى هذا الاستشكال وعلّقنا عليه بما يوحي باجراء استصحاب المجعول على النحو الأول غير أن هذا كان تعليقا موقتا إلى أن يحين الوقت المناسب .

واما الصحيح في الجواب فهو : ان المجعول الكلي – وهو نجاسة الماء المتغير مثلا – يمكن ان ينظر إليه بنظرين :

أحدهما : النظر إليه بما هو امر ذهني مجعول في أفق الاعتبار .

والآخر : النظر إليه بما هو صفة للماء الخارجي .

فهو بالحمل الشايع امر ذهني ، وبالحمل الأولي صفة للماء الخارجي ، وبالنظر الأول ليس له حدوث وبقاء لأنه موجود بتمام حصصه بالجعل في آن واحد ، وبالنظر الثاني له حدوث وبقاء ، وحيث إن هذا النظر هو النظر العرفي في مقام تطبيق دليل الاستصحاب

فيجري استصحاب المجعول بالنحو الثاني لتمامية أركانه .

إذا اتضح ذلك فنقول لشبهة المعارضة بأنه في تطبيق دليل الاستصحاب على الحكم الكلي في الشبهة الحكمية لا يعقل تحكيم كلا النظرين لتهافتهما ، فان سلم بالأخذ بالنظر الثاني تعين اجراء استصحاب المجعول ولم يجر استصحاب عدم الجعل الزائد إذ بهذا النظر لا نرى جعلا ومجعولا ولا امرا ذهنيا بل صفة لامر خارجي لها حدوث وبقاء ، وان ادعي الاخذ بالنظر الأول فاستصحاب المجعول بالنحو الثاني الذي يكون من شأن المجتهد اجراؤه لا يجري في نفسه لا انه يسقط بالمعارضة .

إن قيل : لماذا لا نُحَكِّمُ كلا النظرين ونلتزم باجراء استصحاب عدم الجعل الزائد تحكيما للنظر الأول في تطبيق دليل الاستصحاب ، واجراء استصحاب المجعول تحكيما للنظر الثاني ، ويتعارض الاستصحابان .

كان الجواب : ان التعارض لا نواجهه ابتداء في مرحلة اجراء الاستصحاب بعد الفراغ عن تحكيم كلا النظرين ، وانما نواجهه في مرتبة أسبق اي في مرحلة تحكيم هذين النظرين فإنهما لتهافتهما ينفي كل منهما ما يثبته الآخر من الشك في البقاء ، ومع تهافت النظرين في نفسيهما يستحيل تحكيمهما معا على دليل الاستصحاب لكي تنتهي النوبة إلى التعارض بين الاستصحابين ، بل لا بد من جري الدليل على أحد النظرين وهو النظر الذي يساعد عليه العرف خاصة .

التوضيح :

عموم جريان الاستصحاب

فيما يرتبط بحجية الاستصحاب أو عدم حجية الاستصحاب وقع كلام طويل بين المحققين ، والشيخ الأنصاري في الرسائل يذكر عشرة أقوال تقريبا في تفصيلات حجية الاستصحاب ، والسيد الشهيد يذكر هنا قولين فقط في التفصيلات :

القول الأول : التفصيل بين موارد الشك في المقتضى والشك في الرافع :

وهو التفصيل الذي ذكره الشيخ الأنصاري في الرسائل ، وتعرض السيد الشهيد لهذا التفصيل في الحلقة الثانية .

القول الثاني : عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية واختصاصه بالشبهات الموضوعية :

وهو التفصيل الذي ذكره الشيخ النراقي وتبعه المحقق الخوئي ، ولم يتعرض السيد الشهيد لهذا التفصيل في الحلقة الثانية .

ونأتي إليهما تباعا :

القول الأول : التفصيل بين موارد الشك في المقتضى والشك في الرافع :

لا يجري الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي ، وأما إذا كان المقتضِي محرَزا وكان الشك في الرافع فإن الاستصحاب يجري .

وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وتبعه المحقق النائيني ، وأول من طبّق ذلك على مفاد أخبار الاستصحاب هو المحقق الخوانساري وإلا فإن أصل التفصيل ثابت قبل المحقق الخوانساري، والمحقق الحلي في كتابه " معارج الأصول " له كلام يشعر بهذا التفصيل .

وقد وقع البحث تمهيدا في المقصود من المقتضي والرافع ، والأصوليون دخلوا في بحث مفصَّل عن المقصود من المقتضي والرافع والمانع ، والسيد الشهيد لا يقبل أصل التفصيل الذي أشار إليه الشيخ الأنصاري فيكون الدخول في البحث عن ضابط المقتضي والرافع والمانع عند السيد الشهيد تطويلا بلا طائل ، واقتصر السيد الشهيد في تقرير هذا التفصيل على ما حقّقه المحقق النائيني وجاء في الحلقة الثانية .

سؤال : ما هو المراد من الشك في المقتضي ؟ وما هو المراد من الشك في الرافع ؟

الجواب :

الوجودات على قسمين :

القسم الأول :

موجود لو تحقّق ففيه قابلية البقاء ما لم يمنعه مانع ، فالمقتضي فيه تام ، فإذا شككنا في أنه باق أو غير باقي فإن الشك فيه يرجع إلى الشك في الرافع والمانع بأنه منع عنه مانع أو لم يوجد له مانع عن استمرار وجوده ، فتارة الوجود لو خلي وطبعه يكون له قابلية الاستمرار والبقاء ، وإذا شككنا في وجوده فمنشأ الشك هو أنه منعه مانع من الاستمرار أو لم يمنعه مانع من الاستمرار .

أمثلة :

الطهارة والنجاسة والحدث الأصغر أو الأكبر وعلقة الزوجية ، فإنها لو وجدت فإن فيها قابلية البقاء والاستمرار لو لم يمنعه مانع عن البقاء والاستمرار بحيث يرفع وجوده ، وهنا الشك يكون شكا في الرافع لا شكا في المقتضي .

القسم الثاني :

هناك نوع آخر من الموجودات في نفسه لا قابلية له على البقاء والاستمرار ، فإذا شككنا أنه باق أو غير باقي فيكون الشك هنا شكا في المقتضي لا شكا في الرافع .

مثال شرعي :

خيار الغبن ، فالمكلف بمجرد ما يلتفت أنه مغبون فهل لا بد أن يبادر أو أنه إذا لم يبادر فخيار الغبن موجود ؟

يوجد خلاف بين المحققين بأنه هل خيار الغبن استمراري أو ليس استمراريا ؟

يعني بمجرد ما يلتفت إليه هل يبقى وإن لم يبادر أو أنه لا يبقى إذا لم يبادر ؟

فهل خيار الغبن فيه قابلية الاستمرار أو لا يوجد فيه قابلية الاستمرار ؟

مثال تكويني :

نفترض أن العمر المتعارف للإنسان هو ١٠٠ سنة ، وبعد المائة سنة في الأعم الأغلب قابلية الاستمرار غير موجودة ، ولنرفع العمر المتعارف إلى ١٥٠ سنة ، وأقصى عمر متعارف هو ٢٠٠ سنة ، وبعد المائتين لا يوجد احتمال بقاء الإنسان واستمراره ، فإذا شككنا في وجوده وعدم وجوده فيكون الشك شكا في المقتضي لا شكا في المانع .

إذن :

الموجودات على قسمين : موجودات إذا وجدت فلها قابلية البقاء والاستمرار وإذا شككنا في بقائها وعدم بقائها فيكون الشك شكا في الرافع والمانع ، وموجودات إذا وجدت فليس لها قابلية البقاء والاستمرار وإذا شككنا في بقائها وعدم بقائها فيكون الشك شكا في المقتضي .

بعبارة أخرى :

بيان الضابطة التي ذكرها المحقق النائيني هو أن الشيء إذا كان بحيث لو بقي هو وعمود الزمان لم يرتفع بل يرتفع لحدوث حادث يؤثر عليه فيكون الشك شكا في الرافع كالنجاسة التي لا ترتفع إلا بمزيل وكالإنسان الشاب الذي لا يموت عادة إلا بعارض ، وأما إذا كان الشك في

نفس امتداد الشيء ومقدار استعداده للبقاء في عمود الزمان – كالشمعة المشتعلة التي عمر اشتعالها ساعة عادة ، فإذا شككنا بعد أربع ساعات أنها مشتعلة أو غير مشتعلة – فإن الشك يكون شكا في المقتضي ، ومثاله خيار الغبن الذي قد يزول بالتأخير بناء على فوريّته ، وكالشك في موت إنسان كبير السن لاحتمال انتهاء قوته واستعداده ، وقد استدل على هذا التفصيل بثلاثة أدلة رئيسية .

والشيخ الأنصاري في الرسائل أشار إلى الدليل الثاني فقط ، والسيد الشهيد في تقريرات بحثه يشير إلى دليلين آخرين ، وهنا في الحلقة الثالثة يقتصر على الدليل الأول الذي أشار إليه في تقريرات بحثه ، والدليل الثاني له تقريبان ، ويذكر هنا أحد تقريبي الدليل الثاني ، فجملة " لا ينقض اليقين بالشك " فيه تقريبان ، واللام في " اليقين " " والشك " هي للعهد أي ذلك اليقين وذلك الشك اللذان كانا أي ذلك اليقين بالطهارة لا ينقضه بذلك الشك المرتبط بالمورد، ولكن توسّعنا بمقتضَى الارتكاز العقلائي وأنه لا يوجد فرق بين هذا المورد وتلك الموارد التي تشابه هذا المورد .

إن الكلام الصادر من المولى إذا كان في مورده ارتكاز خاص يقتضي التوسعة أو يقتضي التضييق تأطّر الكلام وتحدّد بمقدار ذلك الارتكاز ، فيدّعى في المقام أن الارتكاز يقتضي الاختصاص بفرض إحراز المقتضِي لأن المورد في دليل الاستصحاب هو الطهارة ، والطهارة فيها مقتضٍ للبقاء ، وعندما نتعدّى نتعدّى إلى تلك الموارد التي تشابه المورد في المقام ، ومموردنا في المقام هو ما فيه قابلية الاستمرار ، فإذا كانت الموارد من الشك في الرافع فتكون مشابهة للمورد فيجري الاستصحاب ، وأما إذا كانت الموارد من الشك في المقتضي فلا تكون مشابهة للمورد فلا يجري الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

عموم جريان الاستصحاب

بعد ثبوت كبرى الاستصحاب وقع البحث بين المحقّقين في اطلاقها (– أي إطلاق كبرى الاستصحاب –) لبعض الحالات ، ومن هنا نشأ التفصيل في القول به (–أي بالاستصحاب–) ، ولعل أهم التفصيلات المعروفة قولان :

القول الأول للشيخ الأنصاري :

أحدهما ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من التفصيل بين موارد الشك في المقتضى والشك

في الرافع ، والالتزام بجريان الاستصحاب في الثاني (- أي في الشك في الرافع -) دون الأول (- أي في الشك في المقتضي فلا يجري فيه الاستصحاب وأدلة الاستصحاب لا تشمل موارد الشك في المقتضي ، وأما من الناحية العقلية فلا محذور في جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي ، فلا يجري الاستصحاب لا لمحذور عقلي بل لأن أدلة الاستصحاب مفادها هو موارد الشك في الرافع ولا تشمل موارد الشك في المقتضي -) ، ومدرك المنع من جريانه (- أي جريان الاستصحاب -) في الأول (- أي في الشك في المقتضي -) أحد وجهين :

