



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه وآله

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

المجلد الأول

في أصول الفقه
والفروع الشرعية
والفقه الإسلامي
والفقه الحديث
والفقه المعاصر

تأليف
الشيخ محمد صالح المنجد
الشيخ محمد صالح المنجد

الجزء الثاني عشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٦	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ١٢
٦	اشاره
٧	اشاره
١١	الاستصحاب
٩٩	نتائج البحوث لحد الآن عدده نقاط :
١٤٤	نتائج البحوث المتقدمه عدده نقاط :
١٤٨	واما الكلام فى المقطع الثانئ،
٢٢٣	خاتمه
٢٦٠	روايات الحل و روايات الطهاره
٢٩٣	اركان الاستصحاب
٣٥٩	نتائج البحوث المتقدمه تمثل النقاط التاليه
٥٣٥	نتائج البحوث حول الاقوال فى المسأله عدده نقاط :
٥٤١	فهرس المحتويات
٥٦٥	تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲.

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسی بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزی منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: کتابنامه.

مندرجات: - ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

اشاره

يقع الكلام فيه من جهات:

الجهة الاولى: فى تعريف حقيقه الاستصحاب وحدوده سعه وضيقاً.

الجهة الثانيه: فى الفرق بين قاعده الاستصحاب وقاعده اليقين من جانب، وقاعده المقتضى والمانع من جانب آخر.

الجهة الثالثه: فى استعراض روايات الاستصحاب و سائر ادلته.

الجهة الرابعه: فى أركان الاستصحاب و مقوماته.

الجهة الخامسه: فى بيان الاقوال فيه.

الجهة السادسه: ان الاستصحاب هل هو اماره أو اصل عملى؟

أما الكلام فى الجهة الاولى، فقد عرّف حقيقه الاستصحاب فى كلمات الاصحاب بعده تعاريف، غير خفى ان هذه التعاريف تعاريف لفظيه لا تعبر عن حقيقه الاستصحاب، لان جمله منها تمثل بيان موضوع الاستصحاب، و جمله اخرى منها تمثل اركان الاستصحاب و هكذا، و من هنا لاجابه الى اطاله الكلام فيها نفيًا واثباتًا، نقضا و ابراما، إذ لا يترتب عليها اى فائده و اثر، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان حقيقه الاستصحاب تتبلور من الروايات التى تمثلها، و لهذا لابد من الرجوع اليها فى تعيين حقيقته، لانها تعين ان حقيقه الاستصحاب قد تمثلت فى صيغه واحده محدده و هى قوله عليه السلام «لاتنقض

اليقين بالشك»(١) و قوله عليه السلام «لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»(٢)، و سوف ياتي الكلام في هذه الروايات و شرطها و بيان حدودها سعه و ضيقا.

واما الكلام في الجبهه الثانيه، فتاره يقع في الفرق بين قاعده الاستصحاب وقاعده اليقين، و اخرى في الفرق بينها و بين قاعده المقتضى والمانع.

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

الاولى، ان متعلق الشك في قاعده الاستصحاب غير متعلق اليقين فيها زمنا، و هذا يعنى ان المتيقن وان كان متحداً مع المشكوك وجوداً و ماهيه، الا- انه يختلف عنه بلحاظ عمود الزمان وبعنوان ثانوى، لانه بوصف كونه متيقنا في زمن متقدم و بوصف كونه مشكوكا في زمن متاخر، لان حدوثه متعلق لليقين و بقاءه متعلق للشك، بينما في قاعده اليقين متعلق الشك نفس متعلق اليقين ذاتا و وجوداً وزمناً، غايه الامر ان حدوث الشك فيه متاخر عن حدوث اليقين، اذ كما ان متعلق اليقين حدوث الشيء كموت زيد مثلاً- كذلك متعلق الشك نفس حدوثه، و لهذا سمي هذا الشك بالشك السارى فانه يسرى الى نفس متعلق اليقين، و بذلك تمتاز قاعده اليقين عن قاعده الاستصحاب، و من هنا يكون اليقين في القاعده غير مطابق للواقع و انه كان جهلاً مركباً، و لهذا لا يمكن الاستدلال على حجيته القاعده بروايات الاستصحاب.

الثانيه: ان اليقين في قاعده الاستصحاب مطابق للواقع و موجود في افق النفس في زمن الشك في البقاء، اذ لاتنافى بينهما، و هذا بخلاف اليقين

ص:٦

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

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

فى القاعده، فانه قد زال بحدوث الشك، ضروره انهما لا يجتمعان فى شىء واحد ذاتا و وجوداً فى زمن واحد، و لهذا يكون العلم فى القاعده جهلاً مركباً، ولكن صاحبه يتخيل انه علم، فالنتيجه ان الشك واليقين يستحيل ان يجتمعا فى شىء واحد فى زمن واحد.

الثالثه: ان قاعده اليقين متقومه بحدوث صفه اليقين بشىء فى زمن سابق و حدوث صفه الشك به فى زمن متاخر من ناحيه، و وحده المتيقن والمشكوك وجوداً و ماهيه و زمناً من ناحيه اخرى.

فالنتيجه، ان من مقومات القاعده ان حدوث الشك متاخر زمناً عن حدوث اليقين، واما متعلقه فهو نفس متعلق اليقين، فكما ان متعلقه الحدوث فكذلك متعلق الشك، و لهذا زال اليقين و تبدل بالشك، و اما فى قاعده الاستصحاب، فان من مقوماتها اختلاف زمان المشكوك عن زمان المتيقن، بان يكون المتيقن فى زمن سابق و المشكوك فى زمن متاخر، و اما صفتا اليقين والشك، فلا يعتبر فيهما الاختلاف فى الزمن، فيمكن حدوثهما فى زمن واحد، غايه الامر ان اليقين تعلق بحدوث شىء و هو وجوده الاول، والشك تعلق ببقائه و هو وجوده الثانى.

و اما الثانى، فلان قاعده الاستصحاب تختلف عن قاعده المقتضى والمانع موضوعاً و محمولاً. اما موضوعاً، فلان موضوع قاعده الاستصحاب اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء، بينما موضوع قاعده المقتضى والمانع ثبوت المقتضى و عدم المانع.

و اما محمولاً فلان المحمول فى قاعده الاستصحاب حكم الشارع بالبقاء و عدم نقض اليقين بالشك، و المحمول فى قاعده المقتضى والمانع هو الحكم بثبوت المقتضى و حدوثه، هذا من ناحيه، و من ناحيه اخرى ما هو

المراد من المقتضى فى هذه القاعده؟

والجواب، انه قد فسر بعده معان:

الاول، ان يكون المراد من المقتضى فى هذه القاعده هو نفس المقتضى الذى هو من احد عناصر العله التامه، و على هذا، فاذا احرز وجود المقتضى و شك فى وجود المانع، بنى على عدم وجوده وتأثير المقتضى فى مقتضاه، هذا.

و يرد عليه: اولاً: انه لا يكفى فى البناء على وجود المعلول احراز وجود المقتضى فحسب، بل لابد من احراز وجود الشرط و عدم المانع حتى تتم العله التامه، و مع الشك فى وجود المانع، فلا يمكن احراز ان المقتضى مؤثر، و كذلك مع عدم احراز الشرط.

وثانياً: ان تأثير المقتضى بهذا المعنى فى المقتضى تكوينى لاشرعى، ولا يكفى فى تأثيره فيه البناء على عدم المانع تعبدًا، مع انه يكفى ذلك فى قاعده المقتضى والمانع.

والخلاصه، ان قاعده المقتضى والمانع لا ترتبط بعناصر العله التامه، بل هى على تقدير ثبوتها قاعده عقلائيه ممضاه شرعا.

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

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

وثانياً: انه لا يكفى فى اثبات تأثير الملاك فى الجعل البناء على عدم

ص: ٨

المانع تعبدًا، أي بالأصل العملي، لأنه لا يثبت ذلك إلا على القول بالأصل المثبت، وهو لا يكون حجة.

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

فالتتيجه، ان تفسير القاعده بهذا المعنى خاطيء و غير مطابق للواقع.

الثالث، ان يكون المراد من المقتضى فى هذه القاعده موضوع الحكم، بتقريب انه اذا احرز الموضوع وشك فى المانع كان مؤثراً فى ترتيب الحكم عليه، هذا.

ويرد عليه: ان احراز الموضوع مع الشك فى وجود المانع عن ترتيب الحكم عليه لا-يكفى، الا- اذا احرز عدم وجود المانع منه بالأصل العملي من الاستصحاب او نحوه، و حينئذ كان ثبوت الحكم له مستنداً الى الاصل العملي دون هذه القاعده.

والخلاصه، ان احراز الموضوع مع الشك فى وجود المانع عن ثبوت الحكم له و ترتيبه عليه لا يكفى وحده، بل لابد من احراز عدم المانع ولو بالأصل العملي، و عندئذ فيكون ثبوت الحكم مستنداً اليه دون القاعده، الا- ان يكون المراد منها قاعده الاستصحاب، و هو خلاف الفرض.

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

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

ويرد عليه: ان المراد من المقتضى فى القاعده ليس هو الاطلاق او العموم جزماً، ضروره ان حجيه القاعده و ثبوتها محل كلام بين الاصحاب، بل الظاهر انه لا دليل عليها، و اما كبرى حجيه الظواهر كالاتفاق او العموم فهى من المسلمات لدى الاصحاب ولا نزاع فيها الا فى بعض صغرياتهما، فاذن كيف يكون المراد من المقتضى فى القاعده الاطلاق او العموم اللفظى، هذا اضافه الى ان هذه القاعده على تقدير ثبوتها قاعده عمليه لا اجتهاديه، بينما قاعده التمسك بالاطلاق او العموم قاعده اجتهاديه لا عمليه، و قيل بان هذه القاعده قاعده اجتهاديه لا عمليه، بدعوى ان ثبوت المقتضى اماره على عدم المانع و ثبوت المقتضى (بالفتح). وفيه: ان هذا مجرد الدعوى ولا واقع موضوعى لها فى الخارج.

فالنتيجه، ان تفسير القاعده بهذا المعنى تفسير خاطىء لا واقع موضوعى له.

الخامس: ان يكون المراد من المقتضى فى القاعده اليقين السابق، بتقريب ان المكلف اذا تيقن بشىء ثم شك فى بقاءه، فهل هذا الشك مانع عن الجرى على طبق اليقين السابق والحكم ببقائه تعبداً أو لا؟

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

الى هنا قد تبين ان تفسير القاعده بهذه المعانى جميعاً تفسير خاطيء لا واقع موضوعى له، فاذن ليس لها تفسير صحيح فى كلمات الاصحاب حتى نبحت عن دليلها.

واما الكلام فى الجبهه الثالثه، فيمكن الاستدلال على حجيه الاستصحاب بعده انواع من الادله.

النوع الاول، الظن ببقاء الحاله السابقه.

و يقع الكلام فيه تاره فى الصغرى واخرى فى الكبرى.

اما فى الصغرى، فهل الحاله السابقه بنفسها و عنوانها و بقطع النظر عن خصوصيات اخرى تفيد الظن ببقائها أو لا؟

والجواب، انها لا تفيد الظن بها ككبرى كليه و فى تمام مواردنا و بالنسبه الى جميع الاشخاص، نعم قد تفيد الظن بالنسبه الى شخص دون آخر و فى مورد دون مورد آخر، وليس لذلك ضابط كلى، وسوف ياتى فى ضمن البحوث الآتية انه لا يوجد فى مورد الاستصحاب ما يورث الظن بالحاله السابقه لا- اليقين السابق، لانه قد زال ولا- الحاله السابقه بنفسها، و لا الملازمه بين حدوث شىء واستمراره، لانه غير ثابتة، فان الحادث قد يدوم وقد لا يدوم، وهذا يختلف باختلاف الاشياء، من هنا بنينا على ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات ليس من الاصول المحرزه ايضا.

فالتتيجه ان الصغرى غير ثابتة.

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

والجواب، انه لا دليل على حجيه الظن بما هو ظن، لانه ادله حجيه الظواهر و حجيه اخبار الثقه لا تشمل الظن اصلا، لانه ليس مصداقاً للظواهر

ولا لاخبار الثقة، والخلاصه انه لادليل على حجيه الظن لا من الكتاب و لا من السنه، ولا سيره عقلائييه، لانها انما جرت على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا بالظن، بل قد ورد النهى عن العمل به.

النوع الثانى، سيره العقلاء، بدعوى انها قد جرت على العمل بالحاله السابقه و عدم رفع اليد عنها، و هذه السيره ثابتة قبل وجود الشرع و الشريعه، فلو كانت منافية لاغراض الشارع، فلامحاله كان الشارع يردع عنها، حيث انها كانت فى مرأى و مسمع منه، و من الطبيعى ان عدم صدور الردع عنها من الشارع كاشف عن امضائها جزما، و هذه السيره منهم كانت جاريه على العمل بالحاله السابقه فى اعراضهم التكوينييه واحكامهم العرفيه قبل الشرع و الشريعه، واما بعده، فهى جاريه على العمل بالحاله السابقه فيما اذا كانت بنفسها حكما شرعيا او موضوعا له، و حيث ان جريانها على العمل بالحاله السابقه لايمكن ان يكون جزافا وبلانكته تبرر العمل بها، فنكته اقوائيه بقاء الحاله السابقه من عدم بقائها، وهذه النكته هى التى تبرر عمل العقلاء بها فى اعراضهم و احكامهم و نفس هذه النكته تبرر عملهم بها فى الاحكام الشرعيه، اذ السيره الموجوده بعد وجود الشرع و الشريعه نفس السيره الموجوده قبل وجودهما، غايه الامر ان هذه السيره متمحضه فى العقلائييه قبل الشرع، ولكنها بعد الشرع قد عرضت عليها صفه المشرعيه، والخلاصه ان هذه السيره لو كانت خطرته على الاعراض الشرعيه لردع عنها الشارع جزما، و عدم الردع عنها كاشف عن الامضاء، هذا.

وقد اشكل السيد الاستاذ قدس سره (١) على هذه السيره بانها غير ثابتة، و ذلك لان عمل العقلاء بالحاله السابقه ليس مبنيا على نكته موحدته، وهى مرجعيه

ص: ١٢

الحاله السابقه بما هي الحاله السابقه مطلقا، بل مبنى على نكات و اسباب متعدده، لان عملهم بها تاره يكون بملاك الوثوق والاطمئنان الشخصى ببقائها، واخرى يكون بملاك الرجاء والاحتياط وان لم يحصل لهم الوثوق والاطمئنان به، وثالثه يكون بملاك غفلتهم عن انتقاض الحاله السابقه.

والخلاصه، انه لاسيره للعقل على العمل بالحاله السابقه بما هي مطلقا و فى تمام الحالات والموارد على اساس نكته موحد، هذا.

وقد ناقش فى هذا الاشكال بعض المحققين (قده)(1)، بتقريب ان سيره العقل على العمل بالحاله السابقه ثابتة فى الجمله لا على اساس مرجعيه الحاله السابقه و اعتبارها، بل على اساس نكته اخرى كالاتمئنان بالبقاء فى بعض الموارد و الرجاء و الاحتياط فى بعضها الآخر، بمعنى ان العقل كانوا يعملون بالحاله السابقه برجاء بقاءها، او الغفله عن انتقاض الحاله السابقه راساً و هكذا.

والخلاصه، ان الصحيح هو ثبوت اصل السير، و بناء العقل على العمل على طبق الحاله السابقه فى الجمله ولو على اساس الوهم والانس الذهنى، حيث ان الانسان يميل على اساسه الى افتراض بقاء الحاله السابقه، بل منشأ الغفله عن انتقاض الحاله السابقه غالبا الوهم والانس الذهنى، ولهذا نجد انهم يجرون على العمل على طبق الحاله السابقه فى موارد قد لا يكتفى فيها حتى بالظن، فكان ذلك الانس الذهنى اوجب سكون النفس و عدم اعتنائها باحتمال الخلاف، ويشهد على ثبوت اصل البناء العقلانى ذكر كثير من العلماء لها حتى قال بعضهم: انه لولاه لاختل نظام المعاش وهو كذلك،

ص: ١٣

اذ كثير من الامور تمشى ببركه هذه الغفله.

ثم ذكر قدس سره انه يمكن تصوير هذه السيره باحد وجوه:

الاول، دعوى سرىان السيره والجرى العملى على طبق الحاله السابقه الثابت لدى العقلاء فى اعراضهم التكوينيّه الى موارد الافعال والاحكام الشرعيه بعد دخولهما فى محل ابتلاء الناس فى عصر التشريع.

الثانى، دعوى ان تلك السيره وان فرض عدم الجزم بسريانها الى دائره الاحكام الشرعيه الا انها على ايه حال تشكل خطراً على اغراض المولى لكونها فى معرض ان تسرى اليها، فلو لم يرض الشارع بذلك لردع عنها قطعاً.

الثالث، دعوى ثبوت هذه السيره عند العقلاء فى دائره الاحكام الثابته بين الموالى العرفيه كاوامر الاب لابنه او السيد لعبده، وهذا ايضاً بنفسه يهدد الاغراض الشرعيه المولويه، فلو لم يكن الشارع راضياً بذلك لردع عنها.

ثم قال: والتحقيق ان الدعوى الاولى والثالثه لاجزم بها، وقد يستشهد على ذلك بدعوى الاخباريين الاجماع على عدم حجيّه الاستصحاب، الا ان التقريب الثانى يكفى لاثبات صغرى السيره.

وللمناقشه فيه مجال، لان جريان سيره العقلاء على العمل بشىء لايمكن ان يكون جزافاً وبلا نكته عامه تبرر جريان سيرتهم على العمل به كجريان سيرتهم على العمل باخبار الثقه، فانه مبنى على نكته عقلائيّه عامه و هى اقربيتها الى الواقع من غيرها نوعاً، و مثل ذلك جريان سيرتهم على العمل بظواهر الالفاظ، فانه مبنى ايضاً على نكته عقلائيّه عامه و هى اقوائيه كشفها عن الواقع و هكذا.

و اما بالنسبه الى الحاله السابقه، فلا- سيره منهم على العمل بها على اساس نكته عقلائييه عامه، اذ لا توجد فيها نكته تبرر عمل العقلاء بها بما هم العقلاء، فاذن بناء العقلاء بما هم العقلاء على العمل بالحاله السابقه على اساس مرجعيتها بشكل عام لم يثبت، واما العمل بها المستند الى الاطمئنان الشخصى او الوهم او الانس الذهني او الغفله، فكل ذلك من الاعمال والحالات الفرديه، فان من حصل له الاطمئنان ببقاء الحاله السابقه كان يعمل بها، و من لم يحصل له الاطمئنان به لم يعمل، و هذا يختلف باختلاف الاشخاص والحالات والموارد، و كذلك الحال فى الانس الذهني و الوهم والغفله، فانها قد تكون و قد لا تكون، لوضوح انها تختلف باختلاف الاشخاص، فقد يحصل لشخص الوهم او الانس الذهني، و قد لا- يحصل، و قد يكون الانسان غافلا عن انتقاض الحاله السابقه، و قد يكون ملتفتا اليها وهكذا.

والخلاصه، ان هذه الحالات تختلف باختلاف الاشخاص والموارد وليس لها ضابط كلى، وعلى هذا، فسيره العقلاء المستنده الى هذه الحالات المختلفه التى تختلف السيره باختلافها، فلا قيمه لها، بل انها ليست سيره من العقلاء، لانها اعمال فرديه تختلف من فرد الى فرد آخر ولا اثر ولا قيمه لها.

الى هنا قد تبين انه لاسيره للعقلاء حتى يقال بسريانها الى الاغراض والاحكام الشرعيه.

وبذلك يظهر حال تمام ما ذكره قدس سره من الوجوه فى تصوير هذه السيره.

والصحيح هو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انه لا سيره لدى العقلاء

على العمل بالحاله السابقه، على اساس نكته موحده عامه، اذ لا توجد فى الحاله السابقه نكته كذلك، و قد تقدم انفا ان سيره العقلاء و بنائهم على العمل بشىء لا-يمكن ان يكون بلا- نكته عقلائيه عامه، و اما اذا كانت عملهم بالحاله السابقه تاره يكون مستنداً الى الاطمئنان والوثوق بها، و اخرى الى الغفله عن انتقاض الحاله السابقه، و ثالثه الى الوهم او الانس الذهني، فهو عمل فردى لا- عمل جماعى، لان بعضهم يعمل بها من جهه الاطمئنان ببقائها، والاخر يعمل بها من جهه غفلته عن انتقاضها و عدم بقائها، و ثالث يعمل بها من جهه الانس الذهني، و من الواضح انه لا يسمى ذلك بالسيره العقلائيه و بنائهم على العمل بها.

وبكلمه: ان بناء العقلاء على العمل بشىء لا يمكن ان يكون تعبدى، لان التعبد فى العمل انما هو فى عمل العبيد باوامر الموالى الحقيقى او العرفيه، اذ وظيفتهم امثال تلك الاوامر والاطاعه من دون ان يعرفوا مبرراتها، و اما عمل العقلاء بالاشياء الاعتياديه والحياه اليوميه و فى التجارات والاستثمارات، فلا- يمكن ان يكون تعبدى وبدون مبرر، و على هذا، فافتراض بناء العقلاء على العمل بالحاله السابقه بحاجه الى نكته عقلائيه عامه تبرر هذا البناء منهم بعد ما لا يعقل ان يكون تعبدى و جزافا، والفرص عدم توفر هذه النكته العقلائيه العامه فى الحاله السابقه، لانها لا تصلح ان تكون اماره تفيد الوثوق والاطمئنان ببقائها، نعم قد تكون مفيده للظن و فى الحالات الخاصه لامطلقا، ولكن لا اثرله، لان الظن لا يكون حجه، و سوف نشير فى ضمن البحوث القادمه انه لا توجد فى الحاله السابقه نكته عقلائيه مبرره لعمل العقلاء بها، بل لا توجد فيها نكته تبرر ترجيح البقاء على عدمه، و من هنا قلنا ان الاستصحاب كما انه ليس من

الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزة ايضا.

ومع الاغماض عن ذلك و تسليم جريان السيره العقلائيه على العمل بالحاله السابقه، فهل الايات والروايات الناهيه عن العمل بغير العلم تصلح ان تكون رادعه عنها او لا؟

فيه قولان: فذهب المحقق الخراسانى قدس سره(١) الى انها رادعه عن هذه السيره و مانعه عن العمل بها، ولكنها لا تكون رادعه عن السيره القائمه على العمل باخبار الثقه وظواهر الالفاظ.

والخلاصه، انه قدس سره قد فصل بين السيره العقلائيه الجاريه على العمل بالحاله السابقه والسيره العقلائيه الجاريه على العمل باخبار الثقه وظواهر الالفاظ، بان الآيات والروايات الناهيه تصلح ان تكون رادعه عن الاولى دون الثانيه، هذا.

واورد عليه المحقق النائيني قدس سره(٢) بانه لافرق بين المقامين، لانها ان كانت رادعه، فلا فرق بين الاولى والثانيه، وان لم تكن رادعه فايضا كذلك، فاذن لا وجه للتفصيل بينهما.

ولكن لا يخفى ان هذا الايراد لا ينسجم مع مسلكه قدس سره فى باب الامارات، فان مسلكه فيها هو ان الشارع قد جعل الامارات علما تعبديا، على اساس انه قدس سره قد بنى على ان المجعول فيها الطريقيه والكاشفيه والعلميه، و على هذا، فالامارات علم تعبدى، فاذا كانت كذلك، فهي حاكمه على الادله الناهيه عن العمل بغير العلم من الآيات والروايات، لان العمل بها حينئذٍ عمل بالعلم بحكم الشارع، و من هنا تكون حاكمه على ادله الاصول العمليه حتى الاستصحاب، على اساس انها رافعه لموضوعها -

ص: ١٧

١- (١) . كفايه الاصول ٣٤٨-٣٣٩.

٢- (٢) . فوائد الاصول ج ٤ ص ٣٣٣.

و هو عدم العلم - تعبداً، فما ذكره قدس سره من عدم الفرق بين المقامين لا يتم على مسلكه في باب حجيه الامارات، هذا.

والصحيح هو الفرق بين السيره العقلانيه على العمل باخبار الثقه وظواهر الالفاظ والسيره العقلانيه على العمل بالحاله السابقه، فان السيره على العمل باخبار الثقه حيث انها مرتكزه في الازهان و مطابقه للفطره والجبله و ثابتة في اعماق النفوس والوجدان، فتكون بمثابة القرينه المتصله بالنسبه الى المطلقات الناهيه و مانعه عن انعقاد ظهورها في الاطلاق، ولهذا كان الناس يعملون بها في زمن نزول هذه الايات حسب ارتكازاتهم بدون ان يخطر في بالهم ان هذه الايات رادعه عنها، و هذا دليل على عمق وجود هذه السيره و وجدانيتها و ارتكازيتها في النفوس.

ولو تنزلنا عن ذلك و سلمنا بانها لا تكون بمثابة القرينه المتصله، الا انه لا شبهه في انها بمثابة القرينه المنفصله، و تصلح ان تمنع عن حجيه ظهورها في الاطلاق، على اساس ان نسبتها اليها نسبه القرينه الى ذبيها، و لهذا لاتنافى بينهما بنظر العرف.

و هذا بخلاف هذه السيره، وهي السيره على العمل بالحاله السابقه، فانها ليست مرتكزه في اذهان الناس و ثابتة في اعماق نفوسهم، لان منشائها اما الوهم او الانس الذهني او الاطمئنان او الوثوق او الغفله، ولا منشأ لها غير هذه الحالات التي توجد بين افراد الناس و تختلف باختلافها، فليس لها ضابط كلي جامع بينها.

فالتتيجه، ان هذه السيره لا تثبتى على نكته عامه ارتكازيه كالسيره الاولى.

ومن هنا يظهر انها لا تصلح ان تكون مقيده لاطلاق الآيات

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

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

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

والجواب، انه ممكن، وذلك لان هذه السيره لو كانت مخالفه للاعراض الشرعيه و خطراً عليها، فبطبيعته الحال كان الشارع يردع عن العمل بها و يؤكد على ذلك، و اما اذا لم يرد من الشارع ردع مع ان بإمكانه ذلك، فهو كاشف عن الامضاء والرضا بالعمل بها، واما الايات الناهيه عن العمل بالظن و بغير العلم، فهي لا تصلح ان تكون رادعه عنها ولا عن السيره الجاريه على العمل باخبار الثقه و ظواهر الالفاظ، لانها اما مختصه باصول الدين او ان رادعتها لا يمكن الا على وجه دائر كما عن صاحب الكفايه قدس سره.

واما السيد الاستاذ قدس سره(1) فقد قال ان مفادها الارشاد الى عدم العمل بالظن، لاحتمال مخالفته للواقع والابتلاء بالعقاب عليها، فلا تشمل الظن الذى يكون حجه ببناء العقلاء للقطع بالامن من العقاب حينئذ، والعقل لا يحكم بازيد من تحصيل الامن من العقاب، فاذن دليل حجه اخبار الثقه وارد على تلك الآيات و رافعه لموضوعها وجدانا و هو احتمال العقاب، و كذلك الحال فى المقام، فان السيره تدل على حجه الاستصحاب، فاذا كان

ص: ١٩

الاستصحاب حجه كان مؤمنا من العقاب جزما و وجدانا، وعلى هذا، فلا فرق بين السيره على العمل باخبار الثقة هناك، والسيره على العمل بالحاله السابقه هنا.

نعم ذكر صاحب الكفايه قدس سره (١) انه بعد سقوط الايات الناهيه والسيره معا فى كلا المقامين، فالمرجع هو استصحاب بقاء حجه اخبار الثقة هناك، و اما هنا، فلا يجرى هذا الاستصحاب، لان الكلام فى اصل حجته، وانه حجه أو لا، فلا يمكن اثبات حجته بالاستصحاب، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين قدس سره (٢) بوجهين:

الوجه الاول، ان دليل حجيه الاستصحاب انما هو اخبار الثقة، و مع الشك فى حجيتها يشك فى حجيه الاستصحاب ايضا، فاذن كيف يمكن التمسك به لاثبات حجيه اخبار الثقة.

الوجه الثانى، ان اصاله عدم النسخ ثابتة بالاجماع والتسالم، و عليه فبامكاننا التمسك باصاله عدم النسخ فى كلا المقامين بدون الفرق بينهما من هذه الناحيه، هذا.

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

اما على الاول، فلان حجيه الاستصحاب لم تثبت فى المقام سواء اكان مدرکها اخبار الثقة ام كان السيره العقلانيه، باعتبار ان حجيه السيره لم تثبت فى كلا الموردین لا فى مورد اخبار الثقة ولا فى مورد الاستصحاب، فاذن لا يكون الاستصحاب حجه حتى يمكن التمسك به، و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الاستصحاب حجه و لو بدليل عقلى، فعندئذ لا شبهه

ص: ٢٠

١- (١) . كفايه الاصول ص ٣٤٩.

٢- (٢) . بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ٢٢٠.

فى جريانه فى المورد الثانى، و على هذا، فالاستدلال بالسيره على حجيه الاستصحاب تاكيد، فان الاستصحاب حجه بدليل عقلى سواء اكانت السيره حجه ام لا، ولكن هذا الاستصحاب لا يجرى فى مورد الاول وهو بقاء حجيه اخبار الثقه، لان الشك ليس فى بقائها بعد سقوط السيره عن الحجيه، بل الشك فى اصل جعلها و امضائها شرعا، واما حجيتها عند العقلاء، فهى ثابتة ولاشبهه فى ثبوتها، ولكن لا- اثر لها طالما لم يثبت امضاء الشارع لها، فما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من انه لا مانع من التمسك باستصحاب بقاء حجيه اخبار الثقه بعد سقوط السيره عن الحجيه، فلا يمكن مساعدته عليه.

واما على الثانى، فلانه لاوجه لتخصيص الاشكال بما اذا كان الدليل على حجيه الاستصحاب اخبار الثقه، فانه لا فرق بين ان يكون الدليل على حجيته اخبار الثقه او السيره العقلانيه، اما على الاول فهو واضح، واما على الثانى فايضا كذلك، لان السيره اذا سقطت عن الحجيه والاعتبار، فلا- دليل على حجيه الاستصحاب حينئذ حتى يمكن التمسك به لاثبات حجيه اخبار الثقه، بل لو قلنا بحجيته و لو بدليل عقلى فلا- يجرى، لان الشك فى اصل جعل الحجيه الشرعيه لخبار الثقه و امضائها، فاذن لا موضوع للاستصحاب، هذا بالنسبه الى الوجه الاول.

واما الوجه الثانى، فلان الاجماع المدعى فى المقام على اصاله عدم النسخ فى كلا الموردين انما يكون دليلا اذا كان واصلا من زمن الاثمه عليهم السلام الينا يداً بيد و طبقه بعد طبقه، ومن الواضح انه ليس لدينا طريق الى وصوله الينا كذلك، فاذن لا يمكن الاعتماد عليه، ومن هنا قلنا انه لايمكن الاعتماد على شىء من الاجماع المذكوره فى كلمات الاصحاب قديما و حديثاً، اذ ليس لنا طريق الى وصولها الينا من زمن الاثمه

عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان اتصاله عدم النسخ في كلا الموردين انما هو بلحاظ ثبوتهما في الشرائع السابقه، اما حجيه اخبار الثقه، فلا شبهه في ثبوتها في تلك الشرائع، و اما حجيه الاستصحاب، فلا- جزم لنا بثبوتها فيها، ولا يمكن ان تكون هذه الاصاله بلحاظ ثبوتها في هذه الشريعه والشك في نسخهما، ضروره انه على ضوء هذا الفرض و هو سقوط السيره عن الحجيه في كلا الموردين، يكون الشك في اصل ثبوتها في هذه الشريعه و عدم ثبوتها فيها.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن المساعده على ما ذكره قدس سره.

ومن ناحيه ثالته، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان مفاد الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، ارشاد الى حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل لا يمكن المساعده عليه، و ذلك لما تقدم من ان مفادها الارشاد الى عدم حجيه الظن، وعلى هذا، فتدل الآيات الناهيه على عدم حجيه اخبار الثقه، باعتبار انها ظن لا تكون علماً، و على هذا، فالسيره التي تدل على حجيه اخبار الثقه طرف للمعارضه مع الآيات الناهيه لا انها رافعه لموضوعها وجداناً، ولكن مع هذا لا بد من تقديم السيره عليها على تفصيل تقدم موسعاً في مساله حجيه الظن.

الوجه الثالث، الروايات و هي العمده في المسأله:

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

يجيء من ذلك امر بين، والا فانه على يقين من وضوئه، ولاتنقض اليقين بالشك وانما تنقضه بيقين آخر»(١).

تقريب الاستدلال بها انه لا شبهه في دلاله هذه الصحيحه على حجيه الاستصحاب في موردها وهو الوضوء ولا كلام فيه، و انما الكلام في التعدى عن موردها الى سائر الموارد، ومن الطبيعى ان التعدى عن موردها الى سائر الموارد بحاجه الى قرينه، فاذن يقع البحث عن وجود القرينه في مرحلتين:

الاولى، التعدى من مورد الصحيحه وهو الوضوء الى الغسل والتيمم.

الثانيه: التعدى من موردها الى سائر الموارد مطلقا كقاعده عامه.

واما الكلام في المرحله الاولى، فهناك عدده من القرائن في الصحيحه على عدم اختصاصها بالوضوء:

القرينه الاولى، ان الصحيحه لو كانت مختصه بموردها و هو حجيه الاستصحاب في الوضوء فقط، لزم كون قوله عليه السلام: «و الا- فانه على يقين من وضوئه، ولا-ينقض اليقين بالشك ابدأ» لغوا و تكراراً وبلا- فائده، فانه لا يستفاد من الجميع الا- حجيه الاستصحاب في الوضوء لا- اكثر من ذلك، ويكفى في ذلك الجمله الاولى، فاذن الجمله الثانيه والثالثه كلها تكرار و لاتتضمن شيئاً زائداً، و هو لا يمكن صدوره من المولى.

القرينه الثانيه: قول زراره: «قلت: فان حرك الى جنبه شىء وهو لا يعلم به، قال: لا، حتى تستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين».

القرينه الثالثه: قوله عليه السلام: «و الا- فانه على يقين من وضوئه ولا-ينقض اليقين بالشك، و انما تنقضه بيقين آخر» هذه هي ثلاث فقرات من هذه

ص: ٢٣

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

الروايه تصلح ان تكون قرينه على التعدى عن موردها الى سائر الموارد، بان يستفاد من هذه الروايه بضميمه هذه الفقرات حجيه الاستصحاب كقاعده كليه تجرى فى جميع الابواب بلا فرق بين باب و باب آخر.

اما الفقره الاولى، فلان المتحصل و المتصيد منها ان اليقين بالوضوء لاينقض الا باليقين بالنوم، و من الواضح انه لاختصاصيه للنوم الا من جهه انه ناقض، و اما ما ذكره بالخصوص، فباعتبار انه مورد السؤال، والخلاصه ان احتمال ان للنوم خصوصيه بحيث لايمكن التعدى منه الى حدث آخر غير محتمل جزماً.

واما الفقره الثانيه، فهى تدل على عدم جواز نقض اليقين بالوضوء الا باليقين بالنوم، بقوله: «حتى تستيقن انه قد نام» او قامت أماره قطعيه على ذلك، وتكرار الجواب فى الفقره الثانيه بنكته ان زراه كرر السؤال بصيغه اخرى، وهذه الفقره ايضا تدل على انه لاختصاصيه للنوم الا باعتبار انه ناقض.

الى هنا قد تبين عدم اختصاص الصحيحه بموردها.

واما الكلام فى المرحله الثانيه: فقد يقال كما قيل، ان المستفاد من الصحيحه حجيه الاستصحاب مطلقا كقاعده عامه لامرين:

الامر الاول، انه لاختصاصيه للوضوء ولا فرق بينه وبين الغسل و التيمم والوجوب والحرمه و الطهاره و النجاسه و غيرهما، و اما ما ذكره بالخصوص فى الروايه، فانما هو من جهه انه مورد السؤال، والا فالمتفاهم العرفى منها انه لاختصاصيه له، والمناط انما هو باليقين بثبوت شىء، ثم الشك فى بقاءه اذا كان له اثر عملى.

الامر الثانى، ان قضيه الاستصحاب المتمثله فى صيغ خاصه

كقوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» وقوله عليه السلام: «لاينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ونحوهما قضيه ارتكازيه لدى العرف والعقلاء لاتختص بمورد دون مورد اخر، وعلى هذا، فالصحيحه تدل بهاتين الفقرتين على هذه القضيه الارتكازيه كقاعده عامه وتقريرها و امضائها، و اما تطبيقها على الوضوء، فمن جهه انه مورد السؤال فيها لالخصوصيه فيه.

فالتتيجه، ان الصحيحه تدل على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه، هذا.

وللمناقشه فى كلا الامرين مجال:

اما فى الامر الاول، فلان احتمال الخصوصيه فى الوضوء موجود ولو من جهه كثره الابتلاء به، هذا اضافه الى ان التعدى عن موردها وهو الوضوء الى سائر الموارد مطلقا اى اعم من الاحكام الشرعيه و غيرها بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً و اثباتاً، نعم يمكن التعدى الى باب الطهاره فقط كالغسل والتيمم.

واما فى الامر الثانى، فلان قضيه الاستصحاب ليست قضيه ارتكازيه ثابتة فى اعماق النفوس لدى العرف والعقلاء، لانها لاتتضمن اى نكته ارتكازيه عقلايه لكى تكون قاعده الاستصحاب قاعده عقلايه ارتكازيه عامه، بل هى قضيه تعبديه صرفه، ولايوجد فى الحاله السابقه ما يقتضى العمل بها ارتكازا و فطره، لامن ناحيه اليقين، لانه غير موجود فى ظرف الشك فى البقاء، واليقين السابق وهو اليقين بالحدوث قد زال فى هذا الظرف، و على هذا، فبطبيعته الحال يكون المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك هو النهى عن النقض العملى تعبدا، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، انه لاملازمه بين حدوث الشىء و بقاءه، فانه قد

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

فالتتيجه، ان التعدى عن مورد الصحيحه الى سائر الموارد والحكم بحجيه الاستصحاب كقاعده عامه مطلقا لا يمكن، فانه بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً.

واما فقره الثالثه، و هى قوله عليه السلام: «و الا فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين ابدا بالشك» فالظاهر منها عرفا هو ان المقدر فى قوله: «و الا» قضيه شرطيه، وهى وان لم تستيقن انه قد نام او لم يجىء من ذلك امر بين لم يجب الوضوء.

وقوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» ظاهر فى كونه عله للجزاء المقدر، وهو عدم وجوب الوضوء عند عدم اليقين بالنوم، و على هذا، فما يصلح ان يكون عله للجزاء هو طبيعى اليقين لا اليقين الخاص و هو اليقين بالوضوء، وذلك لانه لا يصلح ان يكون عله للجزاء، والا- لزم كونه تكررراً للجزاء لا- انه عله له، لان الجزاء فى المقام عباره عن عدم وجوب الوضوء من جهه عدم جواز نقض اليقين بالشك فى النوم، وهذا هو مفاد التعليل، لان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين به بالشك فى النوم» وهذا اعاده للحكم المعلل وتكرار له، ولا يدل على اكثر من الحكم المستفاد من قوله عليه السلام: «و الا»، و من الواضح ان التكرار مستهجن وقبيح، فلا يمكن صدوره من المتكلم الاعتيادى العرفى فضلاً عن الامام عليه السلام، ضروره ان كل كلام صادر من الامام عليه السلام لا يمكن ان يكون بلا نكته تبرر صدوره منه، لان صدوره منه جزافا وبلا نكته لا يمكن، و على هذا، فلزوم محذور اللغويه

قرينه قطعيه على ان العله للجزء هو طبيعي اليقين لا حصه خاصه منه وهى اليقين بالوضوء، وهذا لا من جهه ظهور التعليل فى ان عله الجزء طبيعى اليقين، لامكان المناقشه فى هذا الظهور، بل من جهه ان لزوم محذور اللغويه فى كلام المولى يتطلب بشكل قطعى ان عله الجزء طبيعى اليقين لا اليقين الخاص.

قد يقال كما قيل: ان منشأ ظهور التعليل فى كون عله الجزء طبيعى اليقين لا اليقين الخاص، هو ان المرتكز فى اذهان العرف و العقلاء ان اليقين بما هو يقين يتطلب عدم انتقاضه بالشك بدون اى خصوصيه لمورده، باعتبار انه بنظر العرف امر مبرم و مستحكم فى مقابل الشك.

وان شئت قلت: ان مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه العرفيه تقتضى ان العله للجزء، و هو عدم وجوب الوضوء طبيعى اليقين بدون ان يكون لمتعلقه دخل فى عليته.

والجواب ما تقدم من ان العمل باليقين بالحاله السابقه ليس مبني على نكته ارتكازيه عرفيه بدرجه تصلح ان تكون قرينه على ان العله للجزء طبيعى اليقين، فاذن لامنشأ لظهور التعليل فى ذلك، والنكته فيه ما ذكرناه من ان فى ظرف الشك فى البقاء لايقين حتى ينهى عن نقضه بالشك، و اما فى مرحله الحدوث، فاليقين وان كان موجوداً، و لكن ليس فى هذه مرحله شك، حيث انه لا يعقل اجتماع الشك واليقين على شىء واحد فى آن واحد، فاذن لامحاله يكون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم النقض العملى، بمعنى ان وظيفه المكلف هى العمل على طبق الحاله السابقه و ان كان احتمال بقائها ضعيفاً.

هذا اضافته الى انا لو سلمنا وجود الارتكاز لدى العرف والعقلاء

وسلمنا انه المنشأ لظهور التعليل في ان عله الجزاء طبيعي اليقين لا- اليقين الخاص، الا- انه دلالة ظنيه لا- اكثر، وهذا بخلاف ما ذكرناه من انه لو لم تكن العله للجزاء طبيعي اليقين، لزم تكرار حكم واحد في ضمن فقرات الصحيحه المترتبه وهو مستهجن فلا يمكن صدوره من المولى، فاذن لزوم محذور اللغويه والتكرار قرينه قطعيه على ان العله هي طبيعي اليقين لا حصه خاصه منه وهي اليقين المقيد بالوضوء، ومع قطعيه القرينه على ان عله الجزاء المقدر الطبيعي دون الحصه، فلاتصل النوبه الى التمسك بظهور التعليل في ذلك، ضروره ان ماهو ثابت بالقطع، فلامعنى للتمسك بالظن.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لو كان المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» اليقين الخاص وهو خصوص اليقين بالوضوء، وكذلك المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «لا-ينقض اليقين ابدأ بالشك» اليقين بالوضوء والشك في النوم، لكان ذلك تكراراً وهو لغو مستهجن، وهذا قرينه قطعيه على ان المراد من اليقين في كلتا الفقرتين طبيعي اليقين، فاذن يكون الموضوع في الكبرى الطبيعي وهو الحد الاوسط في القياس المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى، وعلى هذا، ففي الفقره الثالثه تطبيق الكبرى على الصغرى فلهذا تدل على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه.

ثم ان للمحقق الاصفهاني قدس سره (1) في المقام كلاماً، وهو ان الفقره الثالثه في الصحيحه تشكل الشكل الاول بتقريب، ان المعبر فيه ان يكون الحد الاوسط في القياس الذي هو المحمول في الصغرى متحداً مع الموضوع في الكبرى، بمعنى انه شيء واحد قد كرر في القياس، وعلى

ص: ٢٨

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

و اما كون اليقين متعلقا بالوضوء، فانما هو من جهة انه مورد السؤال، والا فلا خصوصيه له، وعلى هذا، فعلى الاول لاتدل الصحيحه على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه، بل تدل على حجيته في باب الوضوء فحسب، وعلى الثاني تدل على حجيته مطلقا كقاعده عامه، والخلاصه ان كان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» ظاهراً في خصوصيه الوضوء، كانت العله للجزء حصه خاصه من اليقين وهي الحصه المقيده بالوضوء، وان كان ظاهراً في موضوعيه اليقين و عدم خصوصيه للوضوء، و انها ملغاه، و ذكره من باب انه مورد السؤال، كانت العله للجزء طبعي اليقين مهما كان متعلقه، واما اذا لم يكن ظاهراً في ذلك، فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو مقوميه الوضوء لليقين، واما كون اللام للجنس، فلا يفيد في هذا الفرض، و هو احتفاف اليقين بما يصلح ان يكون قرينه على تقيده، هذا.