الوجه الأول :

أن يدّعى بأن دليل الاستصحاب ليس فيه إطلاق لفظي (وأنه مرتبط بالمورد الذي هو الشك في الرافع) ، (وبحسب المورد الألف واللام في "اليقين" و "الشك" ألف ولام عهدية ، فلا يوجد إطلاق لفظي يقول إن كل شك بعد اليقين يستصحب سواء كان الشك شكا في المقتضي أم شكا في الرافع ،) وإنما ألغيت خصوصية المورد (- التي هي خصوصية الطهارة التي فيها قابلية البقاء والاستمرار ، فيكون المورد هو الشك في الرافع -) في قوله " ولا ينقض اليقين أبدا بالشك " بقرينة الارتكاز العرفي وكون الكبرى مسوقة مساق التعليل (- لا للاختصاص بهذا المورد -) الظاهر في الإشارة إلى قاعدة عرفية مركوزة (عند العقلاء) ، وليست هي (- أي وليست تلك القاعدة -) إلا كبرى الاستصحاب (التي هي أنه إذا كان هناك يقين وشك فلا ينبغي نقض اليقين بالشك) ، ولما كان المرتكز عرفا من الاستصحاب لا يشمل موارد الشك في المقتضي فالتعميم الحاصل في الدليل (- أي دليل الاستصحاب -) بضم هذا الارتكاز لا يقتضى إطلاقا أوسع من موارد الشك في الرافع (، فالعرف عندما نسأله هل تستصحب أو لا تستصحب في موارد الشك فإنه يشير إلى الموارد التي يكون المقتضي فيها تاما في نفسه ولكن نشك أنه ارتفع أو لم يرتفع ، وأما إذا كان المقتضي في نفسه لا توجد فيه قابلية البقاء والاستمرار ففي هذه الموارد لا يوجد ارتكاز عرفي عقلائي على الاستصحاب ، فالدعوى هي التضييق في نفس الارتكاز العقلائي ، فهذا الارتكاز العقلائي الذي عمّم الحكم لا يشمل إلا دائرة ضيقة ، فعندما ننظر إلى المورد نرى أنه من موارد الشك في الرافع لا من موارد الشك في المقتضي ، وإذا أردنا التعدي من مورد الشك في الرافع إلى مورد آخر فلا بد أن نحفظ هذه الخصوصية وهي خصوصية الشك في الرافع مع بقاء المقتضي في نفسه وأن المقتضي له قابلية

الدوام والاستمرار ، وهذا التقريب لم يذكره السيد الشهيد ، وإنما ذكر في الوجه الأول أن الألف واللام في " اليقين " و " الشك " ألف ولام عهدية لا ألف لام جنسية ، ونجد أن الارتكاز العقلائي – الذي هو التعليل بكبرى الاستصحاب – لا يوجد في موارد الشك في المقتضي ، والارتكاز العقلائي موجود في موارد الشك في الرافع فقط ، فالكبرى العقلائية دائرتها ضيقة وشاملة لموارد الشك في الرافع فقط ، فهذه الكبرى لا مقتضي فيها ، فالمقتضي غير تام ، ولو كان المقتضي في الارتكاز العقلائي تاما وضممناه إلى " لا تنقض اليقين بالشك " لشمل موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي ، ولكن هذا الارتكاز العقلائي لا يشمل موارد الشك في المقتضي بل دائرته ضيقة شاملة لموارد الشك في الرافع فقط ، فلا يوجد فيه توسعة بحيث يشمل موارد الشك في المقتضي ، وهذا هو الوجه الأول لم يذكره السيد الشهيد في الحلقة الثانية ، وأشار إليه في تقريرات بحث الخارج) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على الوجه الأول :

لو كان الدليل على كبرى الاستصحاب هو الوجه الأول لتم دليلكم ، ولكن واحد من الوجوه التي تتمنا بها كبرى الاستصحاب هو أنه لم نقبل أن الألف واللام في " اليقين " و " الشك " ألف لام عهدية بل هي ألف ولام جنسية ، فلو لم يكن في نفس الكلام إطلاق لفظي لقلنا بتمامية دليلكم ، ولكن يوجد إطلاق في اللفظ والألف واللام جنسية .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على الوجه الأول :

وهذا البيان يتوقف – كما ترى – على عدم استظهار الإطلاق اللفظي في نفسه و(عدم) ظهور اللام في كلمتي " اليقين " و " الشك " في الجنس (، وقد اسنظهرنا أن واحد من الوجوه على كبرى الاستصحاب هو نفس القاعدة بلا احتياج إلى ضم الارتكاز العرفي العقلائي لأن الألف واللام للجنس لا للعهد ، وكون الألف واللام للجنس هو منشأ الإطلاق اللفظي) .

التوضيح :

الوجه الثاني للشيخ الأنصاري :

وقد ذكره السيد الشهيد وأجاب عنه في الحلقة الثانية ، وذكره الشيخ الأنصاري في الرسائل ونسبه الشيخ للمحقق الخوانساري ، وهو استفادة الاختصاص من كلمة " النقض " ، فلو كنا

والألف واللام لقلنا بالإطلاق اللفظي لأن الألف واللام للجنس لا للعهد حتى نحتاج إلى ضم الارتكاز العرفي ، فيوجد إطلاق في دليل الاستصحاب يشمل مورد الشك في المقتضي ومورد الشك في الرافع فالمقتضي تام ، وهذا هو الفرق بين الوجه الثاني والوجه الأول ، ففي الوجه الأول نقول إن المقتضي غير تام في نفسه ، وهنا في الوجه الثاني المقتضي تام في نفسه حيث يوجد إطلاق لفظي يشمل الموردين ، ولكن الإطلاق يكون حجة إذا لم تأت قرينة على التقييد، وإذا أتت قرينة على التقييد فالإطلاق ليس حجة ، ويقول الشيخ الأنصاري أنه في المقام توجد قرينة على التقييد ، وتلك القرينة هي كلمة " النقض " ، فالنقض لا يصدق إلا في مورد الإبرام والشدة والقوة ، وهذا لا يكون إلا إذا كان المقتضي له حالة من البقاء والاستمرار، وفي تلك الحالة يقول لك الشارع إذا شككت فلا تنقض ، وأما إذا المتيقَّن لا توجد فيه حالة البقاء والقوة والشدة فلا يصدق النقض عرفا ، فالحبل القوي المشدود يقال لك لا تنقضه ، وأما إذا كان لم يكن الحبل قويا فلا يقال لك لا تنقضه ، فمن كلمة " النقض " نستفيد أن المنقوض لا بد أن يكون له حالة الاستحكام والبقاء والاستمرار ، وهذا لا يتم إلا في موارد الشك في الرافع ، وأما في موارد الشك في المقتضي فلا يصدق النقض ، فالنقض يسند إلى المتيقَّن ، والمتيقَّن هو متعلَّق اليقين ، والإسناد ليس إلى اليقين لأن إسناد النقض إلى اليقين صحيح دائما لأن اليقين يكون محكَما سواء كان في موارد يوجد فيها اقتضاء الاستمرار أم في موارد لا يوجد فيها اقتضاء الاستمرار ، فلو أسند النقض إلى اليقين فلا يتم التفصيل لأن اليقين محكَم دائما ، وأسند النقض إلى المتيقَّن لأن المتيقَّن قد يكون فيه قابلية البقاء والاستمرار وقد لا يكون فيه قابلية البقاء والاستمرار ، وهذا الدليل لا يتم إلا إذا كان النقض مسنَدا إلى المتيقَّن ، فالمقدمة الأولى هي أن النقض مسند واقعا إلى المتيقَّن لا إلى اليقين ، ومن هنا لا بد من إثبات أن النقض موجّه إلى المتيقَّن حتى يتم هذا الاستدلال والتفصيل ، وأما إذا ثبت أن النقض موجّه إلى اليقين فلا يتم الاستدلال والتفصيل ، والمهم هو النقطة الثانية وهي أن إسناد النقض إلى المتيقَّن – وهو متعلَّق اليقين – لا يصح إلا إذا فرض إحراز المقتضي للمتيقَّن بقاء ، وبيان النقطة الثانية هو أن الشيخ الأنصاري استند في إثبات المقدمة الثانية إلى كلمة " النقض " الوارد في الحديث حيث إن النقض مقابل الإبرام ، والنقض لا يصدق إلا إذا كانت هناك هيئة اتّصاليّة يراد قطعها ، فيقال نقضت الحبل بمعنى قطعته ، وهذا المعنى وإن لم يكن صادقا إلا في موارد يكون المتيقَّن فيه قابلية البقاء والاستمرار ، والمتيقَّن إذا لم تكن فيه قابلية البقاء والاستمرار

فلا يصدق عليه النقض ، والجواب عن ذلك تقدم في الحلقة الثانية .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

أن يسلّم بالإطلاق اللفظي في نفسه ، ولكن يدعى وجود قرينة متصلة على تقييده (، وأما إذا كانت القرينة منفصلة فإن حجية الإطلاق تكون تامة وتكون القرينة المنفصلة مقيِّدة للحجية ، والقرينة المتصلة تهدم أصل الظهور ، والقرينة المنفصلة تهدم الحجية) ، وهي كلمة " النقض " حيث إنها لا تصدق في موارد الشك في المقتضي ، وقد تقدّم تحقيق الكلام في ذلك في الحلقة السابقة (-أي الحلقة الثانية ، وبين الحلقة الثانية والحلقة الثالثة عموم وخصوص من وجه ، ففي موارد متعدّدة في الحلقة الثالثة يرجع السيد الشهيد تحقيق المطلب إلى الحلقة الثانية-) واتّضح أن كلمة " النقض " لا تصلح للتقييد (-أي لتقييد الإطلاق اللفظي المفترَض-) .

(وهذا هو القول الأول للشيخ الأنصاري ، وقد تبيّن أنه غير تام) .

التوضيح :

القول الثاني للسيد الخوئي :

هو التفصيل الذي اختاره السيد الخوئي ، وهو التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية ، ولا يخفى أن الاستصحاب إذا كان لا يجري إلا في الشبهات الموضوعية فإن له علاقة بالقواعد الفقهية ولا علاقة له بالبحث الأصولي ، وهذا له ثمرات كبيرة في الفقه ، ففي كثير من الموارد يكون دليل الفقيه هو الاستصحاب في موارد الشبهة الحكمية ، ومن هنا فهذه المسألة – وهي جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وعدم جريانه فيها – تعدّ من أركان الاستنباط لكل فقيه ، فالفقيه الذي يؤمن بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يختلف في كثير من الفروع عن الفقيه الذي لا يؤمن بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، من قبيل أن يأتي أصولي ويقول إن خبر الثقة ليس حجة ، وأصولي آخر يقول إن خبر الثقة حجة ، وهذان الأصوليان في مقام الاستنباط يختلفان في كثير من الموارد ، ومسألة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وعدم جريانه فيها من المسائل التي تعيّن مصير عملية الاستنباط عند الفقيه أن يسير في هذا الاتجاه أو في ذاك الاتجاه ، وهي من المسائل المبنائية التي لها أثر كبير في عملية الاستنباط .