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

والخلاصه، ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» عله للجزاء المحذوف المقدر لا انه اعاده له مره اخرى، فانها لغو و جزاف، ولهذا يتعين انه عله، ولا يمكن ان يكون عله الا- مع الغاء خصوصيه الوضوء، و على هذا، فالصحيحه تدل على حجه الاستصحاب مطلقا كقاعده عامه.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق العراقي قدس سره (1) من ان صياغه الفقره الثالثه صياغه الشكل الاول من القياس، وعندئذ فيجب ان يكون اليقين الموضوع فى الكبرى اوسع دائره من اليقين المحمول فى الصغرى وهو اليقين بالوضوء.

فلا يمكن المساعده عليه، لان الحد الاوسط ان كان طبيعى اليقين لا اليقين بالوضوء فقد تم الشكل الاول، لان الصغرى كانت هكذا «اليقين بالوضوء يقين، واليقين لا ينقض بالشك» و هذا وان كان الشكل الاول الا ان ثبوت الحد الأوسط للاصغر فى هذا الشكل حيث انه كان من الواضحات، ولهذا بدل الامام عليه السلام اثبات الحد الاوسط للاصغر الذى هو بمفاد كان الناقصه باثبات الاصغر بمفاد كان التامه بقوله: «فانه على يقين من وضوئه» وعلى هذا، فلا بد ان يراد من اليقين فى الصغرى طبيعى اليقين لا- اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، والا- فلا- تكون الكبرى وهى قوله عليه السلام: «لا-ينقض اليقين بالشك» ظاهره فى ان المراد من اليقين فيها طبيعى اليقين، بل الظاهر عرفا ان اليقين فى الكبرى هو نفس اليقين فى الصغرى، ويؤكد ذلك ظهور لام اليقين فى الكبرى للعهد الذكرى، بمعنى انه مشير الى انه نفس اليقين فى الصغرى، وقد تقدم انه لا يمكن ان يراد من اليقين فى الصغرى اليقين الخاص بان يكون قيد الوضوء مقوما له لامورداً، والا

ص: ٣٠

لزم التكرار المستهجن، وهو لا-يمكن، ومن هنا لو فرضنا ان الصغرى ظاهره في ان المراد من اليقين هو اليقين المقيّد بالوضوء لاطبعى اليقين، فلا بد من رفع اليد عن ظهورها في ذلك بقريته انه يتضمن التكرار المستهجن، وهو لا-يمكن ان يصدر من المولى، وحيث ان قرينه ذلك قطعيه ليه فهي بمثابة القرينه المتصله تمنع عن اصل انعقاد ظهور الصغرى في ذلك، و مع فرض الانعقاد لا بد من رفع اليد عنه.

الى هنا قد تبين ان الصحيح هو ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من ان المعتبر في الشكل الاول وحده الحد الاوسط المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان العله للجزاء وهو عدم وجوب الوضوء طبعى اليقين لا اليقين بالوضوء، و على هذا، فلان من التحدى عن مورد الصحيحه الى سائر الموارد.

القرينه الرابعه: ان اسناد النقص الى اليقين ظاهر في انه مستند الى ذاته بدون اى دخل لمتعلقه في ذلك، لوضوح ان القول بان اسناده اليه انما هو بلحاظ متعلقه، فانه بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً، اما الاول، فلا بد من لحاظ ذلك و تصوره ثبوتاً. و اما الثانى فهو بحاجه الى قرينه في مقام الاثبات، ولا قرينه على ذلك لا من الداخل ولا من الخارج.

ودعوى، ان هذا الاسناد ليس باسناد حقيقى، بل هو اسناد بلحاظ العمل بقريته انه لا يقين في ظرف الشك. مدفوعه، بان هذا الاسناد و ان لم يكن اسناداً حقيقياً الا انه يدل على ان المبرر للعمل بالحاله السابقه هو اليقين بها بدون خصوصيه اخرى لها.

القرينه الخامسه: ظهور هذه الصحيحه السياقى الناشئ من تاكيد

الامام عليه السلام على عدم نقض اليقين بالحاله السابقه بالشك بمختلف الصيغ، لانه يكشف عن اهتمام الشارع بالاستصحاب كقاعده عامه، فاذن تدل الصحيحه بالدلاله اللفظيه على حجيه الاستصحاب فى باب الوضوء، وبالدلاله السياقيه على حجتيه مطلقاً.

القرينه السادسه: ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» ظاهر فى التعليل، ولا يمكن الحفاظ على هذا الظهور الا اذا كانت العله طبيعى اليقين، اذ لو كان اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، فهو لا يصلح ان يكون عله، هذا لا- من جهه استلزامه التكرار المستهجن عرفاً، بل من جهه اخرى وهى لزوم محذور عليه الشىء لنفسه، وذلك لان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» عله للشرط المقدر فى قوله «و الا» اى و ان لم يستيقن انه قد نام و لم يجىء من ذلك امر بين، فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك، فان المعلل نفس العله، لوضوح ان من لم يستيقن انه قد نام اولم يجىء من ذلك امر بين، فهو بطبيعته الحال على يقين سابق من وضوئه ولا ينقض هذا اليقين بالشك، هذا نظير ما اذا سافر احد، فسأل شخص عن سبب سفره، فاجاب بانه سافر، ومن المعلوم انه لامعنى لهذا الجواب، ولا يصدر مثله من متكلم عرفى اعتيادى، هذا اذا كان المراد من اليقين اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، فعندئذ يلزم ان يكون المعلول عين العله، وهو ركيك و جزاف جداً، و اما اذا كان المراد منه طبيعى اليقين لا- حصه خاصه منه، و ان الوضوء مورداً لا قييداً مقوماً، فحينئذ يكون المعلول من افراد العله و صغرياتها، لان عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك فى النوم انما هو من جهه تطبيق الكبرى الكليه عليه، و هى عدم جواز نقض اليقين بالشك ابداً سواء اكان اليقين بالوضوء ام بالغسل ام بالطهاره ام

بالنجاسه، و هكذا، و كان الشك في النوم ام في غيره.

والخلاصه، ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» اذا كان عله للشرط المقدر في قوله عليه السلام «والا» دون الجزاء، كان ظاهرا في ان العله طبيعي اليقين لا-اليقين بالوضوء فقط، و الا-لزم كون المعلول نفس العله و هو غير جائز، و لزوم هذا المحذور هو المنشأ لظهوره في كون العله طبيعي اليقين.

هذه هي القرائن الداخليه المتوفره في نفس الصحيحه الداله على التعدى من موردها الى سائر الموارد، والحكم بحجيه الاستصحاب مطلقا كقاعده عامه، هذا.

وذهب جماعه الى ان هنا قرائن داخليه اخرى تدل على التعدى من موردها الى سائر الموارد:

منها: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره (١) من ان قضيه «لاتنقض اليقين بالشك» قضيه ارتكازيه عند العرف والعقلاء، و من الواضح ان القضيه الارتكازيه تتبع الارتكاز في السعه والضيق لاموردها، فاذن بطبيعه الحال تدل الصحيحه على ضوء هذا الارتكاز على حجيه الاستصحاب مطلقاً، هذا.

و قد يستدل بعض المحققين قدس سره (٢) على ان قضيه الاستصحاب قضيه ارتكازيه بقوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه»، بتقريب انه ظاهر في ان التعليل فيه يكون بامر مرتكز في الذهن، و عليه، فسعه حجيه الاستصحاب وضيقها تدور مدار هذا الارتكاز لامدار موردها، و حيث ان ذلك الارتكاز ثابت في غير موردها، فيكون قرينه على التعدى من موردها الى سائر

ص: ٣٣

١- (١) . كفايه الاصول ص ٤٤٢.

٢- (٢) . بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٨.

والجواب ما تقدم من انه لا توجد في مورد الاستصحاب نكته ارتكازيه واضحه لدى العرف والعقلاء، لان هذه النكته غير متوفره لافى اليقين السابق، لانه قد زال، ولافى حدوث الحاله السابقه، لعدم الملازمه بين حدوثها وبقائها ولو ظنا، ولا منشأ عقلائي للتحرك الى العمل بالحاله السابقه ولولا تعبد من الشارع به، ولهذا قلنا ان الاستصحاب اصل عملي تعبدى لا اصل عقلائي.

ومنها: ما ذكره مدرسه المحقق النائيني قدس سره (١) منهم السيد الاستاذ قدس سره (٢) من ان المراد باليقين فى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» طبيعى اليقين لا- اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، وقد افاد فى وجه ذلك ان اليقين من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه، فكما لا يمكن تحققه بدون وجود المضاف اليه فى الخارج، فكذلك لا يمكن تحققه بدون الموضوع، وذكر الوضوء فيه انما هو من جهه انه متعلقه، واما ذكره بالخصوص، فانما هو من جهه انه مورد السؤال، والا فلا خصوصيه له.

وان شئت قلت: ان لليقين متيقنا بالذات و متيقنا بالعرض، والاول موطنه الذهن وهو عين اليقين فيه، ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود فى التكوينيّات. والثانى موطنه خارج الذهن وهو اعم من عالم الوجود، والمتيقن بالذات مجرد مفهوم وصوره فى عالم الذهن ولا واقع موضوعى له، واليقين بلحاظ المتيقن بالذات مجرد صورته فيه، ولا يتوقف على وجود المتعلق فى الخارج.

واما المتيقن بالعرض، فله واقع موضوعى فى الخارج، واليقين

ص: ٣٤

١- (١). اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٥٩.

٢- (٢). مصباح الاصول ج ٣ ص ١٨.

الحقيقى انما هو بلحاظ المتيقن بالعرض، لان حقيقته حقيقه اضافيه متقومه به، و عليه فذكر الموضوع هنا، باعتبار ان اليقين لا يتحقق بدون المتعلق فى الواقع، واما خصوصه، فمن جهه انه مورد السؤال، هذا.

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

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

ومنها: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (1) من ان كلمه (ابداً) فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك ابداً» قرينه على التعدى عن مورد الصحيحه الى سائر الموارد، و قد افاد فى وجه ذلك الى ان فى هذه الكلمه اشاره الى ان قضيه «لاتنقض اليقين بالشك» قضيه ارتكازيه، والقضيه الارتكازيه لا تختص بمورد دون مورد آخر، فعلى ضوء هذا الارتكاز تدل الصحيحه على حجيه الاستصحاب مطلقاً.

والجواب، اولاً ما تقدم من ان قضيه «لاتنقض اليقين بالشك» ليست قضيه ارتكازيه، بل قد تقدم فى مستهل البحث انه قدس سره ايضا لا يعترف بارتكازيه قضيه الاستصحاب.

وثانياً ان ذلك استدلال بالارتكاز لا بكلمه ابداً.

وثالثاً ان هذه الكلمه لا تدل على التعميم والتعدى، لان مفادها ان

ص: ٣٥

اليقين لاينقض بالشك ابدأ، وليس مفادها ان اليقين لاينقض بالشك مطلقا و في كل مورد.

والخلاصه، ان هذه الكلمه لاتدل على سعه دائره اليقين، و كون المراد منه الطبيعي لا الحصه، و على هذا، فان كان المراد منه خصوص اليقين بالوضوء، فالكلمه تدل على انه لاينقض بالشك ابدأ، ولاتدل بوجه على ان المراد منه مطلق اليقين، وان كان المراد منه طبيعي اليقين، فهي تدل على انه لاينقض ابدا بالشك.

فالتتيجه، ان هذه الكلمه لاتدل على ان المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» طبيعي اليقين، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلاله.

ومنها: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره (1) من ان من المحتمل قويا ان من وضوئه متعلقا بالظرف لا باليقين، فكانه عليه السلام قال: «فانه كان من وضوئه على يقين» و على هذا، فاليقين في الصغرى مطلق و غير مقيد، فضلا عن الكبرى، و هي قوله عليه السلام: «لاينقض اليقين ابدأ بالشك»، وعليه، فالصحيحه تدل على حجيه الاستصحاب مطلقا، هذا.

والجواب، ان هذا الاحتمال غير صحيح وخلاف ظاهر قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» لانه الظاهر من انه متعلق باليقين لا بالظرف كما هو الحال في نظائر هذا التركيب كقولنا: انه على بصيره من امره، فانه لاشبهه في ظهوره عرفا في ان الجار والمجرور متعلق بالبصيره لا بالظرف، و قولنا: «انه على سلامه من دينه» فانه ظاهر في ان من دينه متعلق بالسلامه لا بالظرف وهكذا.

ص: ٣٦

نعم، مشتقات ماده اليقين والبصيره والسلامه و نحوها تتعدى بالباء لا بكلمه (من)، مثل قولنا: ايقن به استيقن به متيقن به ابصر به استبصر به مستبصر به اسلم به استسلم به، و هكذا.

ولكن لبعض المحققين قدس سره(1) في المقام كلاما، و هو ان الظاهر من مثل هذا التركيب في لغه العرب، كقولك: «على سلامه من دينه» وقولك: «على بينه من ربه» وقولك: «انا على بصيره من امرى» و هكذا، رجوع الجار والمجرور الى الظرف المقدر، و هو الفعل العام كالكون لا الى المجرور.

وقد افاد في وجه ذلك، ان مثل هذا التركيب، و هو على يقين من وضوئه وعلى بصيره من امره و نحو ذلك صحيح، مع ان المجرور و هو كلمه اليقين او البصيره او السلامه و نحوها مما لا يصح في لغه العرب تعديده بمن، فلا يقال: انا اتيقن من وضوئي، وانا بصير من امرى ونحوهما، واما يقال انا اتيقن بوضوئي، وانا بصير بامرى و هكذا.

هذا مضافا الى ان المجرور في بعض هذه الامثله لا- يمكن جعله متعلقا للجار والمجرور من حيث المعنى، ولو فرض استعمال كلمه من مكان الباء، مثلا الجار والمجرور في قولك على سلامه من دينى، لا يمكن من حيث المعنى ان يتعلق بالسلامه، هذا.

وللمناقشه فيه مجال، اذ لاشبهه في صحه الامثله المذكوره لدى العرف والعقلاء بدون فرض استعمال كلمه (من) مكان الباء، لما تقدم من الاختلاف بين ماده اليقين و مشتقاتها، و ماده السلامه و مشتقاتها و ماده البصيره و مشتقاتها، و هكذا.

فان التعدى مادتها في الاستعمالات المتعارفه انما هو بكلمه (من) لا

ص: ٣٧

بالباء، و اما تعدى مشتقاتها فى تلك الاستعمالات انما هو بكلمه الباء، هذا من جانب.

و من جانب اخر، ان فى الامثله المتقدمه، كقولك: على بصيره من امره، او على سلامه من دينه، او على يقين من وضوئه، وان كان الجار والمجرور معنى ولبا يرجع الى الظرف الا انه بالواسطه لا مباشره، فيصح ان يقال: انه كان من امره على بصيره، او كان من دينه على سلامه، او كان من وضوئه على يقين، الا- ان ذلك بحسب المعنى، واما بحسب ظهور الجمله والكلام، فالجار والمجرور متعلق بالبصيره او بالسلامه او باليقين، وان كان لباً متعلقا بالظرف، ومن هنا يظهر ان ما ذكره قدس سره من ان الجار والمجرور فى قولك انا على سلامه من دينى لا يمكن ان يتعلق بالسلامه انما هو معنى ولبا و فى نهايه المطاف لا بحسب ظهور الكلام، فانه بحسب ظهوره متعلق بالسلامه.

ومع الاغماض عن ذلك و تسليم ان من وضوئه متعلق بالظرف اى بالفعل العام وهو الكون الذى تعلق به على يقين، فايضا لا يدل على ان المراد من اليقين طبيعى اليقين، لان معنى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» هو انه كان من وضوئه على يقين، وليس فيه اى اشعار فضلا عن الظهور والدلاله على ان المراد من اليقين طبيعى اليقين، فاذن لا فرق بين ان يكون الجار والمجرور متعلقا باليقين او بالظرف المقدر، فعلى كلا التقديرين، فلا يكون ظاهرا فى ان العله طبيعى اليقين، و على هذا، فالجمله الثانيه التى هى كبرى القياس، وهى قوله عليه السلام: «لا تنتقض اليقين بالشك ابدا» لا تدل على ان الموضوع فى الكبرى طبيعى اليقين، لان اللام فيه حيث انه كان للعهد، فهو مشير الى ان مدخوله نفس اليقين فى الصغرى.

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

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

ان العله طبيعى اليقين لا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء او لزوم محذور اللغويه فى كلام المولى او نحو ذلك.

واما ما ذكره قدس سره من ان القيد فى عرض واحد، فيستحيل تقييد احدهما بالآخر، فيرد عليه انه ان اريد باليقين طبيعى اليقين، فهو فى عرض الوضوء، ولا يكون احدهما قيداً للآخر، وان اريد به اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء كما هو الصحيح، لان وجوده المفروض فى المسأله فى طول الوضوء على اساس انه متعلقه، فلا مانع من تقييد الوضوء به.

والخلاصه: ان تعلق الجار والمجرور بالظرف وهو الفعل العام فى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» لا يدل على ان المراد من اليقين طبيعى اليقين اعم من ان يكون بالوضوء او بغيره، لوضوح انه لا يفهم منه الا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء.

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

و من جانب اخر، ان مجرد كون الجار والمجرور متعلقاً بالظرف، لا يجدى دلالة الصحيحه على حجيته الاستصحاب مطلقاً كقاعده عامه طالما لم تكن هناك نكات اخرى لدلالاتها على التعميم، كظهور التعليل فى ان العله طبيعى اليقين لا اليقين الخاص او لزوم محذور اللغويه او غير ذلك.

ومنها: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (١) من ان قاعده عدم نقض اليقين

ص: ٤٠

١- (١). مصباح الاصول ج ٣ ص ١٩.

بالشك قاعده عامه ارتكازيه لدى العرف والعقلاء، لان اليقين والشك بمنزله طريقين:

احدهما: مأمون من الضرر والخطر.

والاخر: غير مأمون.

فاذا دار الامر بينهما، فلا شبهه في ان اختيار الطريق الاول متعين، فاذن اصل القاعده مسلمه، والكلام انما هو في تطبيقها على قاعده الاستصحاب، وحيث ان قاعده الاستصحاب ليست مصداقاً لها حقيقه، فيكون انطباقها عليها تعبيرياً، وهذا معنى عموم قاعده الاستصحاب.

والجواب، اولاً، ان هذه القاعده بهذه الصيغه الخاصه غير متصوره، لان اليقين والشك لا يجتمعان في شىء واحد حتى يقال: ان العمل على طبق اليقين مأمون دون العمل على طبق الشك، لاستحاله اجتماعهما في مورد واحد لكى يقال بعدم جواز نقض اليقين بالشك، على اساس انهما من الصفات المتضاده، واما اذا كان اليقين متعلقاً بموضوع والشك بموضوع اخر، فلا معنى للنقض، لان احدهما غير مربوط بالاخر، نعم لا يجوز ترجيح الشك على اليقين، بل لا بد من العكس.

و ان اراد بالقاعده ان هناك يقيناً و شكاً ودار الامر بين ان يعمل باليقين او الشك، وحيث ان العمل بالاول مأمون دون الثانى، فيتعين الاول، ولكن القاعده بهذا المعنى لا تنطبق على الاستصحاب، لانه ليس من افرادها و مصاديقها جزماً، هذا اضافه الى انها بهذا المعنى ليست قاعده، بل هي من الواضحات.

و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه القاعده ثابتة بالارتكاز، الا انه لما كان انطباقها على مورد الصحيحه تعبيرياً، فلا يتطلب هذا الانطباق

بنفسه التعميم والتعدى عن موردها الى سائر الموارد، لعدم توفر نكته التعدى فيه، وهى الارتكاز.

فالتتيجه ان ما افاده السيد الاستاذ قدس سره غير تام.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان ما ذكره جماعه من المحققين الاصوليين - من ان قضيه الاستصحاب قضيه ارتكازيه، فلا تختص بمورد دون مورد، و تدل على حجيه الاستصحاب مطلقاً - غير تام، لما تقدم من عدم ارتكازيتها، و انها قضيه تعبدية صرفه، وقد تقدم ان دلالة الصحيحه على العموم ليست من جهه ارتكازيتها، بل من جهه اشتمالها على نكات و خصوصيات ارتكازيه عرفيه كظهور التعليل فى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه فى ان العله طبيعى اليقين لا حصه خاصه منه، ولو فرضنا ان التعليل غير ظاهر فى ذلك، الا ان اراده اليقين بالوضوء منه خاصه يستلزم التكرار المستهجن، فمن اجل ذلك لابد ان يراد منه طبيعى اليقين كما تقدم، هذا كله فى القرائن الداخليه.

ثم انه هل هناك قرائن خارجيه تدل على التعدى و عموم حجيه الاستصحاب؟

والجواب، ان تطبيق عدم نقض اليقين بالشك لو كان منحصرأ بمورد هذه الصحيحه، و هو اليقين بالوضوء والشك فى النوم، فلا يمكن استفاده العموم منها، لما مر من ان هذه القضيه ليست قضيه ارتكازيه حتى يمكن التعدى عن موردها الى سائر الموارد، ولكن تطبيق الامام عليه السلام هذه القضيه على مورد الصحيحه الثانيه ايضا، وهو اليقين بالطهاره والشك فى النجاسه، و على مورد الصحيحه الثالثه أيضاً، وهكذا، يكشف عن عدم اختصاص القضيه المذكوره بمورد دون مورد اخر، و انه لا خصوصيه للمورد الا من

باب كونه مورد السؤال، فاذن تطبيق الامام عليه السلام هذه القضية على غير مورد يصلح ان يكون قرينه على التعدى عن مورد الصحيحه الى سائر الموارد و عدم اختصاصها بموردها، و على الجملة فتعدد تطبيق قضيه لا تنقض اليقين بالشك فى غير مورد، قرينه عرفا على انها كبرى كليه لا تختص بمورد دون اخر، لان من مجموع هذه التطبيقات يحصل الوثوق والاطمئنان بعدم اختصاصها بموردها.

نعم، لا يشكل مجموعها ظهوراً فى خطاب شرعى، باعتبار انه ليس بمثابه القرينه المتصله التى تؤثر فى تشكيل ظهور الخطاب عموماً او خصوصاً، بل هو بمثابه القرينه المنفصله الخارجيه، فما فى كلمات بعض المحققين قدس سره (١) - من ان هذا وان اوجب الظن بكبرى الاستصحاب لدى الشارع، الا انه مادام لا يشكل ظهوراً فى خطاب شرعى لا فائده فيه ولا دليل على حجيه مثل هذا الظن - غير تام، لما مر من انه لا يبعد ان يفيد الوثوق والاطمئنان بها، هذا مضافاً الى ان المجموع بمثابه القرينه المنفصله العرفيه و ظهور القرينه حجه.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان الصحيحه من جهه خصوصياتها الداخليه والخارجيه تدل على حجيه الاستصحاب مطلقاً كقاعده عامه.

ثم انه قد تقدم ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» ظاهر فى انه عله للجزاء المحذوف المقدر، وهو عدم وجوب الوضوء عند عدم اليقين بالنوم او عدم وجود اماره عليه، فيكون بمثابه الصغرى للكبرى، و هى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين ابداً بالشك» وفى مقابل ذلك رأيان اخران:

الرأى الاول، ان قوله عليه السلام «فانه على يقين من وضوئه» قضيه انشائية.

ص: ٤٣

الرأى الثانى، ان هذه الجملة بنفسها جزء، و انها مقدمه للجزء، والجزء قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين ابداً بالشك».

اما الرأى الاول، فقد اختاره المحقق النائىنى قدس سره (١) مع اعترافه بان الجملة ظاهره فى الاخبار عن يقين الرجل بالوضوء، فاذا يقع الكلام تاره فى امكان حمل هذه الجملة على الانشاء، و اخرى على تقدير امكان ذلك، فما هو المعنى المنشأ فيها، وما هو القرينه على هذا الحمل، أى الحمل على الانشاء؟.

اما الفرض الاول، فقد ذهب السيد الاستاذ قدس سره (٢) الى انه لا يمكن حمل هذه الجملة على الانشاء، لان هذه الجملة جملة اسميه خبريه، ولا يمكن استعمالها فى مقام انشاء الطلب، مثلاً قولك: «زيد قائم» لا يمكن ان يستعمل فى مقام انشاء الطلب اى طلب القيام، لانه من الاغلاط لدى العرف والعقلاء، نعم ان الجملة الفعلية الاخباريه قد تستعمل فى مقام انشاء الطلب مثل اعاد يعيد، وصلّى ويصلّى، وصام يصوم وهكذا، و على هذا، فحيث ان جملة «فانه على يقين من وضوئه» جملة اسميه، فلا يصح استعمالها فى انشاء الطلب اى طلب الجرى العملى على طبق اليقين السابق، واما استعمالها فى انشاء المادة و ايجادها و ان كان لا مانع منه، الا ان فى المقام لا يمكن استعمالها فى انشاء اليقين و ايجاده، لانه موجود واقعاً، فلا معنى لانشاءه و ايجاده اعتباراً، هذا.

وفيه: ان ما ذكره قدس سره من ان الجملة الاسميه لا تستعمل فى مقام انشاء الطلب صحيح، الا ان ما ذكره قدس سره - من ان الجملة فى المقام لا يصح استعمالها فى انشاء المادة و ايجادها وهى اليقين - غير تام، لان معنى

ص: ٤٤

١- (١) . فرائد الاصول ج ٤ ص ٣٣٦.

٢- (٢) . مصباح الاصول ج ٣ ص ١٧.

استعمال الجملة الاسميه فى انشاء ماده و ايجادها هو انشائها تعبدا و ايجادها اعتبارا لا واقعا، و فى المقام لامانع من استعمال هذه الجملة فى انشاء اليقين تعبداً و ايجادها اعتباراً فى ظرف الشك، حيث ان اليقين فى هذا الظرف غير موجود واقعا و معنى انشائه تعبدا ترتيب اثاره عليه، فالنتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره - من ان اليقين موجود فى المقام، فلا معنى لانشائه - مبنى على تخيل ان المنشأ فى هذه الجملة اليقين السابق وهو موجود فى ظرفه فلا معنى لانشائه و اعتباره، ولكن هذا خاطىء، لان الجملة المذكوره اذا استعملت فى مقام انشاء ماده فالمنشأ هو اليقين السابق فى ظرف الشك تعبدا، والمفروض ان اليقين غير موجود فى هذا الظرف.

واما ما اورده عليه بعض المحققين قدس سره (1) من ان استعمال الجملة الاسميه كقولنا: «زيد عادل» وان كان لا يصح فى انشاء طلب العداله، الا انه لا مانع من استعمالها فى انشاء ماده، كما فى مثل «انت طالق» او «انت حر» و هكذا، والمدعى فى المقام الانشائيه بهذا المعنى اى انشاء اليقين تعبداً، و اعتبار المكلف على يقين من وضوئه كذلك، فهو ليس ايراداً عليه، لانه قدس سره يقول بذلك، و قد صرح فى غير مورد ان استعمال الجملة الاسميه فى مقام انشاء الطلب غير صحيح، و اما استعمالها فى انشاء ماده، فهو صحيح، الا انه فى المقام استشكل، باعتبار ان ماده فيه وهى اليقين موجوده واقعا، فلا معنى لانشائها و اعتبارها تعبدا. و من هنا يظهر ان ما يرد على السيد الاستاذ قدس سره هو ان المقصود من انشاء اليقين هو انشائه فى ظرف الشك تعبدا، والمفروض انه لا يقين فيه

ص: ٤٥

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

والخلاصه، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان اليقين في المقام حيث انه موجود فلا معنى لانشائه تعبدًا، مبنى على ان يكون المراد من اليقين في الجملة المذكوره اليقين السابق كما هو الظاهر منها اذا كان مفادها الاخبار، واما اذا استعملت في مقام الانشاء، فيكون مفادها انشاء اليقين في ظرف الشك، و اعتبار المكلف على يقين من وضوئه في هذا الظرف، والمفروض انه لا يقين فيه وجداناً، فالشارع اعتبره تعبدًا، وهذا ممكن ثبوتاً من هذه الناحيه، اى من ناحيه البناء المذكور في هذه الجملة لا في اصل صحه استعمال الجملة الاسميه في انشاء ماده.

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

واما الفرض الثانى، فعلى تقدير امكان حمل الجملة المذكوره على الانشاء، فما هو المنشأ، و ما هو القرينه على هذا الحمل؟

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

و اما القرينه المبرره لهذا الحمل، فهى انها لو كانت بنفسها جزءاً للشرط، فلا بد من حملها على الانشاء، فان الجملة الخبريه لا تصلح ان تكون جزءاً للشرط، لان الجزء مرتبط بالشرط في المقام، والشرط فيه عدم اليقين بالنوم مباشره، او عدم قيام اماره قطعيه عليه، والسؤال حينئذٍ عن وظيفه المكلف في هذه الحاله، و من الواضح ان وظيفته فيها اما وجوب

الوضوء عليه او عدم وجوبه، و عندئذٍ فلا معنى للاخبار عن انه على يقين من وضوئه، ضروره انه غير مربوط بالشرط، هذا اضافه الى ان السائل كان يعلم بذلك باعتبار انه تكرر لما فرضه السائل فى الفقرة الاولى بقوله: «الرجل ينام و هو على وضوء» الخ، و فى الفقرة الثانيه: «فان حرك الى جنبه شىء و هو لا يعلم به قال: لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجىء من ذلك امر يبين»، و على هذا، فقوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» ان كان اخباراً، فهو تكرر لما سبق، ولا يتضمن معنى جديداً، و التكرار حيث انه مستهجن عرفاً، فلا يمكن صدوره من المولى، فانه قرينه على حملها على الانشاء و كونها جزء للشرط المقدر.

فالتبجيه، ان حمل المحقق النائنى قدس سره هذه الجملة على الانشاء انما هو بنكته انه جزء للشرط، ومع التحفظ على كونها اخباراً، فلا يمكن ان تكون جزءاً له، لعدم كونها مربوطه به، هذا.

ولكن قد تقدم ان جمله «فانه على يقين من وضوئه» عله للجزاء المقدر و هو عدم وجوب الوضوء، واما حملها على انها جزء بنفسها للشرط، فهو بحاجه الى قرينه، و الا فلا شبهه فى ان الجملة ظاهره فى انها عله للجزاء، و رفع اليد عن هذا الظهور، و حملها على انها بنفسها جزء بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً، هذا.

وقد يقال كما قيل: (1) ان القرينه على هذا الحمل، و هو ظهور الجملة فى فعلية اليقين المخبر عنه، و هذا لا ينسجم مع الاخبار عن اليقين الوجدانى، ضروره انه لا يقين وجدانى فعلاً بالوضوء، و انما كان له يقين به سابقاً، و عندئذٍ فلا يمكن تطبيق قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» على

ص: ٤٧

اليقين فى الجملة الاولى التى هى بمثابة الصغرى له، وحينئذٍ لا بد ان يراد من اليقين فيه نفس اليقين بالجملة الاولى و هو اليقين بالحدوث، ومعه لا يصح اسناد النقض اليه، ضروره ان الشك فى البقاء لا ينقض اليقين بالحدوث، ولا تنافى بينهما، لان اليقين بالحدوث موجود فى النفس فعلا، وكذلك الشك فى البقاء، فلا معنى للنهى عن نقض اليقين بالحدوث بالشك فى بقاءه.

والجواب، انه لا- شبهه فى ظهور روايات الاستصحاب فى فعلية اليقين والشك معا، مثلا- قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك ابدا» ظاهر فى فعلية كل من اليقين والشك، وهذا لا يمكن الا مع اضافته اليقين الى متعلقه فى زمانه السابق و هو زمان حدوثه، كما انه لا يمكن فرض الشك فعلا الا مع اضافته الى متعلقه فى زمانه اللاحق و هو زمان بقاءه، فالنتيجة ان فعلية كل من اليقين والشك فى المقام منوطه بلحاظ حيثيه كل من الحدوث والبقاء، والا- فلا- يمكن فرض فعلية كليهما معا، و على هذا، فالمراد من النقض ليس نقضاً حقيقياً، فانه غير متصور، لانهما متضادان فلا يجتمعان فى شىء واحد، واما اذا كان احدهما متعلقاً بحدوث شىء والاخر ببقاءه، فلا تنافى بينهما حتى يكون الشك ناقضاً له، فاذن لا محاله يكون المراد من النقض النقض العملى، بمعنى ان الشارع نهى عن نقض اليقين السابق فى ظرف الشك عملاً، و عليه فمفاد قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ابدا» هو الزام المكلف الشاك فى بقاء حاله السابقه المتيقنه بالجري العملى على طبقها و عدم رفع اليد عنها، فاذن صحه اسناد النقض بالشك الى اليقين انما هى بلحاظ العمل لا بلحاظ الاعتقاد الذهنى.

فالنتيجة، ان المراد من اليقين فى روايات الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لا

تنقض اليقين بالشك ابدأ» هو اليقين السابق، والمراد من النقض النقض العملى لا- الحقيقى، و من هنا يظهر انه لا- تعارض بين ظهور الجمله الاولى والاخبار عن اليقين الوجدانى بالوضوء وهو اليقين بالحدوث، وظهور الجمله الثانيه، وهى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ابدأ» فى اليقين الفعلى، لان المراد منه اليقين السابق و هو اليقين بالحدوث، باعتبار انه موجود فى نفس المكلف فعلا، فاذن لا تعارض ولا تنافى بينهما.

وان شئت قلت: انه لاتنافى بين ظهور الجمله الاولى فى الاخبار، وظهور اليقين بالوضوء فيها باليقين الوجدانى و هو اليقين بالحدوث، و ظهور الجمله الثانيه فى فعله اليقين، اذ المراد منه اليقين السابق اى اليقين بالحدوث، فاذن لا- موضوع لترجيح احدهما على الاخر بالاقوائيه ونحوها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انه لو حمل اليقين فى الجمله الاولى التى هى بمثابة الصغرى على اليقين التعبدى، فلا بد ان يراد من اليقين فى الجمله الثانيه التى هى بمثابة الكبرى اليقين التعبدى، فعندئذ يكون معناه لا تنقض ما هو حجه بالشك فى حين ان عدم جواز نقضه بالشك هو المفروض فى حجتيه، فعندئذ لا- معنى للنهى عن نقضه بالشك فيكون اشبه بالقضيه بشرط المحمول، بل لا معنى لفرض المولى شك المكلف يقيناً تعبداً اولاً، ثم يعبر عنه بالشك فان هذا نحو تهافت، ولا يمكن ان يراد من اليقين فى الجمله الثانيه اليقين الوجدانى، اذ لا يمكن ان يكون المراد من الحد الاوسط فى الصغرى اليقين التعبدى، وفى الكبرى اليقين الوجدانى، لان وحده الحد الاوسط فى الصغرى والكبرى مقومه للقياس المركب منهما، وعلى هذا، فاذا كان المحمول فى الجمله الاولى اليقين التعبدى والموضوع فى الجمله

الثانيه اليقين الوجداني فلا تكون الجملة الثانيه كبرى لها، بل على هذا تكون الجملتان بمعنى واحد وهو الجرى العملى على طبق الحاله السابقه وعدم رفع اليد عنها، فاذن تكون الجملة الثانيه تكراراً للجملة الاولى، هذا.

وللمناقشه فيه مجال، وهى ان المراد من اليقين فى الجملة الاولى اذا كان اليقين التبعدى، فلا يمكن ان يراد من اليقين فى الجملة الثانيه اليقين الوجداني، لانه خلاف السياق، بل خلاف نص التركيب فى تأليف القياس من الجملة الاولى والثانيه، بل لامحاله يكون المراد منه فى الجملة الثانيه ايضا اليقين التبعدى، ولا يلزم على هذا محذور القضييه بشرط المحمول او التهافت، و ذلك لان الشارع فى الجملة الاولى حكم ببقاء اليقين السابق فى ظرف الشك تعبداً وايجاده اعتباراً، واعتبار المكلف الشاك متيقناً باليقين السابق، و حكم الشارع بعدم نقض هذا اليقين التبعدى بالشك الناشىء من جهه اخرى، لا ان الشارع جعل شك المكلف فى ظرف البقاء يقيناً تعبداً ثم نهى عن نقضه بنفس شكه، وهذا معناه ان المولى نهى عن نقض شكه بشكه، وهذا كما ترى، لان الشارع لم يعتبر شكه فى البقاء يقيناً تعبداً وجعلنا حتى يقال: ان لازم ذلك لزوم التهافت، بل الشارع حكم ببقاء اليقين السابق تعبداً فى ظرف الشك وجعل المكلف متيقناً اعتباراً و تعبداً بلحاظ يقينه السابق، و معنى ذلك الغاء شكه و عدم ترتيب الاثر عليه.

وان شئت قلت: ان شك المكلف الحاصل له بالبقاء من هنا و هناك لا يكون ناقضاً لحكم الشارع بانه متيقن بيقينه السابق فعلا و تعبداً، فاذن تختلف حيثيه اعتباره متيقناً عن حيثيه كونه شاكا فلا يلزم محذور التهافت او القضييه بشرط المحمول، لان يقينه التبعدى بالبقاء بحكم الشارع من جهه يقينه الوجداني بالحدوث لامطلقاً، وشكه فى البقاء انما هو من جهات

هذا اضافه الى ان المراد من النقض ليس النقض بمعناه الحقيقي، ضروره انه غير معقول، بل المراد منه النقض العملى يعنى جرى المكلف الشاك بالعمل على طبق الحاله السابقه، و على هذا فمعنى قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» هو وجوب العمل على طبق الحاله السابقه والغاء الشك و عدم الاعتناء به، و هذا ينسجم مع كون اليقين فيه تعبديا، لان معناه وجوب العمل على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك و عدم الاعتناء به، و ليس معناه نقض ما هو حجه وهو الشك بالشك حتى يقال: انه تهافت، بل معناه النقض العملى يعنى على المكلف العمل بالحاله السابقه و عدم رفع اليد عنها، فاذن قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» كناية عن وجوب العمل بالحاله السابقه، و من الواضح انه لافرق بين ان يكون المراد من اليقين فيه اليقين الوجدانى او اليقين التعبدى، و حيثئذ فلا موضوع لمحذور التهافت.

الى هنا قد تبين ان حمل قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» على الانشاء وان كان لامانع منه من ناحيه تطبيق الجمله الثانيه عليه و هى قوله عليه السلام: «لا-تنقض اليقين بالشك ابدأ» الا انه حيث كان على خلاف ظهور الجمله فى الاخبار، فاذن رفع اليد عن ظهورها فى الاخبار وحملها على الانشاء بحاجه الى قرينه ولاقرينه على ذلك لامن الداخلى ولا من الخارج.

واما الرأى الثانى، وهو ان الجزاء قوله عليه السلام: «ولا-تنقض اليقين بالشك ابدأ» و اما قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» مقدمه للجزاء فهو رأى سخييف جدا، ضروره انه لو كان جزاء فلايمكن الفصل بينه وبين الشرط بكلمه (واو)، لان الجزاء معلول للشرط و مترتب عليه فلايعقل الفصل

بينهما، هذا.

قد يقال كما قيل: ان الجزء هو نفس قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه».

وناقش فيه المحقق الخراساني قدس سره (١) بان الجزء لا بد ان يكون مرتبطاً بالشرط و كونه على يقين من وضوئه غير مرتبط بعدم استيقانه بالنوم، هذا.

واورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره (٢) ، بان الربط بينهما انما هو من جهة ملازمه اليقين بالوضوء، لعدم اليقين بالنوم و ترتيبه عليه.

وفيه، انه ان اريد باليقين بالوضوء اليقين بحدوثه، فيرد عليه انه لا ملازمه بين مجرد اليقين بالحدوث و بين عدم اليقين بالنوم، فان اليقين بالحدوث اذا حدث فهو ثابت في نفسه و لم يزل سواء اشك في النوم بعد ذلك ام تيقن به، اوفقل: انه لا ملازمه بين اليقين بالحدوث وعدم اليقين بالنوم، لانه اذا حدث فهو ثابت في نفسه ولا ينعدم عن نفس الانسان وان تيقن بالنوم بعد ذلك بقاءً، وان اريد به اليقين الفعلي وهو اليقين بالوضوء بقاءً فهو غير موجود، الا ان يراد من اليقين اليقين التعبدي، لان الجملة اذا كانت جزء فهي بطبيعه الحال انشائية فالمنشأ حينئذ هو اليقين تبعداً في ظرف الشك في البقاء، و حينئذ فالارتباط بين الجزء والشرط موجود وهو الملازمه بين اليقين التعبدي بالوضوء وعدم اليقين كذلك بالنوم، ولكن تقدم انه لا يمكن حمل استصحاب عدم تحقق النوم على استصحاب بقاء الوضوء، هذا اضافه الى ان دلالة الصحيحه على جريان استصحاب بقاء الوضوء قرينه على عدم حكومه الاصل السببي على الاصل المسببي اذا كانا متوافقين.

ص: ٥٢

١- (١) . كفايه الاصول ص ٤٤١.

٢- (٢) . نهايه الدرايه ج ٣ ص ٤٣.

الامر الثانى، ان شيخنا الانصارى قدس سره (١) قد ذكر ان دلالة الصحيحه على حجيه الاستصحاب مطلقاً مبنيه على ان مفاد جمله «لا-تنقض اليقين بالشك» عموم السلب، واما لو كان مفادها سلب العموم، فلاتدل على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه، ثم استظهر ان مفادها عموم السلب.

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

وحيث ان النفى فى قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» وارد على ذات المطلق اى مدلول مدخوله الوضعى فلايمكن ان يكون سلباً للعموم، بل يتعين فيه عموم السلب، لان العموم مدلول تصديقى له مستفاد من مقدمات الحكمه و يكون فى طول مدلوله الوضعى الذى هو مدخول النفى، فالنتيجه ان احتمال ان المراد من قوله عليه السلام: «لا-تنقض اليقين بالشك» سلب العموم غير محتمل بل غير ممكن عرفاً، لان النفى حيث لم يرد على العموم فيه فلايحتمل ذلك، هذا تمام الكلام فى الصحيحه الاولى.

الصحيحه الثانيه: و هى صحيحه زراره الوارده فى الصلاه «قال: قلت: اصاب ثوبى دم رعا ف او غيره او شىء من منى فعلت اثره الى ان اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاه، ونسيت ان بثوبى شيئاً وصليت، ثم انى ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: تعيد الصلاه و تغسله. قلت: فإنى لم اكن رأيت

ص: ٥٣

موضعه وعلمت انه قد اصابه فطلبتة فلم اقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال عليه السلام: تغسله و تعيد، قلت: فان ظننت انه قد اصابه و لم اتيقن فنظرت ولم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه، قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك، قال عليه السلام: لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً، قلت: فإنى قد علمت انه قد اصابه و لم ادر اين هو فاغسله، قال عليه السلام تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل عليّ ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه، قال عليه السلام: لا ولكنك تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قلت: ان رأيت فى ثوبى وانا فى الصلاة، قال عليه السلام تنقض الصلاة و تعيد اذا شككت فى موضع منه ثم رأيت ان لم تشك ثم رأيت رطباً وقطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»(١) تتضمن هذه الصحيحه صور من الاسئله والاجوبه.