وقد ذهب السيد الخوئي إلى أن الاستصحاب يجري في الشبهات الموضوعية ولا يجري في الشبهات الحكمية ، وتقدّم الفرق بين الحكم والموضوع ، ومرت على نظرية التفصيل بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية أدوار مختلفة ، فكان يُرَى في البداية عدم جريان استصحاب الحكم مطلقا سواء في الشبهات الحكمية أم الشبهات الموضوعية إلى أن صار الممنوع هو خصوص استصحاب الحكم الكلي الإلزامي ، ومدرك هذا التفصيل ليس هو قصور الأدلة أي لا لعدم المقتضي بل لوجود المانع ، فالمقتضي موجود ولكن المانع غير مفقود ، فالأدلة تشمل جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية ، ولكن التزم البعض بأن الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية لوجود المانع ، وعلى القائل بالتفصيل أن يبرز المانع ، نعم لو قلنا بعدم المقتضي لكان إقامة الدليل على القائل بالشمول ، والقائل بالتفصيل يؤمن بوجود المقتضي ، ولكن في الشبهات الموضوعية لا يوجد مانع من جريان الاستصحاب ، وفي الشبهات الحكمية يوجد مانع من جريان الاستصحاب ، فعلى القائل بالتفصيل أن يبرز المانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، ومأخذ التفصيل ما ذكره المحقق النراقي صاحب المستند من وقوع المعارضة دائما في الشبهات الحكمية بين استصحاب بقاء الحكم في الآن الثاني وبين استصحاب عدم جعل الحكم فيه بنحو العدم الأزلي ، وسيأتي بيانه ، ففي الشبهات الحكمية يوجد المقتضي للاستصحاب ولكن يوجد مانع، والمانع هو المعارِض ، وهذا بخلافه في الشبهات الموضوعية حيث لا يوجد معارِض لأن المقتضي موجود والمعارِض مفقود .

التطبيق على الكتاب :

القول الثاني للسيد الخوئي :

والقول الآخر ما ذهب إليه السيد الأستاذ من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية واختصاصه بالشبهات الموضوعية ، وذلك – بعد الاعتراف بإطلاق دليل الاستصحاب في نفسه لكلا القسمين من الشبهات (الموضوعية والحكمية ، فالمقتضي تام شامل لكلا القسمين من الشبهات) – (، ولا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية) بدعوى أن عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ينشأ من التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل .

التوضيح :

توضيح التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل :

يوجد جعل ومجعول ، تارة يراد من المجعول متعلَّق الجعل ، وهو المعنى الأول للمجعول ، وتارة أخرى يراد من المجعول فعلية الجعل ، وهو المعنى الثاني للمجعول ، مثلا قال الشارع جعلت النجاسة للماء المتغيِّر بالنجس بأحد أوصاف النجس ، فهنا تحقق الجعل ، وتحقق المجعول بالمعنى الأول وهو متعلق الجعل وهو نجاسة الماء المتغيِّر بأحد أوصاف النجس ، وهو المجعول الكلي ، وجعلت الحج على المستطيع ، هنا تحقق الجعل ، وتحقق المجعول بالمعنى الأول وهو وجوب الحج ، ولا يقصد المجعول الفعلي الذي لا وجود له إلا بعد تحقق موضوعه خارجا وهو المجعول الجزئي ، وسيبيّن السيد الشهيد الفرق بين المجعول الكلي والمجعول الجزئي ، والمجعول الكلي يتحقق بنفس الجعل ، والمجعول الجزئي يتحقق بوجود موضوعه خارجا ، إذا قلنا بوجوب الحج على زيد فهذا فعلية المجعول ، وهذا لا يكون إلا إذا استطاع زيد خارجا ، ويوجد مجعول كلي وهو وجوب الحج في الشريعة ، وعندما نقول إن الحكم ينحل إلى جعل ومجعول فإن المراد من المجعول هو متعلَّق الجعل أي الحكم الكلي الذي وضعه الشارع من خلال إنشائه وجعله الذي هو العنصر الثالث من عناصر عالم ثبوت الحكم ، فإذا جعل الشارع شيئا فإن الجعل يتحقّق ، مثلا قال الشارع : " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " ، هنا تحقّق الجعل ، ومقام الإثبات كاشف عن العنصر الثالث من مقام الثبوت أي كاشف عن الجعل في الشريعة ، وشككنا أن الله تعالى نسخ هذا الجعل وأنه ورد من الشارع نسخ فنستصحب بقاء الجعل ، ولا محذور فيه لأننا على يقين من أن الجعل تحقّق ونشك أنه صدر نسخ أو لم يصدر نسخ ، فنشك أن الشارع نسخ وجوب الحج من الشريعة ، فنستصحب بقاء وجوب الحج في الشريعة ، ومر في الحلقة الثانية تحت عنوان " إمكان النسخ وتصويره " أن النسخ تارة يكون في المبادئ وهو غير معقول ، وتارة أخرى يكون في الجعل وهو معقول ، والنسخ في الجعل إما حقيقي وإما مجازي ، وكلاهما معقول ، والنسخ الحقيقي هو أن الشارع من أول الأمر يجعل الحكم بنحو العموم الزماني ، فالحكم فيه أبدية زمانية ، وبعد مدة من الزمان – كخمس سنوات مثلا – ينسخ الشارع هذا الحكم ، وعندما ينسخ الشارع الجعل نستكشف أن مبادئ هذا الجعل كانت لخمس سنوات ، ولم يبيّن الشارع للناس أن المبادئ كانت لخمس سنوات حتى يعطي للحكم هيبة لأن الناس إذا علموا أن الحكم سينسخ فلا يعطون لهذا الحكم هيبة ، فلهذا

في مقام الجعل قد يكون مطلقا ، ولكن في مقام المبادئ يكون مقيَّدا ، والنسخ هنا معقول وواقع ، فعندنا في الشريعة أحكام منسوخة ، من قبيل الآية الكريمة التي أمرت بالصدقة لمن يريد أن يناجي النبي صلى الله عليه وآله ، فالآية الكريمة لم تقيِّد الحكم بزمان معيّن بل كانت مطلقة، ولكن مبادؤها كانت مقيَّدة ، وهذا هو النسخ الحقيقي في الجعل لا في مبادئ الجعل ، والنسخ الحقيقي في المبادئ غير معقول لأنه إذا قلنا بأن المبادئ مطلقة وبعد ذلك أصدر الشارع حكما مخالفا لأنه انكشف له أن المصلحة على خلافه فيلزم على الله الجهل والجهل على الله محال ، والنسخ المجازي في الجعل هو أن الشارع عندما يجعل الحكم يجعله لسنة واحدة ، وهذا في الواقع ليس نسخا بل هو حكم انتهى أمده ، ولكنه تارة يبيّن الشارع أمد الحكم وتارة أخرى لا يبيّن أمد الحكم .

ونحن الآن كلامنا في النسخ الحقيقي في عالم الجعل لا في عالم مبادئ الجعل ، والنسخ الحقيقي في عالم الجعل ممكن بل وواقع ، فإذا شككنا أن الشارع نسخ حكما أو لا فنستصحب بقاء الجعل ولا محذور فيه .

يقول السيد الخوئي في مصباح الأصول ج ٣ ص ٣٧ :

" الشك في الحكم الشرعي تارة يكون راجعا إلى مقام الجعل ولو لم يكن المجعول فعليا لعدم تحقّق موضوعه في الخارج ، كما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص في الشريعة المقدسة ولو لم يكن الحكم به فعليّا لعدم تحقق القتل (في الخارج) ، ثم شككنا في بقاء هذا الجعل (حيث نشك أن الشارع رفع يده عن القصاص أو لم يرفع) ، فيجري استصحاب بقاء الجعل ، ويسمى باستصحاب عدم النسخ (لأنه مثلا قبل سنة كنا نقطع بعدم النسخ والآن نشك بأنه نسخ أو لا فنستصحب عدم النسخ) ، وهذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام ، وإطلاق قوله عليه السلام : " حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة " يغنينا عن هذا الاستصحاب (- أي استصحاب عدم النسخ أو استصحاب بقاء الجعل لأنه مع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الأصول العملية -) " .

ونحن كلامنا ليس في أن الاستصحاب يجري في الشبهات الحكمية أو لا يجري في عالم الجعل ، فهذا البحث خارج عن محل الكلام ، وإنما الكلام في جريان الاستصحاب وعدم جريانه في الشبهات الحكمية بلحاظ عالم المجعول أي متعلق الجعل - لا فعلية الجعل - .

ثم يقول السيد الخوئي :

" والشك في المجعول مرجعه إلى أحد أمرين لا ثالث لهما (، فالشك في المجعول فيه شبهة حكمية وفيه شبهة موضوعية ، ولنفرض أن المجعول هو نجاسة الماء المتغير بأحد أوصاف النجس ، الشارع جعل نجاسة الماء إذا تغير أحد أوصافه بأوصاف النجس ما دام هذا الماء متغيرا ، والنجاسة حكم مجعول ، فما دام الماء متغيِّرا فالنجاسة موجودة قطعا ، ويأتي الكلام فيما إذا زال التغيّر من قِبَلِ نفسه ، فنشك أن الشارع يوجد عنده هنا نجاسة أو لا يوجد ، وبعبارة أخرى لا نعلم أن المجعول دائرته ضيقة أو واسعة ، فلا نعلم أن النجاسة المجعولة جعلت للماء المتغيِّر ما دام متغيّرا وهي الدائرة الضيقة ، أو للماء المتغيِّر وإن زال تغيّره من قِبَلِ نفسه وهي الدائرة الواسعة ، وهنا التردد والشك بين الضيقة والواسعة أو بين القصيرة والطويلة شكا في النجاسة أي شكا في المجعول ، والنجاسة حكم ، فتوجد شك وشبهة حكمية ، والحكم بمعنى المجعول أي متعلَّق الجعل ، ويدور أمر المجعول بين الضيق والسعة ، فيدور أمر النجاسة بين السعة والضيق ، والمجعول يتحقّق بنفس الجعل ، فالموجد والمنشئ للمجعول هو نفس الجعل ، فإذا تردد أمر المجعول بين السعة والضيق فإنه يستلزم الشك في سعة دائرة الجعل وضيق دائرة الجعل ، فلا نعلم أن المولى عندما جعل هل جعل هذا الحكم أو جعل هذا الحكم وجعل معه حكما آخر أيضا ، فيرجع الأمر في الجعل إلى أن الشارع هل يوجد له جعل زائد أو لا يوجد له جعل زائد ، فعندما شككنا في المجعول سعة وضيقا فالشك ينشأ من نفس الجعل وأن الجعل مختص بهذا أو يشمل هذا وهذا ، والجعل الزائد للماء الذي زال تغيّره من قِبَلِ نفسه ، ونقول سعة المجعول وضيقه ونقول جعل زائد ، ولا نقول سعة الجعل وضيقه لأنه يرجع إلى أنه عندنا يقين من الجعل ونشك في النسخ فنستصحب بقاء الجعل ، وهذا خارج عن محل الكلام ، وكلامنا في الحكم سعة وضيقا والذي ينشأ من الشك في المجعول سعة وضيقا ، فيحصل عندنا الشك في أن الشارع جعل نجاسة الماء المتغيّر أو له جعل زائد آخر بالنجاسة أيضا ويشمل الماء المتغير الذي زال تغيّره من قبل نفسه) ؛ لأن الشك في بقاء المجعول إما أن يكون لأجل الشك في دائرة المجعول سعة وضيقا من قبل الشارع ، كما إذا شككنا في أن المجعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطء الحائض حين وجود الدم فقط أو إلى حين الاغتسال ، والشك في سعة المجعول وضيقه يستلزم الشك في الموضوع لا محالة ، فإنا لا ندري أن الموضوع للحرمة هل هو وطء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض ، ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الحكمية ، وإما أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعة وضيقا من قبل الشارع ،

فيكون الشك في الانطباق ، كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع ولو قبل الاغتسال ، ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية .

وجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية مما لا إشكال فيه ولا كلام ، كما هو مورد الصحيحة وغيرها من النصوص " .

التطبيق على الكتاب :

توضيح التعارض :

وتوضيح ذلك أن الحكم الشرعي – كما تقدّم في محلّه – ينحلّ إلى جعل ومجعول (– أي متعلَّق الجعل والحكم لا فعلية الجعل والحكم –) ، والشك فيه (– أي في الحكم الشرعي –) تارة يكون مصبّه (– أي مصبّ الشك –) الجعل (– وهذا هو النحو الأول من الشك ، فيستصحب بقاء الجعل أو يستصحب عدم النسخ ، ولا محذور فيه ، ولكن هذا خارج عن محل الكلام ، فاستصحاب الحكم بمعنى الجعل يجري حتى عند المحقق الخوئي ، وكلامنا في المجعول الذي هو متعلَّق الجعل –) و(تارة) أخرى يكون مصبّه (– أي مصبّ الشك –) المجعول (الذي هو متعلَّق الجعل لا فعلية الجعل ، وهذا هو النحو الثاني من الشك) ، فالنحو الأول من الشك (– أي الشك الذي مصبّه الجعل –) يعني أن الجعل قد تعلّق بحكم محدّد واضح بكل ما له دخل فيه (– أي في الحكم –) من الخصوصيات غير أن المكلف يشك في بقاء نفس الجعل ويحتمل أن المولى ألغاه ورفع يده عنه ، وهذا هو النسخ بالمعنى الحقيقي في عالم الجعل (، وليس هو محل الكلام عند من ينكر جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية) ، والنحو الثاني من الشك (– أي الشك الذي يكون مصبّه المجعول ، والمجعول فيه شبهة حكمية وفيه شبهة موضوعية –) يعني أن الجعل ثابت (– ومحرَز ونعلم أن الشارع عنده جعل –) ولا يحتمل نسخه غير أن الشك في مجعوله والحكم المنشَأ به (– وهذا عطف تفسير أي أن المجعول هو الحكم المنشأ بالجعل وهو متعلَّق الجعل ، ولا يقصد فعلية الحكم المجعول –) ، فلا يعلم مثلا هل أن المولى جعل النجاسة على الماء المتغيّر حتى إذا زال تغيّره من قبل نفسه أو جعل النجاسة منوطة بفترة التغيّر الفعلي ، فالمجعول مردّد بين فترة طويلة (–أي بعد زوال التغيّر من قِبَلِ نفسه–) وفترة قصيرة (– أي قبل زوال التغيّر من قِبَلِ نفسه –) ، وكلّما كان المجعول مردّدا كذلك (– أي مرددا بين فترة طويلة وفترة قصيرة –) كان الجعل مردّدا لا محالة بين الأقل والأكثر (– والمجعول ينجعل بواسطة الجعل ، فالموجد للمجعول هو الجعل ، فيدور أمر الجعل

بين الأقل والأكثر ، فلا نعلم أن الشارع له جعل واحد مختص بحالة التغيّر أو له جعل زائد للفترة الإضافية –) لأن جعل النجاسة للفترة القصيرة معلوم وجعل النجاسة للفترة الإضافية مشكوك .

التوضيح :

كان الكلام في التفصيل الذي اختاره الشيخ النراقي وتبعه السيد الخوئي في أن الاستصحاب يجري في الشبهات الموضوعية ولا يجري في الشبهات الحكمية ، والدليل الذي ذكروه لعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ليس هو قصور المقتضي بل هو وجود المانع ، والمقتضي – وهو إطلاق أدلة الاستصحاب – تام في نفسه ويشمل الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية معا ، وبعد ذلك تم تحرير محل النزاع ، فكل حكم ينحلّ إلى جعل ومجعول ، ومحل النزاع هو في المجعول الذي هو متعلق الجعل وهو الحكم الموجَد والمنشأ بالجعل ، وهذا المجعول هو الذي وقع فيه الخلاف أنه يمكن استصحابه أو لا يمكن استصحابه، وأما إذا كان الشك شكا في بقاء الجعل فيجري استصحاب بقاء الجعل ، فإذا شككنا أن الجعل نسخ أو لم ينسخ فيجري فيه استصحاب بقاء الجعل ، وهذا لا خلاف فيه ، وإنما الكلام في المجعول ، ويدور أمر المجعول بين الطويل والقصير وبين الأكثر والأقل ، مثلا لا نعلم أن الشارع جعل النجاسة للماء المتغيِّر حتى بعد زوال تغيّره من قبل نفسه أو جعل النجاسة للماء المتغيِّر ما دام متغيِّرا ، ولا نعلم أن الشارع جعل حرمة مقاربة الحائض حتى بعد نقائها وقبل غسلها أو جعل حرمة مقاربتها ما دامت حائضا فإذا نقت ولم تغتسل فتجوز مقاربتها ، والنجاسة والحرمة مجعولان أي متعلَّقان للجعل ولهما حدوث وبقاء ، وعندنا يقين بحدوث النجاسة وبحدوث الحرمة وشك بارتفاعهما فنستصحب بقاء النجاسة وبقاء الحرمة ، فالمقتضي في المجعول تام في نفسه ، فأدلة الاستصحاب لا يوجد فيها قصور لتشمل موارد الشك في الشبهة الحكمية ، وإنما الكلام أن هذا الاستصحاب لبقاء المجعول له معارِض أو ليس له معارِض ، والعلمان الشيخ النراقي والسيد الخوئي يقولان بأنه يوجد لاستصحاب بقاء المجعول – كالنجاسة والحرمة – استصحابٌ معارِضٌ ، فيتعارضان ويتساقطان ، فلا يوجد مجال لاستصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية ، فاستصحاب بقاء المجعول يلازم أن الجعل أقل أو أكثر وأن الجعل وضعه الشارع لفترة قصيرة أو لفترة طويلة ، فالتردّد والشك في المجعول يلازم التردّد والشك في الجعل لأن المجعول يتحقّق بالجعل ، فنشك أن الجعل هو الأقل أو

الأكثر وأن الجعل وضعه الشارع للفترة القصيرة أو للفترة الطويلة ، ولا يجري الاستصحاب لأن الجعل ليس له حدوث وبقاء بل هو آني الوجود ، ونشك أن هذا الجعل الآني الوجود وجد للأقل أو للأكثر ، وإذا دار الأمر بين الأقل والأكثر فنبني على الأقل وتجري أصالة العدم في الأكثر ، نعم المجعول يمكن أن يكون له حدوث وبقاء ، وأما الجعل فليس له حدوث وبقاء ، فلا نعلم أن الشارع جعل الأقل أو الأكثر ، وعندنا يقين بالأقل ونستصحب عدم جعل الزائد، فالشارع فيما يرتبط بالجعل عنده استصحاب عدم جعل الزائد ، ففي الفترة التي زال فيها تغيّر الماء من قِبَلِ نفسه لا يوجد فيها جعل بالنجاسة لأن فيها استصحاب عدم الجعل الزائد ، ففي هذه الفترة لا توجد نجاسة ، واستصحاب المجعول يقول بأنه توجد نجاسة ، فيقع التعارض بين الاستصحابين ويتساقطان فلا يمكن إثبات نجاسة الماء في هذه الفترة ، فالنتيجة أنه لا يمكن استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية .

إذن :

المجعول يقول في هذه الفترة التي زال فيها تغيّر الماء من قِبَلِ نفسه توجد نجاسة ، ومن حيث الجعل لا توجد نجاسة في هذه الفترة لأنه يوجد يقين سابق بعدم جعل النجاسة على الإطلاق خرج منها القدر المتيقَّن وبقي الباقي تحت اليقين ، وإذا شككنا نستصحب عدم جعل النجاسة ، فالشارع قبل أن يجعل النجاسة للماء المتغيِّر بالنجس يوجد يقين بعدم النجاسة ، خرج منه القدر المتيقَّن ، والقدر المتيقَّن هو إذا كان متغيِّرا مع بقاء التغيّر ، ونشك أنه إذا زال التغيّر من قِبَلِ نفسه وعندنا يقين سابق بعدم النجاسة فنستصحب عدم جعل النجاسة ، ويمكن أن نقول بالبيان السابق وهو أن الأمر يدور بين الأقل والأكثر فتجري أصالة العدم في الأكثر .

يقول السيد الخوئي في مصباح الأصول ج ٣ ص ٣٨ :

" لأنه إذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتمَّم كُرًّا (– ماء متنجس قليل وتمّمناه بماء طاهر إلى أن صار كُرًّا فهل نحكم بطهارته أو لا ؟ –) فلنا يقين متعلّق بالمجعول ويقين متعلّق بالجعل ، فبالنظر إلى المجعول يجري استصحاب النجاسة (، فالماء القليل قبل إتمامه كرّا كان نجسا ، وبعد إتمامه كرّا شككنا أنه نجس أو لا فنستصحب بقاء النجاسة ، فمقتضى القاعدة هو بقاء النجاسة) ، لكونها (– أي لكون النجاسة –) متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء ، وبالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة لكونه (– أي لكون عدم النجاسة –) أيضا متيقَّنا ،

وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام لا مطلقا ولا مقيَّدا بعدم التّتميم (، فقبل أن يجعل الشارع النجاسة فإن هذا الماء القليل الذي وقع فيه النجاسة ليس نجسا ، خرج منه القدر المتيقَّن ونشك بالزائد فنستصحب عدم جعل النجاسة في الزائد) ، والقدر المتيقن انما هو جعلها (- أي جعل النجاسة -) للقليل غير المتمَّم (، ونشك أنه إذا تمِّم إلى كر هل هو نجس أو لا فنستصحب عدم جعل النجاسة له لوجود اليقين السابق بعدم جعله في صدر الإسلام) ، أما جعلها (- أي جعل النجاسة -) مطلقا حتى للقليل المتمَّم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه (- أي عدم جعل النجاسة -) ، ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، فنأخذ بالأقل لكونه متيقَّنا ، ونُجْرِي الأصل في الأكثر لكونه مشكوكا فيه (- أي في الأكثر -) ، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل (، فاستصحاب المجعول يقول بنجاسته ، واستصحاب عدم الجعل يقول بطهارته ، فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان) ، وكذا الملكية والزوجية ونحوهما ، فإذا شككنا في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبائعين في المعاطاة فباعتبار المجعول وهي الملكية يجري استصحاب بقاء الملكية ، وباعتبار الجعل يجري استصحاب عدم الملكية ، لتمامية الأركان فيهما على النحو الذي ذكرناه (، وهكذا في جميع الشبهات الحكمية لا يجري الاستصحاب لأن المقتضي تام ولكن المانع غير مفقود بسبب وجود المعارِض لاستصحاب المجعول ، والمعارِض هو استصحاب عدم جعل الزائد ، وهذه الشبهة قوية متينة ، لذلك جملة من المحقِّقين تابعوا السيد الخوئي ، وجواب الشبهة يوجد عند السيد الشهيد ، فالاستصحاب يجري في الشبهات الحكمية) " .

التطبيق على الكتاب :

النحو الأول : الشك الذي مصبّه الجعل :

ففي النحو الأول من الشك - إذا كان ممكنا (ويقصد من الإمكان الوقوع ولا يقصد الإمكان العقلي) - يجري استصحاب بقاء الجعل (لأنه لا بد من وجود الدليل على نسخ الحكم ، واستصحاب بقاء الجعل خارج عن محل الكلام) .