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

الصوره الثانيه: ما اذا علم المكلف اجمالاً بنجاسه بعض اطراف ثوبه و لم يتمكن من تشخيص موضعها بالفحص ثم صلى و بعد الصلاة وجد النجاسه فى موضعها و سأل زواره عن حكم ذلك، فاجاب الامام عليه السلام ببطلان الصلاة و وجوب اعاتنها من جديد و غسل الثوب، هذا.

ص: ٥٤

١- (١) . الوسائل ج ٣ - ب ٣٧ و ٤١ و ٤٤ من ابواب النجاسات ح ١.

و حيث انه لم يفرض فى هذه الفقرة من الصحيحه ان المكلف دخل فى الصلاه ناسيا لنجاسه ثوبه رغم انه اذا علم بنجاسته ومانعتها عن الصلاه، فلا يمكن له ان يدخل فيها بقصد الامتثال، فاذن لامحاله يكون لدخوله فيها مبرر و هو احد امور:

الاول، انه نسي نجاسه ثوبه و دخل فى الصلاه ثم وجدها، فصلاته محكوم به بالبطلان.

الثانى، انه بعد الفحص تيقن بعدم اصابه النجاسه ثوبه، ثم بعد الصلاه وجدها، فالحكم فى هذا الفرض ايضا بطلان الصلاه و وجوب اعادتها و غسل الثوب.

الثالث، انه بعد الفحص حصل له الشك فى الاصابه، ولهذا دخل فى الصلاه و صلى ثم بعد الصلاه وجدها، و حينئذ فمقتضى القاعده صحه الصلاه، لان الشك المذكور شكاً سارياً يسرى الى متعلق اليقين، و عندئذ فيشك فى بقاء ثوبه على الطهاره فلامانع من استصحاب بقائه عليها، فاذن صلى المكلف فى ثوب محكوم بالطهاره بالاستصحاب، واما نجاسته فهى مجهوله ولا يعلم بها، ولهذا لا تكون مانعه عن الصلاه، لان المانع انما هو النجاسه بوجودها العلمى لا الواقعى، هذه هى محتملات هذه الفقرة ثبوتاً.

و اما اثباتا، فالفقره ظاهره فى الاحتمال الاول، لان قوله عليه السلام فيها: «فلم اقدر» ظاهر فى ان النجاسه لا تزال موجوده فى الثوب، ولكنه لم يجدها بالفحص والطلب، ولا يدل على زوال العلم بالنجاسه بالفحص و عدم وجدانها فى الثوب، ثم بعد الصلاه وجدها.

فالنتيجه، ان الاحتمال الثانى غير محتمل من قوله عليه السلام: «فلم اقدر»، و اما الاحتمال الثالث، فهو و ان كان محتملاً، الا انه غير ظاهر فيه، بل هو

ظاهر فى الاحتمال الاول.

الصوره الثالثه: ما اذا علم المكلف اجمالاً باصابه النجاسه احد اطراف ثوبه، و فى مثل ذلك اوجب الامام عليه السلام غسل الطرف الذى يرى المكلف انها اصابته، و فى هذه الصوره اشاره الى عدم الفرق بين العلم الاجمالى بالاصابه والعلم التفصيلى بها.

الصوره الرابعه: اذا شك فى الاصابه، فلا يجب عليه الفحص، وفيها اشاره الى ان الفحص غير واجب فى الشبهه الموضوعيه.

ثم ان هذه الصور الاربع خارجه عن محل الكلام فى هذه الصحيحه، وهو الاستصحاب و غير مرتبطه به، لانها انما تضمنت بيان مسائل اخرى كما اشرت اليها.

بقى فيها صورتان مرتبطتان بمساله الاستصحاب.

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

الصوره الثانيه: «قلت: ان رأيت فى ثوبى و انا فى الصلاه؟ قال عليه السلام تنقض الصلاه و تعيد اذا شككت فى موضع منه، ثم رأيت و ان لم تشك، ثم رأيت رطباً قطعت الصلاه و غسلته، ثم بنيت على الصلاه، لانك لاتدرى لعله شىء اوقع عليك، فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك» و محل الشاهد هاتان صورتان فى هذه الصحيحه.

اما الكلام فى الصوره الاولى، ففيها احتمالات:

الاحتمال الاول، انه لا يحصل للمكلف اليقين بعدم الاصابه من

الفحص والنظر، بل ظل على حاله من الظن بالاصابه، ثم دخل فى الصلاه، وبعد الصلاه وجدها، وحصل له اليقين بانها هى النجاسه المظنونه، و ان ظنه بالاصابه كان مطابقاً للواقع.

الاحتمال الثانى، ما اذا لم يحصل له اليقين بعدم الاصابه من النظر والفحص، ولكنه بعد الصلاه وجد النجاسه، واحتمل انها نجاسه اخرى غير النجاسه المظنونه، كما يحتمل انها هى النجاسه المظنونه.

الاحتمال الثالث، ما اذا حصل له اليقين بعدم الاصابه بعد الفحص والنظر وصلى، و بعد الصلاه وجدها فى ثوبه، ولكنه احتمل انها نجاسه اخرى طارئه عليه بعد الصلاه او فى اثنائها، كما كان يحتمل انها هى النجاسه المظنونه.

الاحتمال الرابع: نفس هذا الاحتمال، و لكنه بعد الصلاه وجدها، و علم انهاهى نفس النجاسه المظنونه.

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

بيان ذلك:

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

ص: ٥٧

ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك».

والخلاصه ان هذه الكبرى تنطبق على هذا الاحتمال بلحاظ حال الصلاه و ما قبلها، لتوفر موضوعها فى المكلف فى هاتين الحالتين و ان زال عنه بعد الصلاه.

و اما الاحتمال الثانى، فهو ايضا كذلك، لانه مصداق لتلك الكبرى، باعتبار انه شاك فى بقاء طهاره ثوبه من حين الظن بالاصابه الى ما بعد الفراغ من الصلاه، بل هذا الاحتمال يختلف عن الاحتمال الاول، حيث انه لا يعلم فيه بان صلاته قد وقعت فى النجاسه، لاحتمال ان النجاسه التى وجدها بعد الصلاه نجاسه طارئه على المكلف اثناء الصلاه او بعدها، بينما فى الاحتمال الاول يعلم بانها وقعت فى النجاسه، و على كلا التقديرين، فالكبرى تنطبق على كلا الاحتمالين، بلافرق بينهما من هذه الناحيه.

واما الاحتمال الثالث، هو ما اذا حصل له العلم بعدم الاصابه من الفحص والنظر، ثم دخل فى الصلاه، وبعد الانتهاء منها وجد النجاسه فى ثوبه، واحتمل انها نجاسه طارئه على الثوب بعد الصلاه او فى اثنائها، كما كان يحتمل انها هى النجاسه المظنونه قبل الصلاه، فاذا زال اليقين بعدم الاصابه الحاصل من الفحص والنظر، و شك فى بقاء طهاره ثوبه قبل ظن الاصابه الى بعد الفراغ من الصلاه، و عليه، فيكون هذا الاحتمال مشمولاً لكبرى قاعده الاستصحاب.

واما الاحتمال الرابع، فهو ليس من مصاديق تلك الكبرى، لان السائل بعد الظن بالاصابه كان يحصل له العلم بعدمها من جهه الفحص والنظر، وقد دخل فى الصلاه، و هو متيقن بطهاره ثوبه و عدم اصابه النجاسه له، و بعد الصلاه وجدها فيه، و علم بانها هى النجاسه المظنونه، و كان علمه بعدم

الاصابه الحاصل من الفحص والنظر غير مطابق للواقع، ولايحتمل انها نجاسه طارئه عليه بعد الصلاه او فى اثنائها، و على هذا، فلاشك له فى بقاء طهاره ثوبه لاقبل الصلاه ولابعدها، اما قبل الصلاه، فلانه كان يعلم بعدم الاصابه بالفحص والنظر، و معناه انه كان متيقناً بطهاره ثوبه ودخل فى الصلاه مع اليقين بطهارته، و اما بعد الصلاه، فقد وجد النجاسه فى ثوبه و علم بها، فاذن لا-يكون المكلف شاكاً فى بقاء طهاره ثوبه اثناء الصلاه حتى يكون مشمولاً لقوله عليه السلام: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك».

فالتتيجه، ان هذه الكبرى تنطبق على المحتملات الثلاثه الاولى، ولاتنطبق على المحتمل الرابع، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان هذه الكبرى، هل هى ظاهره عرفاً فى الاحتمال الاول او الثانى او الثالث؟.

والجواب ان فيه وجوها:

الوجه الاول، ما ذكره بعض المحققين (قده)(1) من انها ظاهره فى الاحتمال الثالث، وقد افاد فى وجه ذلك، ان قول السائل بعد الصلاه: «فرأيت فيه» لا-يكون ظاهراً عرفاً فى ان المرئى هو النجاسه المظنونه السابقه، فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئى النجاسه الطارئه بعد الصلاه او فى اثنائها، و اراده كون المرئى خصوص النجاسه المظنونه السابقه بحاجه الى عناية زائده ثبوتاً واثباتاً، والا فهو مجمل ولاظهور له فى شىء من الاحتمالين عرفاً، نعم لو جعل مفعول قوله عليه السلام «فرأيت فيه» ضميراً يرجع الى النجاسه المعهوده سابقاً بان قال السائل: «فرأيتها فيه»، كان ظاهراً

ص: ٥٩

١- (١). بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ٤٦.

عرفاً في ان المرئى خصوص النجاسه المظنونه السابقه، و عليه، فلاموضوع للاستصحاب لابلحاظ حال الصلاه، ولا بلحاظ مابعدها، اماعلى الاول، فلان المصلى كان متيقناً بعدم اصابه النجاسه ثوبه الحاصل من الفحص والنظر بعد ظن الاصابه، واما على الثانى، فلانه بعد الصلاه رأى النجاسه المظنونه فى ثوبه، فلا شك فى بقاء الطهاره لاحال الصلاه ولابعدها، نعم لو لم يحصل العلم له بالنجاسه من الفحص والنظر، بل ظل السائل على الظن بالاصابه، فلامانع من استصحاب بقاء طهاره ثوبه الى زمن العلم بالنجاسه و هو بعد الاتيان بالصلاه، وحينئذ فصلاته كانت مع الطهاره المستصحبه، ولكن حيث لم يجعل السائل مفعول قوله: «فأيت» ضميراً راجعاً الى النجاسه المظنونه السابقه، فلايدل على ان المرئى هو النجاسه السابقه.

واما قول السائل: «فنظرت ولم أر فيه شيئاً لايبعد ان يكون تعبيراً عرفياً عن حصول اليقين بعدم الاصابه، فالنتيجه ان مفردات السؤال ظاهره عرفاً فى الوجه الثالث، وقول الامام عليه السلام فى الجمله المذكوره، وهى جمله الكبرى منطبق عليه بلحاظ بعد الصلاه، هذا.

وللمناقشه فيه مجال، و ذلك لاني قوله السائل: «فأيت فيه» وان كان فى نفسه غير ظاهر فى ان المرئى هو النجاسه المظنونه السابقه، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئى النجاسه الطارئه بعد الصلاه او فى اثنائها، الا ان هناك قرائن تدل على ان المراد منه النجاسه المظنونه السابقه.

القرينه الاولى، ان قول السائل: «فأيت فيه» لما كان مسبقاً بقوله: «انى ظننت انه اصاب ثوبى فنظرت و لم أر فيه شيئاً»، اى لم أر النجاسه المظنونه فى الثوب ثم صليت فأيت فيه، كان ظاهراً عرفاً فى ان المرئى هو النجاسه المظنونه السابقه من جهه الظهور السياقى، حيث ان وقوعه فى

سياق قوله: «لم أر فيه شيء» منشأً لظهوره في ان المرئى بعد الصلاه النجاسه المظنونه السابقه هذا نظير قولنا: «انى ظننت ان الدم مثلاً- اصاب ثوبى، فنظرت ولم أر فيه ثم صليت فرأيت فيه» فانه لا يشك في ظهوره عرفا في ان المرئى هو النجاسه المظنونه السابقه وهو الدم، و احتمال انه نجاسه جديده مجرد احتمال لا اثر له في مقابل الظهور.

القرينه الثانيه: ان هذه الجملة المتضمنه للسؤال حيث انها كانت في سياق الجملتين الاوليين، فالظاهر منها عرفاً ان السؤال فيها عن حكم الصلاه الواقعه في النجس الذى كان مظنوناً وجوده قبل الصلاه، ومنشأً هذا الظهور هو ان السؤال في الجملة الاولى عن حكم الصلاه الواقعه في الثوب المنسى نجاسته، و في الجملة الثانيه عن حكم الصلاه الواقعه في الثوب المعلوم نجاسته اجمالاً، و في هذه الجملة عن حكم الصلاه الواقعه في الثوب المظنون نجاسته، ثم بعد الصلاه علم بها، يعنى تبدل ظنه بالعلم بها، و وقوع هذه الجملة في سياق الجملتين الاوليين قرينه عرفا على ان السائل اراد بقوله: «فرأيت فيه» رؤيه النجاسه المظنونه السابقه، و سأل عن حكم الصلاه فيها، ودعوى ان الوارد في الجملة الثانيه قوله عليه السلام: «فوجدته» فانه ظاهر في وجدان نفس النجاسه السابقه، واما في هذه الجملة، فغير السائل التعبير و قال: «فرأيت فيه» و لم يقل فرايته فيه، و هذا التعبير لا يدل على ان المرئى هو نفس النجاسه المظنونه السابقه، مدفوعه، اولاً: بانه لا يبعد ظهور هذا التعبير ايضاً في ان المرئى هو نفس النجاسه السابقه و ان لم يكن في الظهور كتعبير فوجدته وفرايته فيه. و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم انه غير ظاهر فيه في نفسه، الا ان دلالاته عليه انما هي بضميمه القرائن الخارجيه.

القرينه الثالثه: ان استغراب زواره و اعجابه عن حكم الامام عليه السلام

بصحته الصلاة في هذه الفقرة وعدم وجوب اعادةها قرينه عرفاً على ان المرثى هو النجاسه المظنونه سابقه ووقوع الصلاة فيها، فان حكم الامام عليه السلام ببطلان الصلاة الواقعه في النجاسه المنسيه في الفقرة الاولى، و في النجاسه المعلومه بالاجمال في الفقرة الثانيه، وبصحته الصلاة الواقعه في النجاسه المظنونه في هذه الفقرة سبب لاستغراب زواره واعجابه، ولهذا سأل بقوله: «قلت لما ذلك» فلو كان المرثى النجاسه الطارئه بعد الصلاة اوفى اثنائها ولم يكن وقوعها في النجس معلوماً، فلا يكون حكم الامام عليه السلام بصحتها وعدم وجوب اعادةها سبب لاستغرابه واعجابه، والخلاصه ان سبب استغراب زواره هو حكم الامام عليه السلام ببطلان الصلاة الواقعه في النجس في الفقرتين الاولتين، وبصحتها في الفقرة الثالثه مع انها واقعته في النجس في هذه الفقرة ايضاً، و الا فلا موجب للاستغراب والاعجاب.

و دعوى، انه لا يبعد ان يكون استغراب زواره بلحاظ ان ذهنه مشوب بان المسوغ للصلاه مع احتمال اصابه النجاسه ثوب المصلى هو الظن بعد الاصابه الحاصل من الفحص والنظر، وحيث ان هذا الظن يزول بوجود النجاسه بعد الصلاة فيكون مترقباً بان يحكم الامام عليه السلام ببطلان الصلاة و وجوب اعادةها، فاذا حكمه عليه السلام بصحتها وعدم وجوب اعادةها سبب لاستغرابه، لانه كان على خلاف ما هو المرتكز في ذهنه وهو الحكم بالبطلان.

مدفوعه، اما اولاً، فلان المفروض في الروايه هو ظن زواره باصابه النجاسه لا احتمالها، و لا قرينه فيها على انه حصل للمصلى الظن بعدم الاصابه من الفحص والنظر و زوال الظن بالاصابه.

وثانياً، ان الاصل الاولى عدم حجيه الظن لدى العرف والعقلاء، فلا يمكن ان يكون المرتكز فى ذهن زرارہ و مخيلته ان المسوغ للدخول فى الصلاه هو الظن بعدم الاصابه، فاذا زال هذا الظن من المصلى بعد الصلاه من جهه انه رأى النجاسه فى ثوبه بعدها و ظن انها هى نفس النجاسه السابقه، كان زرارہ متوقفاً بان يحكم الامام عليه السلام بىطلان الصلاه و وجوب اعاتتها، و حيث انه عليه السلام حكم بصحتها و عدم وجوب اعاتتها استغرب زرارہ، فالنتيجه انه لا يمكن ان يكون سبب استغراب زرارہ هو حجيه الظن عنده، بل سبب استغرابه هو ما تقدم من ان زرارہ يفهم من حكم الامام عليه السلام بىطلان الصلاه فى الفرضين الاولين ان ملاك البطلان وقوع الصلاه فى النجس، ولهذا استغرب عن حكم الامام عليه السلام بصحة الصلاه، و عدم وجوب اعاتتها فى الفرض الثالث، مع انها واقعه فى النجس فى هذا الفرض ايضا.

الى هنا قد تبين ان قول زرارہ: «فرأيت فيه» يدل بواسطه القرائن الخارجيه على ان المرئى هو نفس النجاسه السابقه المظنونہ.

الوجه الثانى، ان قوله عليه السلام: «فرأيت فيه» فى هذه الجملة لا يكون ظاهراً فى ان المرئى نفس النجاسه المظنونہ السابقه، و لا ظاهراً فى ان المرئى النجاسه الطارئه فى اثناء الصلاه او بعدها، فيكون مجملاً.

ولكن تقدم انه من جهه اقترانہ بالقرائن العرفيه يكون ظاهراً فى ان المرئى هو نفس النجاسه المظنونہ السابقه لا انه مجمل.

الوجه الثالث، انه ظاهر فى ان المرئى هو نفس النجاسه المظنونہ السابقه، و قد سبق ان هذا الوجه هو الصحيح.

وان شئت قلت: ان هذه الجملة تنقسم الى مقطعين:

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

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

اما المقطع الاول، فهو غير ظاهر عرفاً في حصول اليقين بعدم الاصابه من النظر، لانه ليس تعبيراً عرفياً عن ذلك، بل هو تعبير عرفي عن عدم رؤيه النجس في الثوب، و عدم الرؤيه لايدل على عدم وجود المرئي في الواقع، اذ لاملازمه بين عدم الرؤيه و عدم الوجود.

واما المقطع الثاني، فقد تقدم انه ظاهر عرفاً في ان المرئي هو نفس النجاسه المظنونه السابقه لاسيما بضميمه القرائن السياقيه المتقدمه.

وعلى هذا، فهذه الجمله بمقطعها الاول ظاهره عرفاً في عدم حصول اليقين بعدم الاصابه، وبمقطعها الثاني ظاهره في ان المرئي هو نفس النجاسه المظنونه السابقه، وعلى ضوء ذلك، فظرف الاستصحاب حال الصلاه اى بلحاظ ظن المكلف باصابه النجاسه ثوبه قبل ان يصلى واستمرار ذلك الى ان صلى، ثم بعد الصلاه رأى في ثوبه نفس النجاسه المظنونه، ولايمكن ان يكون هذا الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاه، لانه تيقن بالنجاسه بعدها، فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك، ولهذا لا بد ان يكون هذا الاستصحاب بلحاظ حال الصلاه، ومن الواضح ان قوله عليه السلام: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» انما ينطبق على الاستصحاب بلحاظ حال الصلاه، ولاينطبق بلحاظ ما بعدها، اذ بهذا اللحاظ يكون من نقض اليقين بالطهاره باليقين بالنجاسه، و اما بلحاظ حال الصلاه، فاركان الاستصحاب تامه، و هي اليقين بالطهاره والشك في بقائها، لان المكلف كان متيقناً بطهاره ثوبه قبل الظن بالاصابه، ثم الظن بها و شك في بقاء طهارته، فيكون مشمولاً لقوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» والاثر مترتب عليه وهو صحه الصلاه، وهذا

لا ينطبق على قاعده اليقين، لعدم تماميه اركانها، لان تماميتها منوطه بافتراض امور:

الاول، حصول اليقين بعدم الاصابه و استمرار هذا اليقين الى مابعد الاتيان بالصلاه.

الثاني، ان لا يكون قول زراره «فرأيت فيه» ظاهرا في ان المرئى هو النجاسه المظنونه السابقه، فكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئى النجاسه الطارئه، وهذا الشك شك سارى الى متعلق اليقين بعدم الاصابه.

الثالث، ان لا يوجد اليقين فيها بالفعل فى افق النفس، لانه زال بالشك الذى سرى الى متعلقه، فاذا توفرت هذه الامور، فاركان القاعده تامه، ولكن تقدم عدم تماميه شىء منها. اما الامر الاول، فلان الفحص والنظر لا يدل على اليقين بعدم الاصابه كما امر.

واما الامر الثانى، فلما عرفت من ان قول زراره: «فرأيت فيه» ظاهر فى ان المرئى هو نفس النجاسه المظنونه السابقه.

واما الامر الثالث، فلان قوله عليه السلام: «فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك» ظاهر فى ان اليقين موجود فى افق النفس، وكذلك الشك، غايه الامر ان متعلق الاول حدوث الشىء، ومتعلق الثانى بقاءه، ولهذا لاموضوع للقاعده فى المقام.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن حمل قوله عليه السلام: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت الخ» على قاعده اليقين، لعدم توفر اركانها و ملاكاتها فى المقام.

وبعد ذلك يقع الكلام فى مقامين:

الاول، ان جمله قوله عليه السلام: «لانك كنت على يقين من طهارتك

وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»، هل يدل على حجيه الاستصحاب مطلقاً كقاعده عامه أو لابد من الاقتصار على موردها؟

الثانى، انه على ضوء الاحتمال الاول، فالسائل كان يعلم بان صلاته وقعت فى النجس، و على ضوء الاحتمال الثانى والثالث لا يعلم بوقوعها فيه.

اما الكلام فى المقام الاول، فلاشبهه فى ان هذه الجملة تدل على حجيه الاستصحاب مطلقاً كقاعده عامه، وهى اظهر واصرح من الصحيحه الاولى، لصراحتها فى التعليل و التعبير عن قاعده الاستصحاب، واحتمال اختصاصها بموردها غير محتمل.

ثم ان اظهره هذه الصحيحه من الصحيحه الاولى فى الدلاله على قاعده الاستصحاب مطلقاً من جهة توفر عده نكات ارتكازيه عرفيه فيها دونها.

الاولى، ان الامام عليه السلام فى هذه الصحيحه قد علل جريان الاستصحاب بالصراحه بقوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»، ومن الواضح انه لايمكن ان يكون هذا التعليل جزافاً وبدون نكته، والا- لكان لغواً، وهو لا-يمكن، فاذن لامحاله تكون مبنياً على نكته تبرر هذا التعليل، والنكته التى تبرره هى ان العله نفس اليقين، ولاخصوسيه لمتعلقه، والا- كان ينبغي ان يقول الامام عليه السلام: «كنت على يقين من طهارتك الخ» فلاحاجه الى التعليل، فاذن لامحاله يكون فى التعليل عنايه زائده.

فالنتيجه ان هذه الصحيحه بمقتضى التعليل فيها تدل بوضوح على حجيه الاستصحاب مطلقاً.

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

بوضوح على عموم حجيه الاستصحاب و عدم اختصاصها بمورد دون مورد اخر و بباب دون باب اخر و هكذا، و ذلك لان معنى كلمه ينبغي تاره يكون تكليفاً، كقولنا: لاينبغي لك ان تزور الفلانى يوم الخميس مثلاً، و اخرى يكون معنى هذه الكلمه وضعياً كحجيه الاستصحاب، فعلى الاول لا تدل هذه الكلمه على الالتزام، و على الثانى تدل عليه، بمعنى ان العمل بالحاله السابقه وظيفه شرعيه، و لا يجوز له تركها، فاذا كان العمل لها وظيفه شرعيه، فبطبيعته الحال لا يختص بمورد دون اخر و بمسأله دون اخرى، و هكذا.

و الخلاصه ان جمله: «فليس ينبغي» فى المقام تدل على ان وظيفه المكلف هى الجرى العملى على طبق الحاله السابقه، و عدم نقض اليقين عملاً فيها بالشك، فاذا دلت على ذلك، فمقتضى اطلاقها العموم و التقييد بحاجه الى دليل، و ورودها فى باب الطهاره لا يكون دليلاً على ذلك، لانه كان مورد السؤال، و اما جواب الامام عليه السلام، فهو بيان لوظيفه المكلف بنحو الكبرى الكليه و مورد السؤال من احد مصاديقها.

الثالثه: ان اسناد النقض الى اليقين ظاهر عرفاً فى انه مستند الى طبيعى اليقين بدون دخل لمتعلقه فيه، لانه المتفاهم العرفى منه بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى انه لا شبهه فى دلالة الصحيحه على حجيه الاستصحاب مطلقاً كقاعده عامه.

و اما الكلام فى المقام الثانى، فيقع فى اتجاهين:

الاتجاه الاول، مبنى على ان قول زراره: «فرأيت فيه» لا يكون ظاهراً فى ان المرئى هو النجاسه السابقه المظنونه، فكما يحتمل ذلك يحتمل ان

يكون المرئي النجاسه الطارئه، فاذا جرى الاستصحاب بلحاظ حال الصلاه ومابعدها، لان المكلف في كلتا الحالتين شاك في بقاء طهاره ثوبه، و معه لامانع من التمسك بقاعده الاستصحاب.

الاتجاه الثانى، مبنى على ان قول زراره: «فأيت فيه» ظاهر فى ان المرئى نفس النجاسه السابقه، و قد تقدم ان هذا الاتجاه هو الاظهر.

اما على ضوء الاتجاه الاول، فارتباط جواب الامام عليه السلام بالسؤال واضح، فان زراره سأل لما لاتعيد الصلاه، فاجاب الامام عليه السلام بقوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت الخ»، و هذا الجواب يدل على ان السائل حيث لا يعلم بوقوع صلاته فى النجس، فوظيفته العمل على طبق حاله السابقه و عدم نقض اليقين بالشك.

فالنتيجه ان الارتباط على ضوء هذا الاتجاه واضح.

واما على ضوء الاتجاه الثانى، فالظاهر ان جواب الامام عليه السلام لا يرتبط بسؤال زراره، فانه سأل عن سبب عدم وجوب الاعاده، والامام اجاب بان الاعاده من نقض اليقين بالشك، مع انها فى هذا الفرض من نقض اليقين باليقين بالنجاسه، لان السائل بعد الصلاه ييقن بوقوع صلاته فى النجس، فاذا وجوب الاعاده مستند الى اليقين به.

والخلاصه، ان زراره سأل عن سبب صحه الصلاه فى هذه الصوره و عدم وجوب اعادتها، مع انها وقعت فى النجس جزما، و جواب الامام عليه السلام بان الاعاده من نقض اليقين بالشك لا يرتبط بهذا السؤال اصلا، لان الاعاده لاتكون مستنده الى الشك حتى يعلل وجوبها بانه من نقض اليقين بالشك، بل هى مستنده الى اليقين بوقوعها فى الثوب النجس، فوجوبها من نقض اليقين باليقين لبالشك.

وقد اجيب عن هذه المشكله بعده وجوه:

الوجه الاول، ان مانعيه النجاسه عن الصلاه انما هي بوجودها العلمى دون الواقعى، و على هذا، فحيث ان المصلى لا يعلم بنجاسه ثوبه حال الصلاه، فالمانع عنها غير موجود، فلذلك لاتجب اعاتنها، وجواب الامام عليه السلام ناظر الى ان المانع عن الصلاه غير موجود اثنائها، ولهذا حكم بصحتها و عدم وجوب اعاتنها.

وعلى الجملة، فجواب الامام عليه السلام بعدم نقض اليقين بالشك مرجعه الى انه لا اثر للشك فى النجاسه، لان مانعيها انما هي بوجودها العلمى لامطلقا.

وفيه ان هذا الوجه لاينسجم مع تعلييل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعاده بانك كنت على يقين من طهارتك، فان ظاهر هذا التعليل هو ان عدم وجوب الاعاده مستند الى استصحاب بقاء الطهاره لا الى عدم مانعيه النجاسه بوجودها الواقعى.

الوجه الثانى(1): ان التعليل فى الجواب انما هو بلحاظ كبرى كليه التى هي مقدره و مستتره هنا، و هي اجزاء الايتان بالمأمور به بالامر الظاهرى عن الايتان بالمأمور به بالامر الواقعى، والتعليل فى هذه الجملة انما يثبت الصغرى، و هي الطهاره الظاهريه بالاستصحاب، فاذا ثبتت الصغرى انطبقت عليها الكبرى، و هي اجزاء امتثال الامر الظاهرى عن الامر الواقعى.

وفيه ان هذا الجواب ايضا غير صحيح.

اما اولاء فلان ظاهر الجواب هو ان عدم وجوب الاعاده مستند الى عدم جواز نقض اليقين بالشك، يعنى الاستصحاب لا الى تلك الكبرى

ص: ٦٩

المقدره هنا، لان استناده اليها بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً، فهو بحاجه الى لحاظ و تصور زائد، وهو تصور الكبرى المذكوره وتقديرها، و اما اثباتاً، فهو بحاجه الى قرينه تدل على ذلك، و الفرض انه لاقربنه فى البين لامن الداخلى ولا من الخارج.

وثانيا: ان هذه الكبرى فى نفسها غير ثابتة، لان مقتضى القاعده عدم اجزاء الايمان بالمأمور به بالامر الظاهرى عن الايمان بالمأمور به بالامر الواقعى، لان الاجزاء بحاجه الى دليل، و فى كل مورد دل دليل على الاجزاء فهو، والا فمقتضى القاعده عدم الاجزاء، و حيث انه لا دليل فى المقام على الاجزاء، فمقتضى الاصل عدمه.

الثالث(١): ان الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه، و حيث ان الاستصحاب يثبت الطهاره الظاهريه للثوب المشكوك طهارته ونجاسته، فالصلاه فيه محكوم به بالصحة واقعا، لان الشرط اعم من الطهاره الظاهريه والطهاره الواقعيه، و ظهور الخلاف بعد الصلاه لا يضر بصحتها، ولا يكشف عن بطلانها، ولهذا لا يحكم بوجوب اعادتها بعد انكشاف الخلاف و كون الثوب نجسا، هذا.

وعلق السيد الاستاذ قدس سره(٢) بان هذا الوجه يرجع الى الوجه الثانى و انهما وجه واحد ولا فرق بينهما، لان اجزاء الامر الظاهرى عن الامر الواقعى هو توسعه دائره الواجب، و انه طبيعى الصلاه الجامع بين الصلاه المأمور بها بالامر الواقعى والصلاه المأمور بها بالامر الظاهرى، و معنى ان الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه هو ان الواجب طبيعى الصلاه الجامع بين الصلاه مع الطهاره الواقعيه والصلاه مع الطهاره الظاهريه.

ص: ٧٠

١- (١) . كفايه الاصول

٢- (٢) . مصباح الاصول ج ٣ ص ٥٧.

فالنتيجه، ان مآل كلا الوجهين الى وجه واحد، و هو سعه دائره الواجب، هذا.

و قد اورد عليه بعض المحققين (قده) (١) بانه فرق بين الوجهين، بتقريب ان معنى كون الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه هو توسعه دائره الواجب و هو اعم من الصلاه المأموره بها بالامر الواقعي والصلاه المأموره بها بالامر الظاهري، لكون الصلاه مع الطهاره الظاهريه واجده للملاك تماماً كالصلاه مع الطهاره الواقعيه.

ومعنى اجزاء الاتيان بالمأموره بالامر الظاهري عن الاتيان بالمأموره بالامر الواقعي ليس توسعه دائره الواجب، بل معناه تضيق دائره الوجوب و كون وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه مقيداً بعدم الاتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه، باعتبار ان الصلاه مع الطهاره الظاهريه مفوته للملاك ومانعه عن امكان تحصيل الملاك بعدها بالاتيان بصلاه اخرى مع الطهاره الواقعيه، هذا.

وللنظر فيه مجال، اما اولاً، فلان معنى توسعه شرطيه الطهاره من الخبث، وانها اعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه هو ان الطهاره الظاهريه شرط واقعاً و حقيقه كالطهاره الواقعيه، فلافرق بينهما من هذه الناحيه، اذ كما ان الصلاه مع الطهاره الواقعيه صحيحه واقعاً و مشتمله على الملاك التام كذلك الصلاه مع الطهاره الظاهريه، فانها صحيحه واقعاً و مشتمله على الملاك التام، و على هذا، فدائره الواجب متسعه، وهو الجامع بين الصلاه مع الطهاره الواقعيه والصلاه مع الطهاره الظاهريه، و حينئذٍ فبطبيعته الحال دائره الواجب على القول بالاجزاء ايضاً، وهو اعم من الصلاه مع الطهاره الواقعيه

ص: ٧١

والصلاه مع الطهاره الظاهريه ولاوجه لتقييد الوجوب فى هذا الفرض.

وثانياً: ان ما ذكره قدس سره من ان معنى الاجزاء هو تضييق دائره الوجوب قابل للنقد ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً، فلا بد من افتراض ان استيفاء ملاك الصلاه مع الطهاره الواقعيه مقيد بعدم استيفاء ملاك الصلاه مع الطهاره الظاهريه، ومن الطبيعى ان هذا التقييد لا يمكن ان يكون لغواً و جزافاً و بلائكته تبرر هذا التقييد، و ما يمكن ان يكون مبرراً له احد امرين:

الاول، ان تكون الصلاه مع الطهاره الظاهريه مشتمله على معظم مراتب ملاك الصلاه مع الطهاره الواقعيه، فاذا اتى المكلف بالاولى فقد استوفى معظم ملاك الثانيه، ولم يبق فيها الا مقدار قليل لا يكون بحد الالتزام، وهو لا يتطلب وجوبها، ولهذا سقط وجوبها بالاتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه.

الثانى، ان ملاك الصلاه مع الطهاره الظاهريه مضاد مع ملاك الصلاه مع الطهاره الواقعيه، فمع استيفاء الاول لا يمكن استيفاء الثانى، مع انه بحد الالتزام، ويقتضى وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه، ولكن المضاده بينهما مانعه عن استيفائه، فاذن لامحاله يكون وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه مقيد بعدم الاتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه، هذا.

ولكن كلا الامرين غير صحيح.

اما الامر الاول، فلان لازم ذلك هو ان يكون الواجب الجامع بين الصلاه مع الطهاره الواقعيه والصلاه مع الطهاره الظاهريه، غايه الامر ان الاولى افضل من الثانيه كالصلاه فى اول الوقت بالنسبه الى الصلاه فى اخر الوقت، باعتبار ان المقدار الزائد من الملاك المترتب على الصلاه مع الطهاره الواقعيه لا يكون بحد الالتزام، و لهذا يجوز تركه بترك الصلاه مع

الطهاره الواقعيه والاكتفاء بالاتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه، كما ان المكلف مخير بين الاتيان بالصلاه فى اول الوقت او فى الجماعه، و الاتيان بها فى اخر الوقت او الفرادى رغم انه لاشبهه فى ان ملاك الصلاه فى اول الوقت اهم بكثير من ملاك الصلاه فى اخر الوقت.

نعم، لو كان الملاك المترتب على الصلاه مع الطهاره الواقعيه اهم بدرجة لايجوز تفويته، فعندئذٍ وان كان يتعين وجوبها، ولايجوز الاكتفاء بالاتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه مع التمكن منها، وعلى هذا، فلايكون وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه مقيد بعدم الاتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه، بل وجوبها مطلق، ولابد من الاتيان بها سواء اتى بالصلاه مع الطهاره الظاهريه ام لا.

والخلاصه، ان اهميه ملاك الصلاه مع الطهاره الواقعيه اذا لم تكن بحد اللزوم، فالواجب هو الجامع بينها وبين الصلاه مع الطهاره الظاهريه، والمكلف مخير بينهما كالتخير بين الصلاه فى اول الوقت و الصلاه فى آخر الوقت، وبين الصلاه الفرادى وصلاه الجماعه.

وان شئت قلت: ان ملاك الصلاه مع الطهاره الظاهريه ان كان وافياً بملاك الصلاه مع الطهاره الواقعيه اوبمعظم مراتبه كان الواجب الجامع، فاذا لاموضوع للتقييد، و ان لم يكن وافياً به، فلايكون مجزياً، و يكون الواجب حينئذٍ خصوص الصلاه مع الطهاره الواقعيه دون الصلاه مع الطهاره الظاهريه، لان الاتيان بها لايجزى عن الاولى، ولابد من الاتيان بالاولى وان كان اتياً بالصلاه مع الطهاره الظاهريه، و على هذا، فلايعقل ان يكون وجوبها مقيداً بعدم الاتيان بها مع الطهاره الظاهريه، بل هو مطلق من هذه الناحيه.

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

الى هنا قد تبين ان ماذكره بعض المحققين (قده) فلايمكن المساعده عليه ثبوتاً و اثباتاً.

واما ماذكره السيد الاستاذ قدس سره - من انه لافرق بين الوجهين، وان مرجع كليهما الى وجه واحد - مبنى على القول بثبوت كبرى مساله الاجزاء، فانه على هذا القول لابد من الالتزام بان المأموره بالامر الظاهرى مشتمل على ملاك يفى بملاك المأموره بالامر الواقعى اوبمعظم درجاته ومراتبه بحيث لا يكون الباقى ملزماً، و على كلا التقديرين، فيكون الواجب الجامع بينهما، والمكلف مخير بين الاتيان به فى ضمن هذا الفرد اوذاك، وكذلك الحال اذا كان الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، فان مرجع ذلك الى ان الواجب هو طبيعى الصلاه الجامع بين الصلاه مع الطهاره الواقعيه والصلاه مع الطهاره الظاهريه، وهذان الوجهان يرجعان الى وجه واحد فى الواقع، والاختلاف بينهما انما هو فى الصوره، هذا.

واما على القول بعدم ثبوت هذه الكبرى، فيتعين البحث عن الوجه الثانى، وهوان الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه.

وبكلمه، انه لامانع من البحث عن ثبوت كلا الوجهين معاً، فان ثبت كلاهما، كانت النتيجة واحده، وهى توسعه دائره المأموره، وان كان الثابت احدهما، فالنتيجه نفس النتيجة، وان لم يثبت شىء منهما، فلانتيجه فى البين.

والخلاصه، انه لامانع من البحث عن ثبوت كلا الوجهين، و وحده النتيجة المترتبته على ثبوت كليهما معاً لاتمنع البحث عن ثبوت كليهما معاً،

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

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره^(١) من انه ان امكن تقدير الكبرى فى المقام، صح كلا الوجهين معا، والا بطل كلاهما كذلك، بيان ذلك ان التعليل فى الصحيحه انما هو بالاستصحاب، اى عدم جواز نقض اليقين بالشك، و هذا التعليل انما يصح اذا امكن تقدير الكبرى فى المقام، وهى كفايه الطهاره الاستصحابيه واقعاً، او كبرى اجزاء الطهاره الاستصحابيه من باب اجزاء الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى، و على هذا، فان كانت هناك قرينه على التقدير، فكلا الوجهين صحيح، والا فكلاهما باطل.

غير تام، و ذلك لان فى الصحيحه قد علل عدم وجوب الاعاده بالاستصحاب، ومن الواضح ان الاستصحاب بنفسه لا يكون عله، لعدم وجوب الاعاده، بل من جهه انه يثبت الطهاره الظاهريه، وحينئذٍ فان كانت الكبرى ثابتة، وهى ان الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، فبطبيعته الحال تنطبق على الطهاره الظاهريه الثابته بالاستصحاب، لانها من صغرياتهما، وانطبق الكبرى على صغراها ضرورى، فاذا انطبقت الكبرى على الطهاره الاستصحابيه، فالصلاه معها صحيحه واقعاً، لان الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، و كذلك الحال على القول بثبوت الكبرى فى باب الاجزاء، فانها تنطبق على الطهاره الاستصحابيه الثابته بالاستصحاب، فان انطبق الكبرى على الصغرى ضرورى، فاذن لاجابه الى التقدير.

ص: ٧٥

١- (١). اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٦٦.

و دعوى، ان الاستصحاب انما يثبت الطهاره الظاهريه بما انها طريق الى الواقع، لان الحكم الظاهري حكم طريقى لاشان له غير كونه طريقاً منجزاً للواقع او معذراً، لا- انه موضوع للحكم الواقعي، والذي يجدى فى المقام هو كون الحكم الظاهري موضوعاً للحكم الواقعي، وحيث ان الظاهر من الطهاره الظاهريه الثابته بالاستصحاب هي الطريقيه الى الواقع لا الموضوعيه للحكم الواقعي، فلا تنطبق عليها الكبرى.

مدفوعه، بانه لاتنافى بين طريقه الطهاره الظاهريه الى الواقع، وكونها موضوعاً للحكم الواقعي كالشرطيه، اذ كما ان الطهاره الواقعيه موضوع لها كذلك الطهاره الظاهريه الثابته بالاستصحاب.

وان شئت فقل: انه اذا ثبت بالدليل ان الشرط اعم من الطهاره الواقعيه و الطهاره الظاهريه، فبطبيعته الحال تكون الطهاره الثابته بالاستصحاب موضوع للشرط.

فالتتيجه، ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره غير تام، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، هل يمكن تطبيق جواب الامام عليه السلام على شىء من هذه الوجوه الثلاثه أو لا؟

والجواب، ان الكلام يقع فى مسألتين:

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

الثانيه: اذا لم يمكن ذلك، فهل يمكن الاستدلال بجواب الامام عليه السلام على حجيه الاستصحاب؟

اما الكلام فى المسأله الاولى، فهل يمكن تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الاول؟

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

المتمثل في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً»
ظاهر في ان العله لعدم وجوب الاعاده هو الاستصحاب حال الصلاه، حيث ان المصلي في اثناء الصلاه كان متيقناً بطهاره ثوبه ثم
شك في بقائها، فيستصحب بقائها الى ان انتهى من الصلاه، ولكن المفروض ان الاستصحاب حكم ظاهري، والحكم الظاهري
طريق الى الواقع ولاشأن له غير كونه طريقاً اليه للتنجيز اوالتعذير ولا ملاك له غير ملاك الواقع، فاذن استصحاب بقاء الطهاره
حال الصلاه ليس الا- كونه عذراً للمكلف طالما يكون ثابتاً بثبوت موضوعه، و حيث انه ارتفع بارتفاع موضوعه بعد الصلاه،
فلا يكون معذراً، وعليه، فمقتضى القاعده وجوب الاعاده.

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

الامر الاول، اذا بنينا على ان الشرط اعم من الطهاره الظاهريه والواقعيه، فلا مجال لهذا الاشكال، لان المصلي اذا صلى في ثوب
محكوم بالطهاره الظاهريه بالاستصحاب او بقاعده الطهاره، فصلاته صحيحه واقعا، و لو فرض انكشف الخلاف بعد ذلك، فانه لا
اثر له، لان انكشف الخلاف انما هو بالنسبه الى مطابقه الواقع وعدم مطابقته، لا بالنسبه الى صحه الصلاه و كونها واجده
للشروط، لان الشرط اذا كان الا-عم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، فلا-يتصور فيه كشف الخلاف، وحيث ان مفاد
الاستصحاب ثبوت الطهاره الظاهريه للثوب المشكوك طهارته ونجاسته الواقعيين، فهو مصداق للشرط وموضوع له، كما ان
الطهاره الواقعيه

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

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

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

وبكلمه، اننا علمنا من الخارج ان النجاسه مانعه عن الصلاة لا- ان الطهارة شرط لها، وعلمنا ايضا ان مانعيه النجاسه انما هي بوجودها العلمى الواصل المنجز لوجودها الواقعي، وعلى هذا، فحيث ان استصحاب بقاء الطهارة اثناء الصلاة الى ان يفرغ منها مانع عن وصولها التنجيزي، اذ لولاه لكان المانع واصلا ولو بالوصول التنجيزي ويؤدي الى ايجاب الاحتياط بالاعاده في غير هذا الثوب المشكوك طهارته و نجاسته، نعم اذا لم يجر الاستصحاب لمانع، تقوم مقامه قاعده الطهارة، فانها مانعه عن وصول النجاسه، وعلى هذا، فاسناد صحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها الى الاستصحاب انما هو من جهة انه مانع عن وصول النجاسه ولو بالوصول التنجيزي، بحيث لولاه لكان مقتضى القاعده وجوب الاعاده لاعدم وجوبها، هذا بحسب مقام الثبوت والتصوير، و اما بحسب مقام الاثبات، فهناك روايات تدل على ان من صلى في ثوب نجس او بدن نجس جاهلاً بالنجاسه، صحت صلاته واقعا، و لا تجب عليه الاعاده لافى الوقت ولا فى خارج الوقت.

وبكلمه، ان هناك قرينه داخليه و قرينه خارجيه على ان صحه الصلاه و عدم وجوب اعاتها مستنده الى عدم وجود المانع عنها واقعا، واما اسناد صحتها الى الاستصحاب، فانما هو بلحاظ انه يمنع عن وصول المانع.

بيان ذلك:

اما القرينه الداخليه، فلان صحه الصلاه وعدم وجوب اعاتها لايمكن ان تكون مستنده الى الاستصحاب بما هو حكم ظاهري وطريق الى الواقع، اذ لاشأن له غير التنجيز او التعذير ولاواقع موضوعي له الا ذلك، فان روح الحكم وحقيقته انما هي ملاكه، و المفروض انه لاملاك له، وعلى هذا، فالطهاره الظاهرية الثابته بالاستصحاب، فلاقيمه لها غير كونها معذره طالما تكون باقيه، فاذا ارتفعت بارتفاع موضوعها، فلاعذر عندئذ في عدم اعاده الصلاه، باعتبار ان هذه الصلاه باطله في الواقع، غايه الامر ان المكلف طالما يكون الاستصحاب باقيا، فهو معذور في ترك الاعاده، واما اذا ارتفع الاستصحاب بارتفاع موضوعه، فلايكون معذورا فيه، بل لابد حينئذ من الاعاده وان كانت في خارج الوقت، فاذن لامحاله تكون صحه الصلاه وعدم وجوب اعاتها مستنده الى شيء اخر، وهو عدم وجود مانع عنها، والاستصحاب يسد ويمنع عن وصول النجاسه ووجودها العلمى المنجز، و هذه القرينه الداخليه تشكل الدلاله الالتزاميه لجواب الامام عليه السلام ثبوتا، فانه يدل بالمطابقه على ان صحه الصلاه و عدم وجوب اعاتها مستنده الى الاستصحاب، وهو الطهاره الظاهرية حال الصلاه، وبالالتزام على ان هذا الاستناد انما هو بلحاظ ان الاستصحاب يمنع عن وصول النجاسه الذى هو مانع عن الصلاه، و حيث ان صحه الصلاه مستنده الى عدم وصول النجاسه

لابلوجدان ولا بالتعبد ولا بالاصل العملى، فلامانع من استنادها الى

ص: ٧٩

الاستصحاب بلحاظ الدلاله الالتزاميه.

فالتتيجه، ان التعليل بالاستصحاب انما هو بلحاظ انه مانع عن وصول النجاسه وتنجزها.

واما القرينه الخارجيه، فهي متمثله في الروايات التي تدل على صحه الصلاه في ثوب نجس او بدن نجس اذا كان المصلي جاهلاً بنجاسته.

ويستفاد من هذه الروايات امران:

الاول، ان النجاسه مانعه عن الصلاه لا ان الطهاره شرط لها.

الثاني، ان مانعيه النجاسه انما هي بوجودها العلمى الواصل المنجز لاجودها الواقعي، و بضم هذه القرينه الى القرينه الاولى الداخليه، يتعين ان عله صحه الصلاه و عدم وجوب اعاتها هي ان المصلي في حال الاتيان بهذه الصلاه فاقد للمانع عنها واقعا، على اساس انه كان جاهلاً بنجاسه ثوبه بواسطه استصحاب بقاء طهارته، فانه مانع عن وصولها، ولولاه لكانت واصله، باعتبار انه اذا لم يجر الاستصحاب ولا- اصله الطهاره، كانت وظيفه المصلي الاحتياط بالاعاده والاجتناب عن الصلاه في هذا الثوب المشكوك طهارته و نجاسته.

والخلاصه، ان القرينه الخارجيه تعين المدلول الالتزامى لجواب الامام عليه السلام، فان ضميمه القرينه الداخليه الى القرينه الخارجيه في مقام الاثبات تشكل الدلاله الالتزاميه لجواب الامام عليه السلام في هذه الفقره، و حيث ان هذه الفقره تدل على ان صحه الصلاه في ثوب مشكوك الطهاره والنجاسه و عدم وجوب اعاتها مستنده الى حجه الاستصحاب، و هي لا يمكن، على اساس ان مفاد الاستصحاب حكم ظاهري و الحكم الظاهري لاشأن له الا التنجيز والتعذير طالما يكون موجوداً، واما اذا ارتفع بارتفاع

ص: ٨٠

موضوعه، فلا يكون معذوراً، وفي المقام اذا علم المصلي بعد الصلاه بانه صلى في ثوب نجس، فلا يكون الاستصحاب عذراً له، وعندئذٍ فلا بد من الاعاده، فمن اجل ذلك تدل هذه الفقره بالدلاله الالتزاميه على ان عليه الاستصحاب لصحه الصلاه و عدم وجوب اعادتها انما هي من جهه انه مانع عن وصول النجاسه الى المصلي، وهو مانع عن صحه الصلاه واقعاً لا وجودها الواقعي.

الى هنا قد تبين انه لا مانع من ان تكون صحه الصلاه وعدم وجوب اعادتها مستنده الى هذا الوجه، وهو الوجه الاول.

واما تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الثانى، فهل هو ممكن أو لا؟

والجواب، انه غير ممكن، لان جواب الامام عليه السلام ظاهر فى ان صحه الصلاه و عدم وجوب اعادتها مستنده الى الاستصحاب، و حيث ان الاستصحاب حكم ظاهرى، فلا شأن له فى المقام غير كونه عذراً للمكلف فى ترك الاعاده رغم انها واجبه عليه فى الواقع، فاذا ارتفع الاستصحاب بارتفاع موضوعه بعد الصلاه، فلا عذر له فى ترك الاعاده، بل يجب اعادتها من جديد، و من هنا نستكشف ان عله عدم وجوب الاعاده شىء اخر وراء الاستصحاب، واما استناده اليه باعتبار ان له دخلاً فيه، و هذا الشىء مردد بين كبرى اجزاء الاثيان بالمأمور به بالامر الظاهرى عن الاثيان بالمأمور به بالامر الواقعي او كبرى سعه دائره الشرط، وانه اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه او كبرى عدم وجود المانع عن هذه الصلاه واقعاً، لان المانع هو النجاسه بوجودها العلمى الواصل المنجز لا بوجودها الواقعي.

فالتتيجه، ان عدم وجوب الاعاده لا يكون مستنداً الى الاستصحاب بما

هو مباشره، بل لامحاله يكون مستنداً الى الكبرى المطويه في هذه الفقره، اما الكبرى الاولى فهي غير مطويه فيها، بل هي غير ثابتة في نفسها، واما الكبرى الثانيه او الثالثه فهي وان كانت ثابتة الا ان استناده الى الثانيه او الثالثه بحاجه الى قرينه تدل على ذلك وسوف نشير اليه، فالنتيجه ان هذا الوجه مبني على كبرى اجزاء الامر الظاهري عن الامر الواقعي وهي غير ثابتة.

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

والجواب، انه ممكن ثبوتاً، واما اثباتاً فهو بحاجه الى دليل، واما الاستصحاب فهو لا يصلح لذلك، باعتبار انه حكم ظاهري طريقى فلا شأن له الا-تنجيز الواقع او تعديره، والحكم الظاهري الصالح لذلك هو ما كان موضوعاً للشرط ومصداقاً له والاستصحاب لا يكون كذلك، وعلى هذا، فلامحاله نستكشف ان عله عدم وجوب الاعاده مطويه في هذه الفقره وراء الاستصحاب على اساس ان له دخلاً فيها، واما تعيين ان تلك العله هي سعه دائره الشرط لا الوجه الاول فهو بحاجه الى قرينه تدل على ان الاستصحاب الذي هو طريق الى الواقع تنجيزاً او تعديراً موضوع للحكم الواقعي وهو الشرطي، ولكن لاقربيه على ذلك لامن الداخل ولا من الخارج.

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

اما ثبوتاً، فلان الاستصحاب بنفسه حيث انه لا يصلح ان يكون عله لصحة الصلاه و عدم وجوب اعاتتها، فلامحاله يكشف بالدلاله الالتزاميه

على ان علتها شىء اخر وله دخل فيه وهو عدم تحقق المانع عن الصلاة، لان الاستصحاب يحقق عدم المانع عنها، و لهذا علل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعاده بالاستصحاب.

واما اثباتا، فلان الروايات تدل على ان مانعيه النجاسه علميه لاواقعيه، فلو صلى المكلف فى ثوب نجس جاهلاً بنجاسته، صحت صلاته واقعا، وان انكشف الخلاف بعد الصلاة فانه لايجب اعاتها فى الوقت فضلاً عن خارج الوقت.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى انه لا مانع من الاخذ بظاهر قول زارره فى هذا المقطع «ثم صليت فرأيت فيه» وهو ان المرئى نفس النجاسه المظنونه السابقه، لان تعليل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعاده فى هذا المقطع بالاستصحاب اى بعدم نقض اليقين بالشك لا يصلح ان يكون قرينه على رفع اليد عن ظهور السؤال فى ان المرئى نفس النجاسه المظنونه لعدم التنافى بينهما، لانه التعليل بالاستصحاب لا- بما هو حكم ظاهرى طريقى، بل بما هو رافع لمانعيه النجاسه، على اساس ما عرفت من ان الروايات تدل على ان مانعيتها انما هى بوجودها العلمى لا بوجودها الواقعى، فلا يضر وجودها الواقعى بالصلاه.

وان شئت قلت: انه يثبت بالروايات كبرى كليه، وهى ان النجاسه بوجودها الواقعى لا تكون مانعه عن الصلاة، و مانعيتها انما هى بوجودها العلمى، والاستصحاب فى المقام حيث انه يحرز الصغرى لهذه الكبرى و يثبت ان نجاسه الثوب غير واصله، فلا تكون مانعه واقعا، فاذن استناد عدم وجوب الاعاده الى الاستصحاب من هذه الناحيه لامن ناحيه كونه حكماً ظاهرياً، هذا تمام الكلام فى المسأله الاولى.

واما الكلام فى المسأله الثانيه: فعلى تقدير تسليم انه لا يمكن تطبيق جواب الامام عليه السلام فى الصحيحه على شىء من هذه الوجوه، فهل يمكن الاستدلال به على حجيه الاستصحاب مع عدم الانسجام بين السؤال والجواب، لان السؤال عن عله عدم وجوب اعاده الصلاه بعد العلم بوقوعها فى النجس، والجواب بعدم جواز نقض اليقين بالشك مع ان الاعاده بعد الصلاه من نقض اليقين باليقين لامن نقض اليقين بالشك، و لهذا لا يكون جواب الامام عليه السلام مطابقاً للسؤال، هذا.

قديقال كما قيل(١): ان عدم الانسجام بين السؤال والجواب قرينه على وجود خلل او سقط فى الروايه، و مع هذا الاحتمال لاتكون الروايه حجه.

ولكن هذا القول غير تام، لان عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يكون قرينه لى العرف على السقط او الخلل فى السؤال او فى الجواب، غايه الامر انه مجرد احتمال او ظن، والفرض انه لا ياتر له ولا يعنى به فى مقابل الظهور الذى هو حجه، ولا فرق فى ذلك بين احتمال السقط او الخلل فى السؤال او فى الجواب او فى كليهما معاً، واما اذا كان فى السؤال بان يكون السقط فى قول السائل: «فأيت فيه»، و لولاه لم يكن قوله: «فأيت فيه» ظاهراً فى ان المرئى هو النجاسه السابقه المظنونه، فكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئى النجاسه الطارئه على المصلى اثناء الصلاه او بعدها، وعندئذ ينسجم السؤال مع الجواب.

والخلاصه، ان مجرد عدم انسجام جواب الامام عليه السلام مع السؤال لا يكشف عن وجود خلل او سقط فى الروايه، غايه الامر انه يوجب الاحتمال او الظن بالسقط، ولكن لاقيمه له طالما لم يصل الى درجه الوثوق

ص: ٨٤

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

و دعوى انه اذا كانت هناك قرينه على ان الامام عليه السلام فى المقام لم يعمل بعلم الغيب، فبطبيعته الحال يكون عدم الانسجام قرينه واضحه على السقوط والخلل، بل يحصل العلم به، اذ احتمال الغفله غير موجود واحتمال العمد خلف الفرض.

مدفوعه اولاً ان افتراض ان الامام عليه السلام فى مقام بيان الاحكام الشرعيه لا يعمل على طبق علمه بها ولو فى بعض الموارد افتراض غير معقول، الا اذا كان هناك مانع عن بيان الحكم الشرعى الواقعى كالتقيه او نحوها.

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

فالتتيجه، ان مجرد عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يكون قرينه على السقوط والخلل حتى تمنع عن العمل بظاهر الروايه هذا.

و ذكر المحقق صاحب الكفايه قدس سره (١) ان عدم حل اشكال عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يضر بالاستدلال بهذه الفقره على حجيه الاستصحاب، لان هذا الاشكال ليس مختصاً بحمل هذه الفقره على قاعده الاستصحاب، بل هو مشترك بين حملها عليها و حملها على قاعده اليقين، فان الاشكال انما هو فى ان الاعاده بعد الصلاه ليست من نقض اليقين

ص: ٨٥

بالشك، بل هي من نقض اليقين باليقين سواء أكان الشك شكاً سارياً أم لا.

وفيه: ان هذا الاشكال، اى اشكال عدم الانسجام والتوافق بين السؤال والجواب ليس ناشئاً عن حمل جواب الامام عليه السلام فى هذه الفقرة على الاستصحاب حتى يقال: انه اذا لم يمكن حل هذا الاشكال بحمل الجواب على قاعده الاستصحاب يحتمل على قاعده اليقين، اذ لا ملازمه بين الامرين، فان منشأ الاشكال هو ان الاعاده بعد الصلاه ليست من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين، و هو كما لا ينطبق على الاستصحاب لا ينطبق على قاعده اليقين ايضاً.

وبكلمه، ان قول السائل: «فرأيت فيه» ان كان ظاهراً فى ان المرئى هو النجاسه السابقه المظنونه، فلا يصح تعلييل عدم وجوب الاعاده بعد الصلاه بعدم نقض اليقين بالشك، لان الاعاده بعدها من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

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

نعم، بناء على عدم ظهور قول السائل: «فرأيت فيه» فى ان المرئى النجاسه السابقه المظنونه، فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئى النجاسه الطارئه على المصلى اثناء الصلاه او بعدها، فجواب الامام عليه السلام حينئذٍ

ينطبق على قاعده اليقين شريطه ان يحصل للسائل اليقين بعدم الاصابه من قوله «فنظرت و لم أر فيه شيئاً»، فاذا حصل اليقين بعدم الاصابه من هذه الجملة، ثم بعد الصلاه اذا رأى النجاسه و احتمل انها هي النجاسه السابقه المظنونه، فهذا الشك شك سارى يسرى الى متعلق اليقين بعدم الاصابه، واما اذا لم يحصل اليقين بعدم الاصابه كما هو الصحيح، فجواب الامام عليه السلام ينطبق على قاعده الاستصحاب دون قاعده اليقين.

ولبعض المحققين قدس سره (1) فى المقام كلام وحاصله، ان وجه استفاده الاستصحاب من جواب الامام عليه السلام فى هذه الفقره ان كان ظهور قول زراره «فرأيت فيه» فى ان المرئى هو النجاسه السابقه المظنونه، فعندئذٍ يستحيل انطباق قاعده اليقين على المقام، واما انطباق قاعده الاستصحاب عليه، فانما هو بلحاظ حال الصلاه، واما بلحاظ حال بعد الفراغ منها، فلا يمكن تطبيق قاعده الاستصحاب عليه، لان الاعاده بعد الفراغ منها من نقض اليقين باليقين لا بالشك، فاذا لا يمكن الاستدلال بهذه الفقره على حجيه الاستصحاب بلحاظ حال بعد الصلاه.

وان شئت قلت: ان قول زراره ظاهر فى ان المرئى النجاسه السابقه المظنونه، و جواب الامام عليه السلام بقوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك»، ظاهر فى حجيه الاستصحاب بعد الصلاه، وان الاعاده بعدها من نقض اليقين بالشك، ولا يمكن الجمع بين هذين الظهورين، ومع الحفاظ على الظهور الاول، فالاعاده بعد الصلاه من نقض اليقين باليقين بوقوع الصلاه فى النجس، وعليه، فلا يمكن التمسك بظاهر هذه الفقره وهو حجيه الاستصحاب بعد الصلاه.

ص: ٨٧

واما لو رفعنا اليد عن ظهور قول زراره في ان المرثى هو النجاسه السابقه المظنونه، كانت نسبه الروايه الى الاستصحاب والقاعده على حد سواء، و حينئذ فتكون الروايه مجمله، فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب، هذا.

وللنظر فيه مجال، اما اولاً فلان جواب الامام عليه السلام في هذه الفقره انما هو بلحاظ حال الصلاه، وهذا و ان كان خلاف الظاهر، لان ظاهر التعليل في جواب الامام عليه السلام هو انه بلحاظ بعد الفراغ من الصلاه، و حيث انه لا يمكن حمله على ما بعد الصلاه، فلا مانع من حمله على حال الصلاه، و اما تعليل عدم وجوب الاعاده بعد الصلاه بعدم جواز نقض اليقين بالشك، فانما هو بلحاظ ان الاستصحاب اما ان يثبت ما هو شرط لصحه الصلاه واقعاً، وهو الطهاره اعم من الظاهريه والواقعيه، او انه يمنع عن وصول النجاسه الذي هو مانع عن الصلاه لا واقعها، فمن اجل ذلك استند صحه الصلاه و عدم وجوب اعادتها الى الاستصحاب.

وثانياً: ان رفع اليد عن ظهور قول زراره في ان المرثى هو النجاسه السابقه المظنونه لا يوجب اجمال الروايه و عدم ظهورها في الاستصحاب ولا في قاعده اليقين حتى لا يمكن الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب، وذلك لان قول زراره في الجمله السابقه: «فنظرت و لم أر شيئاً» ان كان ظاهراً في حصول اليقين بعدم الاصابه، وقوله بعد هذه الجمله: «فأيت فيه» غير ظاهر في ان المرثى هو النجاسه السابقه المظنونه، فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرثى النجاسه الطارئه، فعندئذ تنطبق هذه الفقره على قاعده اليقين دون الاستصحاب وان لم يكن ظاهراً في حصول اليقين بعدم الاصابه كما هو الصحيح، لوضوح انه ظاهر في نفى الرؤيه لا في نفى

الوجود فى الواقع، فهى تنطبق على قاعده الاستصحاب دون قاعده اليقين.

فالتتيجه، ان ما ذكره بعض المحققين (قده) لا يمكن المساعده عليه.

واما اذا كان الوجه فى استفاده الاستصحاب هو تماميه اركان الاستصحاب عند السائل من اليقين السابق والشك اللاحق و عدم تماميه اركان القاعده، وهى اليقين مع الشك السارى اليه، فقد يقال كما قيل: ان عدم حل هذا الاشكال لا يضر بالاستدلال بالاستصحاب، لان هذا الاشكال مصبه ظهور غير مرتبط باستفاده الاستصحاب، لانه يستفاد من الروايه حتى بغض النظر عن هذا الظهور، اى ظهور قوله: «فرايت فيه» فى النجاسه السابقه.

فالتتيجه، ان نكته استفاده الاستصحاب لا ترتبط بهذا الظهور، لان الروايه تدل عليها وان كان قوله فرايت فيه ظاهراً فى النجاسه السابقه.

ولكن هذا الاشكال اذا لم يمكن حله يضر بالاستدلال من ناحيه اخرى، وهى انه يولد فى الروايه احتمال وقوع السقط والخلل، ومعه لا يكون شهاده الرواي على ان هذا المقدار هو الصادر من الامام عليه السلام حجه، لانها صارت موهومه، باعتبار اقترانها باماره عقلاييه توجب ذلك، وهى التهافت وعدم الانسجام بين السؤال والجواب، و بذلك يخرج الخبر عن تحت دليل الحجيه.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لان قول زراره: «فرايت فيه» ان كان ظاهراً فى ان المرئى النجاسه السابقه المظنونه، فلا يمكن انسجام السؤال مع جواب الامام عليه السلام فى هذه الفقره، لان السؤال فى هذا القرض انما هو عن سبب عدم وجوب الاعاده رغم ان الصلاه قد وقعت فى النجس، وجواب الامام عليه السلام بان الاعاده من نقض اليقين بالشك لا يرتبط بالسؤال نهائياً، لانها

من نقض اليقين باليقين لا بالشك، وعندئذٍ فلا بد اما من الالتزام بان تعليل الامام عليه السلام فى الجواب عدم الاعاده، بانها من نقض اليقين بالشك انما هو بلحاظ حال الصلاه، باعتبار ان المصلى حالها كان شاكاً فى بقاء طهاره ثوبه لا بلحاظ حال بعد الفراغ من الصلاه، او الالتزام يرفع اليد عن هذا الظهور اى ظهور قوله «فرأيت فيه» فى ان المرئى هو النجاسه السابقه المظنونه من جهه انه معارض بظهور مطابقه الجواب مع السؤال، اما على الاول فاستصحاب بقاء الطهاره حال الصلاه من جهه انه حكم ظاهرى، فلا يصلح ان يكون منشأ لعدم وجوب الاعاده، بل من جهه انه محقق ما هو مصداق للشرط وهو الطهاره الظاهريه، لان الشرط اعم منها ومن الطهاره الواقعيه، فاذا كانت الصلاه واجده للشرط، فلا تجب اعادتها، او من جهه انه مانع عن وصول النجاسه ولو تنجيزاً، على اساس ان المانع انما هو النجاسه بوجودها العلمى لا مطلقاً على ما هو ظاهر الروايات، فاذن استناد عدم وجوب الاعاده الى الاستصحاب انما هو بلحاظ احد هذين الامرين، واما على الثانى فمن جهه ان هذا الظهور معارض بظهور مطابقه الجواب مع السؤال، وحيث ان ظهور مطابقه الجواب مع السؤال اقوى من هذا الظهور لدى العرف والعقلاء، فلا بد من تقديمه عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى.

هذا لو لم يمكن ان يكون جواب الامام عليه السلام بلحاظ حال الصلاه لا بلحاظ مابعدھا، وقد تقدم ان هذا الحمل ممكن، فاذن لا موجب لرفع اليد عن ظهور السؤال فى ان المرئى هو النجاسه السابقه المظنونه، لان الجواب حينئذٍ ينسجم مع السؤال، فلا تنافى بينهما، و بذلك يظهر ان عدم الانسجام

بينهما لا يصلح ان يكون قرينه على وجود السقط والاخلال فى الروايه.

فالتتيجه، ان الالتزام برفع اليد عن ظهور السؤال او الالتزام بالسقط والاخلال فى الروايه انما هو فيما اذا لم يمكن ان يكون الجواب بلحاظ حال الصلاه، واما اذا امكن ذلك، فلا موجب للالتزام باحد هذين الامرين.

واما اذا لم يكن قوله: «فرايت فيه» ظاهراً فى ان المرئى هو النجاسه السابقه المظنونه، بان لا يكون ظاهراً لا فيها ولا فى النجاسه اللاحقه الطارئه، او يكون ظاهراً فى النجاسه اللاحقه الطارئه، فيكون الجواب حينئذٍ مطابقاً للسؤال، ولهذا ينطبق على قاعده الاستصحاب دون قاعده اليقين كما هو ظاهر.

وبكلمه، ان اشكال عدم انسجام الجواب مع السؤال لا يكون مشتركاً بين حمل الجواب على الاستصحاب وحمله على القاعده، ضروره انه فى فرض الاشكال لا يمكن حمل الجواب على القاعده، لعدم الموضوع لها، واما فى فرض عدم الاشكال والانسجام بين الجواب والسؤال، فايضاً لا يمكن حمل الجواب على القاعده، الا اذا قيل بان حمل الجمله السابقه على هذه الجمله وهى قول السائل: «فنظرت ولم أر فيه شيئاً» ظاهره فى حصول اليقين بعدم الاصابه، وعلى هذا، فاذا لم يكن قوله: «فرايت فيه» ظاهراً فى ان المرئى هو النجاسه السابقه، فيكون هذا الشك شكاً سارياً يسرى الى متعلق اليقين بعدم الاصابه ويشك فى مطابقته للواقع، فينطبق على القاعده دون الاستصحاب.

والخلاصه، انه اذا حصل اليقين بعدم الاصابه من النظر والفحص، فعندئذٍ يكون الشك فى النجاسه بعد الصلاه من الشك السارى، وبه يتحقق موضوع القاعده، هذا.

ولكن قد تقدم ان قول السائل: «فنظرت ولم أر فيه شيئاً» لا يكون ظاهراً في حصول اليقين بعدم الاصابه في الواقع، لان كلمه «لم أر فيه شيئاً» لا تكون ظاهره عرفاً في عدم اصابه النجاسه للثوب في الواقع، بل هي ظاهره في نفي رؤيتها وهو اعم من ان يكون من باب السالبه بانتفاء الموضوع او من باب السالبه بانتفاء المحمول، ولا تكون هذه الكلمه ظاهره في شىء من الاحتمالين، لانها تعبير عرفي عن نفي الرؤيه لا نفي الواقع.

هذا اضافته الى انه لا يمكن حمل الجواب عليها، لان الجواب ظاهر في ان صفتي اليقين والشك كليهما موجوده في افق النفس، وهذا لا ينطبق الا على قاعده الاستصحاب دون قاعده اليقين، باعتبار ان اليقين فيها غير موجود لزواله بسريان الشك الى متعلقه، ولهذا يكون انطباق الجواب عليها بحاجه الى عنايه زائده.

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

نتائج البحوث لحد الآن عدة نقاط :

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

النقطة الثانيه: ان قاعده اليقين تمتاز عن قاعده الاستصحاب فى امرين:

الاول، ان متعلق الشك فى القاعده نفس متعلق اليقين، و لهذا يكون الشك فيها من الشك السارى، بينما متعلق الشك فى الاستصحاب غير متعلق اليقين، فان متعلق الاول البقاء و متعلق الثانى الحدوث.

الثانى، ان اليقين فى القاعده قد زال بطرو الشك عليه، لاستحاله اجتماعهما فى شىء واحد فى آن فارد، بينما اليقين فى الاستصحاب موجود فعلاً، اى فى زمان الشك.

النقطة الثالثه: ان قاعده الاستصحاب تمتاز عن قاعده المقتضى و المانع موضوعاً و محمولاً، ولا اشتراك بينهما فى شىء، و قد فسر المقتضى فى القاعده بتفاسير متعدده، و قد تقدم نقد الجميع، و من هنا قلنا انه ليس له تفسير صحيح فى كلمات الاصحاب حتى نبحت عن دليل القاعده.

النقطة الرابعه: ان الاستدلال على حجيه الاستصحاب بالظن بالبقاء ممنوع صغرى و كبرى، اما صغرى، فلعدم حصول الظن ببقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك فيه، و اما كبرى، فلا دليل على حجيه الظن.

واما الاستدلال بالسيره العقلانيه على العمل بالحاله السابقه، فلا يتم،

اذ لا سيره للعقلاء على العمل بها بشكل عام، و لهذا اشكل عليها السيد الاستاذ قدس سره، و ما عن بعض المحققين (قده) من ثبوت هذه السيره فى الجملة قد تقدم نقده، فالصحيح ان هذه السيره غير ثابتة، لان جريان السيره من العقلاء على العمل بشىء لا يمكن ان يكون جزافاً، فلا- محاله يكون مبنياً على نكته عقلائيه تبرر جريانها، واما فى الحاله السابقه، فلا- توجد نكته عامه ارتكازيه حتى تبرر جريان السيره على العمل بها.

النقطه الخامسه: ان هذه السيره على تقدير ثبوتها، فلا مانع من اثبات امضائها شرعاً، والآيات الناهيه لا تصلح ان تكون رادعه عنها لا هنا ولا فى باب حجيه اخبار الثقه.

النقطه السادسه: ان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من انه بعد سقوط الايات الناهيه والسيره معاً، فالمرجع يكون استصحاب بقاء حجيه اخبار الثقه هناك، اما فى المقام، فلايجرى هذا الاستصحاب غير تام، لا لاجل ما ذكره بعض المحققين (قده)، بل من جهه ما ذكرناه كما تقدم.

النقطه السابعه: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان مفاد الايات الناهيه ارشاد الى حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل، لا يمكن المساعده عليه، لان الظاهر ان مفادها الارشاد الى عدم حجيه الظن.

النقطه الثامنه: ان صحيحه زارره و ان كان موردها الموضوع فقط الا- ان فيها عدّه قرائن تدل على انه لا- خصوصيه للوضوع، وعمدتها قوله عليه السلام: «و الا- فانه على يقين من وضوئه»، لانه ظاهر فى ان العله هى اليقين ولا- خصوصيه للوضوع، بل لا يمكن ان يراد من اليقين فى هذه الفقره اليقين بالوضوع فقط، لاستلزامه التكرار المستهجن فى الصحيحه، وهو قبيح عرفاً.

النقطه التاسعه: ان اسناد النقض الى اليقين ظاهر فى موضوعيه اليقين

و عدم دخل متعلقه فى ذلك، هذا من جانب، و من جانب اخر، ان ظهور الصحيحه السياقى الناشئ من تاكيد الامام عليه السلام على عدم نقض اليقين بالشك بمختلف الصيغ، يكشف عن اهتمام الشارع بالاستصحاب كقاعده عامه.

النقطه العاشره: ان قضيه الاستصحاب ليست ارتكازيه عقلايئه كقاعده الفراغ والتجاوز، بل هى قضيه تعبديه.

النقطه الحاديه عشره: ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى قدس سره من ان المراد من اليقين طبيعى اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، بتقريب: ان اليقين حيث انه من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه، فانه كما يكون بحاجه الى الموضوع كذلك يكون بحاجه الى المتعلق، فاذن ذكر المتعلق من باب انه لا يتحقق بدونه لا ان له دخلاً فيه، فلا يمكن المساعده عليه على تفصيل تقدم.

النقطه الثانيه عشره: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان كلمه (ابداً) تدل على العموم غير تام، لان هذه الكلمه فى نفسها لا تدل على العموم والاطلاق الا بضميمه ان قضيه لا تنقض اليقين بالشك قضيه ارتكازيه، ولكن تقدم انها ليست قضيه ارتكازيه.

النقطه الثالثه عشره: ذكر المحقق الخراسانى قدس سره ان من وضوئه متعلقاً بالظرف لا باليقين، و حينئذٍ فمعنى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» انه كان من وضوئه على يقين، و عليه، فاليقين فى الصغرى مطلق، و فيه انه خلاف الظاهر، فان ظاهر هذا التركيب هو ان من وضوئه متعلقاً باليقين لا بالظرف المقدر كما هو الحال فى نظائر هذا التركيب.

وما عن بعض المحققين قدس سره من ان الجار والمجرور فى هذا التركيب

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

النقطه الرابعه عشره: ان المحقق النائنى قدس سره قد اختار ان جمله قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» جمله انشائيه لا اخباريه وان كانت ظاهره فى الثانى، هذا، واورد عليه السيد الاستاذ قدس سره بانه لا يمكن حمل جمله الاسميه على انشاء الطلب وان كانت مستعمله فى انشاء ماده كقولك: «انت طالق» الا انها لا تستعمل فى انشاء الطلب، وعلى هذا، فلا يرد عليه ما اورده بعض المحققين قدس سره من ان جمله الاسميه تستعمل فى مقام انشاء ماده، وانما لا تستعمل فى مقام انشاء الطلب، والمفروض ان هذا هو قول السيد الاستاذ قدس سره ايضا على تفصيل تقدم.

نعم الذى يرد على السيد الاستاذ قدس سره هو انه لا مانع من حمل هذه جمله على انشاء اليقين فى ظرف الشك.

النقطه الخامسه عشره: ان حمل هذه جمله على الانشاء انما هو بنكته انها بنفسها جزاء للشرط والجزاء للشرط لا يمكن ان يكون اخبارا، وفيه ما تقدم من ان هذه جمله عله للجزاء المحذوف لا انها بنفسها جزاء.

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

النقطه السادسه عشره: انه لا يمكن تطبيق الصحيحه على قاعده المقتضى والمانع، فان الاستصحاب مطلقاً مبنيه على ان يكون مفاد قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» عموم السلب لاسلب العموم لا وجه له، لان المورد ليس من موارد دوران الامر بين عموم السلب و سلب العموم،

باعتبار ان النفي فى المقام انما ىرد على المطلق لا على الاطلاق، و مورد ذلك انما هو فىما اذا ورد النفى على العام الوضعى.

النقطه السابعه عشره: ان الصحىحه الثانىه لزراره تتضمن عده صور من الاسئله والاجوبه وجمله منها خارجه عن محل الكلام، و صورتان منها مرتبطتان بمسأله الاستصحاب، الاولى ما اذا ظن المكلف باصابه النجاسه فى ثوبه ثم فحص ولم ىر النجاسه فىه فصلى فوجدها، حكم الامام علىه السلام بصحه صلاته و غسل ثوبه، وعلل ذلك بقوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك... الخ».

الثانىه: قوله علىه السلام: «و ان لم تشك ثم رايتَه رطباً الى ان قال لانك لا تدرى... الخ».

النقطه الثامنه عشره: ان قول السائل «فصليت فرايت فىه» هل هو ظاهر فى ان المرئى هو النجاسه المظنونه او انه لا يكون ظاهراً فىه، فكما ىحتمل ذلك ىحتمل ان يكون النجاسه الطارئه بعد الصلاه او فى اثنائها.

والجواب، ان الظاهر هو الاول لا- من جهه انه فى نفسه ظاهر فى ذلك و ان كان هذا غير بعيد ايضا، بل من جهه القرائن الموجوده التى تدل على ان المراد من المرئى بقوله: «فرايت فىه» هو النجاسه السابقه المظنونه، وعلى هذا، فالتعليل فى قوله علىه السلام: «لانك كنت على يقين من طهارتك» الى ان قال: «لا- تنقض اليقين بالشك» انما هو بلحاظ حال الصلاه، واما على الاحتمال الثانى، فىكون التعليل بلحاظ حال ما بعد الصلاه.

النقطه التاسعه عشره: ان دلالة هذه الصحىحه على حجىه الاستصحاب مطلقاً كقاعده عامه واضحه من جهه انها تتضمن النكات الارتكازيه العرفيه التى تدل على العموم والاطلاق، و لهذا تكون دلالة هذه

الصحيحه على حجه الاستصحاب مطلقاً اظهر من دلالة الصحيحه الاولى.

النقطه العشرون: ان جواب الامام عليه السلام بكبرى قاعده الاستصحاب انما ينسجم مع قول السائل: «فأيت فيه» اذا لم يكن ظاهراً فى ان المرئى هو النجاسه السابقه المظنونه فكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئى النجاسه الطارئه، واما اذا كان ظاهراً فى ان المرئى هو النجاسه السابقه المظنونه، فلا- ينسجم جواب الامام عليه السلام مع سؤال السائل، فانه سائل عن وجه عدم وجوب الاعاده مع العلم بان الصلاه وقعت فى النجس، وجواب الامام عليه السلام بعدم نقض اليقين بالشك لا يرتبط بالسؤال، لان الاعاده من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك.

النقطه الحاديه والعشرون: ان حل مشكله عدم انسجام جواب الامام عليه السلام مع سؤال السائل فى هذه فقره من الصحيحه انما هو بالالتزام باحد الامرين:

الاول، ان الشرط اعم من الطهاره الظاهريه والطهاره الواقعيه، واما الاستصحاب بما هو حكم ظاهرى طريقى لا يمكن ان يكون عله لعدم وجوب الاعاده، بل عليته انما هى من جهه انه يثبت الطهاره الظاهريه، والمفروض انها شرط واقعا.

الثانى، ان المانع عن صحه الصلاه انما هو النجاسه بوجودها العملى التنجيزى، والاستصحاب حيث انه مانع عن احرازها وتنجزها، فلا تكون مانعه واقعا، و من هنا لوصلى المكلف فى ثوب نجس واقعاً و كان جاهلاً بنجاسته، فصلاته صحيحه واقعاً، ولا تجب عليه الاعاده و ان علم بعد الصلاه بنجاسته، و حيث ان كلا الامرين مستند الى الاستصحاب، فلامانع من التعليل به.

النقطه الثانيه والعشرون: ان مجرد عدم انسجام الجواب مع السؤال لا يكشف عن وجود سقط و خلل فى هذه الفقره اما فى الجواب او فى السؤال.

بقى هنا مسأله، وهى ان الطهاره من الخبث شرط للصلاه أو ان النجاسه مانعه عنها، وقبل الدخول فى صلب المسأله ينبغى تقديم مقدمتين:

المقدمه الاولى، هل هناك فرق بين شرطيه الطهاره ومانعيه النجاسه فى المضمون والمعنى أو لا؟.

المقدمه الثانيه: على تقدير الفرق بينهما، فهل هناك ثمره فقهيه مترتبه على كون الطهاره شرطاً او النجاسه مانعه أو لا؟

اما الكلام فى المقدمه الاولى، فهناك اقوال:

القول الاول، ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قدس سره(1) من انه لافرق بين كون الطهاره شرطاً لصحه الصلاه أو النجاسه مانعه عنها فى المضمون والمعنى وان كان فرق بينهما فى التعبير، لان الطهاره عباره عن عدم النجاسه بنحو العدم المحمولى.

القول الثانى، هو ان الطهاره و ان كانت امراً عديماً الا انها عدم خاص وهو العدم النعتى لموضوع خاص، والنجاسه وجود نعتى لموضوع كذلك.

القول الثالث، ان الطهاره امر وجودى فى مقابل النجاسه بتقابل التضاد، لان الطهاره عباره عن النظافه، والنجاسه عباره عن القذاره.

اما القول الاول، فقد افاد قدس سره فى وجهه ان الطهاره الوارده فى لسان الروايات وكلمات الاصحاب ليست الا عباره عن عدم النجاسه بنحو العدم المحمولى، فان النجاسه هى القذاره المنفره للطبع شرعاً كما انها عرفاً

ص: ٩٩

كذلك، فالطهارة عبارة عن خلو الشيء منها، وليست كالطهارة من الحدث، فإنها امر وجودى و حاله معنويه للمتوضىء، او انها عبارة عن نفس الوضوء والغسل والتيمم.

والخلاصه، ان النجاسه اذا كانت مانعه فعدمها شرط، لان ما كان وجوده مانعاً فعدمه شرط، فاذن لافرق بين القول بان النجاسه مانعه والقول بان الطهارة شرط، لان الطهارة هى عدم النجاسه، فالقول بان الطهارة شرط معناه ان النجاسه مانعه، كما ان القول بان النجاسه مانعه معناه ان عدمها الذى هو عبارة عن الطهارة شرط، و على هذا، فلامعنى لهذا النزاع، لانه نزاع فى اللفظ والتعبير فحسب لا فى المعنى.

واما القول الثانى، فقد افيد فى وجهه ان الطهارة ليست عبارة عن عدم النجاسه بالعدم المطلق، وهو العدم المحمولى بان يكون التقابل بينهما من تقابل السلب والايجاب، بل هى عبارة عن العدم الخاص وهو العدم النعتى الذى هو بحاجه الى وجود موضوع فى الخارج، اى اتصاف ثوب المصلى أو بدنه بعدم النجاسه، لان الشىء غير الموجود فى الخارج لا يتصف بالنجاسه كما لا يتصف بالطهارة، وعلى هذا، فمانعيه النجاسه تختلف عن شرطيه الطهارة، فاذا كانت نجاسه الثوب مانعه عن الصلاه، كان معنى ذلك تقييد الصلاه بعدمها المحمولى، واما اذا كانت طهارته شرطاً، فيكون معنى ذلك تقييد الصلاه بعدمها النعتى، باعتبار ان الطهارة عدم نعتى للنجاسه و هو اتصاف ثوب المصلى او بدنه بها.

واما القول الثالث، فلان معنى الطهارة لدى العرف والعقلاء هو النظافه فى مقابل النجاسه التى هى معناها القذاره، وهذا هو المتفاهم العرفى من الطهارة والنجاسه، وليست الطهارة امراً عدمياً أى عدم النجاسه لابنحو

العدم المطلق ولا العدم الخاص.

والخلاصه: أن المتفاهم العرفي من الطهاره معنى ثبوتى فى مقابل النجاسه لا الامر العدمى، فاذن التقابل بينهما من تقابل التضاد لا من تقابل السلب والايجاب ولا العدم والملكه، هذه هى الاقوال فى المسأله.

اما القول الاول، فهو مبنى على تخيل ان النجاسه اذا كانت مانعه فعدمها شرط، واذا كان عدمها شرطاً فوجودها مانع، فاذن يكون الاختلاف بينهما فى التعبير واللفظ، واما فى الحقيقه واللب، فلا- اختلاف بينهما، فان معنى مانعيه نجاسه ثوب المصلى شرطيه عدمها، و معنى شرطيه عدمها مانعيه وجودها.

ولكن هذا التخيل خاطى جداً، و ذلك لان محل الكلام فى المسأله هو ان المجعول فى الشريعه المقدسه هل هو مانعيه نجاسه ثوب المصلى بنحو الوجود النعتى، لان الشىء غير الموجود لا يتصف بالنجاسه، أو ان المجعول شرطيه طهاره ثوبه يعنى شرطيه عدم نجاسته بنحو العدم النعتى، لان الشىء المعدوم لا يتصف بالطهاره، فان كان المجعول مانعيه نجاسه ثوبه فلا محاله يكون معنى جعلها جعل عدمها قيذا للصلاه و شرطاً لها بنحو العدم المحمولى، وليس الكلام فى هذا الشرط، لان هذا الشرط مجعول بنفس جعل المانعيه، ولا معنى للنزاع حينئذٍ فى ان المجعول هل هو المانعيه او الشرطيه، وان كان المجعول شرطيه الطهاره اى عدم اتصاف الثوب بالنجاسه فلا- محاله يكون الشرط العدم النعتى، ضروره ان المعدوم لا- يتصف بالطهاره كما لا يتصف بالنجاسه، وهذا العدم الذى هو شرط عدم نعتى، واما عدم المانع الذى هو شرط مجعول بنفس جعل المانع، فهو عدم محمولى وليس النزاع فيه، لانه ليس فى مقابل المانع.

ص: ١٠١

فالتتيجه، ان هذا القول مبنى على الخلط بين شرطيه عدم المانع و بين شرطيه الطهاره فى مقابل مانعيه النجاسه.