النحو الثاني : الشك الذي مصبّه المجعول :

وأما في النحو الثاني من الشك فيوجد استصحابان متعارِضان :

الاستصحاب الأول :

أحدهما : استصحاب بقاء المجعول أي بقاء النجاسة في الماء بعد زوال التغيّر مثلا لأنها (-أي لأن النجاسة -) معلومة حدوثا ومشكوكة بقاء .

الاستصحاب الثاني :

والآخر : استصحاب عدم جعل الزائد أي عدم جعل نجاسة الفترة الإضافية مثلا (، ففي الفترة الإضافية لا يوجد جعل بالنجاسة) لما أوضحناه من أن تردّد المجعول (بين الأقل والأكثر وبين القصير والطويل) يساوق الشك في الجعل الزائد (، ولا يقال إننا نعلم أن الشارع جعل هذا المقدار ونشك أنه جعل للزائد أو لا فنستصحب بقاء الجعل ، فالجواب هو أن الجعل لا حدوث ولا بقاء له حتى يقال بأننا شككنا فنستصحب بقاء الجعل ، نعم إذا شككنا في النسخ فإنه يمكن لنا أن نستصحب بقاء الجعل) .

وهذان الاستصحابان يسقطان بالمعارَضة ، فلا يجري استصحاب الحكم (- والحكم هنا هو المجعول -) في الشبهات الحكمية .

التوضيح :

جواب شبهة المعارَضة :

الجواب يحتاج إلى مقدمة ، وإذا اتضحت المقدمة يتّضح أن المعارضة غير تامة ، والمقدمة هي :

المجعول له اصلاحان ، فتارة المراد من المجعول هو المجعول الفعلي ، وتارة أخرى المراد من المجعول هو المجعول الكلي .

المجعول الفعلي :

هو أن يكون المجعول موجودا بالفعل ، وهذا لا يكون إلا إذا وُجِدَ موضوعه في الخارج ، فالمجعول يكون فعليا إذا تحقق موضوعه خارجا ، وإذا لم يتحقّق موضوعه خارجا فلا يتحقق المجعول الفعلي .

سؤال : إذا تحقق موضوعه خارجا فهذا الماء أمامنا وقد تغيّر بالنجس وزال تغيّره من قِبَلِ نفسه والمسألة الشرعية تقول إنه إذا كان عندك يقين بالحدوث وشك في البقاء فاستصحب فهذا الاستصحاب من يستطيع أن يجريه : الفقيه أو المكلف ؟

الجواب :

الذي يجري هذا الاستصحاب هو المكلّف لأن الفقيه لا يوجد أمامه هذا الماء الذي تغيّر بالنجاسة ثم زال تغيّره من قِبَلِ نفسه حتى يجري الاستصحاب واستصحاب المجعول الفعلي يجري إذا تحقّق موضوعه خارجا .

إذا كان المرادُ المجعولَ الفعليَّ فهذا الاستصحاب لا يجريه الفقيه بل يجريه المكلف ، ولكن عندما نرجع إلى الرسالة العملية نرى أن الفقيه هو يجري الاستصحاب ويعطيك النتيجة فيقول إن الماء الذي تغير بالنجاسة وزال تغيّره من قِبَلِ نفسه نجس ، فالفقيه أجرى الاستصحاب وأفتى بمفاد هذا الاستصحاب ، ومن هنا يتضح أن هذه الفتوى ليست مبنيّة على المجعول الفعلي بل هي مبنيّة على المجعول الكلي ، فالفقيه عندما استصحب وأفتى بأن الماء نجس حتى بعد زوال تغيّره من قِبَلِ نفسه فهذا استصحاب للمجعول الكلي ، ويمكنه استصحاب المجعول الفعلي من حيث هو مكلف لا من حيث هو فقيه ، والسيد الشهيد قال تحت عنوان " الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني " إن المجعول الكلي ليس له حدوث وبقاء لأنه يتحقّق بالجعل فلا يمكن استصحابه ، فما هو الوجه الفني لإفتاء الفقيه في الرسالة العملية بأن الماء الذي تغير بالنجاسة وزال تغيّره من قِبَلِ نفسه نجس ؟

السيد الشهيد نقل المشكلة إلى مسألة أعمق ، وهي أن الفقهاء الذين يفتي في الرسالة العملية بأن الماء الذي تغير بالنجاسة وزال تغيّره من قِبَلِ نفسه نجس فهل يستصحبون المجعول الفعلي مع أن موضوع المجعول الفعلي لم يتحقق خارجا فلا يمكن استصحابه أو يستصحبون المجعول الكلي مع أن المجعول الكلي ليس له حدوث وبقاء فلا يمكن استصحابه ، فما هو الوجه في ذلك ؟

السيد الشهيد قال تحت عنوان " الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني " : " بينما ينبغي ملاحظة عالم المجعول " ، والسيد الشهيد لم يذكر أي مجعول هل المجعول الفعلي أو المجعول الكلي ، وقلنا إن تحقيق المطلب سيأتي بعد ذلك ، وهنا محل تحقيق المطلب .

فإذا أراد الفقيه أن يستصحب المجعول الفعلي فلا بد أن يتحقق الموضوع خارجا ، وإذا تحقق الموضوع خارجا فهو استصحاب يترتب عليه الأثر بالنسبة إلى المستصحِب الذي يجري الاستصحاب وهو المكلف ولا يمكن للفقيه أن يكتب في الرسالة العملية بأن هذا الماء نجس لأن الموضوع غير متحقّق خارجا عند الفقيه ، ولا بد أن يكتب الفقيه في الرسالة بأن إجراء

الاستصحاب يكون على المكلف .

وإذا أراد الفقيه أن يستصحب المجعول الكلي فالمجعول الكلي لا حدوث ولا بقاء له .

فعلي أي أساس يفتي الفقهاء في الرسائل العملية بمضمون الاستصحاب في الشبهات الحكمية لأن المجعول الفعلي لا يمكن استصحابه لعدم تحقّق موضوعه خارجا والمجعول الكلي لا يمكن استصحابه لأنه لا حدوث ولا بقاء له ؟ فما هو الجواب ؟

التطبيق على الكتاب :

جواب شبهة المعارَضة :

ولكي نعرف الجواب على شبهة المعارَضة هذه ينبغي أن نفهم كيف يجري استصحاب المجعول في الشبهة الحكمية بحد ذاته قبل أن نصل إلى دعوى معارضته (- أي بمعارضة هذا الاستصحاب -) بغيره (من الاستصحاب ، وغيره هو استصحاب عدم جعل الزائد ، قبل أن نقول بأنه يوجد معارِض أو لا يوجد معارِض لا بد أن نعرف كيف يجري استصحاب المجعول في الشبهة الحكمية ، ولنفرض أنه لا يوجد معارِض فهل يجري استصحاب المجعول في الشبهة الحكمية أو لا يجري ، والمحقق الخوئي افترض أن المقتضي تام فقال إن استصحاب المجعول في الشبهة الحكمية يجري ولكن له معارِض ، والسيد الشهيد يقول أولا لنرى أن استصحاب المجعول في الشبهة الحكمية يجري أو لا يجري قبل أن نقول بوجود المعارِض ثانيا ، إذا قلتم إن استصحاب المجعول الفعلي يجري فهذا مرتبط بالمكلف لا بالفقيه ، وإذا قلتم إن استصحاب الكلي يجري فهذا لا حدوث ولا بقاء له ، قلتم إن المقتضي تام وتبيّن أن الكلام في المقتضي ، فالمقتضي ليس تاما قبل أن نصل إلى وجود المعارِض أو عدم وجود المعارِض ، فالسيد الشهيد يريد أولا أن يصحِّح كيفية جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية في المجعول الكلي لأنه من وظيفة الفقيه ، وأما استصحاب المجعول الفعلي فهو من عمل المكلف ، وكلامنا في عمل الفقيه لا في عمل المكلف ، فأولا لا بد أن تصوِّروا لنا المطلب ، وإذا أمكنكم تصوير المطلب سيتّضح لكم أن التعارض غير تام ، فجريان استصحاب المجعول الكلي في الشبهات الحكمية كيف يكون ، وإذا اتضح لكم أنه بأي نحو يكون سيتضح لكم أن المعارضة غير موجودة ، سنصوِّر لكم بنحو دقيق كيف يكون استصحاب المجعول في الشبهات الحكمية) ، فنقول إن استصحاب المجعول نحوان :

النحو الأول : استصحاب المجعول الفعلي :

أحدهما استصحاب المجعول الفعلي التابع لفعلية موضوعه المقدّر الوجود في جعله (- أي في عالم الجعل - ، فالجعل حكم ، والحكم يحتاج إلى موضوع ، وحيث إن الجعل يكون في عالم الثبوت فيكون وجود الموضوع مقدَّرا) ، وهو (- أي المجعول الفعلي -) لا يتحقّق ولا يتّصف باليقين بالحدوث والشك في البقاء إلا بعد تحقّق موضوعه (- أي موضوع المجعول الفعلي -) خارجا ، فنجاسة الماء المتغيّر (- والنجاسة هي المجعول -) لا تكون فعلية إلا بعد وجود ماء متغيِّر بالفعل (، وحتى لو وُجِدَ ماء متغيِّر بالفعل عند المجتهد وزال تغيّره من قبل نفسه وطبق عليه واستفاد أنه نجس فإن الفقيه بناء على استصحاب المجعول الفعلي لا يكتب في الرسالة العملية أن هذا الماء المتغيِّر بالفعل والذي زال تغيّره من قبل نفسه نجس ، والفقيه يعطي الفتوى بالحكم الكلي لا حكم الواقعة الواحدة ، وحينما طبَّق واستفاد النجاسة فهو استفاد النجاسة من حيث هو مكلف لا من حيث هو فقيه) ، ولا تتّصف بالشك في البقاء إلا بعد أن يزول التغيّر عن الماء فعلا (- لا تقديرا -) ، وحينئذ يجري استصحاب النجاسة الفعلية ، واستصحاب المجعول بهذا المعنى (- أي بمعنى المجعول الفعلي -) يتوقف جريانه (- أي جريان الاستصحاب -) - كما ترى - على وجود الموضوع (فعلا) ، وهذا يعني أنه (- أي أن الاستصحاب -) لا يجري بمجرد افتراض المسألة على وجه كلي والالتفات إلى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغيّر (، فلا يمكن للفقيه أن يفتي بحكم كلي لأن هذا حكم واقعة واحدة) ، ويقضي ذلك بأن إجراء الاستصحاب من شأن المكلف المبتلى بالواقعة خارجا لا من شأن المجتهد الذي يستنبط حكمها (- أي حكم الواقعة -) على وجه كلي (، وحتى لو ابتلي المجتهد بذلك فإنه يستصحب المجعول الفعلي ولا يمكنه أن يكتب في الرسالة العملية الفتوى بالحكم الكلي) ، فالمجتهد يفتيه (- أي يفتي المكلف -) بجريان الاستصحاب في حقّه (- أي في حق المكلف ، فيفتي المجتهد بأنه يجب على المكلف أن يُجْرِيَ الاستصحاب -) عند تمامية الأركان لا أن المجتهد يجريه (- أي يجري الاستصحاب -) ويفتي المكلَّفَ بمفاده (- أي بمفاد الاستصحاب - ، والفقهاء يفتون المكلف بوجوب إجراء الاستصحاب عليه - أي على المكلف - لا أن الفقيه يجري الاستصحاب ويفتي المكلف بمضمون ومفاد الاستصحاب ، مع أننا نرى أن المجتهد يجري الاستصحاب ويعطي الفتوى للمكلف بمفاد الاستصحاب ، فيتبيّن أن المجعول الذي يستصحبه المجتهد هو المجعول الكلي ويفتي بمضمون استصحاب المجعول

الكلي، والمجعول الكلي لا حدوث ولا بقاء له ، فما هو جوابكم ؟ ، فلا بد أولا أن تصوّروا كيف أن الاستصحاب يجري في الشبهات الحكمية حتى نصل بعد ذلك ثانيا إلى أنه يوجد معارِض لهذا الاستصحاب ، وإذا لم يمكن تصوير كيفية جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فلا تصل النوبة إلى أنه يوجد معارِض لهذا الاستصحاب) .

النحو الثاني : استصحاب المجعول الكلي :

والنحو الآخر لاستصحاب المجعول هو إجراء الاستصحاب في المجعول الكلي على نحو تتم أركانه (- أي أركان الاستصحاب -) بمجرد التفات الفقيه إلى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغيّر وشكّه (- أي شك الفقيه -) في شمول هذه النجاسة لفترة ما بعد زوال التغيّر ، وعلى هذا الأساس يجري الاستصحاب (في المجعول الكلي) بدون توقف على وجود الموضوع خارجا، ومن هنا كان بإمكان المجتهد إجراؤه (- أي إجراء الاستصحاب في المجعول الكلي -) والاستناد إليه (- أي إلى هذا الاستصحاب -) في إفتاء المكلف بمضمونه (- أي بمضمون هذا الاستصحاب - ، فيكتب في الرسالة العملية إن الماء المتغيِّر بالنجس وزال تغيّره من قِبَلِ نفسه نجس ، فأفتى الفقيه بمضمون الاستصحاب بعد أن أجرى الفقيه الاستصحاب في الشبهة الحكمية) ، ولا شك في انعقاد بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على استفادة هذا النحو من استصحاب المجعول (الكلي) من دليل الاستصحاب (، فالذي يستفاد من دليل الاستصحاب هو استصحاب المجعول الكلي ، وإذا نظرنا إلى الرسائل العملية نجد أن الفقهاء يستصحبون المجعول الكلي - لا المجعول الفعلي - ، والشاهد فتواهم في الرسائل العملية ، ولو كان يستصحبون المجعول الفعلي لما كانوا يفتون بالنجاسة بل يقولون للمكلف يجب عليك إجراء الاستصحاب بنفسك) ، غير أنه قد يستشكل في النحو المذكور (- أي في استصحاب المجعول الكلي -) بدعوى أن المجعول الفعلي التابع لوجود موضوعه له حدوث وبقاء تبعا لموضوعه ، وأما المجعول الكلي فليس له حدوث وبقاء بل تمام حصصه ثابتة ثبوتا عَرْضِيًّا آنِيًّا بنفس الجعل (الواحد) بلا تقدّم و(لا) تأخّر زماني (بين أفراده ومصاديقه ، فإذا كان البناء الفقهي على استصحاب المجعول الكلي فيأتي إشكال أنه لا يمكن جريان الاستصحاب في المجعول الكلي لأنه لا حدوث ولا بقاء له) ، وهذا يعني أنا كلما لاحظنا المجعول على نهج كلي لم يكن هناك يقين بالحدوث وشك في البقاء ليجري الاستصحاب ، فأركان الاستصحاب إنما تتم في المجعول بالنحو الأول (- أي في المجعول الفعلي -) لا (بالنحو) الثاني (- أي في المجعول

الكلي –) (، وإذا لاحظنا المجعول الفعلي فلا يمكن للفقيه أن يفتي بناء على المجعول الفعلي ، فعلى أي أساس يفتي الفقيه بجريان الاستصحاب وقد أجرى الاستصحاب بنفسه وأفتى في الرسالة العملية ؟ ، الفتوى موجودة في الرسالة العملية ، ولا بد من معرفة الوجه الفني لهذه الفتوى ، فعلى أي مبنى يفتي الفقيه لأنه يأتي إشكال ، ولا بد من حلّ هذا الإشكال لأن إجراء الاستصحاب يكون من وظيفة المكلف لا من وظيفة الفقيه مع أن الارتكاز قائم على أن الفقيه هو يجري الاستصحاب) ، وقد أشرنا سابقا إلى هذا الاستشكال (في المجعول الكلي وأنه لا حدوث ولا بقاء له) وعلّقنا عليه بما يوحي بإجراء استصحاب المجعول على النحو الأول (، وكأننا صححنا إفتاء الفقهاء على أساس إجراء الاستصحاب في المجعول الفعلي ، وقد قال السيد الشهيد : الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني نحلها عن طريق جريان الاستصحاب في المجعول الفعلي انتهى قول السيد الشهيد ، ولكن تبيّن الآن أنه بناء على استصحاب المجعول الفعلي لا يمكن للفقيه الإفتاء في الرسالة العملية ،) غير أن هذا كان تعليقا موقتا إلى أن يحين الوقت المناسب (، وحان هنا الوقت المناسب لأن نقول إن وظيفة المكلف هو إجراء الاستصحاب في المجعول الفعلي لا وظيفة الفقيه ، فوظيفة الفقيه هو إجراء الاستصحاب في المجعول الكلي ، ولا يمكن إجراء الاستصحاب في المجعول الكلي لأن لا حدوث ولا بقاء له ، والفقيه عندما يفتي الناس في الشبهات الحكمية على أساس استصحاب المجعول الكلي كيف يستصحب المجعول الكلي مع أنه لا حدوث ولا بقاء له ؟) .

التوضيح :

جواب السيد الشهيد :

نذكر مقدمة المطلب وهي : لا بد أن يتضح الفرق بين الحمل الأولي والحمل الشايع ، الحمل الأولي معناه الاتحاد المفهومي والاختلاف في الإجمال والتفصيل ، والحمل الشايع معناه الاختلاف المفهومي والاتحاد الوجودي المصداقي ، ويظهر من كلمات السيد الشهيد أنه استعمل المصطلحين خلاف المعنى الموجود في المنطق ، ولكن وضحنا في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن السيد الشهيد لم يخالف الاصطلاح ولكنه طبَّق على المحمول بدل أن يطبق على الموضوع ، فراجع هناك ، والسيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة تحت عنوان " القضية الحقيقية والخارجية للأحكام " قال إنه إذا كانت توجد عندنا صورة في الذهن كصورة النار – وهذه هي الصورة العلمية للنار – يمكن أن ننظر إليها بنظرتين : نظرة آلية ونظرة

استقلالية ، أو بتعبيرهم تارة يُنْظَرُ إليه بنحو ما به يُنْظَرُ أي تجعله آلة لغيره ، وتارة أخرى ما فيه يُنْظَرُ أي بنظرة استقلالية ، كما لو كانت أمامك مرآة ، تارة تريد أن تشتري المرآة ، وهذه هي النظرة الاستقلالية للمرآة ، وتارة أخرى تريد أن ترى وجهك في المرآة ، وهذه هي النظرة الآلية للمرآة ، والمحرم في الحج يحرم عليه النظر في المرآة ليرى صورته أي النظر إلى المرآة بالنظرة الآلية أي ما به يُنْظَرُ ، ولا يحرم عليه النظر إلى المرآة ويريد أن يشتري المرآة بحيث لا يرى صورته أي بالنظرة الاستقلالية أي ما فيه يُنْظَرُ ، فالصور العلمية التي تأتي إلى الذهن يمكن أن ينظر إليها بنظرتين : إما أن يُنْظَرَ إليها نظرة آلية أي تجعل الصورة العلمية واسطة للعبور إلى الواقع الخارجي ، النار الموجودة في الذهن تريد أن تعطي لها حكما فتقول إن النار حارة ، فالحرارة ليست للنار في الذهن بل للنار في الخارج ، فحكمنا على النار الخارجية بأنها حارة بتوسط الصورة الذهنية للنار ، فليس لنا نظر إلى الصورة الذهنية ولا نلتفت إليها وكأننا نرى الواقع الخارجي ، ومرة ننظر إلى نفس الصورة الذهنية بما هي صورة قائمة في أفق نفسك وتقول إن النار ليست حارة ، فتارة تقول إن النار حارة بالحمل الأولي أي بالنظرة الآلية إلى النار مع أن الحرارة حكم النار الخارجية ولكن بتوسط الصورة الذهنية ، وتارة أخرى تقول إن النار ليست حارة بالحمل الشائع ومرادك النار الموجودة في الذهن ، وتقول إن الإنسان بما هو في الذهن نوع، والإنسان بما هو مرآة لعمرو وزيد وخالد ليس بنوع لأن النظر إلى الأفراد ، وتقول إن الصلاة الخارجية واجبة ، والصلاة الذهنية ليست واجبة ، فعندما تقول إن الصلاة واجبة فإنك تجعل صورة الصلاة مرآة إلى الصلاة في الخارج أي أخذنا الصلاة بالحمل الأولي فالصلاة الخارجية واجبة ، وإذا قلنا إن الصلاة ليست واجبة فإن الصلاة بالحمل الشائع ليست واجبة أي الصلاة الذهنية ليست واجبة ، فالسيد الشهيد عندما يقول حمل أولي فمراده الصورة التي تُرِي الخارج وكأن صاحب الصورة يَرَى الخارج بتوسط الصورة الذهنية ، وهذا نظر بالحمل الأولي أي النظر إلى الخارج بتوسط الصورة الذهنية ، وإذا نظر إلى الصورة بما هي من موجودات أفق النفس فننظر إلى الصورة بالحمل الشائع أي النظر إلى الصورة الذهنية .