واما القول الثانى، فلا اشكال فيه من هذه الناحيه، لان الطهاره عباره عن عدم نجاسه الثوب بنحو العدم النعتى، و شرطيه طهاره الثوب تعنى اتصاف الثوب بعدم النجاسه، و مانعيه النجاسه تعنى شرطيه عدمها، و لكن فيه اشكالا من ناحيه اخرى، وهى ان الظاهر هو ان الطهاره امر ثبوتى لاعدمى، هذا اذا قلنا: بان نجاسه ثوب المصلى اوبدنه مانعه اوطهارته شرط، واما لو قلنا: بان المانع عن الصلاه انما هو الثوب المتصف بالنجاسه، والشرط انما هو الثوب المتصف بالطهاره، فايضاً تختلف المانعيه عن الشرطيه، لانا ان قلنا بالمانعيه، فالصلاه مقيده بعدمها المحمولى، لان عدم المانع شرط، وان قلنا بالشرطيه فالصلاه مقيده بعدمها النعتى، لان الشرط حينئذٍ الثوب المتصف بعدم النجاسه.

ثم ان الاظهر من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الاول دون الثانى، واما افتراض ان النجاسه فى ثوب المصلى مانعه فى الصلاه والطهاره، بمعنى عدم النجاسه شرط فى ثوب المصلى لا فى الصلاه ابتداءً، فلايمكن المساعده عليه، لان المستفاد من روايات الباب ان نجاسه الثوب مانعه عن الصلاه بنحو القضييه الحقيقيه، غايه الامر اذا صلى المصلى فيه فصلاته باطله، و طهاره الثوب شرط للصلاه ابتداءً ومباشره لا بالواسطه.

نعم، على هذا الفرض ايضاً تختلف مانعيه النجاسه عن شرطيه الطهاره، فان مانعيه النجاسه تعنى شرطيه عدم اضافه النجاسه الى ثوب المصلى بنحو العدم المحمولى بينما شرطيه الطهاره تعنى شرطيه اتصاف الثوب بعدم النجاسه بنحو العدم النعتى.

واما القول الثالث، وهوان الطهاره امر وجودى فى مقابل النجاسه، فهو الموافق للارتكاز العرفى، لان المتبادر من لفظ الطهاره النظافه ويعبر عنها فى اللغه الفارسىه ب - (پاك)، وعندئذ فتختلف المانعیه عن الشرطیه، فان كانت النجاسه مانعه، فالطهاره ليست بشرط، وان كانت الطهاره شرطاً فالنجاسه ليست مانعه، وعلى هذا، فالتقابل بينهما من تقابل التضاد لا الايجاب والسلب كما هو مقتضى القول الاول، ولا العدم والملكه كما هو مقتضى القول الثانى.

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

الى هنا قد تبين انه على القول بان التقابل بين مانعيه النجاسه وشرطيه الطهاره من تقابل السلب والايجاب، فلا معنى لهذا النزاع ولا موضوع له، فان مانعيه نجاسه الثوب تعنى شرطيه عدمها المحمولى، لان عدم المانع من قيود الواجب و شروطه شرعاً، و الا فهو ليس بمانع، وهذا خلف.

واما على القول بان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، فلامانع من هذا النزاع، لان النجاسه ان كانت مانعه، كان عدمها شرطاً بنحو العدم المحمولى، لانه عدم المانع شرط، وان كانت الطهاره شرطاً، بمعنى ان الشرط هو اتصاف الثوب بعدم النجاسه، فالنجاسه لاتكون مانعه، ولا بد حينئذ من احراز هذا الاتصاف.

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

فالنتيجه ان هذا النزاع نزاع معقول على القولين الاخيرين.

اما الكلام فى المقدمه الثانيه، فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره (١) ان الثمره الفقهيه لا تترتب على هذا النزاع، و قد افاد فى وجه ذلك ان الشرط ليس هو الطهاره الواقعيه، ضروره ان المكلف اذا صلى معتقداً بطهاره ثوبه او بدنه، ثم بان بعد الصلاه ان ثوبه او بدنه كان نجساً صحت صلاته واقعاً، ولا تجب عليه اعادتها وان كان فى الوقت بمقتضى النصوص الداله على ذلك، وهذا معناه ان الشرط ليس هو الطهاره الواقعيه، بل اعم منها ومن الطهاره الظاهريه والاعتقاديه، كما ان النجاسه بوجودها الواقعي ليست مانعه عن صحه الصلاه، والمانع انما هو النجاسه بوجودها العلمى.

والخلاصه، ان من صلى فى ثوب يعلم بطهارته وجداناً او تعبداً باخبار ثقه او نحوه او بالاستصحاب او اصاله الطهاره، ثم تبين خلافه و بان انه نجس، يحكم بصحه صلاته وعدم وجوب اعادتها من جديد على كلا القولين فى المسأله، و كذلك الحال اذا صلى فى ثوب يحرز عدم نجاسته بالوجدان، بالتعبد سواء اكان بالبينه او اخبار الثقه ام كان بالاستصحاب او اصاله البراءه عن مانعيتها ثم تبين خلافه وانه كان نجساً، حكم بصحه صلاته بلا فرق بين القولين فى المسأله، فاذن ليس هنا مورد يكون عدم النجاسه محرزاً ولو بالاصل العملى دون الطهاره، لان استصحاب عدم نجاسه الثوب لا ينفك عن استصحاب طهارته وبالعكس، فاذا قامت البينه على عدم نجاسه الثوب، تدل بالالتزام على طهارته وبالعكس، فاذن لا يوجد مورد تكون الصلاه صحيحه على القول بمانعيه النجاسه وباطله على القول بشرطيه الطهاره او بالعكس.

فالنتيجه، ان هذا النزاع وان كان امراً معقولاً فى نفسه الا انه لافائده

ص: ١٠٤

فيه ولا تترتب عليه ثمره ففقيهه، فاذن يكون البحث عنه مجرد بحث علمى هذا.

و قد اورد عليه بعض المحققين (قده)^(١)، بان الثمره تظهر بين القولين فى المسأله فى موردين:

المورد الاول، فيما اذا علم المكلف اما بنجاسه ثوبه او نجاسه الماء الذى توضع به سابقا، ففى مثل ذلك تسقط اصاله الطهاره فى كل منهما من جهه المعارضه و تصل النوبه الى الاصول الطويله، و هى اصاله الاشتغال فى جانب الوضوء والطهاره الحديثه، لان هذا الشك شك فى صحه الصلاه مع هذا الوضوء و ليس الشك شكاً فى التكليف الزائد، بل شك فى مرحله الامتثال والانطباق، لان المكلف شاك فى ان الامتثال يحصل اذا اتى بالصلاه مع هذا الوضوء أو لا و هو مرجع لقاعده الاشتغال، لان الاشتغال اليقيني يقتضى البراهه اليقنيه.

والخلاصه، ان المكلف يعلم بانه مكلف بالصلاه مع الوضوء وشاك فى ان الصلاه مع هذا الوضوء مصداق لها أو لا، و فى مثل ذلك لامحاله يكون المرجع قاعده الاشتغال و احراز الانطباق والامتثال.

واما بالنسبه الى الثوب، فعلى القول بشرطيه الطهاره، فيكون المرجع قاعده الاشتغال ايضا، لان المكلف اذا اتى بالصلاه فى هذا الثوب لم يحرز فراغ ذمته عنها، لاحتمال بطلان هذه الصلاه فى هذا الثوب، وفى مثل ذلك يحكم العقل بتحصيل اليقين بفراغ الذمه و عدم الاكتفاء بالظن والشك فى مقام الامتثال.

واما على القول بمانعيه النجاسه، فحيث انها انحلاليه فبطبيعته الحال

ص: ١٠٥

تكون نجاسه كل ثوب مانع مستقل، فاذاً يكون الشك في نجاسه هذا الثوب شك في مانعيتها وهو شك في تكليف زائد، فيكون المرجح فيه اصاله البراءة.

و دعوى، انها معارضة باصاله الطهاره في الماء، لانها كمتكون معارضة باصاله الطهاره في الثوب كذلك تكون معارضة باصاله البراءة فيه، لانها في عرضها لا في طولها.

مدفوعه، بان دليل اصاله الطهاره من جهه ابتلائه بالتعارض الداخلي لا يصلح ان يعارض دليل اصاله البراءة.

نعم، هنا امر آخر وهو ان المانع نجاسه الثوب لا- الثوب النجس بان تكون نجاسته حيثه تعليليه، و على هذا ففعليه المانعيه لا-تتوقف على فعلية المانع، كفعليه حرمه شرب الخمر لا-تتوقف على فعلية الخمر في الخارج، فاذاً لافرق بين شرطيه الطهاره ومانعيه النجاسه، فعلى كلا التقديرين يكون المرجع قاعده الاشتغال، لان الشك حينئذٍ يكون في الامتثال و تطبيق المامور به على الفرد المأتى به لا- في اصل المانعيه، لان المكلف يعلم حينئذٍ بمانعيه النجاسه عن الصلاه و حرمتها فيها فعلاً، لان فعلية مانعيتها لا-تتوقف على وجود المانع في الخارج، ومعنى ذلك ان الصلاه الواجبه على المكلف بوجوب فعلى مقيّد بعدم مانعيتها، وانما يشك في انطباق هذه الصلاه الواجبه عليه على الصلاه في هذا الثوب، وهل يحصل الامتثال بها و براءه الذمه، ومن الواضح ان المرجع فيه قاعده الاشتغال، لان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وعلى هذا، فلا تظهر الثمره بين القولين في المسأله في هذا المورد، فانه على القول بان الطهاره شرط فالمرجع قاعده الاشتغال، اذ لا يمكن

الحكم بصحة الصلاه فى هذا الثوب المشكوك طهارته ونجاسته بعد ما لا يحرز طهارته، لا بالاماره ولا بالاصل العملى بسبب او اخر، فاذن لا يمكن احراز فراغ الذمه بالصلاه فيه، فتطبق عليه قاعده ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وكذلك على القول بان النجاسه مانعه كما مر، ولا فرق فى ذلك بين القول بان الطهاره امر وجودى او انها امر عدمى اى اتصاف الثوب بعدم النجاسه، فانه كما لا يمكن احراز الطهاره على القول الاول بالاصول العمليه من جهه المعارضه كذلك لا يمكن احراز هذا الاتصاف، اى الاتصاف بعدم بها بنفس الملاك.

فالتتيجه، ان الثمره لاتظهر بين القولين فى المسأله فى هذا المورد و ما شاكله.

المورد الثانى، ما اذا كان الشك فى النجاسه الذاتيه، كما اذا شك المكلف فى ان ثوبه من جلد الخنزير او الكلب، ففى مثل ذلك لا تجرى قاعده الطهاره بناء على اختصاص جريانها فى موارد الشك فى النجاسه العرضيه، وعلى هذا، فعلى القول بان الطهاره شرط، فلا يمكن احرازها لا بالاستصحاب ولا بقاعده الطهاره، و عليه فلو صلى فيه لم يحرز فراغ ذمته عن الصلاه، ولهذا يكون المورد من موارد قاعده الاشتغال.

واما على القول بان النجاسه مانعه، فيمكن احراز عدمها بالاستصحاب بناء على جريانه فى الاعدام الازليه، لانه فى زمان لم يكن فيه ثوب ولا اتصافه بالنجاسه، ثم ان الثوب وجد فى الخارج ويشك فى ان اتصافه بالنجاسه وجد او لا، فيستصحب عدم اتصافه بها، و بهذا يثبت ان هذا ثوب لم يكن نجسا، والجزء الاول محرز بالوجدان، والثانى بالاستصحاب، هذا.

ولكن تقدم فى مستهل بحث البراءه ان الاظهر جريان اصاله الطهاره

فى موارد الشك فى النجاسه الذاتيه، وعليه فلاتظهر الثمره بين القولين فى المسأله فى هذا المورد ايضاً، وبعد ذلك يقع الكلام فى مقامين:

الاول، فى تصوير مانعيه النجاسه عن الصلاه تاره، و شرطيه الطهاره لها تاره اخرى فى مقام الثبوت والواقع.

الثانى، فى النظر الى الادله والروايات الوارده فى المسأله فى مقام الاثبات، وان المستفاد منها هل هو مانعيه النجاسه او شرطيه الطهاره؟

اما الكلام فى المقام الاول، فيظهر من كلمات الاصحاب فى مختلف الموارد تفسير مانعيه النجاسه وتصويرها بعده صور:

الاولى، ان المانعيه صفه للنجاسه اى نجاسه ثوب المصلى او بدنه، فيقال: ان نجاسه ثوبه مانعه عن الصلاه، فاذن معروض المانعيه النجاسه نفسها كما ان معروض النجاسه الثوب.

الثانيه: ان المانعيه صفه لثوب المصلى النجس، و تكون نجاسته حيثيه تعليليه، لعروض المانعيه على الثوب، فيقال: ان ثوب المصلى اذا كان نجسا فهو مانع عن صلاته.

الثالثه: ان المانعيه صفه للاضافه اى اضافه النجاسه الى ثوب المصلى، فالمانع هو الاضافه، و هى معروضها.

وعلى هذا، فعلى القول الاول، يكون المانع نجاسه ثوب المصلى و هى معروض مانعيها، وعلى الثانى يكون المانع ثوبه المتصف بالنجاسه، واما النجاسه، فهى حيثيه تعليليه لعروض المانعيه على الثوب، وعلى الثالث يكون المانع الاضافه المتقومه بنجاسه ثوب المصلى.

واما تصوير شرطيه الطهاره، فهى تختلف باختلاف الاقوال المتقدمه، فعلى القول الاول، ففى الصوره الاولى الشرط عدم النجاسه بنحو العدم

المحمولى، باعتبار ان المانع هو نجاسه الثوب، وعدم المانع من القيود والشروط، و فى الصوره الثانيه الشرط عدم الثوب النجس، و فى الصوره الثالثه الشرط عدم الاضافه.

واما على القول الثانى، فالطهاره وان كانت امراً عديمياً الا- انها عدم خاص وهو العدم النعتى، اى اتصاف ثوب المصلى بعدم النجاسه، ولا فرق فى ذلك بين ان تكون مانعيه النجاسه بلحاظ نفسها ام بلحاظ الثوب النجس ام بلحاظ الاضافه، فالنتيجه انه على هذا القول لا تتعدد صيغته الشرطيه بتعدد صيغته المانعيه.

واما على القول الثالث، فايضاً لا تتعدد الشرطيه بتعدد المانعيه، لان الشرط امر وجودى عباره عن النظافه فلا يتصور فيه التعدد.

ثم ان الظاهر من هذه الصور الثلاث والمرتكز فى الازهان منها هو الصوره الاولى.

واما الصوره الثانيه، وهى ان المانع الثوب والنجاسه الطارئه عليه حيثيه تعليليه، لعروض المانعيه عليه، فهى بعيده جداً وغير محتمله عرفاً.

واما الصوره الثالثه، وهى ان المانع هو الاضافه دون المضاف اليه، فهى ايضاً بعيده جداً وغير محتمله بنظر العرف، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد اشرنا آنفاً ان مانعيه النجاسه انما هى بوجودها العلمى لا الواقعى، و من هنا ذكر المحقق النائنى قدس سره (١) تفسيرين لها:

الاول، ان مانعيه النجاسه مقيده بوصولها والعلم بها.

الثانى، انها مقيده بتنجز النجاسه.

اما التفسير الاول، ففيه احتمالان:

ص: ١٠٩

الاول، ان يكون موضوع المانع مركباً من جزأين: احدهما النجاسه الواقعيه والاخر وصولها، وبانتفاء اى من الجزأين تنتفى المانع بانتفاء موضوعها.

الثانى، ان يكون وصول النجاسه والعلم بها تمام الموضوع للمانع بدون ان يكون للنجاسه الواقعيه دخل فيه.

واما التفسير الثانى، ففيه ايضاً احتمالان:

الاول، ان يكون موضوع المانع مركباً من النجاسه الواقعيه وتنجزها، و بانتفاء اى منها تنتفى المانع بانتفاء موضوعها.

الثانى، ان تنجزها تمام الموضوع للمانع، و لا دور للنجاسه بوجودها الواقعي، هذا.

والصحيح من هذين الاحتمالين فى كل من التفسيرين هو الاحتمال الاول، اى الموضوع مركب من النجاسه الواقعيه و وصولها او تنجزها دون الاحتمال الثانى لامرين:

الاول، انه لايمكن ان يكون العلم او التنجز تمام الموضوع للمانع من دون ان يكون للواقع دور، لانه العلم او التنجز متقوم بمتعلقه ذاتاً و حقيقه، لانه حقيقه العلم والوصول الاضافه وهى متقومه ذاتاً و حقيقه بالمضاف اليه، و كذلك الحال فى التنجز، فانه متقوم بالحكم المنجز فلايمكن تصوره بدونها، و لهذا لو لم يكن المضاف اليه فى الواقع لم تكن الاضافه موجوده، فاذن لا علم، بل جهل مركب.

ومن هنا قلنا فى مبحث القطع، ان القطع الطريقي لايمكن ان يكون تمام الموضوع، لانه متقوم ذاتاً و حقيقه بالمضاف اليه، و هو المعلوم بالعرض، فلايعقل ان يكون تمام الموضوع للمانع بدون اى دور لما هو

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

الثانى، ان المستفاد من روايات الباب هو ان موضوع المانع مركب من النجاسه الواقعيه و وصولها او التنجز، لا ان الوصول او التنجز تمام الموضوع لها، و من هنا اذا اعتقد المصلى بنجاسه ثوبه او بدنه و صلى و تحقق منه قصد القربه، ثم بعد الفراغ من الصلاه تبين ان ثوبه او بدنه كان طاهراً صحت صلاته، فلو كان الوصول تمام الموضوع لم تصح.

ثم ان الكلام يقع فى هذين التفسيرين من جهتين:

الجهه الاولى، هل تظهر الثمره بينهما او لا؟

الجهه الثانيه: هل يكون التفسير الثانى فى مقابل التفسير الاول أو لا؟

اما الكلام فى الجهه الاولى، فقد ذكر المحقق الكاظمى قدس سره (١) على ما فى تقريره ان الثمره تظهر بين التفسيرين المذكورين لمانعيه النجاسه فيما اذا علم اجمالاً بنجاسه احد الثوبين و صلى صلاه العصر فى احدهما و صلاه المغرب فى الاخر ثم تبين نجاسه كلا- الثوبين، و حينئذٍ فان كان موضوع المانع النجاسه الواصله بالعلم الوجدانى او العلم التعبدى، بطلت احدى الصلاتين دون الاخرى، باعتبار ان الواصل بالعلم الاجمالى هو نجاسه احد الثوبين دون نجاسه الاخر، و لهذا يكون الباطل احدى الصلاتين بنحو الاجمال، واما اذا كان موضوع المانع النجاسه المنجزه، فحيث ان نجاسه كلا- الثوبين منجزه احدهما بالعلم الوجدانى و الاخر بقاعده الاشتغال بعد سقوط الاصول المؤمونه بالتعارض فتبطل كلتا الصلاتين، هذا.

و ذكر السيد الاستاذ قدس سره (٢) فى تقريره الاجود خلاف ذلك، و قال ان

ص: ١١١

١- (١) . فوائد الاصول ج ٤ ص ٣٤٤.

٢- (٢) . اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٦٧.

الموضوع سواء اكان النجاسه الواصله ام المنجزه، فلا تبطل الا- احد الصلاتين و افاد فى وجه ذلك، ان المأخوذ فى موضوع المانع ان كان وصول النجاسه والعلم بها، فالواصل هو نجاسه احد الثوبين دون نجاسه الاخر، واما اذا كان المأخوذ فى الموضوع تنجزها، فالمنجز بالعلم الاجمالى نجاسه احدهما دون نجاسه الاخر، لان التنجز انما هو بمقدار العلم الاجمالى و المفروض انه متعلق بنجاسه احدهما، فاذن يكون الباطل احد الصلاتين لانها تقع فى الثوب وتكون نجاسته منجزه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد ذكر قدس سره ان الباطل هو الصلاه الاولى دون الثانيه، وقد علل ذلك بان المعلوم بالاجمال هو بطلان احدى الصلاتين بنحو صرف الوجود وهو ينطبق على الصلاه الاولى، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق الكاظمى قدس سره فى المقام، و تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فيه.

اما التعليق على الاول، فلان المانع مترتبه على وصول نجاسه ثوب المصلى والعلم بها، والمفروض فى المثال عدم وصول نجاسه كل من الثوبين بحده لا- وجداناً ولا- تعبداً، فاذن موضوع المانع غير متحقق فى كل من الثوبين وجداناً، لان المصلى لا يعلم بنجاسه هذا الثوب لا بالوجدان ولا بالتعبد ولا بنجاسه ذاك الثوب كذلك، وعلى هذا، فالصلاه فى كل منهما صحيحه واقعاً، والعلم الاجمالى بنجاسه احدهما لا- اثر له بالنسبه الى المانع، وانما له اثر بالنسبه الى الاثار المترتبه على النجاسه بوجودها الواقعى، فاذن لا اثر للعلم الاجمالى بنجاسه احد الثوبين ولا للعلم الاجمالى بوقوع احدى الصلاتين فى الثوب النجس طالما لم يكن نجاسه الثوب بشخصه معلوماً تفصيلاً وجداناً او تعبداً، و اما سقوط الاصول المؤمنه

بالتعارض فى المقام، فانما هو بلحاظ الاثار المترتبة على النجاسة بوجودها الواقعى، واما المانع فحىث انها مترتبة عليها بوجودها العلمى، فلا يتحقق موضوعها فى كل واحد من التوبين بحده، اذ لا علم لا بنجاسة هذا الثوب و لا بنجاسة ذاك الثوب لا وجداناً و لا تعبداً، فاذن الصلاة فى كل واحد منهما صحيحه واقعاً و واجده للشروط و فاقده للموانع، فما ذكره قدس سره من بطلان احدى الصلاتين دون الصلاة الاخرى للعلم الاجمالى بوقوعها فى الثوب النجس غير تام، لوضوح انه لا علم بوقوع هذه الصلاة بحدها فى الثوب النجس و لا بوقوع تلك الصلاة، واما العلم بوقوع احدهما لا اثر له، لانه ان ارىد باحدهما احدهما المفهومى، فلا وجود له فى الخارج، لانه مجرد مفهوم، و ان ارىد احدهما المصدقى، فهو مستحيل، و كذلك الحال بالنسبة الى الثوب، فان هذا الثوب بحده لا علم بنجاسته، فاذا لم يكن علم بنجاسته فلا مانع من الصلاة فيه و كذلك ذاك الثوب، و العلم الاجمالى بنجاسة احدهما لا اثر له، فانه ان ارىد به احدهما المفهومى فلا موطن له الا الذهن، و ان ارىد به احدهما المصدقى و هو الفرد المررد فهو مستحيل.

و اما اذا كان موضوع المانع مركباً من نجاسة الثوب و تنجزها، فترتب الاثر عليه كالمانع منوط باحراز الموضوع بكلا جزأيه، و المفروض ان الجزء الاول غير محرز لا وجداناً و لا تعبداً، و اما الجزء الثانى فهو ان كان محرزاً على تقدير وجود الجزء الاول فى الواقع إلا ان الجزء الاول غير محرز لا بالعلم الوجدانى و لا بالعلم التعبدى، و انما هو احتمال ثبوته فى الواقع.

فالنسبة، ان الصلاة فى كلا التوبين صحيحه سواء اكان موضوع

مانع بنجاسة ثوب المصلى مركباً من النجاسة و وصولها بالعلم الوجدانى أو

التعبدى ام كان مركبا من النجاسه و تنجزها، و عليه فما ذكره المحقق الكاظمى قدس سره من بطلان احدى الصلاتين فى
الفرض الاول و كليتهما معا فى الفرض الثانى، لا يمكن المساعده عليه.

هذا كله فيما اذا كان موضوع المانع مركبا من ذات النجاسه و تنجزها، فعندئذ يتوقف ترتب المانع على احراز موضوعها بكلا
جزأيه، و من الواضح ان احراز الجزء الاول و هو ذات النجاسه اما بالعلم الوجدانى او التعبدى او الاصل العملى كالاستصحاب
لايكفى طالما لا يكون الجزء الثانى محرزا، و اما اذا لم يكن شىء منهما اى لا العلم الوجدانى ولا التعبدى ولا الاصل العملى
وانما كان مجرد احتمال ثبوتها فى الواقع، فالموضوع غير محرز وان كان هذا الاحتمال منجزاً لها على تقدير ثبوتها فى الواقع الا
ان الاحراز فلا، و اما اذا كان مقيداً، فالامر ايضاً كذلك، يعنى ان الاحتمال لا يكون محرزاً، فالنتيجه انه لافرق فيما ذكرناه بين ان
يكون الموضوع مركبا من ذات النجاسه و وصولها او تنجزها او مقيداً بان يكون الموضوع النجاسه الواصله او المنجزه.

و اما تعليقنا على الثانى، و هو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى اجودالتقاريرات من بطلان احدى الصلاتين على كلا التقديرين،
اى سواء اكان الموضوع مركبا من النجاسه و وصولها ام من النجاسه و تنجزها ام كان مقيداً بالوصول أو التنجز، يعنى ان
الموضوع هو النجاسه الواصله او النجاسه المنجزه، على أساس ان الواصل هو نجاسه احد الثوبين او المنجز هو نجاسه احدهما،
فاذن لا موجب لبطلان كلتا الصلاتين فى كلا الثوبين.

فيظهر مما تقدم من انه لا موجب لبطلان الصلاه اصلاً لا فى هذا الثوب ولا فى ذاك، لعدم احراز موضوع المانع فى شىء
منهما، اما على

الفرض الاول، فلعدم العلم بنجاسه كل من الثوبين بحده الخاص لا بالوجدان و لا بالتعبد، واما العلم بنجاسه احد الثوبين اجمالاً، فهو ليس موضوعاً لمانعيتها، لانه ان اريد من احد الثوبين احدهما المفهومى، فلاواقع له غير وجوده فى عالم الذهن، و ان اريد منه احدهما المصداقى وهو الفرد المردد، فهو غير معقول.

واما على الفرض الثانى، فقد تقدم ان الجزء الاول من الموضوع غير محرز، و نتيجة ذلك ان موضوع المانع غير محرز فى هذا الفرض لا وجدانا ولا تعبدا حتى تترتب عليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان نجاسه الثوب الاخر المجهوله لا تكون منجزه، لانها خارجة عن دائره المعلوم بالاجمال، لان المعلوم نجاسه احد الثوبين وهى منجزه بالعلم الاجمالى سواء اكانت فى هذا الثوب أم ذاك، واما نجاسه الثوب المردد بين هذا و ذاك، فحيث انها مجهوله، فلأمانع من اجراء اصاله الطهاره فيه على اجماله، و نتيجة هذه الاصاله ليست جواز استعمال احدهما دون الاخر، بل نتيجتها صحه احدى الصلاتين واقعا، لانها وقعت فى ثوب لا تكون نجاسته منجزه، فاذا لم تكن منجزه لم تكن مانعه واقعا بهذا.

و قد اورد عليه بعض المحققين (قده) (1) بان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره صحيح وفنى فيما اذا كان المعلوم بالاجمال ذات خصوصيه معينه مميزه فى الواقع، كما اذا فرضنا ان احد الثوبين لزيد والاخر لعمر و اشتبه احدهما بالاخر، والمعلوم بالاجمال هو نجاسه ثوب زيد دون نجاسه ثوب عمرو، او ان المعلوم بالاجمال هو نجاسه احدهما بالدم والاخر بالبول، ففى

ص: ١١٥

مثل ذلك نجاسه احدهما بالدم منجزه بالعلم الاجمالي، واما نجاسه الاخر بالبول، فهي مشكوكه، فلان منع من اجراء اصاله الطهاره فيه.

و اما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصيه مميزه في الواقع، كما اذا كان الثوبان معاً نجسين بنجاسه الدم من دون تمييز بينهما، ففي مثل ذلك وان كان المكلف يحتمل نجاسه الثوب الاخر على الفرض، الا انه لا يزيلها عن النجاسه المعلومه بالاجمال، ومعه لا تجرى الاصول الشرعيه المؤمنه فيها، لانها بحاجة الى موضوع معين في الخارج، و ليست كالبراءه العقليه، فان موضوعها عدم البيان و هو معين على كل حال، لان مصب التنجيز او التعذير ليس الوجود الواقعي، بل الوجود العلمى او الظنى او الشكى، والمقدار الواصل فى المقام معين فى افق وصوله وهو نجاسه احدهما، لانا نعلم بنجاسه احدهما ونشك فى نجاسه الاخر، فيكون المكلف معذوراً فيها.

واما الاصول الشرعيه، فحيث انها احكام مجعوله من قبل الشارع على الموضوعات الخارجيه، فلا بد من تعيين موضوعها، والمفروض فى المقام عدم تعيين موضوع النجاسه المشكوكه، و حينئذٍ فلا يمكن اجراء اصاله الطهاره فى احدهما بعنوان اجمالى، لفرض انه لا واقع موضوعى له، لانه ان اريد به احدهما المفهومى، فلان موطن له الا الذهن، و ان اريد به احدهما المصدقي، فلا وجود له فى الخارج، ولا اجرائها فى كل من الثوبين بعنوانه التفصيلى و بحده الخاص بلحاظ النجاسه المشكوكه، و ذلك لان النجاسه المشكوكه كالنجاسه المعلومه غير متعينه فى الواقع حتى فى علم الله، فكيف يمكن تعيين الشك فيها فى كل ظرف.

وان شئت قلت: ان الشك فى نجاسه كل واحد من الثوبين بعنوانه

التفصيلي و ان كان موجوداً الا- ان تعيين كون هذا الشك شكاً في النجاسه المشكوكه في كل طرف لا- في ذات النجاسه المعلومه لا يمكن، لعدم تعينها في الواقع و امتيازها عن النجاسه المعلومه.

ولكن مع ذلك يمكن الالتزام بجريانها في المقام، و ذلك لان جريانها انما يتوقف على ان يكون موضوعها متعيناً في الواقع اذا كان ترتب الاثر عليها متوقفاً على وجود موضوعها في الخارج كذلك، واما اذا لم يكن ترتب الاثر عليها كالامن من العقاب و نحوه متوقفاً على وجود موضوع معين لها في الخارج، فلامانع من جريانها، و المقام من هذا القبيل، لان المكلف اذا اجرى اصاله الطهاره في احدهما بنحو الاجمال، ترتب عليها الأمن من العقاب على كليهما معاً، لفرض ان المكلف اذا صلى صلاه الظهر في احدهما و صلاه العصر في الاخر، فقد علم بطلان احدي الصلاتين و صحه الصلاه الاخرى، و نتيجه ذلك هي ان المكلف فعلاً مأمور بصلاه العصر، لان الصلاه الصحيحه ان كانت صلاه الظهر، فوظيفته الاتيان بها، و ان كانت صلاه العصر، فهي تنقلب ظهراً، و حينئذٍ فوظيفته الاتيان بصلاه العصر، واما اذا لم تجر اصاله الطهاره فيه، فتبطل كلتا الصلاتين معاً، لان كلتا النجاستين منجزه، واما اذا صلى المكلف صلاه الظهر في احدهما و صلاه المغرب في الاخر، فيعلم اجمالاً ببطلان احدهما و صحه الاخرى واقعاً، ولكن حيث ان المكلف يعلم اجمالاً ببطلان احدهما، فيجب عليه الاحتياط بالجمع بينهما، و اما اذا ترك الاحتياط، فيعاقب على ترك احدهما دون الاخرى، و اذا لم تجر اصاله الطهاره تبطل كلتا الصلاتين معاً، و اذا لم يأت بهما مره ثانيه فيستحق عقابين لا عقاب واحداً، و هذه الثمره تظهر بين القولين.

وبكلمه، ان صحه احدى الصلاتين فى احد التوبين المذكورين وبطلان الاخرى وان لم يكن لها واقع موضوعى الا ان لها واقعاً علمياً، وبراءه الذمه والتأمين مترتبه على الواقع العلمى اى الوجود العلمى والوصولى، وكذلك العقوبه و عدم براءه الذمه.

فالتتيجه، انه لامانع من جريان اصاله الطهاره فى احد التوبين بنحو الاجمال بوجوده العلمى لابوجوده الواقعى، و كذلك اصاله البراءه والاستصحاب، فانه لاقتصور فى ادله هذه الاصول عن شمول غير المعلوم بالاجمال فى المقام، لان الظاهر منها جعل التأمين الشرعى على نحو التأمين العقلى فى هذه الموارد التى يكون المناط فيها الوصول والوجود العلمى لا الواقعى.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان هنا اشكالاً ثبوتياً فى كيفية تصوير صحه احدى الصلاتين فى احد التوبين المزبورين و بطلان الصلاه الاخرى فى الاخر، بتقريب ان الحكم بالصحه فى احدهما المعين والبطلان فى الاخر لايمكن، لان نسبه المعلوم بالاجمال والمشكوك الى كل منهما نسبه واحده، هذا اضافه الى انه لاواقع معين للمعلوم بالاجمال ولا للمشكوك، وكذلك لايمكن الحكم بالصحه فى احدهما المردد، لانه لاوجود له فى الخارج.

واما الحكم بالصحه فى كل منهما، فهو لايمكن، لان معنى ذلك ان فرض نجاسه كليهما احسن حالاً من فرض نجاسه احدهما، و هو غير محتمل، كما انه مخالف لمنجزيه العلم الاجمالى و وصول احدى النجاستين.

فلايمكن المساعده عليه، اما اولاً، فلان الأمن من العقوبه واليقين

بالامثال و براءه الذمه انما هو من اثار الوجود العلمى، فاذا علم المكلف فى المقام بصحة احدى الصلاتين فى احد الثوبين، ترتب على العلم بصحتها براءه الذمه والأمن من العقوبه واليقين بامثال امرها وسقوطه به، و ان لم يكن بإمكانه تعيينها فى الخارج، باعتبار انه لا واقع موضوعى مميز لها فى الخارج.

وثانيا: انه لا مانع من الالتزام بصحة كلتا الصلاتين معا، لعدم المانع من صحة الصلاه فى هذا الثوب ولا فى ذاك الثوب، لان موضوع المانع مركب من النجاسه و تنجزها، و هذا الموضوع غير محرز فى كل منهما بجزئه الاول وهو النجاسه، لانها مشكوكه فى كل منهما، ولا علم بنجاسه هذا الثوب بعنوانه و لا ذاك الثوب، فموضوع المانع غير محرز فى كل منهما بعنوانه، واما العلم الاجمالى بنجاسه احدهما، فلا اثر له بالنسبه الى المانع، و انما له اثر بالنسبه الى ما يترتب على المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى لا بوجوده العلمى، لانه ان اريد باحدهما المفهومى، فلا موطن له الا الذهن، وان اريد به احدهما المصدقى وهو الفرد المردد، فلا واقع موضوعى له فى الخارج، وان اريد به احدهما المعين، فهو خلف الفرض، لانه المفروض هنا العلم الاجمالى لا العلم التفصيلى، و من هنا يظهر انه لا فرق بين فرض نجاسه احدهما فى الواقع او نجاسه كليهما فيه.

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

فلا يمكن مساعدته عليه، و ذلك لان العلم الاجمالى فى المقام لم

يتعلق بصرف وجود الطبيعي حتى ينطبق على الوجود الاول، بل تعلق ببطلان احدى الصلاتين بعد الاتيان بهما، وهي مردده بين صلاة العصر وصلاة المغرب مثلاً بخصوصيتها، ونسبه الصلاة الباطله الى كل واحده منهما على حد سواء، وفي المثال المذكور اذا صلى المكلف صلاة العصر، فانطبق المعلوم بالاجمال وهو الصلاة الباطله عليها غير معلوم، لان السالبه بانتفاء الموضوع، اذ لا يحصل العلم بالبطلان بالاتيان باحدى الصلاتين، وانما يحصل العلم به بعد الاتيان بكليتهما معا، وحينئذ فنسبه الصلاة الباطله الى كل من الصلاتين على حد سواء، فتطبيقها على الصلاة الاولى دون الثانية وبالعكس ترجيح من غير مرجح، لان نسبه المعلوم بالاجمال الى كل واحده منهما نسبه واحده، هذا اضافه الى ان المكلف كما يعلم اجمالاً ببطلان احدى الصلاتين كذلك يعلم اجمالاً بصحة احدهما، فاذا كان العلم بالبطلان علم بصرف الوجود، كان العلم بالصحة علم بصرف الوجود، ولازم ذلك انطباق عنوان البطلان وعنوان الصحة على الصلاة الاولى، وهو كما ترى.

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

المعلوم بالاجمال فى المقام، وهو بطلان احدى الصلاتين بحددها الخاص الى كل واحده منهما كذلك على نسبه واحده، و متعلق العلم الاجمالى هو بطلان احدهما بحددها المعين لاصرف البطلان، ضروره ان المكلف يعلم اجمالا- ان احدهما بخصوصيتها الخاصه باطله.

هذا اضافه الى ان المعلوم بالاجمال اذا انطبق على الصلاه الاولى انحل العلم الاجمالى الى علمين تفصيلين: احدهما العلم التفصيلى ببطلان الصلاه الاولى والاخر العلم التفصيلى بصحة الصلاه الثانيه و هو كما ترى، لان العلم الاجمالى يختلف عن العلم التفصيلى فى ان المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى لاينطبق على احد فرديه اوافراده فى الخارج معينا، والا فهو علم تفصيلى لا اجمالى، وهذا خلف، بينما المعلوم بالتفصيلى ينطبق على الفرد المعين فى الخارج دون الفرد المبهم.

والخلاصه، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام غريب، ضروره ان لازم انطباق المعلوم بالاجمال على الفرد الاول انحلال العلم الاجمالى وانقلابه الى علم تفصيلى، فالمعلوم بالاجمالى بما هو يستحيل انطباقه على الفرد المعين فى الخارج، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون المعلوم بالاجمال مردداً بين فردين اوافراد طويله او فردين او افراد عرضيه، وهذا بخلاف الامر المتعلق بصرف وجود الطبيعه خالياً عن كافه الخصوصيات، فانه ينطبق على اول الوجود والوجود الثانى ليس مصداقاً له، فاذن كيف يقاس المعلوم بالاجمال بذلك اى بتعلق الامر بصرف الوجود.

واما الكلام فى الجبهه الثانيه، فلايمكن ان يكون التفسير الثانى فى مقابل التفسير الاول، الا ان يراد من الوصول فى التفسير الاول العلم الوجدانى والحجه القاطعه، ولكن لازم ذلك ان المكلف اذا شك فى نجاسه

ثوبه او بدنه كان قاطعاً بعدم مانعيتها، لانها مقيدة بوصولها بالعلم الوجداني او بالحجه القاطعه كالبينه و نحوها، والفرض انها لم تصل اليها كذلك، فاذن يكون المكلف قاطعاً بعدم مانعيه نجاسه ثوبه او بدنه على تقدير وجودها في الواقع، وعليه، فلاتجرب استصحاب عدم نجاسته، لان استصحاب عدم احد جزأى الموضوع المركب انما يجرى فيما اذا كان جزؤه الاخر موجوداً، واما اذا لم يكن موجوداً، فلا اثر لهذا الاستصحاب، لان وجوده وعدمه متساويان، فيكون لغواً مع ان الامر ليس كذلك، فانه لاشبهه في جريانه و ترتب الاثر عليه، وهذا كاشف عن ان المراد من الوصول ليس خصوص العلم الوجداني او العلم التعبدي اى الحجه القاطعه، بل الاعم منه و من الوصول التنجيزى، وعلى هذا، فالمراد من الوصول اعم من الوصول الوجداني والوصول التعبدي والوصول التنجيزى، بل هنا احتمال النجاسه، و هذا الاحتمال منجز اذا لم يكن اصل مؤمن فى البين، وعلى هذا، فمع فرض عدم وصول نجاسته لالوجدان ولا بالتعبد، فلان من استصحاب عدمها، اذ لو لا هذا الاستصحاب لكان احتمالها منجزاً لها، فاذن لا يكون هذا الاستصحاب لغواً.

وعلى هذا، فالتفسير الثانى لا يكون فى مقابل التفسير لاول، بل هو داخل فيه.

ومن هنا فالصحيح فى المقام ان يقال: ان مانعيه النجاسه منوطه بالوصول اعم من ان يكون بالعلم الوجداني او العلم التعبدي او التنجيزى.

والخلاصه، ان المانع هو النجاسه الواصله سواء اكان وصولها بالعلم الوجداني أو بالعلم التعبدي ام بالاصل العملى، فلاوجه لجعل الوصول التنجيزى فى مقابل الوصول الوجداني.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الوصول التنجيزى فى مقابل الوصول الوجدانى والتعبدى، فهل هنا اشكال فى التفسير الثانى؟

والجواب ان هناك مجموعه من الاشكالات:

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

الاشكال الثانى، انه لا يمكن احراز هذا الموضوع باستصحاب بقاء النجاسه فى الثوب او البدن، لان استصحاب بقاء جزء الموضوع المركب انما يجرى اذا كان جزءه الاخر محرراً حتى يترتب عليه الاثر، لان بالاستصحاب يتم الموضوع و يترتب عليه الاثر وهو مانع النجاسه، واما اذا فرضنا ان جزءه الاخر و هو التنجز غير محرر، فلا اثر لهذا الاستصحاب، و يكون لغوا، اذ جريانه يتوقف على ان يكون الجزء الاخر للموضوع المركب محرر بالوجدان او بالتعبد او بالاصل العملى ولو فى عرضه، فعندئذ يجرى، و يضمه الى الوجدان او التعبد او الاصل العملى يتحقق الموضوع بكلا جزأيه، وهذا المقدار يكفى فى جريان هذا الاستصحاب، لان الموضوع اذا تحقق بكلا جزأيه، ترتب عليه الاثر وهو المانع، واما هذا الاستصحاب فلا يمكن ان يكون للنجاسه المستصحبه، لانها لا تقبل التنجز

ص: ١٢٣

الاشكال الثالث، ان لازم كون موضوع المانع مركبا من النجاسه الواقعيه و تنجزها عدم الاثر للعلم الاجمالي فى المقام، فاذا علم المكلف اجمالا بنجاسه احد الثوبين، فعلى ضوء ذلك لا يكون هذا العلم الاجمالي مانعا عن جريان اصاله الطهاره فى كل منهما، لان المانع عن جريانها فيهما هو لزوم المخالفه القطعيه العمليه و هى غير لازمه فى المقام، لان المخالفه المذكوره انما يلزم اذا كان الجزء الاخر للموضوع محرزاً وهو التنجيز، والمفروض انه غير محرز، بل يرتفع باصاله الطهاره.

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

والجواب عن جميع هذه الاشكالات بامرین:

الامر الاول، ان تمام هذه الاشكالات مبنى على ان جزء الموضوع التنجيز الفعلى، ولكن من الواضح انه لا يعقل ان يكون جزء الموضوع التنجيز الفعلى، بداهه انه بحاجه الى وجود المنجز له فى المرتبه السابقه، لاستحاله تحقق التنجز بدون عله و سبب، بل المراد منه التنجيز الشأنى بمعنى صلاحيه النجاسه للتنجيز و قابليتها لذلك، وعلى هذا، فلا يلزم شىء من هذه المحاذير، لان فعليه تنجيز النجاسه انما هى بفعليه المنجز من العلم الوجدانى او التعبدى او الاصل العملى كالاستصحاب، و عندئذ فاذا علم المكلف بنجاسه ثوبه ترتب عليه اثره، وهو فعليه التنجيز اى تنجيز مانعيها، فاذن لا يتوقف تأثير العلم بالنجاسه فى تنجيز مانعيها على تحقق التنجيز فى

المرتبه السابقه بل يتوقف على صلاحيتها للتنجز وهى موجوده، و كذلك الحال اذا علم اجمالاً بنجاسه احد الثوبين، فانه مؤثر فى تنجز المعلوم بالاجمال اى تنجز مانعيته، ولهذا لا-تجرى الا-صول المؤمنه كاصاله الطهاره فى اطرافه و بذلك يظهر حال استصحاب بقاء نجاسه الثوب او البدن، فانه يكفى فى جريانه قابليه نجاسته للتنجز، فاذا كانت قابله لذلك فبالاستصحاب صارت منجزه فعلا، فاذن لا اشكال فى جريانه.