الخلاصة :

قبل الإجابة على شبهة المعارَضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم جعل الزائد لا بد أن نعرف كيف يجري الاستصحاب في المجعول في نفسه قبل الوصول إلى معارضته بغيره ، وإذا أردنا أن نستصحب المجعول الفعلي فالفقيه لا يمكن له أن يفتي بالحكم الكلي بناء على

إجراء استصحاب المجعول الفعلي ، وإذا أردنا أن نستصحب المجعول الكلي فلا يمكن إجراء الاستصحاب لأن لا حدوث ولا بقاء للمجعول الكلي ، ومن هنا تبقى المسألة بلا جواب وهي أن إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية في نفسه غير معقول قبل أن نصل إلى المعارَضة ، ولا بد أن نحل المشكلة في رتبة سابقة قبل الوصول إلى المعارضة ، ومن هنا ينتقل السيد الشهيد إلى بيان كيف أن الفقهاء يجرون الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، تارة ينظر إلى المجعول بالحمل الأولي أي إلى الواقع الخارجي بتوسط الصورة الذهنية ، وتارة أخرى ينظر إلى المجعول بالحمل الشايع أي إلى الصورة الذهنية ، ووضحنا الفرق بين الحملين وبين هذين القسمين من النظر واللحاظ ، فتارة ننظر إلى الصورة الذهنية العلمية بما هي مرآة للخارج ، وتارة أخرى ننظر إلى الصورة الذهنية العلمية بما هي وجود من وجودات هذا العالم ، فتارة ننظر إلى المجعول الكلي بما هو مرآة للخارج ، وتارة أخرى ننظر إلى المجعول الكلي بما هو وجود من وجودات عالم النفس للمعتبِر والجاعل ، فإذا نظرنا إلى المجعول الكلي بالحمل الأولي والنظر المرآتي والنظر إلى ما به يُنْظَرُ أي بما هو مرآة للواقع الخارجي والواقع الخارجي له حدوث وبقاء ويكون النظر إلى الخارج بتوسط المجعول الكلي والمجعول الكلي بهذا النظر له حدوث وبقاء فيمكن إجراء الاستصحاب فيه ، وأما إذا نظرنا إلى المجعول الكلي بالحمل الشايع والأمر الاستقلالي أي بالنظر إلى ما فيه يُنْظَرُ أي نظرنا إليه كوجود من وجودات هذا العالم والمجعول الكلي هنا يكون مساوقا للجعل من باب كسرته فانكسر وجعلته فانجعل والمجعول الكلي بهذا اللحاظ ليس له حدوث وبقاء ويدور أمره بين الأقل والأكثر لأن التردد في المجعول يساوقه التردد في الجعل فيدور أمر الجعل بين الأقل والأكثر لا بين الحدوث والبقاء فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه ، وإذا وجدنا أن الفقهاء يجرون الاستصحاب في الشبهات الحكمية فإن نظرهم إلى المجعول الكلي بالحمل الأولي لأنه بالحمل الأولي يكون للمجعول حدوث وبقاء والحدوث متيقَّن ويشك في البقاء فنستصحب ذلك المتيقَّن ، وإلى هنا استطعنا أن نخرّج فتوى فقهائنا وذلك الارتكاز وهو أنه على أي أساس يجرون الاستصحاب هل يجرون الاستصحاب على أساس أنه مجعول فعلي وقلنا إنه ليس من وظيفة الفقيه إجراء الاستصحاب في المجعول الفعلي أو على أساس أنه مجعول كلي وقلنا إنه لا يوجد له حدوث وبقاء ، والجواب هو أن الفقهاء يجرون الاستصحاب على أساس أنه مجعول كلي بالحمل الأولي والنظر المرآتي ، فيوجد وجه فني لإفتاء الفقهاء بمضمون الاستصحاب ، والوجه الفني هو أن المجعول الكلي يلحظ

بلحاظين واعتبارين ونظرين : بالحمل الأولي واللحاظ المرآتي ، وبالحمل الشائع واللحاظ الاستقلالي .

سؤال : ما هو الدليل على أن دليل الاستصحاب يستفاد منه أن المجعول الكلي يكون بالحمل الأولي واللحاظ المرآتي مع أن اللحاظين محتملان ؟

الجواب :

القضية المجعولة لها اعتباران ولحاظان : لحاظ بالحمل الشائع فتكون صورة نفس الجاعل والوجود القائم في نفس المولى من دون أن يكون مرآة وجسرا للواقع الخارجي والصورة الذهنية موجود من موجودات هذا العالم ، ولحاظ بالحمل الأولي فيكون صفة ثابتة للموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ فتريد من الصورة الوصول إلى الخارج ، وهذان لحاظان واقعيّان ثابتان لكل وجود ذهني ، وكل صورة ذهنية يمكن أن تلحظها بهذه اللحاظين ، مثلا العدم لا يُخْبَرُ عنه ، الإخبار فرع وجود الموضوع ، والموضوع لا وجود له في الخارج ، فلا معنى للإخبار عنه ، والعدم بوجوده الذهني وصورته الذهنية له وجود فيخبر عنه بأنه لا يخبر عنه .

وهذا هو الفرق بين بحث الوجود الذهني وبين بحث العلم في الفلسفة ، ففي الفلسفة يبحثون تارة عن الوجود الذهني وتارة أخرى عن العلم ، وهذا ليس تكرارا ، فالصورة لها لحاظان: لحاظ المرآتية عن الخارج وهذا هو الوجود الذهني ، ولحاظ الاستقلالية وهذا هو العلم، فالوجود الذهني هو لحاظ الحمل الأولي والنظرة المرآتية ، والعلم لحاظ الحمل الشائع والنظرة الاستقلالية .

وبناء على أنه يوجد لحاظان فالمجعول –كنجاسة الماء المتغيِّر – إذا لاحظناها بالحمل الشائع والنظرة الاستقلالية والصورة القائمة بالنفس فهو اعتبار نفساني قائم بنفس المولى وهو بهذا اللحاظ يوجد دفعة واحدة فلا حدوث ولا بقاء له وله خصائص الوجود الذهني ، وإذا لاحظنا المجعول بالحمل الأولي والنظرة المرآتية فهو صفة وقذارة قائمة بالماء الخارجي المتغيِّر وإن لم يوجد لحد الآن ماء خارجي ، فالنجاسة نجاسة للماء الخارجي ، لذلك تكون النجاسة حادثة بحدوث التغيّر وباقية بعد زوال التغيّر من قبل نفسه إذا قلنا بجريان الاستصحاب ، وبالحمل الأولي والنظرة المرآتية صار للحكم حدوث وبقاء وصار للمجعول الكلي حدوث وبقاء ، وأما بالحمل الشائع والنظرة الاستقلالية فليس للمجعول الكلي حدوث وبقاء ، والنظرة المرآتية نظرة أوّليّة ساذجة غير فاحصة غير تدقيقيّة إلى عنوان القضية المجعولة لا إلى واقع القضية بالحمل

الشايع ، من قبيل أن تنظر إلى صورة سيارة في المرآة وتأتي من الخلف تقول إن السيارة جاءت لأنك تنظر إلى السيارة على أنها هي الواقع الخارجي مع أنها صورة الواقع الخارجي وكأنك لا تلحظ الصورة وتفنيها للوصول إلى الواقع الخارجي ، فعندما تقول نجاسة وحدوث وبقاء واستصحاب فتقول كل هذه الأشياء للواقع الخارجي لا للصورة الذهنية ، والواقع الخارجي له حدوث وبقاء ، وليس المراد المجعول الفعلي لأن المجعول الفعلي جزئي وليس كليا ونريد أن نستصحب الحكم الكلي لا الحكم الجزئي ، وهنا نحن نظرنا إلى المجعول الكلي ولكن بهذا النظر الذي نرى به الواقع بتوسط الصورة ، والواقع له حدوث وبقاء ، فيمكن إجراء الاستصحاب في المجعول الكلي ، فالمعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الأحكام التي يراد التعبد الاستصحابي بها هو النظر إلى القضية المجعولة بالحمل الأولي والنظرة المرآتية لا بالحمل الشايع والنظرة الاستقلالية .

توجد مشكلة وهي أن الشارع عندما يقول إن الصلاة واجبة ما هو مراده من الصلاة ؟ فما هو معروض الوجوب ؟

إذا قلنا إن الصلاة الذهنية واجبة فهذا غير معقول ، وإذا قلنا إن الصلاة الخارجية واجبة فإن الصلاة إذا وجدت في الخارج فلا معنى لإيجابها لأنه تحصيل للحاصل والمولى يقول للمكلف أوجد الصلاة .

والسيد الشهيد يجيب ويقول إن المعروض هو الصلاة الذهنية ولكن بالحمل الأولي والنظرة المرآتية وطريق لإيجاد الصلاة في الخارج لا بالحمل الشايع والنظرة الاستقلالية لأنه صورة ذهنية ولا يعقل التكليف بالصلاة الذهنية ، وليس المعروض هو الواقع الخارجي لأنه تحصيل للحاصل، وهذه المسألة مهمة .

والشاهد الأول على أن المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الأحكام التي يراد التعبد الاستصحابي بها هو النظر إلى المجعول الكلي بالحمل الأولي والنظرة المرآتية هو أنه لم يخطر على بال أحد من الفقهاء السابقين وإلى زماننا هذا الإشكال في استصحاب الحكم بعدم تصور الحدوث والبقاء فيه ، فكان نظرهم دائما إلى المجعول الكلي بالحمل الأولي والنظرة المرآتية ، ولو كان نظرهم إلى المجعول الكلي بالحمل الشايع فبالوجدان نعلم أنه لا حدوث ولا بقاء له بل هو آني الوجود لأنه مرتبط بواقع جعل الجاعل ، والجعل آني لا تدريجي ، فبمجرد أن يعتبر ويجعل فإن الجعل يتحقّق فلا حدوث ولا بقاء له ، وحتى من أنكر جريان الاستصحاب في الحكم

-كالمحقق النراقي وتبعه السيد الخوئي -كان إشكالهم لمانع لا لعدم المقتضي ، فبارتكازهم العقلائي كانوا يرون أن المقتضي موجود ، وهذا شاهد على أنهم كان ينظرون إلى القضية المجعولة بالحمل الأولي والنظرة المرآتية ، ولو كان نظرهم إليه بالحمل الشايع لكا ينبغي أن يقولوا إن المقتضي في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية غير تام في نفسه ، ولكنهم قالوا إن المقتضي تام ولكنه مبتلى بالمعارِض ، فهذا الارتكاز العقلائي يقول إن مفاد دليل التعبد الاستصحابي هو القضية المجعولة بالحمل الأولي والنظرة المرآتية لا بالحمل الشايع والنظرة الاستقلالية ، فالمحقق النراقي والسيد الخوئي اعترفا بجريان الاستصحاب في نفسه وتمامية أركان الاستصحاب في الحكم ولكنهما قالا بمعارضة هذا الاستصحاب مع استصحاب آخر ، فقالا بأن المقتضي تام ولكن المانع غير مفقود .

إذن :

نكتة جريان الاستصحاب في المجعول الكلي هي بلحاظ الحمل الأولي والنظرة المرآتية ، فجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية في المجعول الكلي يكون بلحاظ أن القضية المجعولة منظور إليها بالحمل الأولي والنظرة المرآتية .

سؤال : استصحاب عدم جعل الزائد هل يجري بلحاظ الحمل الأولي والنظرة المرآتية أو الحمل الشائع والنظرة الاستقلالية ؟

الجواب :

استصحاب عدم جعل الزائد يجري بلحاظ الحمل الشايع والنظرة الاستقلالية لأن المجعول الكلي بلحاظ الحمل الشائع هو الجعل وليس شيئا آخر غير الجعل ، فبلحاظ الحمل الشايع المجعول الكلي والجعل شيء واحد ، فأحدهما عين الآخر ، فالمجعول الكلي بلحاظ الحمل الشائع يتحقّق بالجعل ، والشاهد على أن المجعول الكلي ملحوظ بلحاظ الحمل الشائع هو استصحاب عدم جعل الزائد ، فنستصحب عدم جعل الزائد لأن الجعل لا حدوث ولا بقاء له بل هو آني فيدور أمره بين الأقل والأكثر ، والأقل متيقَّن والأكثر مشكوك فنبني على عدم الأكثر ، فاستصحاب عدم جعل الزائد ملحوظ بلحاظ الحمل الشائع والنظرة الاستقلالية .

استصحاب المجعول الكلي يجري بلحاظ الحمل الأولي والنظرة المرآتية ، واستصحاب عدم جعل الزائد يجري بلحاظ الحمل الشائع والنظرة الاستقلالية ، والثمرة هي أن استصحاب عدم جعل الزائد لو كان بالحمل الأولي فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان ويتم قول السيد الخوئي

تبعا للمحقق النراقي ، ولكن إذا كان أحدهما بالحمل الأولي والآخر بالحمل الشائع فيجريان معا ولا يتعارضان فلا يتم قول المحقق الخوئي .