فالتتيجه، ان جزء الموضوع اذا كان التنجز الشأنى بمعنى قابليه نجاسته وصلاحيتها له فلا اشكال فى البين.

الامر الثانى، انا لو سلمنا ان جزء الموضوع التنجز الفعلى، فمع ذلك لا ترد الاشكالات المذكوره، وتقريب ذلك ان هذا الجزء وهو التنجز الفعلى فى طول الجزء الاخر و هو النجاسه فيكون الموضوع مركباً من جزأين طوليين، وعلى هذا، فالجزء الثانى الذى هو فى طول الجزء الاول يتحقق بنفس تعلق العلم بالجزء الاول، فاذا علم المكلف بنجاسه ثوبه، تحقق الجزء الثانى للموضوع وهو التنجز ايضا، وكذلك يتحقق هذا الجزء بالاستصحاب فاذن لا يلزم الدور وتقدم الشئ على نفسه.

و دعوى، انه لا معنى لتنجز النجاسه، لان النجاسه حيث انها حكم وضعى لا تقبل التنجز الا من حيث ما يترتب عليها من الاحكام المولويه كالمانيه و حرمة الشرب ونحوهما، فاذن معنى تنجز النجاسه تنجز مانعيته، و على هذا فيلزم اخذ تنجز المانيه فى موضوع نفسها، وهو مستحيل، بداهه انه لا يمكن اخذ تنجز الحكم فى موضوع شخصه، لاستلزامه الدور وتقدم الشئ على نفسه.

مدفوعه، بانها مبنيه على الخلط بين تنجز النجاسه بمعنى استحقاق

العقوبه او المثوبه عليها على تقدير الاصابه والمؤمنيه على تقدير الخطأ، فان التنجز بهذا المعنى لا يتصور فى ذات النجاسه وانما يتصور فى الاثار والاحكام المترتبه عليها، و بين تنجزها، بمعنى اتصاف النجاسه بالمانعيه الفعليه، و منشأ اتصافها بها وصولها او تنجزها، اما بالعلم الوجدانى او العلم التعبدى او الاصل العملى كالاتصحاب اونحوه او الاحتمال فيما اذا لم يكن هناك اصل مؤمن فى البين، فهذا التنجز الذى هو معلول لهذه العلل والاسباب جزء موضوع المانعيه طولاً او فقل: ان التنجز المأخوذ فى الموضوع هو التنجز التعليقى بنحو القضييه الشرطيه، وانما صار فعلياً بهذه الاسباب والعلل.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان موضوع المانعيه اما مركب من النجاسه الواقعيه و وصولها او مقيد به، ولا فرق بين ان يكون وصولها بالعلم الوجدانى او العلم التعبدى او الاصل العملى كالاتصحاب، او مركب من النجاسه الواقعيه و تنجزها او مقيد به، ولا فرق فيه ايضاً بين ان يكون تنجزها بالعلم الوجدانى او التعبدى او الاصل العملى كالاتصحاب او الاحتمال هذا، ولكن الصحيح هو الفرض الاول، فانه مستفاد من روايات الباب دون الفرض الثانى، هذا كله على القول بان النجاسه مانعه.

واما على القول بان الطهاره شرط، فلا شبهه فى ان الشرط ليس هو الطهاره الواقعيه فحسب، ضروره ان المكلف اذا صلى فى ثوب معتقداً طهارته او استصحب طهارته او ثبتت باصالة الطهاره ثم تبين بعد الفراغ من الصلاه ان ثوبه كان نجساً، فلاشبهه فى صحه صلاته و عدم وجوب الاعاده عليه حتى فى الوقت فضلاً عن خارج الوقت، فلو كان الشرط الطهاره الواقعيه، كانت صلاته باطله قطعاً فى هذه الموارد من جهه انها فاقده

للشرط، ومن ذلك يظهر ان الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه في مورد الامارات والاصول العمليه والطهاره الاعتقاديه في موارد القطع بها، وهذا يكشف عن سعه دائره الشرط، وانه اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، وهذه التوسعه ليست من جهه ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره(١) من ان اصاله الطهاره او استصحابها تنقح موضوع الشرطيه وهو الطهاره، و تجعله اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه على اساس انها حاكمه على ادله شرطيه الطهاره، وذلك لان هذه التوسعه ليست من جهه حكومه اصاله الطهاره او استصحابها على ادله شرطيه الطهاره، لان هذه الاصاله لا يمكن ان تكون حاكمه على ادله شرطيتها، لان مفاد الاصاله الطهاره الظاهريه وهي لا يمكن ان تكون توسعه لدائره الطهاره الواقعيه، اذ لا شأن للطهاره الظاهريه الا- كونها عذراً للمكلف ومؤمنه طالما تكون موجوده، فاذا ارتفعت بارتفاع موضوعها وهو الشك وتبين الخلاف، فوظيفته العمل بالواقع ولا اجزاء في البين، فاذا صلى المكلف في ثوب ثبتت طهارته باصاله الطهاره او استصحابها وكان في الواقع نجساً، فهو و ان كان تاركاً الصلاه في ثوب طاهر الا انه معذور في ذلك طالما تكون الاصاله موجوده، واما اذا انكشف الخلاف وبأن ان الثوب كان نجساً وان صلاته وقعت في ثوب نجس، فلا يكون معذوراً في ترك الصلاه في ثوب طاهر، بل عليه اعادتها في الوقت اذا كان انكشاف الخلاف فيه، و الا ففي خارج الوقت، لان الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له الا تنجيز الواقع او التعذير، فلا دخل له في مصلحه الواقع، فالنتيجه انه لا يمكن ان تكون هذه الاصاله بما انها حكم ظاهري طريقي توسع الواقع، و تجعل الشرط اعم

ص: ١٢٧

من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، بل هذه التوسعه من جهه الروايات، منها صحيحه زراره المتقدمه، هذا.

وذكر المحقق النائيني قدس سره (١) ان الشرط هو العلم بالطهاره الجامع بين العلم الوجداني والعلم التعبدي سواء اكان مطابقاً للواقع ام لا.

ولكن فيه اشكالان:

الاول، ان العلم لا يمكن ان يكون تمام الموضوع للشرطيه، لما ذكرناه في مستهل بحث القطع ان العلم لا يمكن ان يكون تمام الموضوع للحكم، لانه متقوم ذاتاً و حقيقه بمتعلقه وهو المعلوم بالعرض، و اما اذا لم يكن له متعلق في الواقع فهو جهل مركب وليس بعلم، و على هذا فبطبيعته الحال يكون موضوع الشرطيه مركبا من الطهاره الواقعيه والعلم بها، و حينئذ تكون الطهاره الواقعيه جزء الموضوع، و عليه فلو صلى المكلف معتقدا بطهاره ثوبه او بدنه، ثم تبين بعد الصلاه ان ثوبه كان نجساً فصلاته محكوم به بالبطلان، لانها فاقده للشرط وهو الطهاره الواقعيه، مع انه لاشبهه في صحه صلاته وعدم وجوب الاعاده عليه حتى في الوقت فضلا عن خارج الوقت.

الثاني، ان العلم بالطهاره الذي هو جزء الموضوع لا يشمل الاصل العملي كاصاله الطهاره بل استصحابها ايضاً، لان الاصل العملي ليس علماً تعبدياً كالامارات الشرعيه.

وان شئت قلت: ان الامارات الشرعيه كاخبار الثقه و ظواهر الالفاظ ونحوهما علم عنده قدس سره شرعاً وتعبدياً، واما الاصول العمليه فحيث انها ليست بعلم تعبدياً فلا تكون مشموله لهذا التعريف، مع انه لاشبهه في صحه الصلاه في ثوب محكوم بالطهاره باصاله الطهاره او استصحابها، الا ان

ص: ١٢٨

يكون مراده قدس سره من العلم مطلق المؤمن سواء اكان المؤمن العلم الوجداني أم الامارات المعتبره أم الاصول العمليه، و عندئذٍ وان كان التعريف يشمل الاصول العمليه ايضا، الا ان لازم ذلك بطلان صلاه من صلى في ثوب طاهر واقعاً برجاء انه طاهر مع عدم وجود المؤمن عليه، ثم بعد الصلاه تبين انه كان طاهراً، فلاشبهه في صحه صلاته و عدم وجوب اعادتها لا في الوقت ولا في خارج الوقت، مع ان مقتضى ما ذكره قدس سره بطلان الصلاه في هذا الفرض، و من هنا قيل ان الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه والاعتقاديه سواء اكانت مطابقه للواقع ام لا، والاوّل كما اذا صلى المكلف معتقداً بان ثوبه نجس مع تحقق قصد القربه منه، ثم تبين بعد الصلاه انه كان طاهراً واقعاً، صحت صلاته، و كذلك اذا شك في طهاره ثوبه و لم يكن هناك اصل مؤمن كاصاله الطهاره او استصحابها وصلى برجاء انه طاهر ثم تبين بعد الصلاه انه طاهر، فايضا صحت صلاته واقعاً ولا تجب الاعاده عليه مطلقاً حتى في الوقت.

والثاني، ما اذا صلى المكلف في ثوب اثبت طهارته باصاله الطهاره او استصحابها ثم تبين بعد الصلاه نجاسته، صحت صلاته و لا تجب عليه اعادتها من جديد.

والثالث، ما اذا صلى في ثوب معتقداً بانه طاهر، ثم بعد الصلاه تبين انه نجس، صحت صلاته ايضا و لا تجب عليه الاعاده، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان لانزم صحه الصلاه واقعاً وعدم وجوب اعادتها حتى في الوقت في الفرض الثاني والثالث عزل الطهاره الواقعيه عن الشرطيه نهائياً، فلاتكون تمام الموضوع لها ولا جزؤه، والا لم تصح الصلاه في هذين الفرضين، لانتفاء الشرط بانتفاء جزء موضوعه او تمامه.

وعلى هذا، الأساس، فقد استشكل في جريان استصحاب بقاء الطهاره الواقعيه، وانه كيف يجرى مع انها معزوله عن الشرطيه وغير دخيله في صحه الصلاه، فاذا علم المكلف بطهاره ثوبه، ثم شك في بقائها لم يكن له ان يستصحب بقائها، لعدم ترتب اثر عليها و بدونه يكون لغوا.

والجواب، اولاً: ان الطهاره الواقعيه ليست معزوله عن الشرطيه نهائياً، بل هي من احد افرادها.

وثانياً: ان التعبد الاستصحابى تاره يكون بلحاظ الاثر المترتب على المستصحب في ظرفه اى ظرف حدوثه، واخرى يكون بلحاظ الاثر المترتب على بقائه في ظرف الشك ظاهراً، و استصحاب بقاء الطهاره الواقعيه في الصحيحه من قبيل الفرض الثانى، فان الطهاره الواقعيه وان لم يكن لها اثر في ظرف حدوثها و ثبوتها، الا- ان لها اثرا بلحاظ بقائها في ظرف الشك و مترتب عليه في هذا الظرف ظاهراً، والتعبد الاستصحابى انما هو بلحاظ هذا الاثر و ترتبه على بقائها في ظرف الشك فيه، و هذا يكفى في جريانه ولا يكون لغوا، و هذا لا ينافى عزلها عن الشرطيه، فان المعزول عنها الطهاره الواقعيه دون الطهاره الظاهريه، والمفروض ان الثابت بالاستصحاب انما هو الطهاره الظاهريه.

وان شئت قلت: انه يكفى في جريان الاستصحاب ثبوت الاثر بنفس التعبد الاستصحابى و ان لم يكن للمتعبد به اثر في المقام، والتعبد هنا يحقق لنا الطهاره الظاهريه، وهى شرط في صحه الصلاه.

وان شئت قلت: ان الاثر الشرعى المترتب على بقاء الطهاره الواقعيه في ظرف الشك انما هو صحه الصلاه في المقام، فلذلك لامانع من جريان هذا الاستصحاب، بل لا اشكال فيه ولا كلام.

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

وقد يستشكل في جريان استصحاب الطهاره في المقام، بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض العملي لا الحقيقي، والا- فلا يعقل هذا النقض، لانهما لا يجتمعان في شى واحد حتى ينهى عن نقض اليقين بالشك، هذا اضافه الى هذا النقض امر قهري و ضروري فلا- معنى للنهي عنه، فاذن لامحاله يكون المراد منه النقض العملي، بمعنى وجوب العمل على طبق الحاله السابقه والجرى عملا- عليها، ومن الواضح ان الجرى العملي على طبقها انما هو فيما اذا كانت الحاله السابقه قابله للتنجيز والتعذير، والا فلا معنى للتعبد الاستصحابي ببقائها و وجوب المضى عليها عملا، هذا.

والجواب، ان الطهاره الواقعيه و ان كانت كذلك حدوثا يعنى غير قابله للتنجيز والتعذير بلحاظ حدوثها، الا ان بقاءها ظاهراً في ظرف الشك بالاستصحاب معذر على تقدير عدم مطابقتها للواقع و منجز على تقدير المطابقه، هذا.

واجاب المحقق الخراساني قدس سره (١) عن ذلك بجوابين:

الاول، ان الطهاره الواقعيه ليست معزوله عن الشرطيه نهائيا، بل هي قيد لها، لان الشرط احراز الطهاره، ولكن ظهر مما تقدم ان هذا الجواب غير صحيح، لان لازم كون الطهاره الواقعيه قيدا للشرط بطلان صلاه من صلى معتقداً بطهاره ثوبه او احرز طهارته بالاستصحاب او باصالة الطهاره، ثم بعد الصلاه تبين ان ثوبه كان نجساً، مع انه لاشبهه في صحه صلاته هذه و عدم وجوب اعادتها عليه حتى في الوقت فضلاً عن خارج الوقت.

ومن ذلك يظهر بوضوح ان الطهاره الواقعيه ليست قيدا للشرط.

الثاني، ان الطهاره الواقعيه وان لم تكن متصفه بالشرطيه فعلا و لكنها متصفه بها اقتضاءً، و هذا المقدار يكفي لاستصحاب بقائها.

وفيه: ان هذا الجواب ايضاً غير صحيح، لانه ان اراد بالشرطيه الاقتضائيه مرحله الاقتضاء وهي مرحله المبادى والملاكات التي تقتضى شرطيه الطهاره، وعلى هذا، فاذا شك بقاء المصلحه في مرحله اقتضائها شرطيتها فاستصحابها لايجدى، لانه لا يثبت جعل الشرطيه الا- على القول بالاصل المثبت، و ان اراد بها الشرطيه في مرحله الجعل والانشاء، فاستصحاب بقائها عباره اخرى عن استصحاب عدم نسخها، ومن الواضح ان هذا الاستصحاب لا يثبت فعليه المجعول وهي فعليه الشرطيه الا على القول بالاصل المثبت، لان فعليه المجعول انما هي بفعليه موضوعها وليست من اثار بقاء الجعل وعدم نسخه.

بقى هنا شىء، و هو ان الطهاره الواقعيه وان لم تكن تمام الموضوع للشرطيه ولاجزؤه ولكنها ليست بمعزوله عن الشرطيه نهائيا، لانها من احد

ص: ١٣٢

١- (١) . كفايه الاصول ص ٤٤٧.

افراد الشرطيه و هو متمثل فى ثلاثه افراد:

الفرد الاول، الطهاره الواقعيه فانها شرط بوجودها الواقعي، و من هنا لو صلى المكلف معتقداً نجاسه ثوبه و تحقق منه قصد القربه ثم تبين انه كان طاهراً، صحت صلاته واقعاً ولا يجب عليه الاعاده، و كذلك الحال لو صلى فى ثوب برجاء انه طاهر فى الواقع من دون اثبات طهارته بالاستصحاب او باصالة الطهاره ثم تبين انه كان طاهراً، صحت صلاته واقعاً، و هذا دليل على ان الطهاره الواقعيه بوجودها الواقعي شرط فى صحه الصلاه، فشرطيتها لا- تتوقف على علم المكلف بها، فاذا كانت موجوده فى الواقع و صلى المكلف جاهلاً بوجودها ثم علم بوجودها، فصلاته صحيحه ولا تجب عليه الاعاده فى الوقت ولا فى خارجه.

الفرد الثانى، الطهاره الاعتقاديه وان لم تكن مطابقه للواقع، كما اذا صلى المكلف فى ثوب باعتقاد انه طاهر ثم بعد الصلاه تبين انه كان نجساً، صحت صلاته واقعاً ولا تجب عليه الاعاده، وهذا كاشف عن ان الطهاره الاعتقاديه تكفى فى صحه الصلاه.

الفرد الثالث، الطهاره الظاهريه التى تثبت باصالة الطهاره او استصحابها، فاذا صلى المكلف فى ثوب كانت طهارته ثابتة بالاستصحاب او بقاعدتها ثم بعد الصلاه تبين الخلاف و ظهر انه كان نجساً، صحت صلاته ولا تجب عليه الاعاده، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، يمكن تصوير التوسعه فى الشرطيه بانحاء اخرى:

الاول، ان يكون الشرط هو العلم الوجدانى بالاعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، وفيه ان هذا التفسير غير صحيح، لان لازم ذلك ان المكلف اذا صلى فى ثوب برجاء انه طاهر بدون مؤمن و بداعى الفحص

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

الثاني، ان يكون الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، وفيه ان لازم ذلك بطلان الصلاه في صوره العلم الوجداني بالطهاره اذا انكشف الخلاف، لانها حينئذٍ فاقد للشرط وهو الجامع بين الطهارتين.

الثالث، ان يكون مطلق المؤمن وان لم يصل الى المكلف، و بهذا يفترق عن الوجه الاول، ولكن يرد عليه ان لازم ذلك بطلان الصلاه في موارد القطع بالنجاسه بنحو الجهل المركب اوقيام اماره او اصل على النجاسه مع انكشاف الخلاف.

الرابع: ان يكون الشرط اعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه والاعتقاديه الوجدانيه او التعبيديه، ولا يرد على هذا الوجه شيء من الاشكالات المتقدمه.

ثم ان الفرق بين هذا التقسيم والتقسيم الاول هو ان هذا التقسيم انما هو في مقام بيان سنخ شرط الصلاه في كافه حالاتها، بينما التقسيم الاول انما هو بلحاظ افراد شرط الصلاه، فالنتيجه ان الطهاره على التقسيم الاول بتمام افرادها الثلاثه شرط لها على سبيل مانعه الخلو.

ثم ان هذه العناصر الثلاثه من الطهاره لا-تتشارك في جامع حقيقي، ضروره ان الطهاره الواقعيه لا يعقل ان تتشارك مع الطهاره الاعتقاديه الصرفيه بدون ان يكون لها مطابق في الخارج، وكذلك لا يعقل ان تتشارك مع الطهاره الظاهريه، كما ان الطهاره الظاهريه لا تتشارك مع الطهاره الاعتقاديه.

فالنتيجه، ان هذه العناصر الثلاثه من الطهاره متباينات بالذات ولا يتصور جامع حقيقي بينهما، وعلى هذا، الاساس فاستصحاب بقاء

الطهاره الواقعيه ليس من استصحاب بقاء الفرد الجامع، لعدم وجوده حتى يكون هذا الاستصحاب من استصحاب بقاء فرده، نعم ان استصحاب المصلى طهاره ثوبه او بدنه من استصحاب الفرد للطهاره الواقعيه الجامعه بينه و بين سائر افرادها.

ثم ان شرطيه الطهاره هل هي ثابتة للطبيعي بنحو صرف الوجود او انها ثابتة له بنحو مطلق الوجود؟

والجواب ان هنا وجهين:

الوجه الاول، ما ذكره المحقق العراقي قدس سره (١) من ان شرطيه الطهاره ثابتة لطبيعي الطهاره الجامع بنحو صرف الوجود، و لهذا انكر جريان الاستصحاب في الفرد و في الحصة، و قد اطال الكلام بعض المحققين قدس سره (٢) في تقريب ذلك ثم في نقده، ولكن حيث ان ما ذكره المحقق العراقي قدس سره مبني على نقطه خاطئه جدا ولا واقع موضوعي لها، بداهه ان شرطيه الطهاره انحلاليه و تنحل بانحلال افراد الطهاره، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشرط الطهاره الواقعيه او الطهاره الظاهريه او الطهاره الاعتقاديه، او الجامع بين الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، او الجامع بينهما وبين الطهاره الاعتقاديه و هكذا، والشرطيه في جميع هذه الفروض انحلاليه، وان لكل فرد من افراد الطهاره يثبت فرد من الشرطيه، و على هذا، فلانما من استصحاب الفرد والحصة، لفرض ان كل فرد موضوع للشرطيه.

فالتتيجه، ان ما ذكره المحقق العراقي قدس سره لا يرجع الى معنى محصل، هذا تمام الكلام في مقام الثبوت والتصور.

ص: ١٣٥

١- (١) نهايه الافكار ج ٤ ص ٥٠.

٢- (٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٦٣.

الوجه الثاني، و في مقام الاثبات، فهناك مجموعه من الروايات التي تدل على مانعيه النجاسه عن الصلاه، وهذه الروايات تصنف الى عدة اصناف، ونتيجه الجمع الدلالى العرفى بينها بحمل الظاهر على الاظهر والمطلق على المقيّد و هكذا، هي ان النجاسه بوجودها العلمى مانعه عن الصلاه لاجل وجودها الواقعى، بان يكون موضوع المانعيه مركب من النجاسه و وصولها سواء اكان وصولها بالوجدان ام بالتعبّد ام بالاصل العملى كالاستصحاب، و تمام الكلام فى ذلك فى بحث الفقه.

و اما الروايات التي تدل على شرطيه الطهاره، فعمدتها هذه الصحيحه وهى قوله عليه السلام: «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك»^(١) بدعوى انه يدل على ان الطهاره من الخبث شرط فى الصلاه اعم من ان تكون الطهاره الواقعيه او الظاهريه، هذا.

وللمناقشه فيه مجال من جهتين:

الاولى، فى دلالاته على ان الشرط هو الطهاره.

الثانيه: ان لازم ذلك بطلان الصلاه فى موارد القطع الوجدانى بالطهاره فيما اذا انكشف خلافه.

اما الكلام فى الجبهه الاولى، فلان دلالة هذه الجملة من الصحيحه على ان الطهاره شرط والنجاسه ليست مانعه لاتخلو عن اشكال، و ذلك لان التعليل فيها بقوله عليه السلام: «لانك كنت... الخ» لابد ان يكون بلحاظ حال المصلّى فى اثناء الصلاه، لانه بعد الصلاه علم بالنجاسه، ولا يمكن تطبيق التعليل بلحاظ حاله بعدها، لانه من نقض اليقين باليقين لا بالشك، و منشأ سؤال السائل عن عدم وجوب الاعاده فى هذه الصوره رغم ان الصلاه

ص: ١٣٦

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

وقعت في النجس، هو ان المرتكز في ذهنه انما هو مانعيه النجاسه عن صحه الصلاه فكيف لا تكون هذه الصلاه باطله ولا تجب اعاتها، و لهذا سأل عن سبب عدم وجوب اعاتتها، و هذا الارتكاز قرينه على ان تعليل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعاده بالاستصحاب، على اساس انه مانع عن وصول النجاسه لا ان الطهاره شرط، والمفروض ان المستفاد من سائر الروايات ان المانع هو النجاسه الواصله لامطلق النجاسه وان لم تصل، و على هذا، فالتعليل لو لم يكن ظاهراً في مانعيه النجاسه الواصله و عدم مانعيها مطلقاً، لم يكن ظاهراً في شرطيهِ الطهاره اعم من الواقعيهِ والظاهريهِ.

وان شئت قلت: ان التعليل في نفسه وان كان ظاهراً في شرطيهِ الطهاره، الا ان هذا التعليل جواب عن سؤال السائل عن سبب عدم وجوب اعاده الصلاه رغم انها وقعت في النجس، ومنشأ هذا السؤال انما هو ارتكاز مانعيه النجاسه، فمن اجل ذلك لو لم يكن التعليل ظاهراً في عدم مانعيه النجاسه الواقعيهِ لم يكن ظاهراً في شرطيهِ الطهاره، فاذن تكون الروايه مجمله من هذه الناحيه، فحينئذ يكون المرجع في المسأله سائر الروايات، و هي تدل بوضوح ان المانع انما هو النجاسه الواصله سواء اكانت واصله بالعلم الوجداني أم العلم التعبدي أم الاصل العملي لا النجاسه الواقعيهِ، و قد ورد فيها ان من صلى فيها في ثوب نجس جاهلاً بنجاسته، صحت صلاته واقعا ولا تجب الاعاده لا في الوقت ولا في خارجه.

هذا اضافه الى ان شرطيهِ الطهاره الاعتقاديهِ اذا لم تكن مطابقه للواقع لا تستفاد من شيء من الروايات، وانما المستفاد منها ان النجاسه بوجودها الواقعي لا تكون مانعه، وفي هذا الفرض حيث ان النجاسه غير واصله فلا تكون مانعه عن الصلاه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الظاهر من الروايات هو مانعيه النجاسه عن الصلاه بوجودها العلمى لايوجودها الواقعى، بمعنى ان موضوع المانعيه مركب من النجاسه و وصولها ولايستفاد منها شرطيه الطهاره، هذا تمام الكلام فى الاستدلال على حجيه الاستصحاب بالمقطع الاول من الصحيحه، وقد تقدم انه يدل على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه.

نتائج البحوث المتقدمه عدّه نقاط :

النقطه الاولى، هل الطهاره امر عدمى و عباره عن عدم النجاسه بنحو العدم المحمولى، او انها عباره عن عدم خاص وهو العدم النعتى، او انها امر وجودى و عباره عن النظافه، فيه اقوال والصحيح هو القول الثالث.

النقطه الثانيه: هل تظهر الثمره بين القول بان الطهاره شرط والقول بان النجاسه مانعه؟. فيه قولان: قول بان الثمره تظهر بين القولين فيما اذا علم المكلف اما بنجاسه ثوبه او نجاسه الماء الذى توضع به، فان فى مثل ذلك تسقط اصاله الطهاره فى كل منهما من جهه المعارضه وتصل النوبه الى الاصل الطولى و هو اصاله الاشتغال بالنسبه الى الوضوء والثوب على القول بان الطهاره شرط، واما على القول بان النجاسه مانعه، فلان من جريان اصاله البراءه عن مانعيه نجاسه هذا الثوب على اساس ان مانعيه النجاسه انحلاليه فنجاسه كل ثوب مانع مستقل.

ولكن قد يقال: ان هذه الاصاله اى اصاله البراءه عن مانعيه نجاسه هذا الثوب معارضه باصاله الطهاره فى الماء، ولايمكن جريان كلتا الاصالتين، والا فلازمه الترخيص فى الدخول فى الصلاه بهذا الثوب ومع

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

النقطة الثالثة: ان مانع النجاسة تتصور على صور، الصحيح انها صفة للنجاسة و مجعوله لها اي نجاسة ثوب المصلي او بدنه.

النقطة الرابعة: ان النجاسة مانعه بوجودها العلمي الواصل الى المكلف سواء اكان بالعلم الوجداني ام بالعلم التعبدى ام بالاصل العملي، فاذا ن موضوع المانع مركب من النجاسة و وصولها، او مركب منها و تنجزها لابلط، بمعنى ان موضوعها ليس الوصول او التنجز فقط، و قد تقدم تفصيل ذلك.

النقطة الخامسة: قيل ان الثمره تظهر بين التفسيرين فيما اذا علم اجمالا بنجاسة احد الثوبين وصلى المكلف صلاتين فيهما ثم تبين ان كليهما نجس، فعلى التفسير الاول وهو ان الموضوع مركب من النجاسة و وصولها بطلت احد الصلاتين، وعلى التفسير الثانى بطلت كلتاها، واشكل على ذلك السيد الاستاذ قدس سره بان الباطل فى كلا التفسيرين صلاه واحده، والصحيح صحه كلتا الصلاتين معا على كلا التفسيرين كما تقدم.

النقطة السادسة: هل يعتبر فى جريان الاصول العمليه ان يكون موضوعها معيناً فى الخارج او لا؟. فيه قولان: قول بالاعتبار، وعلى هذا،

القول فلا تجرى الاصول العمليه فى المثال المتقدم و ما شاكله، والصحيح التفصيل، فان الاثر الشرعى اذا كان مترتبا على شىء معين فى الخارج دون غيره فلا تجرى فى المقام، وان لم يتوقف ترتيبه عليه، بل هو مترتب على احدهما على اجماله، فلامانع من جريانها فى الجملة على تفصيل تقدم.

النقطة السابعة: ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان الباطل فى المثال المتقدم حيث انه احدى الصلاتين بنحو صرف الوجود، فهو ينطبق على الصلاه الاولى.

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

النقطة الثامنة: الصحيح ان التفسير الثانى وهو ان موضوع المانع مركب من النجاسه و تنجزها يرجع الى التفسير الاول، باعتبار ان المراد من الوصول فيه اعم من ان يكون بالعلم الوجدانى او العلم التعبدى او بالاصول العمليه، و من الواضح ان المراد من الوصول بسببها التنجز، ولهذا لا وجه لجعله فى مقابل الاول.

النقطة التاسعه: ان هناك مجموعه من الاشكالات على ما اذا كان موضوع المانع مركبا من النجاسه و تنجزها، و هذه الاشكالات تندفع ببيان امرين وقد تقدم بيانهما.

النقطة العاشره: ان شرطيه الطهاره فى مقام الثبوت تتصور على صور،

والصحيح من هذه الصور صورته واحده، وهى ان الشرط اعم من الطهاره

الواقعيه والطهاره الظاهريه والطهاره الاعتقاديه، بمعنى ان الصلاه مع كل واحده منها صحيحه واقعا، وهذا ليس معناه عزل الطهاره الواقعيه عن الشرطيّه، غايه الامر ان الشرط لا يكون منحصرأً بها، بل هي من احد افراده.

النقطه الحاديّه عشره: ان الظاهر من الروايات هو مانعيه النجاسه بوجودها العلمى لا شرطيّه الطهاره بالعلم الاجمالي.

النقطه الثانيه عشره: ان هذا المقطع من الصحيحه يدل على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه، وهذه الدلاله مبنيه على وجود قرائن داخلية وخارجيه.

النقطه الثالثه عشره: قد تبين مما تقدم ان الصحيحه الاولى من زواره والصحيحه الثانيه منه تدلان بوضوح على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه.

النقطه الرابعه عشره: ان الصحيحه الثانيه اظهر دلاله من الصحيحه الاولى.

ص: ١٤١

واما الكلام فى المقطع الثانى،

وهو قول زراره فى الصحيحه «قلت ان رأيت فى ثوبى وانا فى الصلاه، قال تنقض الصلاه و تعيد اذا شككت فى موضع منه، ثم رأيت وان لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاه و غسلته، ثم بنيت على الصلاه، لانك لاتدرى لعله شىء اوقع عليك، فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك».

يقع الكلام هنا فى مقامات:

الاول، فى محتملات هذا المقطع ثبوتا.

الثانى، ان ايا من محتملاته ينسجم مع قاعده الاستصحاب.

الثالث، فى ظهوره عرفا فى احد محتملاته.

اما الكلام فى المقام الاول، ففيه احتمالان:

الاول، ان يكون المراد من الشك فى قوله عليه السلام: «اذا شككت فى موضع منه» الشك المقرون بالعلم الاجمالى، بمعنى ان السائل كان يعلم بان النجس اصاب ثوبه ولكنه لا يدرى موضع الاصابه، وعلى هذا، فالمراد من قوله عليه السلام: «وان لم تشك» نفى الشك عن موضع الاصابه لانفى الشك فى اصل الاصابه بالشك البدوى.

وان شئت قلت: ان المنفى فى هذه الجملة بقرينه مقابله بينها وبين الجملة السابقه هو نفى الشك المقرون بالعلم الاجمالى لا اصل وجود الشك بمفاد كان التامه.

الثانى، ان يكون المراد من الشك فى الجملة الاولى الشك البدوى، وعليه فبطبيعته الحال يكون المنفى فى الجملة الثانيه الشك البدوى، وهذا يعنى ان المكلف قاطع بعدم الاصابه، هذا من جهه.

و من جهة اخرى، هل هذه الجملة ظاهره فى الاحتمال الاول او الثانى؟! فيه وجهان: فذهب بعض المحققين (قده) الى الاحتمال الثانى دون الاول، وقد استشهد على ذلك بعده قرائن:

القرينه الاولى، قول السائل: «ان رأيت فى ثوبى و انا فى الصلاه، قال عليه السلام: تنقض الصلاه و تعيد» فانه ظاهر فى انه رأى اصل النجاسه فى ثوبه بمفاد كان التامه، لا انه رأى فى موضعها بعد العلم الاجمالى باصل وجودها بمفاد كان الناقصه، واما قوله عليه السلام: «اذا شككت فى موضع منه» فلا يكون ظاهراً فى ان السائل كان يعلم باصابه اصل النجس بمفاد كان التامه، والشك انما هو فى موضع منه بمفاد كان الناقصه، بل هو ظاهر فى ذات الشك، ولهذا لولا كلمه «فى موضع منه» فلا شبهه فى ظهوره فى اصل الشك بمفاد كان التامه، واما كلمه «فى موضع منه» فلا تصلح ان تكون قرينه على رفع اليد عن ظهوره فى ذاك الشك لا الشك المقرون بالعلم الاجمالى، لوضوح انه ظاهر فى ان المكلف شاك فى اصابه النجس موضع من ثوبه، وهذا امر طبيعى، لان النجس اذا اصاب ثوباً، فلامحاله اصاب موضع منه، نعم لو كانت فى موضع معرفه لكانت قرينه على ان الشك من الشك المقرون بالعلم الاجمالى، وحيث انها نكره فتدل على ان الشك فى اصل اصابه النجاسه لموضع من الثوب.

القرينه الثانیه: ان قوله عليه السلام: «تنقض الصلاه و تعيد» ظاهر فى ان البطلان و وجوب الاعاده مستند الى رؤيه النجاسه اثناء الصلاه التى فرضها السائل بقوله: «ان رأيت و انا فى الصلاه»، فلو كان هناك علم اجمالى باصابه النجس الثوب، والشك كان فى موضع الاصابه، لكان البطلان و وجوب الاعاده مستند اليه، لا الى رؤيه النجاسه اثناء الصلاه، لان المرئى حينئذ

نفس النجاسه المعلومه بالاجمال.

القرينه الثالثه: ان هذا المقطع لو كان فى مقام بيان وظيفه المكلف فيما اذا علم اجمالاً بنجاسه ثوبه، لكان تكررًا للمقطع الثانى والرابع فى الصحيحه، لان فى المقطع الثانى فرض العلم الاجمالى بنجاسه الثوب وبعد الصلاه علم تفصيلاً بها، وفى المقطع الرابع فرض العلم الاجمالى بالنجاسه وامر الامام عليه السلام بغسله حتى يكون على يقين من طهارته، ومن الواضح ان الامر بغسله ارشاد الى انه لو لم يغسله لكانت الصلاه فيه باطله، وحيث ان التكرار مستهجن، فهو قرينه على حمل هذا المقطع على الشك فى اصل اصابه النجاسه الثوب بمفاد كان التامه، لا على الشك فى موضع الاصابه بعد العلم الاجمالى بها.

فالتتيجه، ان لزوم التكرار المستهجن ولاسيما فى كلام الامام عليه السلام قرينه على ان المراد من الشك فى قوله عليه السلام: «اذا شككت فى موضع منه» الشك البدوى لا- المقرون بالعلم الاجمالى، وعليه فقوله عليه السلام فى الجمله الثانيه «وان لم تشك» نفى الشك فى اصل وجود النجاسه بمفاد كان التامه، هذا.

ويمكن المناقشه فى جميع هذه القرائن:

اما القرينه الاولى، فلان قول السائل «ان رأيت فى ثوبى وانا فى الصلاه» وان لم يدل على انه كان يعلم بنجاسه ثوبه اجمالاً وقبل الدخول فى الصلاه، الا ان قوله عليه السلام «اذا شككت فى موضع منه» قرينه على انه كان يعلم اجمالاً بنجاسه ثوبه قبل الدخول فى الصلاه، وذلك لانه فى اضافه الشك الى موضع من الثوب عنايه زائده، لوضوح انه لو كان المراد من الشك فيه الشك البدوى، وهو الشك فى اصل اصابه النجاسه الثوب بمفاد

ص: ١٤٤

كان التامه، لقال الامام عليه السلام: «اذا شككت فيه» فلاحاجه ولامبرر لاضافه الشك الى موضع منه، ومن الواضح ان هذه الاضافه من الامام عليه السلام حيث انه لايمكن ان يكون جزافاً وبلانكته، فتدل على ان الشك المفروض في هذه الجمله الشك المقرون بالعلم الاجمالي، وهو الشك في موضع الاصابه بعد العلم بها اجمالاً بمفاد كان الناقصه.

والخلاصه، ان هذه الجمله ظاهره في ان المكلف كان يعلم باصل الاصابه والشك انما هو في موضعها.

واما القرينه الثانيه، فلان قوله عليه السلام: «تنقض الصلاه وتعيد» وان كان في نفسه ظاهراً في ان سبب النقض والبطلان رؤيه النجاسه في ثوبه اثناء الصلاه، الا ان هذه الجمله حيث كانت محفوفه بالقرينه المتصله، و هي قوله عليه السلام: «اذا شككت في موضع منه» باعتبار انه ظاهر في ان هذا الشك من الشك المقرون بالعلم الاجمالي و ان المكلف كان يعلم اجمالاً باصل اصابه النجاسه ثوبه والشك انما هو في موضع الاصابه، فاذن لاظهور لقوله عليه السلام: «تنقض الصلاه وتعيد» في ان النقض والاعاده مستنداً الى رؤيه النجاسه اثناء الصلاه، لان احتفافه بقوله عليه السلام: «اذا شككت في موضع منه» مانع عن انعقاد ظهوره في ان بطلان الصلاه مستند الى رؤيه النجاسه في اثنائها.

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

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

رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبتة ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تغسله وتعيد» وهذا المقطع يدل على ان المصلى اذا علم اجمالا بنجاسه ثوبه ولم ير موضعها، ثم فحص ولم يجده فصلى وبعد الصلاه وجد، فصلاته باطله و تجب عليه اعاتها من جديد، ومقتضى اطلاقه عدم الفرق فى الحكم بالبطلان بين ان يحصل له العلم بعدم الاصابه او لم يحصل.

واما فى المقطع الرابع، فقال السائل: «قلت فانى قد علمت انه قد اصابه و لم ادر اين هو فاغسله، قال عليه السلام: تغسل ثوبك الناحيه التى ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك»، والسؤال فى هذا المقطع انما هو عن وجوب الغسل مع سكوته عن حكم الصلاه فيه، واما فى هذا المقطع فالسائل سال بقوله: «قلت ان رأيت فى ثوبى وانا فى الصلاه» فالامام عليه السلام اجاب بقوله: «تنقض الصلاه وتعيد اذا شككت فى موضع منه»، فانه ظاهر فى ان نقض الصلاه و اعاتها انما هو فى فرض ان المرئى هو النجاسه السابقه المعلومه بالاجمال بقريته قوله عليه السلام: «اذا شككت فى موضع منه»، فاذن هذا يختلف عن المقطع الثانى.

اما أولاً: فان فيه فرض السائل العلم الاجمالي باصابه ثوبه النجس قبل الدخول فى الصلاه، بينما فى هذا المقطع لم يفرض السائل ذلك.

وثانياً: انه فرض فى المقطع الثانى وجدان النجاسه تفصيلا بعد الصلاه، بينما السائل فى هذا المقطع رأى النجاسه تفصيلا فى اثناء الصلاه.

وثالثاً: ان السائل فرض فى المقطع الثانى الفحص والطلب عن موضع النجس، بينما فى هذا المقطع لا يكون منه عين ولا اثر، واما اختلافه مع المقطع الرابع واضح، فان فيه السؤال عن الغسل لا عن الصلاه.

فالنتيجه، ان هذا المقطع ليس تكرر للمقطع الثانى والرابع، ومن الواضح ان التكرار المستهجن عرفا انما هو التكرار بتمام الخصوصيات، واما اذا كان التكرار من اشتماله على خصوصيه زائده او من اجل الاهتمام والتاكيد، فلا يكون قبيحا، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان التكرار فى المقام انما هو من السائل لا من الامام عليه السلام، و مثل هذا التكرار لا يكون مستهجنا، هذا اضافه الى ان لا يزم حمل الشك فى قوله عليه السلام: «اذا شككت فى موضع منه» على الشك البدوى مانعيه نجاسه الثوب بوجودها الواقعى لا بوجودها العلمى، لان معنى هذا المقطع حينئذ هو ان المكلف اذا شك فى انه اصاب ثوبه نجس أو لا، فدخل فى الصلاه من جهه استصحاب عدم الاصابه او اصاله الطهاره وفى الاثناء رأى النجاسه فى ثوبه، وعلم ان هذه النجاسه المرثيه هى النجاسه المشكوكه قبل الصلاه، وحكم الامام عليه السلام بقطع الصلاه و وجوب اعاتتها، يدل على ان النجاسه بوجودها الواقعى مانع، والا- فعليه ان يقطع الصلاه و يغسل ثوبه او يبدله اذا كان عنده ثوب اخر، ثم يبنى على الصلاه، واما اذا لم يكن ذلك، فوظيفته قطع الصلاه و غسل الثوب و اعاتتها من جديد، ولهذا لا يمكن حمل الشك فيه على الشك البدوى.

وبكلمه، ان فى هذا المقطع احتمالين:

الاحتمال الاول، ان يكون المراد من الشك فى قوله عليه السلام: «اذا شككت فى موضع منه» الشك البدوى، وعليه فيدل هذا المقطع على قطع الصلاه و اعاتتها من جديد اذا رأى النجاسه فى الاثناء وعلم انها كانت قبل الدخول فيها.

الاحتمال الثانى، ان يكون المراد منه الشك المقرون بالعلم الاجمالى،

و عليه فيكون المنفى في قوله عليه السلام: «وان لم تشك» هو الشك المقرون بالعلم الاجمالي.

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

واما دلالة هذا المقطع على حجية الاستصحاب كقاعده عامه، فهي مبنيه على وجود قرائن فيه:

الاولى، قوله عليه السلام: «لانك لاتدرى لعله شيء اوقع عليك»، فانه ظاهر في ان الشك و عدم العلم مهما كان لا يوجب رفع اليد عن اليقين السابق و عدم العلم على طبقه، سواء اكان الشك و عدم العلم ببقاء الطهاره الخبيثه ام لا.

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

الثالثه: ان اسناد النقص الى اليقين ظاهر في انه بلحاظ ذات اليقين بدون خصوصيه لمتعلقه، والا لكان اسناده الى اليقين مجازا، كما انه ظاهر في ان اليقين تمام الموضوع لاجزؤه.

واما القرينه الخارجيه، فان ورود صيغه «لاتنقض اليقين بالشك» في غير مورد، يدل على انه لا خصوصيه لمورد دون مورد اخر.

الى هنا قد تبين ان هذا المقطع من الصحيحه ايضا يدل على حجية الاستصحاب كقاعده عامه بضميمه هذه القرائن الداخليه والخارجيه، هذا

تمام الكلام فى الصحيحه الثانيه، وهى تدل على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه بضمائم القرائن الداخليه والقرائن الخارجيه.

الصحيحه الثالثه: لزراره عن احدهما عليه السلام: «قال: قلت له من لم يدر فى اربع هو أم فى اثنتين وقد احرز الاثنتين، قال عليه السلام: يركع ركعتين واربع سجدهات و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد ولا شىء عليه، واذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى اربع وقد احرز الثلاث، قام فاضاف اليها ركعه اخرى ولا شىء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين، ولا يخلط احدهما فى الاخر، ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه، ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات(١)».