بعبارة أخرى :

لا بد من إثبات أن استصحاب عدم جعل الزائد يكون بالحمل الشائع ، فعدم جعل الزائد يكون إذا كان المجعول الكلي مأخوذا بالحمل الشائع ، وإذا كان مأخوذا بالحمل الشائع فلا حدوث ولا بقاء له ، وإذا لم يكن له حدوث ولا بقاء ، فيدور أمر الجعل أو المجعول الكلي بلحاظ الحمل الشائع – ولا فرق بينهما – بين الأقل والأكثر ، والأقل متيقَّن وتجري أصالة العدم في الأكثر .

إذن :

استصحاب عدم جعل الزائد يكون بلحاظ الحمل الشائع والنظرة الاستقلالية .

نأتي الآن إلى قول السيد الخوئي :

النتيجة عند السيد الخوئي أن في استصحاب عدم جعل الزائد يكون المجعول الكلي بلحاظ الحمل الشائع والنظرة الاستقلالية فلا حدوث ولا بقاء له بل هو آني والمجعول الكلي هنا هو نفس الجعل لا شيء آخر فيدور الأمر فيه بين الأقل والأكثر ، نعم بلحاظ الحمل الأولي والنظرة الآلية المرآتية له حدوث وبقاء ولا يدور الأمر فيه بين الأقل والأكثر بل نستصحب المتيقَّن إذا شككنا في بقائه ، واستصحبنا عدم جعل الزائد لأنه لا حدوث ولا بقاء له ، والذي لا حدوث ولا بقاء له هو المجعول بالحمل الشائع والنظرة الاستقلالية ، والاستصحاب الآخر كان استصحاب المجعول الكلي بالحمل الأولي والنظرة المرآتية .

ونأتي الآن إلى شبهة المعارَضة فنسأل السيد الخوئي :

هل دليل الاستصحاب ملحوظ فيه الحمل الأولي أو الحمل الشائع ولا يمكن القول بأنه يلحظ الحملان لوجود التنافي بين النظرة الاستقلالية والنظرة المرآتية وهما لحاظان واقعيّان ؟

إن قلتم بالحمل الأولي والنظرة الآلية المرآتية فلا يجري استصحاب عدم جعل الزائد لأنه مبني على الحمل الشائع فلا توجد معارضة مع الاستصحاب الثاني فيجري الاستصحاب الثاني بلا معارض ، وإن قلتم بالحمل الشائع والنظرة الاستقلالية فلا يجري الاستصحاب في الشبهة الحكمية لأنه مبني على الحمل الأولي فلا توجد معارضة مع الاستصحاب الأول فيجري الاستصحاب الأول بلا معارض ، فالمقتضي غير موجود وأنتم قلتم إن المقتضي تام ولكن يوجد

له مانع وهو المعارضة بين الاستصحابين .

وحيث إننا قرّبنا لكم المطلب بالشواهد وأن الملحوظ في دليل الاستصحاب هو الحمل الأولي والنظرة المرآتية فلا يجري استصحاب عدم جعل الزائد لأنه مبني على الحمل الشائع والنظرة الاستقلالية ، فالمقتضي لاستصحاب المجعول الكلي بالحمل الأولي والنظرة المرآتية تام والمانع مفقود ، فالنتيجة أن الاستصحاب يجري في الشبهات الحكمية لتمامية المقتضي وعدم وجود المانع .

التطبيق على الكتاب :

جواب السيد الشهيد :

وأما الصحيح في الجواب فهو : أن المجعول الكلي – وهو نجاسة الماء المتغيّر مثلا – يمكن أن ينظر إليه (– أي إلى المجعول الكلي –) بنظرين :

النظر الأول :

أحدهما (هو) النظر إليه (– أي إلى المجعول الكلي –) بما هو أمر ذهني مجعول في أفق الاعتبار (أي بالحمل الشائع والنظرة الاستقلالية) .

النظر الثاني :

والآخر (هو) النظر إليه (– أي إلى المجعول الكلي –) بما هو صفة للماء الخارجي (أي بالحمل الأولي والنظرة الآلية المرآتية) .

فهو بالحمل الشايع (والنظرة الاستقلالية) أمر ذهني ، وبالحمل الأولي (والنظرة المرآتية) صفة للماء الخارجي ، وبالنظر الأول (– أي بالحمل الشايع والنظرة الاستقلالية –) ليس له (– أي للمجعول الكلي –) حدوث وبقاء لأنه موجود بتمام حصصه بالجعل في آن واحد (، فالجعل والمجعول الكلي بالحمل الشايع والنظرة الاستقلالية هما شيء واحد ، والجعل ليس له حدوث ولا بقاء ، وقلنا بأن التردد في المجعول الكلي بالحمل الشايع والنظرة الاستقلالية يساوق الشك في جعل الزائد) ، وبالنظر الثاني (– أي بالحمل الأولي والنظرة الآلية المرآتية –) له حدوث وبقاء ، وحيث إن هذا النظر (– أي النظر بالحمل الأولي والنظرة الآلية المرآتية –) هو النظر العرفي في مقام تطبيق دليل الاستصحاب فيجري استصحاب المجعول بالنحو الثاني (– أي المجعول الكلي –) لتمامية أركانه (– أي أركان الاستصحاب – ، والنظر العرفي هو النظر بالحمل الأولي والنظرة الآلية المرآتية ، فحينما نقول إن النار محرقة فالعرف يقول إن النار

الخارجية محرقة لا الصورة الذهنية للنار مع أننا نرى المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية للنار ، فالنظر العرفي يكون بالحمل الأولي والنظرة الآلية المرآتية ، فالعرف عندما يرى الصورة كأنه يرى الواقع الخارجي ، وهذا هو نكتة أن الفقهاء يجرون الاستصحاب في المجعول الكلي ويفتون على أساسه في الرسالة العملية) .

إذا اتضح ذلك (وتلك النكتة) فنقول لشبهة المعارضة (- أي نقول للقائلين بشبهة المعارضة بين الاستصحابين -) بأنه في تطبيق دليل الاستصحاب على الحكم الكلي في الشبهة الحكمية لا يُعْقَلُ تحكيم كلا النظرين (- أي النظر بالحمل الأولي والنظرة المرآتية والنظر بالحمل الشايع والنظرة الاستقلالية) لتهافتهما (لأنهما لحاظان واقعيّان متنافيان فأحدهما مرآة والثاني استقلالية) ، فإن سلّم بالأخذ بالنظر الثاني (- أي النظر بالحمل الأولي والنظرة المرآتية -) تعيّن إجراء استصحاب المجعول (الكلي) ولم يجر استصحاب عدم الجعل الزائد إذ بهذا النظر لا نرى جعلا ومجعولا ولا أمرا ذهنيا بل (نرى) صفة لأمر خارجي لها (- أي للصفة -) حدوث وبقاء (فلا يوجد معارض لهذا الاستصحاب ، فالمقتضي تام والمانع مفقود) ، وإن ادّعي الأخذ بالنظر الأول (- أي النظر بالحمل الشائع والنظرة الاستقلالية) فاستصحاب المجعول بالنحو الثاني (- أي استصحاب المجعول الكلي -) الذي يكون من شأن المجتهد إجراؤه لا يجري في نفسه لا أنه (يجري في نفسه و) يسقط بالمعارضة (، ويجري استصحاب عدم جعل الزائد ولكن الفقيه لا يمكنه الإفتاء في الرسالة العملية بمضمون استصحاب عدم جعل الزائد بل يكتب في الرسالة العملية أيها المكلف يجب عليه أن تجري الاستصحاب بنفسك ، ولا يمكن للفقيه الإفتاء بناء على استصحاب عدم جعل الزائد لأن استصحاب عدم جعل الزائد من وظيفة المكلف لا من وظيفة الفقيه) .

إن قيل :

لماذا لا نُحَكِّمُ كلا النظرين (- أي النظر بالحمل الأولي والنظرة المرآتية والنظر بالحمل الشائع والنظرة الاستقلالية -) ونلتزم بإجراء استصحاب عدم الجعل الزائد تحكيما للنظر الأول (- أي بالحمل الشائع والنظرة الاستقلالية -) في تطبيق دليل الاستصحاب ، وإجراء استصحاب المجعول (الكلي) تحكيما للنظر الثاني (- أي بالحمل الأولي والنظرة الآلية المرآتية -) ، ويتعارض الاستصحابان (، وهذا من قبيل أنه لا يمكن استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى ، فدليل الاستصحاب يكون الملحوظ فيه إما بالحمل الأولي وإما بالحمل الشائع ، ولا يمكن أن يكون

الملحوظ في دليل الاستصحاب بكلا اللحاظين لأنهما لحاظان واقعيان متهافتان) .

كان الجواب :

أن التعارض لا نواجهه ابتداء في مرحلة إجراء الاستصحاب بعد الفراغ عن تحكيم كلا النظرين (، لا أن التعارض يوجد أوّلا ثم نبحث عن الحل ، فقبل أن نصل إلى التعارض لا بد أن نرى أن الاستصحاب يجري أو لا يجري ، يمكن أن نفترض أن الاستصحابين يجريان ونبحث عن الحل في مشكلة التعارض ، والسيد الشهيد ينقلنا إلى مرتبة ما قبل تحقّق التعارض، فيقول أصلا لا يجريان معا حتى يقال بتحقّق التعارض ، ويستحيل تحكيم كلا النظرين) ، وإنما نواجهه (- أي نواجه التعارض -) في مرتبة أسبق أي في مرحلة تحكيم هذين النظرين (- فقبل التعارض بين الاستصحابين يوجد تعارض بين النظرين واللحاظين ، فقبل حل التعارض بين الاستصحابين لا بد من حل التعارض بين النظرين واللحاظين ، وما دام أن التعارض بين النظرين قائم فلا تصل النوبة إلى التعارض بين الاستصحابين لأنه إذا جرى أحد الاستصحابين فلا يجري الاستصحاب الآخر حتى يقال بوقوع التعارض بين الاستصحابين -) فإنهما لتهافتهما (- أي لتهافت النظرين -) ينفي كل منهما ما يثبته الآخر من الشك في البقاء ، ومع تهافت النظرين في نفسيهما يستحيل تحكيمهما (- أي تحكيم النظرين -) معا على دليل الاستصحاب لكي تنتهي النوبة إلى التعارض بين الاستصحابين ، بل لا بد من جري الدليل على أحد النظرين وهو النظر الذي يساعد عليه العرف خاصة (وهو النظر بالحمل الأولي والنظرة المرآتية ، فلا يمكن إجراء الاستصحابين معا في نفس الوقت حتى يقال بوقوع التعارض بينهما لأنهما لحاظان متهافتان) .

النتيجة :

المقتضي لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية تام والمانع مفقود .

محتويات الكتاب

الاستصحاب ١٥
أدلة الاستصحاب ١٥
الرواية الأولى ١٧
الرواية الثانية ١٨
الرواية الثالثة ٦٨
الرواية الرابعة ١٠٠
الاستصحاب أصل أو أمارة ١٠٦
كيفية الاستدلال بالاستصحاب ١١٧
أركان الاستصحاب ١٣٩
أ- اليقين بالحدوث ١٤٠
ب - الشك في البقاء ١٧٦
الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني ١٩٩
ج- وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة ٢٠٣
أولا : تطبيقه في الشبهات الموضوعية ٢٠٥
ثانيا : تطبيقه في الشبهات الحكمية ٢٠٩
د- الأثر العملي ٢٢٧
مقدار ما يثبت بالاستصحاب ٢٤٩
عموم جريان الاستصحاب ٢٧٦