يقع الكلام فى هذه الصحيحه فى مرحلتين:

الاولى: فى ظهور قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين... الخ»

الثانيه: فى تطبيق قاعده الاستصحاب على موارد الشك وهوالشك فى عدد الركعات، والموانع الموجوده فى هذا التطبيق.

اما الكلام فى المرحله الاولى، فلان الصحيحه تستبطن حالتين للمصلى:

الحاله الاولى، ما اذا شك فى انه صلى اربعا او اثنتين وقد احرز الاثنتين، و فى هذه الحاله حكم الامام باتيان ركعتين واربع سجدهات وهو قائم بفاتحه الكتاب بدون ان تشير الصحيحه الى مدرك ذلك، فاذا مدرك هذا الحكم لا يخلو من ان يكون الاستصحاب او قاعده البناء على الاقل او قاعده البناء على الاكثر فيه وجوه:

ص: ١٤٩

اما الوجه الاول، فهو مبنى على امكان تطبيق قوله عليه السلام فى ذيل الصحيحه: «لاينقض اليقين بالشك ولايدخل الشك فى اليقين» وهكذا على هذه الحاله، بدعوى ان الاتيان بركتين واربع سجديات عن قيام هو مقتضى استصحاب عدم الاتيان بركتين اخرتين.

واما الوجه الثانى، فهو مبنى على امكان تطبيق قاعده البناء على الاقل.

واما الوجه الثالث، فهو مبنى على امكان تطبيق قاعده البناء على الاكثر، هذا.

والصحيح من هذه الوجوه الوجه الثالث.

اما الوجه الاول، فلو كان مدرك الاتيان بركتين الاستصحاب، لكان مقتضاه الاتيان بهما موصوله لا مفصوله، والظاهر هو الاتيان بهما مفصوله بقرينه اشتمالهما على فاتحه الكتاب الظاهر فى انها جزء لهما تعيينا، فالنتيجه ان اشتمال الركتين على فاتحه الكتاب قرينه على انهما ركعتان مفصولتان، والا فلاوجه لتعين فاتحه الكتاب فيهما.

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

فاذن يتعين الوجه الثالث وهو البناء على الاكثر واتمام الصلاه، ثم الاتيان بصلاه الاحتياط، وهى ركعتان منفصلتان عن قيام بفاتحه الكتاب، فتعين فاتحه الكتاب فيهما قرينه على انفصالهما.

واما الكلام فى الحاله الثانيه: وهى ما اذا لم يدر المكلف فى ثلاث هو او فى اربع وقد احرز الثلاث، وفى هذه الحاله امر الامام عليه السلام باضافه ركعه اليها ولاشياء عليه، واستند فى ذلك بقوله عليه السلام «لاينقض اليقين بالشك ولايدخل الشك فى اليقين... الخ» ففيها احتمالات:

الاحتمال الاول، ان مراد الامام عليه السلام من تطبيق قوله عليه السلام «لاينقض

اليقين بالشك» على هذه الحالة قاعده الاستصحاب اى استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه، ومقتضى هذا الاستصحاب الاتيان بالركعه موصوله لامفصوله.

وان شئت قلت: ان المراد من اليقين فيه هو اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، فان المصلى قبل دخوله فى الركعه المشكوكه كان متيقناً بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، و بعد دخوله فيها كان يشك فى الاتيان بها و بقاء عدمها، فلامانع حينئذٍ من استصحاب عدم الاتيان بها، و يترتب عليه وجوب الاتيان بها موصوله لامنفسله، واما الجملات الاتيه المتعاقبه كقوله عليه السلام: «لا يدخل الشك فى اليقين ولا يختلط احدهما بالاخر، بل ينقض الشك باليقين ويبنى عليه... الخ» فهى جميعا ارشاد الى الاستصحاب بالالسنه مختلفه، على اساس ان حقيقه الاستصحاب حقيقه عمليه تتمثله فى الجرى العملى على طبق الحاله السابقه المتيقنه وعدم رفع اليد عنها بسبب الشك فى بقائها.

وبكلمه، ان المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك، النقض العملى لا الحقيقى، فانه غير متصور، فاذن المراد من النهى عن اختلاط الشك باليقين وعدم دخول الاول فى الثانى هو النهى عن الاختلاط العملى، يعنى لا يختلط العمل بالشك بالعمل باليقين السابق بقرينه قوله عليه السلام: بعد هذه الجملات «يبنى عليه ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات».

فاذن هذه الفقرات المكرره جميعاً اشاره الى معنى واحد وهو الاستصحاب اى العمل على طبق الحاله السابقه المتيقنه، و تؤكد الجميع على ذلك.

الاحتمال الثانى، ان يكون المراد من اليقين فى قوله عليه السلام: «لا ينقض

اليقين بالشك» اليقين بالفراغ، بمعنى ان المكلف في هذه الحالة مأمور بتحصيل اليقين بفراغ الذمه بصلاه الاحتياط، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وقد اختار هذا الاحتمال شيخنا الانصارى قدس سره(١) وقال: ان المراد من اليقين المزبور اليقين بالفراغ بالبناء على الاكثر واتمام الصلاه، ثم الاتيان بصلاه الاحتياط، و بذلك يحصل له اليقين بالفراغ، فان صلاته ان كانت ناقصه فهي متممه لها وان كانت تامه فهي نافله.

وعلى هذا، فمعنى قوله عليه السلام: «لاينقض اليقين بالشك» النقص العملى يعنى عدم جواز رفع اليد عن تحصيل اليقين بالفراغ والاكتفاء بالشك فيه، وقوله عليه السلام: «لايدخل الشك فى اليقين» اى لاتجعل الشك فى رتبه اليقين عملا، لان لكل منهما حداً، ولايجوز التجاوز عن حده، وقوله عليه السلام: «ولايختلط احدهما بالآخر» اشاره الى انه لاتزاحم بينهما فى مقام العمل وان الشك لا يصلح ان يزاحم اليقين.

فالنتيجه، ان الواجب على المكلف هو تحصيل اليقين بفراغ الذمه فى مقام الامتثال، ولايكتفى بالشك فى هذا المقام عوضا عن اليقين وبديلا عنه، ولهذا امر الامام عليه السلام فى ذيل هذه الفقرات المتعاقبه بالبناء على اليقين وعدم الاعتداد بالشك فى جميع الحالات، هذا.

وقد ناقش بعض المحققين (قده)(٢) فى الاحتمال الثانى بامرین:

الاول، ان اليقين بالفراغ غير موجود بالفعل وانما الموجود هو امر الشارع بالعمل الموجب لحصول اليقين بالفراغ، وحيث ان قوله عليه السلام: «لاينقض اليقين بالشك» ظاهر فى ان اليقين موجود بالفعل فلايمكن حمله عليه الا بقرينه ولاقرينه فى البين.

ص: ١٥٢

١- (١). فرائد الاصول ج ٢: ص ٥٦٧ و ٥٦٨.

٢- (٢). بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ٧٠.

الثانى، مع الاغماض عن ذلك وتسليم وجود اليقين بالفراغ الا ان ماده النقض لا تنسجم معه، لان مفاد قاعده اليقين بالفراغ هو عدم جواز الاكتفاء عن اليقين به بالشك فيه، و مفاد الروايه عدم جواز نقض اليقين بالشك، و فرق بين التعبيرين، والروايه ظاهره فى الثانى دون الاول، هذا.

وللنظر فى كلا الامرين مجال:

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

وبكلمه، ان المراد من عدم جواز نقض اليقين حيث انه نقض عملى، فبطبيعته الحال يكون معناه انه لا يجوز للمكلف العمل بالشك بديلا عن العمل باليقين، بلافق فى ذلك بين اليقين السابق واليقين اللاحق، بقربنه ان اسناد النقض الى اليقين اسناد مجازى وعنائى لا حقيقى، وحينئذ فلا فرق بين اليقين السابق الموجود فى النفس فعلا واليقين اللاحق، هذا اضافه الى ان العمل فى مورد الاستصحاب ليس عملا- باليقين الا- عنايه، لانه عمل بالشك حقيقه، واطلاق العمل باليقين عليه عنائى، وعلى هذا، فيصح اطلاق اليقين على العمل الموجب لحصوله عنايه ومجازا، فاذا لافرق من هذه الناحيه بين قاعده الاستصحاب و قاعده اليقين بالفراغ، و من هنا يظهر الجواب عن الامر الثانى، لان المراد من النقض فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» هو النقض العملى، وعليه فمعناه انه لا يجوز العمل بالشك

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

ومن ناحيه اخرى، ذكر شيخنا الانصارى قدس سره (1) ان المراد من اليقين فى صحيحه العلاء قال لابي عبدالله عليه السلام «رجل صلى ركعتين و شك فى الثالثه قال يبنى على اليقين» هو اليقين بالفراغ الحاصل من الاتيان بصلاه الاحتياط، هذا.

ولكن من الواضح ان حمل اليقين فيها على اليقين بالفراغ خلاف الظاهر و بحاجه الى قرينه تدل على ذلك ولا قرينه فى البين لافى نفس الروايه ولا من الخارج، فاذن لا يمكن هذا الحمل لظهورها فى ان المراد منه اليقين بالركعتين مباشره، نعم ان هذه الصحيحه معارضه بالروايات التى تدل على البناء على الاكثر، وحيث انها موافقه للعامه فلا بد من حملها على التقيه.

ص: ١٥٤

الاحتمال الثالث، ان المراد من اليقين فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» اليقين بالثلاث والشك فى الرابع، ومعنى عدم نقضه بالشك العمل باليقين و ترتيب اثاره لا العمل بالشك، لان معنى العمل بالشك ابطال الصلاه.

وان شئت قلت: حيث ان المراد من عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم الجواز الوضعى، فلا بد ان يكون ذلك مبنيًا على قاعده عامه فى باب الشك فى عدد ركعات الصلاه كالشك بين الثلاث والاربع او الاثنتين والاربع و هكذا، وهى عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالثلاث مثلاً- والعمل بالشك، بل لابد من ضم عمل مناسب للشك الى المتيقن حتى يحكم بصحته و ترتيب الاثار عليه.

وبكلمه، ان معنى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالاثنيان بالركعات الثلاث بمجرد الشك فى الاثنيان بالركعه الرابعه، بل عليه ان يعمل عملاً يصح عنده ما اتى به من الركعات بان يضيف اليها ركعه، فان هذه الاضافه لاتضر، لان صلاته ان كانت فى الواقع تامه فهى نافله وان كانت ناقصه فهى متممه لها، و بذلك يكون المكلف قد حافظ على اليقين ولم يرفع اليد عنه بالشك، والا لكانت صلاته باطله، لان المكلف اذا عمل بالشك ونقض اليقين، فهو قد ابطال صلاته ولا بد من اعادتها من جديد، والجملات المتعاقبه مؤكده له وتدل على عدم الاعتناء بالشك فى حال من الحالات، ولا بد من العمل باليقين والبناء عليه و نقض الشك به والغائه عن الساحة، هذا.

وقد اورد على هذا الوجه بعض المحققين (قده) [\(١\)](#) بتقريب، ان هذا

ص: ١٥٥

الاحتمال لا ينسجم مع قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك»، فان ابطال الصلاه بالشك في الركعه الرابعه ليس نقضاً لليقين بالثلاث، فان معنى نقضه به هو البناء على عدم الفراغ من ناحيه الركعات الثلاث، والمفروض ان نقضه بهذا المعنى غير متحقق.

والجواب ما تقدم من ان النقض ليس بمعناه الحقيقي فانه مستحيل، لاستحاله اجتماع اليقين والشك في موضوع واحد حتى يكون الشك ناقضاً له حقيقه، بل المراد منه النقض العملى، ونقصد بالنقض العملى رفع اليد عن اليقين وعدم ترتيب الاثر على المتيقن والاعتناء بالشك وابطال الصلاه به، ومن هنا يكون المراد من النقض فى موارد الاستصحاب هو رفع اليد عن الحاله السابقه المتيقنه وعدم العمل بها، وهذا معنى نقض اليقين بالشك، ومعنى عدم نقضه به هو العمل على طبق الحاله السابقه المتيقنه، وعلى هذا، فابطال الصلاه بالشك فى الركعه الرابعه معناه رفع اليد عن اليقين و ترجيح الشك.

هذه هى المحتملات الثلاثه فى تطبيق قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» على الحاله الثانيه فى الصحيحه، وقد تقدم انه لا ترجيح لبعضها على بعضها الاخر ثبوتاً، فانه قابل للانطباق على كل واحد من هذه المحتملات.

واما اثباتاً، فلان قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» حيث انه ورد بصيغه روايات الاستصحاب فلا يبعد ظهوره فيه.

وان شئت قلت: ان هذه الصيغه حيث انها صيغه الاستصحاب ومستعمله فيه، فاذا اطلقت، كان المتبادر والمنصرف منها عرفاً الاستصحاب دون قاعده اليقين بالفراغ ودون اليقين بالثلاث فى محل الكلام، هذا تمام الكلام فى المرحله الاولى.

واما الكلام فى المرحله الثانيه: فهنا مجموعه من الاشكالات على تطبيق قوله عليه السلام: «لاينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب.

الاشكال الاول، انه لايمكن ان يراى من اليقين فى قوله عليه السلام: «لاينقض اليقين بالشك» اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، ومن الشك فيه الشك فى الاتيان بها حتى يكون مفاده استصحاب عدم الاتيان بها، لانه وان كان ظاهراً فى الاستصحاب، الا انه لايمكن الاخذ بهذا الظهور، وذلك لان مفاد الاستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه، و من الطبيعى ان الاثر المترتب عليه هو الاتيان بها موصوله، لان المصلى اذا علم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه سواء اكان بالعلم الوجدانى ام بالعلم التعبدى ام بالاستصحاب، فوظيفته الاتيان بها موصوله، وعلى هذا، ففى المقام اذا جرى استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه عند الشك فى الاتيان بها، فقد احرز المصلى عدم الاتيان بها بالاستصحاب، و يترتب عليه حينئذ اثره وهو الاتيان بها موصوله، وهذا خلاف ما عليه المذهب فلايمكن الاخذ به، واما الاتيان بها مفصوله، فهو معناه عدم العمل بالاستصحاب.

وعلى هذا، فالمصلى اذا احرز عدم الاتيان بالركعه الرابعه سواء اكان بالعلم الوجدانى ام التعبدى ام بالاصل العملى فوظيفته الاتيان بها موصوله، وهذا لاينسجم مع الروايات الداله على البناء على الاكثر والاتيان بها مفصوله، واذن فالصحيحه من هذه الناحيه معارضه لتلك الروايات، وحيث انها موافقه للعامه من هذه الناحيه فتحمل على التقيه، وعليه فما ورد من الجملات فى ذيل هذه الصحيحه محمول على التقيه، هذا.

وقد اجيب عن ذلك بوجه:

ص: ١٥٧

الوجه الاول، ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره (١) من انه لا مانع من تطبيق قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» و ما يليه من الجملات المتعاقبه بالصيغ المختلفه على الاستصحاب فى مورد الصحيحه وهو الشك فى عدد الركعات، والنكته فى ذلك ان لاستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه اثرين:

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

الثانى، مانعيه التشهد والتسليم المترتبه على احراز المصلى عدم الاتيان بها بالاستصحاب، لان الاستصحاب يثبت عدم الاتيان بالركعه الرابعه، ومن الواضح ان المصلى اذا احرز انه لم يات بالركعه الرابعه ولو بالاستصحاب لم يجز له الاتيان بالتشهد والتسليم، لانه زياده عمدية مبطله للصلاه، إذ الاتيان بهما بعد الركعه الثالثه غير مشروع، فاذا اتى بهما بقصد الجزئيه فهو زياده عمدية، وموضوع الاثر الاول عدم الاتيان بالركعه الرابعه، و تمكن المصلى من الاتيان بها، والاول محرز بالاستصحاب والثانى بالوجدان، وموضوع الاثر الثانى الاتيان بالثلاث وعدم الاتيان بالرباعه، والاول محرز بالوجدان والثانى بالاستصحاب، وعلى هذا، فلو كنا نحن وهذا الاستصحاب فى المسأله، فلامنص من الالتزام بترتب كلا الاثرين معا.

ولكن هنا روايات كثيره معتبره تدل فى المسأله على وجوب البناء على الاكثر واتمام الصلاه، ثم الاتيان بالركعه المشكوكه مفصوله، وهذه الروايات تدل على تقييد اطلاق دليل الاستصحاب بالنسبه الى الاثر الثانى

ص: ١٥٨

وهو مانع الشهيد والتسليم، فاذن لا يترتب هذا الاثر على الاستصحاب فى المسأله، فانه لا يجرى بلحاظ هذا الاثر وانما يجرى بلحاظ الاثر الاول، والروايات المذكوره تدل على تقييد اطلاق دليل الاستصحاب بالنسبه الى الاثر الثانى و هو مانع الشهيد والتسليم، لان مقتضى هذه الروايات ان الشهيد والتسليم لا يكون مانعا قبل الاتيان بالركعه المشكوكه، واما بالنسبه الى الاثر الاول فلان مانع من جريانه و ترتيبه عليه، لان وجوب الاتيان بها لا ينافى مقتضى هذه الروايات، اذ الاستصحاب يقتضى وجوب الاتيان بالركعه المشكوكه، واما كون الاتيان بها موصوله او مفصوله فالاستصحاب لا يقتضى شىء منهما، لان مقتضاه اصل وجوب الاتيان بها، واما الاتيان بها مفصوله، فهو مستفاد من تلك الروايات، فاذن لاتنافى بينها و بين الاستصحاب من هذه الناحيه.

والخلاصه، ان التنافى بين تلك الروايات و الاستصحاب انما هو فى اطلاق دليله، ولهذا لا بد من رفع اليد عن اطلاقه بها، فاذن لاتنافى بينهما اصلا، ولان مانع من العمل بالروايات والاستصحاب معا فى المقام، هذا.

وللمناقشه فيه مجال واسع، لان الامر المتعلق بالصلاه بما لها من الاجزاء والشرايط امر واحد شخصى غير قابل للتعدد والانحلال بانحلال اجزائها، والا لزم كل جزء واجب مستقل وهو كما ترى، نعم هذا الامر الواحد الشخصى ينحل بحكم العقل بانحلال اجزائها بالتحليل العقلى لا الخارجى، فيثبت لكل جزء من اجزائها حصه تحليليه عقليه من هذا الامر لا الخارجيه الشرعيه، وتسمى تلك الحصه بالوجوب الضمنى الذى هو ليس بوجوب شرعى، ولهذا لاشأن له فى مقابل الوجوب الاستقلالى ولا فاعليه له الا بفاعليته، و من هنا تكون فاعليه الوجوب الضمنى وداعويته انما هى

بفاعليه الوجوب الاستقلالى وبداعويته لامستقله، والا لزم خلف فرض كون وجوبه ضمناً، و من هنا لا يكون الوجوب الضمنى وجوباً مجعولاً لامن قبل الشرع، فان المجعول من قبله انما هو الوجوب الاستقلالى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان اجزاء الصلاه اجزاء ارتباطيه ثبوتاً و سقوطاً، فلا يعقل ثبوت جزء بدون ثبوت سائر الاجزاء، لان ثبوته بثبوت الكل والا لكان واجبا مستقلاً لأجزاء الواجب وهذا خلف، كما انه لا يعقل سقوط جزء بدون سقوط الكل، لان سقوطه انما هو بسقوطه لامستقلاً، والا لزم كونه واجبا مستقلاً وهو خلف.

وبكلمه، ان اجزاء الصلاه حصص مرتبطه بعضها مع بعضها الاخر ثبوتاً و سقوطاً، مثلاً تكبيره الاحرام باطلاقها ليست جزء الصلاه، والجزء انما هو حصه خاصه منها، وهى الحصه المسبوقه بالنيه والملحوقه بفاتحه الكتاب، وفاتحه الكتاب باطلاقها ليست جزء الصلاه بل الجزء حصه خاصه منها وهى الحصه المسبوقه بالتكبيره والملحوقه بالركوع وهكذا الركوع والسجود والتشهد والتسليم.

ومن ناحيه ثالثه، ان الوجوب الضمنى لكل جزء مشروط بالقدره عليه، ومن الطبيعى ان القدره عليه انما هى بالقدره على الكل لامستقله، والا لزم الخلف، لان القدره على الكل تنحل بانحلال اجزاء الصلاه، وتعلق بكل جزء حصه من القدره وهى لا تؤثر الا بتأثير القدره على الكل، وعلى هذا، الاساس فالركعه الرابعه باطلاقها ليست جزء الصلاه بل الجزء حصه خاصه منها وهى المسبوقه بالركعات الثلاث والملحوقه بالتشهد والتسليم، وهذه الحصه الخاصه هى الركعه الرابعه، ويكون اتصالها بما قبلها وما بعدها من المقومات الذاتيه لها.

وعلى هذا، فإذا شك في الاتيان بالركعه الرابعه، فان جرى الاستصحاب اى استصحاب عدم الاتيان بها، فلا محاله يترتب عليه وجوب الاتيان بها موصوله لا- اصل وجوب الاتيان بها، بداهه ان المترتب على المستصحب بهذا الاستصحاب وجوب الاتيان بالركعه الرابعه وهى المسبوقه بالركعات الثلاث والملحوقه بالتشهد والتسليم لا ذات الركعه الرابعه بدون التقيد بالاتصال، لانها ليست جزء الصلاه.

والخلاصه، ان المكلف اذا احرز الاتيان بالثلاث وشك في الرابعه واجرى استصحاب عدم الاتيان بها، فلامحاله يترتب عليه وجوب اتيانها موصوله، لان جزئيتها متقومه بالاتصال بسائر الاجزاء ملحوقه ومسبوقه، واما ذاتها بقطع النظر عن اتصالها فلا تكون جزءاً لها، فإذا ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من ان مقتضى الاستصحاب وجوب الاتيان بذاتها بقطع النظر عن اتصالها وانفصالها، واما اتصالها فهو مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب غريب من مثله قدس سره، لان ذاتها كما عرفت ليست جزءاً لها حتى تكون واجبه، والمفروض ان المستصحب هو عدم الاتيان بجزء الصلاه وهو الركعه الرابعه، فيترتب عليه وجوب الاتيان به، لانه من اثره الشرعى لا- ان المترتب عليه وجوب الاتيان بذات الجزء، لانها ليست بجزء حتى تكون واجبه فى ضمن وجوب الصلاه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مقتضى الاستصحاب فى نفسه وجوب الاتيان بذات الركعه الرابعه، ومقتضى اطلاق دليله وجوب الاتيان بها موصوله، لان تقييده بالانفصال بحاجه الى عنايه زائده وقرينه، وهى روايات البناء على الاكثر، فانها تدل على الاتيان بها مفصوله، فتقيد اطلاق دليل الاستصحاب من هذه الناحيه وتدل على عدم مانعيه التشهد والتسليم،

لان مانعتهما مترتبه على وجوب الاتيان بها موصوله وهو مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب، و مقتضى اطلاق دليل مانعيه التشهد والتسليم ثبوت مانعتهما قبل الاتيان بالركعه الرابعه المشكوكه الثابت عدم الاتيان بها تعبدًا لا وجدانا، وعليه فنتيجه التقييد بهذه الراويات ارتفاع مانعتهما ظاهرا بمعنى ان التشهد والتسليم بعد البناء على الاكثر لا يكون مانعًا ظاهرا لا واقعا، لان مانعتهما بعد الركعات الثلاث وقبل الاتيان بالركعه ثابته فى الواقع، ولازم هذا التقييد لزوم محذور اخر وهو العلم التفصيلى بعدم الامر بالركعه الرابعه، لان الصلاه فى الواقع ان كانت تامه فلا امر بها، وان كانت ناقصه فالتشهد والتسليم مانع عن صحتها، فاذن يتولد من هذا العلم الاجمالى العلم التفصيلى بعدم الامر بالركعه الرابعه، والحاصل ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من الجواب لا يرجع الى معنى محصل.

والصحيح فى المقام ان يقال: ان فى المسأله امورا:

الاول، فرض ان المصلى شاك فى عدد الركعات كالشك بين الثلاث والاربع مثلا.

الثانى، ان مقتضى القاعده الاولى بطلان الصلاه بالشك فى عدد ركعاتها، وتؤكد ذلك صحيحه صفوان عن ابى عبدالله عليه السلام: «اذا كنت لاتدرى كم صليت ولم يقع وهمك على شىء فاعد(1)»

ولكن هناك روايات خاصه تدل على تعيين وظيفه المصلى فى موارد الشك فى عدد الركعات فى الصلوات الخاصه وطريقه علاج الشك فيها و تحصيل اليقين بالبراءه منها، وهى متمثله فى الروايات التى تنص على ان من شك بين الثلاث والاربع بنى على الاكثر ويتم صلاته، ثم يأتى بركعه قائما

ص: ١٤٢

١- (١). الوسائل ج ٨ - ب ١٥ من ابواب الخلل فى الصلاه ح ١.

او ركعتين جالساً، وموضوع هذه الروايات أولاً الشكوك الخاصه لامطلق الشك في عدد الركعات، وثانياً حصه خاصه من الشك وهى الشك المتساوى للطرفين.

الثالث، ان الاحكام المترتبه على هذه الشكوك احكاما واقعيه لظاهريه.

وبكلمه، ان هذه الروايات الوارده فى تعيين طرق علاج الشكوك المذكوره، تدل على انها طرق واقعيه لظاهريه، فان الامر بالبناء على الاكثر واتمام الصلاه بالتشهد والتسليم ثم الاتيان بصلاه الاحتياط كل ذلك وظيفه المصلى الشاك واقعا، فاذا اتى بها حصل له اليقين بالبراءه، ومن هنا اذا تبين بعد ذلك ان صلاته كانت ناقصه لم تجب الاعاده وان كان تبين الخلاف فى الوقت، و قد دلت على ذلك صريحاً موثقه عمار قال: «سالت ابا عبد الله عليه السلام عن شىء من السهو فى الصلاه، فقال: الا اعلمك شيئاً اذا فعلته ثم ذكرت انك اتممت او نقصت لم يكن عليك شىء، قلت: قال: اذا سهوت فابن على الاكثر، فاذا فرغت وسلمت فقم فصل ماظننت انك نقصت، فان كنت قد اتممت لم يكن عليك فى هذه شىء، و ان ذكرت انك كنت نقصت كان ماصليت تمام مانقصت(١)» وهذه الموثقه ناصه فى ان الشاك اذا عمل بالطرق المذكوره قطع بالتمام على كل تقدير و حصل له اليقين بالبراءه، وعلى هذا، فالمصلى اذا لم يكن شاكا فى عدد ركعات الصلاه بشكوك صحيحه، كانت وظيفته الواقعيه الاتيان بالصلاه بتمام ركعاتها موصوله، والا فلا يحصل له القطع بالبراءه، بل لو اتى بها مفصوله بطلت صلاته، واما اذا كان شاكا فيها، فوظيفته واقعا فى مقام الامتثال اتمام

ص: ١٤٣

١- (١). الوسائل ج ٨ - ب ٨ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاه ح ٣.

الصلاه بالبناء على الاكثر، ثم الاتيان بالركعه المشكوكه احتياطاً، فان كانت صلاته فى الواقع ناقصه، فهى جزء متمم لها وان كانت تامه فهى نافله.

والخلاصه، ان هذه الروايات تكشف عن أن وظيفه المصلى الشاك تختلف عن وظيفه المصلى غير الشاك فى مقام الامثال، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان البناء على الاكثر وتمام الصلاه بالتشهد والتسليم ثم صلاه الاحتياط لو كان حكماً ظاهرياً، لكان المكلف يعلم اجمالاً اما بعدم الامر بصلاه الاحتياط او ان التشهد والتسليم مانع، لان الصلاه ان كانت تامه، فلا امر بصلاه الاحتياط، وان كانت ناقصه، فالتشهد والتسليم مانع، لانهما فى غير موضعهما، ويتولد من هذا العلم الاجمالى العلم التفصيلى بعدم الامر بصلاه الاحتياط، لان الصلاه ان كانت تامه، فلا موضوع لها، وان كانت ناقصه، فالصلاه باطله من جهه مانعيه زياده التشهد والتسليم، و لهذا تكون هذه الاحكام جميعاً احكام واقعيه.

الوجه الثانى، ما ذكره المحقق النائنى قدس سره (١) وتبعه فيه السيد الاستاذ قدس سره (٢) من ان قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ينطبق على الاستصحاب فى المقام، وهو يجرى فيه، وبه يحقق موضوع وجوب الاتيان بالركعه الرابعه المشكوكه مفصوله.

بيان ذلك: ان وظيفه الواقعيه تنقلب بالشك فى عدد الركعات اذا كان من الشكوك الصحيحه كالشك بين الثلاث والاربع، فان وظيفه الشاك فى الاتيان بالركعه الرابعه واقعا غير وظيفه العالم بعدم الاتيان بها، لان وظيفه الاول الاتيان بها منفصله، و وظيفه الثانى الاتيان بها متصله، وموضوع وجوب الاتيان بها منفصله مركب من امرين:

ص: ١٦٤

١- (١). فرائد الاصول ج ٤ ص ٣٦٢.

٢- (٢). مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٣.

الاول، الشك بين الثلاث والاربع.

الثانى، عدم الاتيان بالركعه الرابعه واقعا.

والاول محرز بالوجدان، والثانى بالاستصحاب، فيتحقق الموضوع المركب من ضم الوجدان الى الاصل، و يترتب عليه اثره، وهو وجوب الاتيان بالركعه الرابعه منفصله، وقد افاد فى وجه ذلك ان المصلى الشاك بين الثلاث والاربع لو كان فى الواقع آتياً بالركعه الرابعه، لم يجب عليه الاتيان بها مفصوله كما لا يجب عليه الاتيان بها كذلك اذا لم يكن شاكا فى المسأله، وهذا معنى ان عدم الاتيان بها واقعا جزء الموضوع و جزؤه الاخر الشك، وعلى هذا، فموضوع وجوب الاتيان بالركعه الرابعه مفصوله مركب من امرين:

احدهما: الشك فى الاتيان بها.

الثانى، عدم الاتيان بها واقعا، فاذا شك المصلى بين الثلاث والاربع، فالجزء الاول وهو الشك محرز بالوجدان، والجزء الثانى وهو عدم الاتيان بالركعه الرابعه محرز بالاستصحاب، و بضم الاستصحاب الى الوجدان يتحقق الموضوع المركب و يترتب عليه اثره وهو وجوب الاتيان بها مفصوله، هذا.

ويمكن المناقشه فيه بتقريب ان فى المسأله جهتين:

الاولى: ان وظيفه المصلى الشاك فى عدد الركعات بالشكوك الصحيحه كالشك بين الثلاث والاربع مثلا، هل تنقلب واقعا من وجوب الاتيان بالركعه الرابعه موصوله الى وجوب الاتيان بها مفصوله أو لا؟

الثانيه: ان موضوع وجوب الاتيان بالركعه الرابعه المشكوكه مفصوله هل هو مركب من الشك و عدم الاتيان بها واقعا أو لا؟

اما الكلام فى الجهه الاولى، فلان انقلاب وظيفه المصلى الشاك فى عدد الركعات بالشكوك الصحيحه ثبوتا وان كان ممكنا بمعنى ان وظيفه الشاك فيه غير وظيفه العالم بعدم الاتيان بها فى مرحله الجعل والتشريع، لانهما صنفان من المكلف ومختلفان فى التكليف كالحاضر والمسافر، الا- انه لا- يمكن ذلك فى مقام الاثبات وبالنظر الى الروايات الوارده فى المسأله، و سوف يأتى البحث فيها من هذه الناحيه.

واما الكلام فى الجهه الثانيه: فلان موضوع وجوب الاتيان بصلاه الاحتياط الشك وانه تمام الموضوع، اذ المستفاد من موثقه عمار وغيرها ان وظيفه المصلى الشاك بين الثلاث او الاربع مثلا «البناء على الاكثر واتمام الصلاه ثم الاتيان بصلاه الاحتياط» وظيفه واقعيه لظاهريه وموضوعها الشك، كما ان موضوع وجوب البناء على الا- كثر واتمام الصلاه الشك، كذلك موضوع وجوب الاتيان بصلاه الاحتياط، و من هنا لو كانت صلاته ناقصه فى الواقع، فلا يكون التشهد والتسليم مانعا، بل هو وظيفته سواء اكانت صلاته تامه ام ناقصه فى الواقع.

و دعوى، ان موضوع وجوب صلاه الاحتياط مركب من الشك وعدم الاتيان بالركعه المشكوكه واقعا، اذ لو كان آتيا بها بان تكون صلاته تامه فى الواقع، فلا حاجه اليها ولا امر بها، فالامر بها منوط بكون صلاته ناقصه.

مدفوعه، بان الظاهر من الادله ان صلاه الاحتياط واجبه على المصلى الشاك مطلقا طالما يكون شاكا كانت صلاته فى الواقع تامه ام ناقصه، غايه الامر ان كانت صلاته ناقصه، فهى متممه لها واقعا، وان كانت تامه، فهى زياده لاتضر، وهذا لاينافى وجوبها واقعا.

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

الاتيان بالرکعه الرابعه مفصوله مرکب من امرين: احدهما الشک بين الثلاث والاربع، والآخر عدم الاتيان بالركعه الرابعه واقعا غير تام.

اما اولاه فلاين الموضوع اذا كان مرکبا من الشک وعدم الاتيان بها، فبطبيعه الحال يكون اثبات عدم الاتيان بها بالاستصحاب ظاهريا، باعتبار ان الاستصحاب دليل ظاهري، وعلى هذا، فاذا كان احد جزئي الموضوع محرزا بالوجدان والآخر بالاستصحاب، فمعناه ان الموضوع محرز ظاهرا، فاذا لامحاله يكون الحكم المترتب عليه وهو وجوب الاتيان بالركعه الرابعه مفصوله ظاهريا، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

وثانيا، انه لا يمكن ان تكون مطلوبيه صلاه الاحتياط ظاهريه، والا لزم القطع بعدم امرها، لان المصلى الشاك في الواقع اما ان تكون صلاته تامه او ناقصه ولا ثالث لهما، فعلى الاول لا امرها، لعدم الحاجه اليها، وعلى الثاني فالصلاه باطله، وحينئذ فلا موضوع للامر بصلاه الاحتياط، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان لانزم ذلك اما عدم مطلوبيه صلاه الاحتياط لو كانت صلاته تامه في الواقع، او مانعيه التشهد والتسليم لو كانت ناقصه، لانهما حينئذ زياده عمديه في الصلاه.

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

ورابعا: ان ذلك مخالف لنص الروايات التي تدل على ان صلاته ان كانت ناقصه، فصلاه الاحتياط متممه لها، وان كانت تامه، فهي نافله، وهذه الروايات تدل بوضوح على ان صلاه الاحتياط مأمور بها واقعا لظاهرا،

بمعنى ان وظيفه المكلف الشاك بين الثلاث والاربع هى صلاه الاحتياط واقعا، ولا يكون مكلفا بها موصوله الا فى حاله اخرى، وهى حاله العلم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه.

وقد ناقش بعض المحققين قدس سره (1) فى هذا الوجه بتقريب، انه لا يتم على ضوء مدرسته قدس سره من ان المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه والعلم التعبدى، ومن هنا يكون دليل الاستصحاب حاكما على الادله الواقعيه التى اخذ العلم فى موضوعها او الشك، لاین الاستصحاب على الاول يوسع دائره العلم و يجعله اعم من العلم الوجدانى والعلم التعبدى، وعلى الثانى ينفى الشك تعبدا، ولهذا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعى كما يقوم مقام القطع الطريقي، وفى المقام حيث ان العلم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه طريق الى الواقع و هو عدم الاتيان بها واقعا، وموضوع لوجوب الاتيان بها موصوله، فيقوم الاستصحاب مقامه، لانه علم تعبدا، فاذا كان علما، كان موضوعا لوجوب الاتيان بها موصوله لامفصوله.

وان شئت قلت: ان الاستصحاب بما انه علم تعبدى، فينفى الشك ويثبت العلم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه ظاهرا، وبذلك يتحقق موضوع وجوب الاتيان بها موصوله، باعتبار ان موضوعه هو كون المصلى عالما بعدم الاتيان بالركعه الرابعه سواء اكان بالعلم الوجدانى ام بالعلم التعبدى كالامارات والاستصحاب ونحوهما، فاذا كان عالما به ولوتعبداً، انتفى موضوع وجوب الاتيان بها مفصوله، لانه مركب من الشك بين الثلاث والاربع مثلا وعدم الاتيان بالركعه واقعا، والاستصحاب حيث انه علم تعبدا، فهو ينفى الشك بالحكومه و يثبت العلم التعبدى بعدم الاتيان بالركعه

ص: ١٤٨

الرابعه، و مقتضاه وجوب الاتيان بها موصوله لامفصوله، وهذا خلاف الضروره الفقهيّه، بل خلاف ضروره المذهب، و لهذا لا يمكن اجراء الاستصحاب فى المقام، واما اذا لم يكن المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه، بان يكون المجعول فيه الجرى العملى على طبق الحاله السابقه تعبدا، فلا يكون نافيا للشك حتى يكون رافعا لموضوع وجوب الاتيان بالركعه الرابعه مفصوله، و لهذا يختص هذا الاشكال على ضوء مدرسته قدس سره لامطلقا، هذا.

و بامكان المحقق النائينى قدس سره ان يدفع هذه المناقشه بالتقريب الآتى: هو ان الاستصحاب بالنظر الى كونه علما تعبديا وان كان حاكما على الادله الواقعيه التى أُخذ العلم فى موضوعها او الشك، الا انه فى المقام لا يمكن الالتزام بهذه الحكومه، وهى حكومه دليل الاستصحاب على الروايات التى تدل على ان وظيفه الشاك فى الركعه الرابعه مثلا هى الاتيان بها مفصوله، وذلك لان تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم مشروط بان لا يلزم منه كون الدليل المحكوم لغوا بان لا يبقى له مورد، كما اذا كان الدليل المحكوم اخص من الدليل الحاكم، وما نحن فيه كذلك، فان الروايات الداله على وجوب الاتيان بالركعه المشكوكه مفصوله موردها خصوص الشك فى عدد ركعات الصلاه لامطلقا كالشك بين الثلاث والاربع والثلثين والاربع وهكذا، و لهذا يكون مورد هذه الروايات اخص من دليل الاستصحاب، وعليه، فلو قدمنا دليل الاستصحاب على هذه الروايات بالحكومه اى برفع موضوعها - وهو الشك - لم يبق لها مورد اصلا، ويكون جعلها حينئذ لغوا وجزافا، وهذا لا يمكن، فاذن لا بد من رفع اليد عن حكومه الاستصحاب عليها، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال: اما ما قيل من ان العلم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه المشكوكه طريق الى عدم الاتيان بها واقعا وهو موضوع لوجوب الاتيان بها شرعا، فلا- يمكن المساعدة عليه، لانه مبني على نقطه خاطئه، وهي ان الوجوب الضمني المتعلق باجزاء الصلاه منها الركعه الرابعه وجوبا شرعيا مجعولا في الشريعه المقدسه حتى يكون العلم بعدم الاتيان بها موضوعا له، و قد ذكرنا غير مره ان الوجوب المسمى بالضمني المتعلق بكل جزء وجوب عقلي تحليلي، لان الوجوب امر اعتباري، فلا يعقل ان يوجد في الخارج، والا- لكان خارجيا، وهذا خلف، ولهذا قلنا: ان معنى فعليته بفعليه موضوعه في الخارج، فعليه داعويته ومحركيته للمكلف لا فعليه نفسه، فانها غير معقوله، لاستحاله تحقق الامر الاعتباري في الخارج، وحيث ان الوجوب المجعول للصلاه وجوب واحد، فهو محرك للمكلف نحو الاتيان بها عند تحقق موضوعه في الخارج، وعلى هذا، فمحركيته لكل جزء انما هي في ضمن محركيته للكل، ويستحيل ان تكون مستقله، والا لزم ان يكون كل جزء واجبا مستقلا، وهذا خلف، وعلى هذا، فالعقل يحلل الوجوب الواحد الى حصص متعدده بعدد اجزاء متعلقه، فيخصص كل حصه منها بجزء في عالم التحليل، واما في عالم العين والخارج، فلا اثر له، وعلى هذا، فوجوب الاتيان بالركعه الرابعه ليس وجوبا شرعيا حتى يكون العلم بعدم الاتيان بها موضوعاً له، بل هذا العلم علم طريقي فحسب، فاذا علم المصلي بعدم الاتيان بها، حكم العقل بلزوم الاتيان بها بداعي امتثال الامر الاستقلالي المتعلق بالكل لا- بها فقط، الى هنا قد تبين ان الصحيح في المسأله ما ذكرناه لا ما ذكره من ان عدم الاتيان بالركعه الرابعه موضوع لوجوب الاتيان بها شرعا الا ان يرجع ذلك الى ما ذكرناه.

واما الاستصحاب فى المقام وان كان لامانع منه فى نفسه و يترتب عليه تنجز الاثيان بها، الا انه محكوم فى المقام بروايات البناء على الاكثر، فانها لاتجتمع مع الاستصحاب، اذ مقتضى الاستصحاب الاثيان بالركعه الرابعه موصوله على تفصيل يأتى فى ضمن البحوث الآتیه، هذا اضافه الى ان الظاهر هو ان العلم لم يؤخذ فى موضوع وجوب الاثيان بالركعه الرابعه، بل هو مجرد طريق اليه، فالموضوع هو عدم الاثيان بها واقعا، لانه تمام الموضوع، واستصحاب عدم الاثيان بها و ان كان لا يثبت الموضوع لا بالعلم الوجدانى ولا بالعلم التعبدى ولكنه يثبت تنجزا، وهذا المقدار يكفى فى ترتيب اثره عليه، وهو وجوب الاثيان بها موصوله، وقد تقدم انه لا يمكن ان يكون موضوع وجوب البناء على الاكثر، وصلاه الاحتياط مركبا من الشك وعدم الاثيان بالركعه المشكوكه واقعا، والا فلازمه ان يكون وجوب الاثيان بصلاه الاحتياط ظاهرياً، وهو كما ترى.

واما جواب المحقق النائى قدس سره عن الحكومه، فان اريد به رفع اليد عن حكومه الاستصحاب على الروايات التى تدل على ان المصلى اذا شك بين الثلاث والاربع، وجب عليه البناء على الاكثر واتمام الصلاه والاثيان بصلاه الاحتياط لا عن اصل الاستصحاب، فاذن لا يكون الشك منفيًا لانه انما يكون منفيًا بحكومه الاستصحاب.

فيرد عليه، ان حكومه الاستصحاب انما هى من جهه ان المجعول فيه الطريقيه والعلم التعبدى، وعلى هذا، فمعنى رفع اليد عن حكومه الاستصحاب رفع اليد عن كون المجعول فيه الطريقيه والعلم التعبدى، ومن الواضح ان رفع اليد عن كونه علما تعبديا معناه رفع اليد عن اصل الاستصحاب وانه لا يكون حجه، لان معنى حجته الطريقيه والعلم التعبدى،

فاذن كيف يمكن التفكيك بين رفع اليد عن حكومه الاستصحاب فى المقام دون اصله، لان معنى رفع اليد عن حكومته رفع اليد عن حجيته، فاذا لم يكن الاستصحاب حجه، فلا يمكن احراز الموضوع به بضمه الى الوجدان.

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

فيرد عليه: ان هذا مبنى على حجيه الاستصحاب فى باب الشك فى عدد الركعات، و كانت حجيته بملاك جعل الطريقيه والعلم التعبدى، واما اذا لم يكن الاستصحاب حجه فيها اصلا او كان حجه لابمعنى الطريقيه والعلم التعبدى، فلا يكون حاكما على تلك الروايات حتى يلزم المحذور المذكور.

وان اريد به ان لدليل الاستصحاب حيثيتين يمكن التفكيك بينهما، بان يكون حجه بالنسبه الى احدهما دون الاخرى، الاولى بلحاظ الاثر المترتب على مؤداه وهو فى المقام عدم الاتيان بالركعه الرابعه المشكوكه، الثانىه بلحاظ الاثر المترتب على العلم والشك، والساقط بحسب الحقيقه هو الحيثيه الثانىه لدليل الاستصحاب من جهه الدليل المحكوم وهو الروايات التى اخذ فى موضوعها شك المصلى فى الركعه الرابعه مثلا، فان تقديمها على اطلاق دليل الاستصحاب انما هو بلحاظ الحيثيه الثانىه دون الاولى، فاذن يكون الاستصحاب حجه بلحاظ الحيثيه الاولى، وبه يحرز

فیرد علیه: أن هذه الروایات كما تنافی الاستصحاب من حیثیه الثانيه كذلك تنافی من حیثیه الأولى، لأن مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالركعه الرابعه الإتيان بها موصوله، مع أن مقتضى هذه الروایات وجوب الإتيان بها مفصوله.

فالنتيجه، أن هذه الروایات تدل على تقييد إطلاق دليل الاستصحاب بغير موارد الشك فى عدد الركعات، كالشك بين الثلاث والأربع والستين والأربع والستين والثلاث وهكذا. ولا فرق فى ذلك بين أن يكون المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه، أو الجرى العملى على طبق حاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها، غايه الامر أن الاستصحاب لوجرى على الاول فهو رافع لموضوع الروایات تعبدًا دون الثانى، وعلى كل حال فالأستصحاب فى موارد الشك فى عدد الركعات ساقط سواءً أكان لسانه النظر الى الواقع أم لا.

الى هنا قد تبين ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى قدس سره من الوجه فمضافاً أنه فى نفسه غير تام أنه لا بد من الغائه، لما مرّ من الإستصحاب فى باب الشك فى عدد الركعات ملغى، و إن كان المجعول فيها الطريقيه والكاشفيه.

وقد اورد المحقق الاصفهانى قدس سره (1) على ما افاده المحقق النائينى قدس سره من ان موضوع وجوب الاتيان بالركعه الرابعه مفصوله مركب من الشك وعدم الاتيان بها فى الواقع» بايرادين:

الاول، ان موضوع وجوب الاتيان بالركعه الرابعه المشكوكه مفصوله

ص: ١٧٣

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

الثانى، ان الموضوع لو كان مركبا من الشك وعدم الاتيان بها واقعا، فلا يمكن وصول وجوب الاتيان بها مفصوله الى المكلف، لان وصوله منوط بوصول موضوعه وهو عدم الاتيان بالركعه الرابعه المشكوكه واقعا، فاذا وصل موضوعه الى المكلف بالوصول الوجدانى، ارتفع الشك والا لم يصل الموضوع، والخلاصه، ان المصلى اذا علم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، انتفى الشك، ومع انتفائه تكون وظيفته الاتيان بها موصوله، والا فالموضوع غير واصل، هذا.

وذكر بعض المحققين (قده) (1) ان هذه مقاله منه قدس سره فى المقام مبنيه على مسلكه قدس سره من ان الحكم لا يمكن ان يكون محركا و داعيا الا بالوصول الوجدانى.

وفيه: ان الظاهر بل المقطوع به ان مبناه فى باب الحكم ليس كذلك، ضروره انه يكتفى فى محركه الحكم بوصوله تعبدا كما فى موارد الامارات، بل يكتفى بوصوله بالاستصحاب اوبقاعده الاشتغال كما فى الشبهات الحكميه قبل الفحص، ومن الواضح انه لا يقول بان وصول الحكم لا بد ان يكون بالعلم الوجدانى او موضوعه كما تشهد بذلك كتبه واراته، بداهه انه من غير المحتمل ان لا يقول بتنجز الحكم فى موارد الامارات الشرعيه والاستصحاب وغيرهما.

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

ص: ١٧٤

منه تهافت، لان الاستصحاب على مسلكه قدس سره ليس علما تعبيدا، حيث ان المجعول فيه الجرى العملى على طبق الحاله السابقيه، فاذا لم يكن مفاد الاستصحاب علما تعبيدا، بل كان مفاده الجرى العملى على طبق اليقين السابق فى ظرف الشك فى البقاء، فلا يكون استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه نافيا للشك تعبيدا، فاذن كلا جزئى الموضوع محرز احدهما بالوجدان والاخر بالاستصحاب وهو عدم الاتيان بها.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره قدس سره من انه لا يمكن الجمع بين احراز موضوع وجوب الاتيان بالركعه الرابعه وهو عدم الاتيان بها واقعا وبين الشك فى الاتيان بها مبنى على ان يكون المراد من الاحراز، الاحراز الوجدانى او التعبدى، واما اذا كان المراد منه اعم من الاحراز الاحتمالى، فلما منع من الجمع بين احراز الموضوع بكلا جزئيه هما الشك فى الاتيان بالركعه الرابعه وعدم الاتيان بها واقعا، والاول محرز بالوجدان والثانى بالاستصحاب، والمفروض ان الاستصحاب حيث انه ليس علما تعبيدا، فلا يكون نافيا للشك، ولهذا لامنع من احراز الموضوع بكلا جزئيه ظاهرا.

وعلى هذا، فما ذكره قدس سره من ان موضوع وجوب الاتيان بالركعه الرابعه مفصوله لو كان مركبا من الشك فيها و عدم الاتيان بها واقعا، فلا يمكن احراز هذا الموضوع بتمام اجزائه، لان احرازه كذلك منوط باحد امرين:

الاول، الالتزام بان الحكم الشرعى الالزامى لا يكون محركا وداعيا الا بوصوله الوجدانى او التعبدى.

الثانى، الالتزام بان المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه والعلم التعبدى، ولكنه قدس سره لا يقول بشىء منهما، اما الاول فلما عرفت من ان مبناه

ان الحكم الشرعى الالزامى كما يصل بالعلم الوجدانى او العلم التعبدى كذلك يصل بالاستصحاب وبقاعده الاشتغال كما فى الشبهات الحكميه قبل الفحص، واما الثانى فلانه لا يرى ان المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه و العلم التعبدى، بل يرى ان المجعول فيه الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك، ولهذا لا يكون رافعا للشك تعبدا.

فالتتيجه، ان الايراد الثانى من المحقق الاصفهانى قدس سره غير تام.

واما الايراد الاول، وهو ان موضوع وجوب الاتيان بركعه الاحتياط مفصوله الشك فحسب فهو تام و صحيح، بيان ذلك ان مقتضى القاعده هو ان الشك فى عدد ركعات الصلاه مبطل لها، و تؤكد على ذلك صحيحه صفوان «ان كنت لاتدرى كم صليت ولم يقع وهمك على شىء فاعد(١)» و قد استثنى من مقتضى القاعده و اطلاق الصحيحه عدده صور من الشك فيها، وهى صور الشكوك الصحيحه كالشك بين الثلاث والاربع والشك بين الثنتين والاربع بعد اكمال السجدين والشك بين الثنتين والثلاث والاربع بعد اكمال السجدين والشك بين الثلاث بعد الاكمال والشك بين الاربع والخمس بعده، و قد دلت مجموعه من الروايات الصحيحه على طريقه معالجه هذه الشكوك وهى كالاتى: فى تمام الصور الاربع الاولى على المصلى الشاك البناء على الاكثر واتمام الصلاه ثم الاتيان بصلاه الاحتياط وهى تختلف باختلاف صور الشك، فاذا كان الشك بين الثلاث والاربع يأتى بركعتين عن جلوس، واذا كان الشك بين الثنتين والاربع يأتى بركعتين عن قيام وهكذا، وفى الصوره الخامسه يبنى على الاربع ويتم صلاته ثم ياتى بسجدة السهو.

ص: ١٧٦

١- (١). الوسائل ج ٨ ب ١٥ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاه ح ١.

ثم ان موضوع البناء على الاكثر وصلاه الاحتياط حصه خاصه من الشك و هي الشك المتساوى للطرفين، واما اذا كان احد طرفيه ارجح من طرفه الاخر، فيجب العمل على الطرف الراجح وهو مرتبه من الظن، و من هنا يكون الظن فى عدد الركعات حجه و حكمه حكم اليقين به.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هي ان الشك فى عدد ركعات الصلاه اذا كان من الشكوك المذكوره، فهو تمام الموضوع لوجوب الاتيان بصلاه الاحتياط والبناء على الاكثر لا- انه جزء الموضوع، والموضوع حصه خاصه من الشك لا الطبيعى بنحو الاطلاق.

واما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره(1) من ان المصلى لو كان آتيا بالركعه المشكوكه فى الواقع فصلاته تامه، و حينئذ فلا امر بصلاه الاحتياط ولاوجه للامر بها، وهذا دليل على ان الامر بها منوط بعدم الاتيان بها واقعا.

فلا يمكن مساعدته عليه، وذلك لان مقتضى الروايات انها مأمور بها مطلقا سواء اكان المصلى آتيا بها فى الواقع ام لا، ولهذا وردت فى الروايات انها تتمم للصلاه اذا كانت ناقصه فى الواقع وناقله اذا كانت الصلاه فى الواقع تامه، فلولم تكن مأمورا بها، فكيف تكون ناقله، بل تكون لغوا وجزافا وبلا فائده مع ان الامر ليس كذلك.

وان شئت قلت، ان المستفاد من الروايات ان حكم الشارع بالبناء على الاكثر واتمام الصلاه ثم الاتيان بصلاه الاحتياط حكم واقعى، وان وظيفه المصلى الشاك فى عدد الركعات فى الشكوك المتقدمه وظيفه واقعيه فى مقابل وظيفه المصلى غير الشاك بالشكوك المذكوره، فان المصلى على صنفين:

ص: ١٧٧

احدهما، المصلى العالم بعدد الركعات، فان وظيفته الاتيان بها موصوله.

والاخر، المصلى الشاك بالشكوك الخاصه المتقدمه التى اشرنا اليها آنفا، فان وظيفته واقعا هى البناء على الاكثر واتمام الصلاه ثم الاتيان بصلاه الاحتياط، لان الشارع جعل لكل منهما من الاول وظيفه خاصه، غايه الامر اذا صار المصلى الشاك فى عدد الركعات عالما بها، تبدل الموضوع الى موضوع اخر، ومن هنا لا يكون التشهد والتسليم بعد البناء على الاكثر زياده ان كانت الصلاه فى الواقع ناقصه.

ومن هنا لو انكشف الحال بعد الاتيان بصلاه الاحتياط وعلم المصلى ان صلاته كانت ناقصه فى الواقع، لم يكشف عن زياده التشهد والتسليم و وقوعهما فى غير محله، بل ليس هذا من باب كشف الخلاف وانما هو من انقلاب الموضوع وتبدله الى موضوع اخر، كما انه لو علم بان صلاته كانت تامه، فانه لا يكشف عن ان البناء على الاكثر فى غير محله ولا امر به ولا بصلاه الاحتياط فى الواقع، فاذا شك المصلى بين الثلاث والاربع، فهو مأمور بالبناء على الارباع واتمام الصلاه ثم صلاه الاحتياط مطلقا اى سواء اكانت صلاته تامه فى الواقع ام ناقصه، وهذا معنى ان موضوع وجوب الاتيان بصلاه الاحتياط بسيط وهو الشك لامركب.

هذا اضافه الى ان الموضوع حصه خاصه من الشك وهى الشك المتساوى الطرفين، و حينئذ فلا يمكن ان يكون الموضوع مركبا من هذه الحصه من الشك وعدم الاتيان بالركعه المشكوكه واقعا، وعلى هذا، فالأثر مترتب على الشك المتساوى لاعليه وعلى احراز عدم الاتيان بها، لان احرازه بالعلم الوجدانى والظن رافع لهذا الشك وجدانا، واما احرازه

بالاحتمال المساوي لاحتمال الاتيان بها، فهو نفس الشك المتساوي المأخوذ في الموضوع، فاذن يكون أخذه اى عدم الاتيان بالركعه المشكوكه واقعا في الموضوع لغوا، لان المناط عندئذ بوجود الشك المتساوي لكلا طرفي احتماله في نفس المصلي، فاذا وجد المصلي هذا الشك في نفسه تحقق الموضوع وجدانا، واما اذا كان احد طرفيه ارجح من طرفه الاخر فلا يتحقق الموضوع وجدانا، و وقتئذ يكون المصلي مأمورا بالعمل بالطرف الراجح سواء اكان ذلك الطرف الاقل او الاكثر.

والخلاصه، انه لاشبهه في ان الروايات التي تدل على الاحكام المذكوره من البناء على الاكثر و اتمام الصلاه ثم الاتيان بصلاه الاحتياط، ناصه في ان موضوعها الشك المتساوي الطرفين بعنوانه بدون دخل شىء اخر فيه، و الاحكام المترتبه عليه احكام واقعيه، ولا يمكن ان تكون ظاهريه كما تقدم.

الوجه الثالث، ما ذكره المحقق العراقي قدس سره (١) من انه لا مانع من حمل قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» على التقيه في تطبيقه على المقام لا في اصل الكبرى، ولا مانع من ان يكون تطبيق هذه الكبرى على موردها في المقام من باب التقيه، باعتبار انه ليس من موردها و صغرياتها شرعا، فاذن يكون تطبيق كبرى قاعده الاستصحاب على المقام مبنى على التقيه، واما في الكبرى وهي قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» فلا تقيه فيها، لانها مسوقه لبيان الحكم الواقعي الكلي المجعول في الشريعه المقدسه، وفي المقام تكون التقيه في تطبيق هذه الكبرى على الشك في عدد الركعات، فانه وان كان موردا لها الا ان علمائنا (قدم) لا يقولون بجريان الاستصحاب

ص: ١٧٩

فيه، وكانوا يقولون بان اطلاقات روايات الاستصحاب قد قيدت بغير موارد الشك في عدد الركعات بالنصوص الخاصه الوارده فيها والاستصحاب في تلك الموارد ملغى.

وان شئت قلت: ان اتصاله الجبهه تجرى في الكبرى ولا تجرى في تطبيقها على المقام، لان الحمل على التقيه بحاجة الى قرينه والا فمقتضى اتصاله الجبهه عدم التقيه التي هي من الاصول العقلانيه، اما اصل الكبرى فلامبرر لحمله على التقيه، واما تطبيقها على المقام فلا بد ان يكون مبنيًا على التقيه، لان الاستصحاب لا يجرى في موارد الشك في عدد الركعات، ولهذا تكون التقيه في تطبيق كبرى قاعده الاستصحاب عليه في الموارد المذكوره، هذا.

ثم انه قدس سره اى المحقق العراقي قد ناقش في ذلك، بدعوى ان اتصاله الجبهه في الكبرى معارضه باصالة الجبهه في التطبيق، فكما ان مقتضى هذه الاصاله عدم التقيه في الكبرى فكذلك مقتضاها عدم التقيه في التطبيق ايضا، وانه تطبيق حقيقي لا صوري، وعلى هذا، فكما يحتمل ان تكون الكبرى صوريه ومحموله على التقيه فكذلك يحتمل ان يكون تطبيقها صوريا، فاذن اتصاله الجبهه في الكبرى تنفي اتصاله الجبهه في التطبيق وبالعكس، هذا.

واجاب قدس سره عن ذلك، بان اتصاله الجبهه في التطبيق لا يمكن ان تعارض اتصاله الجبهه في الكبرى، لانها ساقطه فيه على كل حال سواء جرت اتصاله الجبهه في الكبرى ام لا، لانها ان جرت في الكبرى فلا تجرى في التطبيق، وان لم تجر فيها سقطت اتصاله الجبهه فيه، بل لاموضوع لها فيه حينئذ، لان الكبرى اذا صدرت تقيه فلامعنى للبحث عن اتصاله الجبهه في

التطبيق ولاموضوع له، هذا.

وللمناقشه فيه مجال: اما اولاً، فلان ما افاده قدس سره من انه لاتقيه فى الكبرى و التقيه انما هى فى التطبيق على المقام غير تام، اذ لاتقيه فيه ايضا لوجود قرائن تدل على عدم التقيه فيه:

القرينه الاولى، قوله عليه السلام فى المقطع الاول من الصحيحه «يركع ركعتين واربع سجادات وهو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد ولاشئ عليه»، فانه ظاهر فى الركعتين المنفصلتين بقرينه تعين فاتحه الكتاب فيهما، اذ لو كانتا متصلتين، كان المصلى مخيراً بينها و بين التسيحات الاربع.

القرينه الثانيه: ان المرتكز فى اذهان المتشرعه هو تعين قراءه فاتحه الكتاب فى كل صلاه مستقله و ان كانت نافله، كما ان المرتكز فى اذهانهم عدم تعين قرائنها فى الركعتين الاخيرتين، بل المرتكز فيها هو قراءه التسيحات الاربع، ونتيجه هاتين الارتكازتين هى ان المراد من الركعتين الركعتين المنفصلتين.

القرينه الثالثه: ان بيان الامام عليه السلام واجبات هاتين الركعتين كفاتحه الكتاب واربع سجادات والتشهد، قرينه على انهما ركعتان منفصلتان، اذ لو كانتا متصلتين فلاحاجه الى هذه العنايه الزائده بل هى لغو، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان قوله عليه السلام فى المقطع الثانى، «قام فاضاف اليها ركعه اخرى» و ان لم يكن فى نفسه ظاهراً فى الركعه المنفصله، الا- انه ظاهر فى ذلك بقرينه وحده السياق، على اساس انه فى هذا المقطع ورد فى سياق المقطع الاول، و حيث ان المراد من الركعتين فى المقطع الاول الركعتان المنفصلتان، فهو قرينه على ان المراد من الركعه فى هذا المقطع ايضا الركعه المنفصله.

الى هنا قد تبين انه لا تقيه فى الصحيحه لا فى اصل الكبرى ولا فى تطبيقها على موردها، وعليه فلا يمكن حمل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» على التقيه فى مورد الصحيحه، فاذن يكون صدر الصحيحه قرينه على ان المراد من اليقين فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» اليقين بالفراغ وهو يحصل بالبناء على الاكثر واتمام الصلاه والاتيان بصلاه الاحتياط لا اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه.

وعلى هذا فالصحيحه تدل على الغاء الاستصحاب فى موارد الشك فى عدد ركعات الصلاه وناظره الى قاعده اليقين بالفراغ، وتؤكد ذلك الجملات المتلاحقه بعدها كقوله عليه السلام: «لا يدخل الشك فى اليقين» اى لا تدخل الركعه المشكوكه فى الركعه المتيقنه ولا يخلط احدهما بالآخرى ولكن ينقض الشك باليقين وابنى عليه وهكذا، لان تأكيد الامام عليه السلام: «عدم نقض اليقين بالشك» بمختلف الصيغ والتعبير قرينه عرفا على ان المراد منه ليس الاستصحاب والا فلا يحتاج الى هذه التأكيدات.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى انه لا مانع من حمل قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» فى الصحيحه على قاعده البناء على الاكثر وتحصيل اليقين بالفراغ بالاتيان بصلاه الاحتياط.

وثانيا: ان ما ذكره قدس سره من ان اصاله الجبهه فى الكبرى معارضه باصاله الجبهه فى التطبيق فلا يمكن المساعده عليه، لانا لو سلمنا ان ما ذكره قدس سره من الجواب عن هذه المعارضه صحيح الا انه لا معارضه بين الاصلتين المذكورتين، اما اولا فلانه لاشبهه فى جديه اصل كبرى وحجيه اصاله الجبهه فى الجملة، فاذن لا موضوع لاصاله الجبهه فيها، لان موضوعها الشك فى جديه الكبرى، والمفروض انه لاشك فى جديتها من قبل المولى، لانها

فى مقام بيان الحكم الواقعى لا الصورى.

وثالثا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم وجود الشك فى جدية الكبرى، فلامانع من التمسك باصالة الجهة فيها، وبها يحرز ان الكبرى صدرت عن جد ولا تكون معارضة باصالة الجهة فى تطبيقها على المقام، لانها لاتجرى فيه فى نفسها، للعلم بان شمول الكبرى للمقام باطلاقها صورى لاواقعى وبنى على التقيه.

والخلاصه، ان التقيه فى اصل الكبرى حيث انها مشكوكه فيه، فتكون مدفوعه باصالة الجهة، واما التقيه فى اطلاقها وتطبيقها على المقام، فهى متيقنه فلاتجرى فيه الاصاله، لعدم الموضوع لها.

واما جوابه قدس سره عن اشكال المعارضه بين الاصالتين، فهو مبنى على ان سقوط اصالة الجهة فى التطبيق انما هو من جهه عدم الاثر لها على تفصيل تقدم.

وهذا الجواب وان كان يدفع المعارضه الا انه ليس فنياً.

والجواب الفنى ما ذكرناه من ان اصالة الجهة لوجرت فى المقام فانما تجرى فى اصل الكبرى، واما شمولها للاستصحاب فى المقام باطلاقها وتطبيقها عليه فهو صورى وليس بجدى، فاذن اصالة الجهة تجرى فى اصل الكبرى ولا تجرى فى اطلاقها للمقام للقطع بان انطباقه عليه صورى، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، قد علق بعض المحققين قدس سره(1) على ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من الجواب عن تعارض الاصالتين بتقريب، انا لو سلمنا ان اصالة الجهة فى الكبرى معارضة باصالة الجهة فى التطبيق، فلا

ص: ١٨٣

١- (١). بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ٧٣.

معنى للقول بان اصاله الجبهه فى التطبيق ساقطه جزما، معللا- بانه لا- اثر لها الا فى طول اصاله الجبهه فى الكبرى، فان مثل هذا الكلام انما يتم فى الا-صول العمليه، فانه لا- اثر للاصل الطولى الا- فى طول الاصل العملى الاخر، مثلا لا اثر للاستصحاب فى المسبب الا فى طول الاستصحاب فى السبب.

واما فى الاصول اللفظيه فلا يتم هذا البيان، فانها كما تثبت مدلولها المطابقى كذلك تثبت مدلولها الالتزامى، ويكفى فى جريان اصاله الجبهه، ثبوت الاثر للمدلول الالتزامى و ترتبه عليه، والمدلول الالتزامى لها فى المقام هو تكذيب اصاله الجبهه فى الكبرى، وهذا المقدار يكفى فى جريان اصاله الجبهه فى التطبيق، غايه الامر تسقط من جهه المعارضه مع اصاله الجبهه فى الكبرى، لانهما ظهوران متكاذبان.

وفيه: ان هذا التعليق غير تام، اما اولًا- فلانه ان اراد بان اصاله الجبهه فى التطبيق تدل بالدلاله المطابقيه على ان التطبيق واقعى ومطابق للاراده الجديده وليس بصورى، وبالذلاله الالتزاميه تدل على تكذيب اصاله الجبهه فى الكبرى.

فيرد عليه، انه لاشبهه فى سقوط دلالته المطابقيه على كل تقدير اى سواء جرت اصاله الجبهه فى الكبرى ام لا، اما على الاول فللقطع بان تطبيقها على المقام صورى و بنحو التقيه، فاذن لاموضوع لها، لان موضوعها الشك فى ان التطبيق واقعى او صورى، ومع القطع بانه صورى تنتفى الاصاله بانتفاء موضوعها، وعليه فلاموضوع للدلاله الالتزاميه، لانها تتبع الادلاله المطابقيه.

واما على الثانى، فالامر ايضا كذلك، لان الكبرى اذا صدرت تقيه فلاشك فى ان التطبيق صورى، فتنتفى حينئذ اصاله الجبهه فيه بانتفاء

موضوعها وهو الشك في انه صوري او واقعي.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك و تسليم انها تدل بالالتزام على تكذيب اصاله الجبهه في الكبرى، الا انه يلزم من ذلك انتفاء اصاله الجبهه في التطبيق بانتفاء موضوعها، وذلك لان معنى تكذيب اصاله الجبهه في الكبرى هو انها صدرت تقيه، فاذا صدرت كذلك فلامحاله يكون تطبيقها على الاستصحاب في المقام صوريا لاجديا، فاذا كان التطبيق صوريا فلاموضوع لاصاله الجبهه فيه، لان موضوعها الشك في انه جدى او صوري، واما اذا كان صوريا قطعاً فلاموضوع لها، فاذن يلزم من تكذيب اصاله الجبهه في الكبرى عدم تكذيبها، لان تكذيبها يستلزم انتفاء اصاله الجبهه في التطبيق بانتفاء موضوعها، ومع انتفاء الاصاله فيه فلا تكذيب لها، وعليه فيلزم من تكذيبها عدم تكذيبها، وما يلزم من وجوده عدمه فوجوده محال، فالنتيجه انه لاموضوع لاصاله الجبهه في التطبيق على كلا- التقديرين اى سواء جرت اصاله الجبهه في الكبرى ام لا- لان اصاله الجبهه فيه متفرعه على اصاله الجبهه في الكبرى وفي طولها.

وعلى هذا، فلا- معنى لافتراض المعارضه بينهما، فما ذكره قدس سره، انما يتم فيما اذا كان التعارض بين الاصلتين في عرض واحد.

واما جواب المحقق العراقي قدس سره، عن اشكال المعارضه بينهما، فهو مبنى على ان اصاله الجبهه في التطبيق لاتصلح ان تعارض اصاله الجبهه في الكبرى، لانها ساقطه بسقوط موضوعها على كل تقدير.

الى هنا قد تبين ان اشكال الشيخ قدس سره بانه لايمكن حمل قوله عليه السلام «لاينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب في المقام يبقى بلا حل له، لما عرفت من ان جميع الاجوبه عنه غير تامه.

و من هنا قلنا الصحيح هو حمله على قاعده البناء على الاكثر كما هو مورد الصحيحه وهو عباره اخرى عن قاعده اليقين بالفراغ، هذا تمام الكلام فى الاشكال الاول.

الاشكال الثانى ما اورده المحقق العراقى قدس سره (1) على الصحيحه غير ماتقدم، بتقريب انا لو سلمنا حجيه الاستصحاب فى المقام الا ان هناك اشكالا اخر لا يمكن حله بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، وهو ان الواجب ايقاع التشهد والتسليم فى الركعه الرابعه، ولا يمكن اثبات ذلك باستصحاب عدم الاتيان بها الا على القول بالاصل المثبت، لوضوح انه لا يثبت اتصافها بالرابعه، فاذن لا يمكن احراز ان التشهد والتسليم قد وقعا فى محلها وبالتالى لا يمكن تصحيح هذه الصلاه بالاستصحاب، وعليه فمقتضى قاعده الاشتغال وجوب اعادتها من جديد، هذا.

ثم اجاب قدس سره عن هذا الاشكال، بان تطبيق قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» على استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه المشكوكه فى المقام لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكته تبرر هذا التطبيق رغم ان الاستصحاب فيه لا يكون حجه الا على القول بالاصل المثبت، فاذن هذا التطبيق من الامام عليه السلام يدل على انه حجه فى المقام، لان عدم حجيه الاصل المثبت ليس بحكم عقلى ولا بدليل قطعى حتى لا يكون قابلا للتخصيص والاستثناء، وعلى هذا، فاستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه يثبت ان الركعه الجديده المأتى بهاموصله ركعه رابعه، والا لكان هذا التطبيق لغوا وهو لا يمكن.

وبكلمه، ان تطبيق جمله: «لا ينقض... الخ» على استصحاب عدم

ص: ١٨٦

الاتيان بالركعه الرابعه المشكوكه فى المقام، يكشف بدلاله الاقتضاء عن تنزيل الركعه الجديده منزله الركعه الرابعه فى المرتبه السابقيه حتى لا يكون هذا التطبيق لغوا، اذ حينئذ يدل الاستصحاب على هذا التنزيل بدلاله الاقتضاء وبه يثبت ان هذه الركعه ركعه رابعه، فاذن يقع التشهد والتسليم فى محلها وهو الركعه الرابعه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انه قدس سره قد ناقش فى هذا الجواب و حاصل المناقشه، انه بتنزيل ركعه الاحتياط وهى الركعه الجديده منزله الركعه الرابعه والتعبد بذلك فى المرتبه السابقيه، يرتفع موضوع الاستصحاب تعبدا وهو الشك فى الاتيان بها، لان هذا التنزيل علم تعبدى فيكون حاكما على الاستصحاب ورافعا لموضوعه، فاذن يلزم من فرض جريان الاستصحاب فى المقام عدم جريانه، وكل ما يلزم من فرض جريانه عدم جريانه فجريانه محال، وهذا بخلاف سائر مثبتات الاستصحاب كنبات اللحيه ونحوه، فانه اذا فرضنا ان المولى اثبت تنزيلا وتعبدا نبات لحيه شخص على تقدير بقاء حياته، فان كشف هذا التنزيل فى المرتبه السابقيه على تقدير بقاء الحياه، لا يقتضى رفع الشك عن الحياه فعلا، هذا.

لنا تعليقان فى المقام:

التعليق الاول، على جوابه قدس سره عن اصل الاشكال.

التعليق الثانى، على مناقشته قدس سره فى الجواب.

اما التعليق على الجواب، فلان تطبيق جمله «لا- ينقض.... الخ» فى المقام على استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه ان كان بالنص، فهو فى نفسه ظاهر فى حجيه الاستصحاب المذكور وان كان مثبتا، لان دليله فى المقام غير قاصر عن شموله، فلاحاجه الى الالتزام بدلاله الاقتضاء والكشف

عن تنزيل الركعه الجديده منزله الركعه الرابعه فى المرتبه السابقه، لان لغويه التطبيق اذا لم يكن الاستصحاب المثبت حجه فى المقام بنفسها قرينه على ان الامام عليه السلام حكم بحجته فيه.

واما اذا لم يكن هذا التطبيق بالنص وانما كان بالظهور العرفى و كان قابلا للحمل على قاعده اليقين بالفراغ، فلا يمكن الاخذ بظاهر هذا التطبيق، لان ظاهره حجه الاستصحاب المثبت وهو لا يمكن، فاذا لم يرد من رفع اليد عن ظهوره وحمله على قاعده اليقين بالفراغ، فالنتيجه ان تطبيق جملة «لا ينقض... الخ» على الاستصحاب فى المقام، حيث انه لم يكن بالنص، غايته انه كان بالظهور، فلامانع من رفع اليد عن ظهوره وحمله على قاعده اخرى وهى قاعده اليقين بالفراغ.

واما التعليق على مناقشته قدس سره، فلان تنزيل الركعه الجديده منزله الركعه الرابعه انما هو على تقدير عدم الاتيان بها، ومن الواضح ان هذا التنزيل التقديرى لا يكون رافعا لموضوع الاستصحاب وهو الشك فى الاتيان بها فعلا، والتنزيل انما هو على تقدير عدم الاتيان بها فى الواقع، واما ان هذا التقدير ثابت او لا، فلا يدل التنزيل على ذلك، وعندئذ فلامانع من الاستصحاب المذكور وبه يثبت هذا التقدير شرعا وتعبدا كما هو الحال فى استصحاب بقاء الحياه، فان التعبد والتنزيل بانبات اللحيه انما هو على تقدير الحياه لامطلقا، ولهذا لا يقتضى ارتفاع موضوع الاستصحاب، وحينئذ فلامانع من جريانه.

الى هنا قد تبين ان كلا من جوابه قدس سره عن الاشكال الذى اثاره و نقده هذا الجواب غير تام.

واما اصل الاشكال، فقد اجاب عنه السيد الاستاذ قدس سره (١) بانه لادليل على ان محل التشهد والتسليم الركعه الرابعه بوصفها العنوانى بان يكون المعبر ايقاعها فيها، وذلك لان المستفاد من الروايات الوارده فى باب الصلاه هو اعتبار الترتيب بين ذوات اجزائها باسمائها الخاصه وعناوينها المخصوصه، بان تكون فاتحه الكتاب بعد التكبيره والركوع بعد فاتحه الكتاب والسجود بعد الركوع والتشهد بعد الركعه الثانيه والتشهد الاخير والتسليم بعد الركعه الرابعه مع شرطيه عدم المنافى فى اليين، باعتبار انه مانع من الترتيب.

والخلاصه، ان محل التشهد والتسليم بعد الركعه الرابعه وان كانت رابعيتها بنائيه ولايعتبر وقوعهما فيها، ولايستفاد ذلك من شىء من الادله، وعلى هذا، فلا مانع من استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه المشكوكه، ولايكون حينئذ من الاصل المثبت ويترتب عليه تنجز وجوب الاتيان بها بتنجز وجوب الكل، وحينئذ فان اتى بها موصوله تيقن بوقوع التشهد الاخير والتسليم بعد الركعه الرابعه، واحتمال انها زياده مانعه عن الترتيب بينهما لا- اثر له طالما لم يكن منجزا، وان اتى بها مفصوله فقد وقع بعد الركعه الرابعه البنائيه، وان كانت هذه الركعه فى الواقع ثالثه، فالتشهد والتسليم قد وقعا بعد الركعه الرابعه وهى صلاه الاحتياط، لانها حينئذ جزء للصلاه واقعا، واما التشهد والتسليم الواقعا بعد الركعه الرابعه البنائيه فلايضران بالترتيب، هذا اضافه الى ان محل الكلام انما هو فى الاتيان بالركعه الجديده موصوله، لانه محل النقض والابرام، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد ذكر السيد الاستاذ قدس سره انا لوسلمنا ان المعبر

ص: ١٨٩

هو وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بما هي رابعة، فبإمكاننا اثبات ذلك بالاستصحاب، بتقريب ان المصلي كان يعلم بانه دخل في الركعة الرابعة وشك في انه خرج منها أو لا، لان الركعة الرابعة في الواقع ان كانت الركعة المشكوكه، فقد دخل المصلي فيها وخرج عنها، وان كانت الركعة الجديده، فقد دخل بها و لم يخرج عنها بعد، وهذا التردد منشأ للشك في خروج المصلي عن الركعة الرابعة بعد دخوله فيها يقينا ولامانع حينئذ من استصحاب بقاءه في الركعة الرابعة.

والخلاصه، ان المصلي اذا شرع في الركعة الجديده، تيقن انه دخل في الركعة الرابعة اما من الآن او من السابق و شك في خروجه عنها و بقاءه فيها، وعندئذ فلامانع من استصحاب بقاءه فيها، و به يثبت انه في الركعة الرابعة، فاذا كان في الركعة الرابعة وقع التشهد والتسليم في محلها، هذا.

ولكن يمكن المناقشه فيه، فانه ان كان المعتبر في صحه التشهد والتسليم وقوعهما في حال كون المصلي في الركعة الرابعة، فلامانع من جريان هذا الاستصحاب اي استصحاب بقاءه فيها، وان كان المعتبر في صحتهما وقوعهما في الركعة الرابعة بما هي رابعة، فلا يمكن اثباته بهذا الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، لان بقاء المصلي في الركعة الرابعة لا يثبت انها وقعا فيها بما هي رابعة بمفاد كان الناقصه الا على النحو المثبت، اوقل: ان الاستصحاب المذكور انما يثبت اتصاف المصلي بكونه في الركعة الرابعة ولم يثبت اتصاف الركعة بكونها رابعة الا اذا قلنا بحجيه الاصل المثبت، ولا يبعد ان يكون مراد المحقق العراقي قدس سره الفرض الاول دون الثاني.

فالنتيجه، ان كلا الفرضين غير صحيح، فالصحيح هو ماتقدم من ان

المعتبر بين اجزاء الصلاه الترتيب، فاذا وقع التشهد الاخير والتسليم بعد الركعه الرابعه بمفاد كان التامه بدون وجود التنافي بينهما كفى، ولا يعتبر فيهما عنوان زائد كوقوعهما فى الركعه الرابعه بما هى رابعه بمفاد كان الناقصه او كون المصلى فيها، واما عنوان البعديه، فهو مرآه للترتيب المعتبر بينهما وبين الركعه الرابعه.

هذا اضافته الى ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الاستصحاب معارض باستصحاب اخر، فان المصلى كما يعلم اجمالا بانه دخل فى الركعه الرابعه و شك فى انه خرج منها او باقى فيها، كذلك يعلم اجمالا بعدم كونه فى الركعه الرابعه، اما فى الركعه المشكوكه اذا كانت الركعه الجديده هى الركعه الرابعه او فى الركعه الجديده اذا كانت الركعه المشكوكه هى الركعه الرابعه، وهذا التردد منشأ للشك فى كونه فى الركعه الرابعه فى حال دخوله فى الركعه الجديده، فيستصحب عدم كونه فيها، وهو يعارض استصحاب بقائه فيها.

و دعوى ان عدم كونه فى الركعه الرابعه مسبوق بعدمين:

احدهما: عدم قبل الدخول فى الركعه المشكوكه كونها رابعه او ثالثه.

والاخر: عدم بعد الدخول فى الركعه الجديده.

والاول مقطوع الارتفاع اما بالدخول فى الركعه المشكوكه اذا كانت هى الرابعه فى الواقع، او بالدخول فى الركعه الجديده اذا كانت هى الركعه الرابعه، والثانى مشكوك الحدوث، لان الركعه الجديده ان كانت رابعه لم يحدث العدم، وان لم تكن رابعه فى الواقع فقد حدث العدم، ولهذا يشك فى حدوث هذا العدم وعدم حدوثه فيها، هذا نظير ما اذا علم شخص بانه

محدث ثم توضحا ثم علم بصدور حدث منه، ولكنه لا- يدري انه صدر منه قبل الوضوء او بعده، ففي مثل ذلك لا يمكن ان يستصحب بقاء الحدث، لانه يعلم وجدانا ان الحدث قبل الوضوء يرتفع والحدث بعده مشكوك فيه، و ما نحن فيه كذلك، فان احد فردى العدم وهو العدم قبل وجود الركعه المشكوكه مقطوع الارتفاع، والعدم بعد وجود الركعه الجديده مشكوك الحدوث، فلا حاله سابقه له حتى يجرى الاستصحاب فيه.

مدفوعه، بان المقام لا يقاس بمسأله الحدث، فان فى هذه المسأله اى مسأله الحدث لامجال للاستصحاب ولا موضوع له، اما الحدث المتيقن وهو الحدث قبل الوضوء، فقد ارتفع بالوضوء قطعاً، واما الحدث بعده، فهو مشكوك الحدوث فلاحاله سابقه له، واما العلم الاجمالي به، فقد انحل الى علم تفصيلي بوجود الحدث قبل الوضوء، والى شك بدوى فى حدوثه بعد الوضوء، وهذا بخلاف المقام، فان فيه ان كان المدعى تعلق العلم الاجمالي بعنوان عدم الدخول فى الركعه الرابعه، فيكون حاله العلم الاجمالي بالحدث، لان العدم قبل الدخول فى الركعه المشكوكه مقطوع الارتفاع بالدخول فى الركعه الجديده، واما العدم بعد الدخول فى الركعه الجديده، فهو مشكوك الحدوث، و حينئذ فان اريد باستصحاب بقاء العدم، العدم قبل الدخول فى الركعه المشكوكه، فهو مقطوع الارتفاع، وان اريد به العدم بعد الدخول فى الركعه الجديده، فهو مشكوك الحدوث ولاحاله سابقه له، واما الفرد الثالث و هو المعلوم بالاجمال، فلا وجود له، لان العلم الاجمالي قد انحل الى علم تفصيلي بالعدم قبل الدخول فى الركعه المشكوكه، والى شك بدوى فى حدوثه بعد الدخول فى الركعه الجديده، ولكن المدعى ليس ذلك، بل المدعى هو تعلق العلم الاجمالي بعدم كون المصلى فى

الرکعه الرابعه، اما فى الرکعه المشکوکة اوفى الرکعه الجديده، وهذا العلم الاجمالى لا ينحل الى علم تفصيلى باحد فرديه وشك بدوى فى فرده الاخر، نعم هذا العلم الاجمالى تعلق بالجامع بان يكون احد فرديه و هو الفرد الاول على تقدير حدوثه مقطوع الارتفاع، واما الفرد الاخر وهو الفرد الثانى، فهو مشكوك الحدوث، وبذلك لا ينحل العلم الاجمالى ولا يرتفع عن الجامع، واما ينحل بتعلق العلم التفصيلى باحد فرديه، وعندئذ فلامانع من استصحاب المعلوم بالاجمال.

وان شئت قلت، ان المصلى يعلم اجمالاً - بعدم كونه فى الرکعه الرابعه، اما فى الرکعه المشکوکة اذا كانت الرکعه الرابعه هى الرکعه الجديده او فى الرکعه الجديده اذا كانت الرکعه الرابعه هى الرکعه المشکوکة، وهذا العلم الاجمالى لا ينحل، لان انحلال العلم الاجمالى انما هو بالعلم التفصيلى باحد طرفيه معيناً، وفى المقام ليس هنا علم تفصيلى كذلك.

قد يقال كما قيل (١)، ان استصحاب عدم كون المصلى فى الرکعه الرابعه لايجرى، لعدم احراز اتصال زمان الشك وهو زمان الدخول فى الرکعه الجديده بزمان اليقين، لان زمان اليقين بعدم قبل الدخول فى الرکعه المشکوکة، وبعد الدخول فى الرکعه الجديده يشك فى بقاء هذا العدم، لاحتمال انها ركعه رابعه، فاذن لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فانها ان كانت ركعه رابعه فى الواقع لم يتصل زمان الشك بزمان اليقين، بل حينئذ زمان اليقين بالعدم متصل بزمان اليقين بالوجود، وحيث انا لم نحرز انها ركعه رابعه، فلا نحرز الاتصال.

ص: ١٩٣

والجواب، ان هذا الاحتمال بحسب الواقع لا يضر باتصال زمن الشك بزمن اليقين، لان نفس هذا الاحتمال فى افق الذهن شك، فاذا دخل المصلى فى الركعه المشكوكه، كان يشك فى كونه فى الركعه الرابعه او لا، واذا فرغ منها ودخل فى الركعه الجديده، كان ايضا شاك فى كونه فى الرابعه او لا، وان كان يعلم اجمالا بكونه دخل فى الركعه الرابعه، الا ان هذا العلم الاجمالى لا يضر بالشك التفصيلى فى كونه فى الركعه الرابعه او لا فى كلتا الركعتين.

الاشكال الثالث، ايضا ما ذكره المحقق العراقى قدس سره (١) من ان المصلى اذا شك فى ان الركعه التى اتى بها هل هى ثالته او رابعه، فالشك انما هو فى عنوان الركعه الرابعه لا فى واقعها، لان الشك لا يمكن ان يتعلق بواقعها الموضوعى، فانه كالعلم والظن امر نفسانى يتعلق بالعنوان الموجود فى الذهن لا بالواقع الخارجى، وعلى هذا، فواقع الركعه الرابعه مردد بين كونها معلوم التحقق اذا كانت الركعه التى اتى بها المصلى رابعه فى الواقع، ومعلوم العدم اذا لم تكن تلك الركعه الرابعه بان تكون ثالته، و من الواضح ان الفرد المردد بين كونه مقطوع الوجود ومقطوع العدم، فلا-تجرى فيه الاستصحاب، لعدم الشك فيه، فيكون نظير الاستصحاب فى الفرد المردد فى الخارج، وحيث ان الاثر الشرعى مترتب على واقع الاتيان بالركعه الرابعه لا-على عنوانها الانتزاعى الذهنى، فلا-تجرى الاستصحاب، اما فى الاول فلعدم تعلق الشك بالواقع الخارجى، واما فى الثانى و هو العنوان اى عنوان الركعه الرابعه، فلعدم ترتب اثر عليه، فاذا ما هو موضوع للاثر، فلاشك فيه، ومافيه شك، فلا اثر له.

ص: ١٩٤

والخلاصة: ان هذا الاشكال منه قدس سره غريب، و ذلك لان متعلق الشك وان كان عنوان الركعه الرابعه فى الذهن الا انه ملحوظ بنحو المرآتيه والمعرفيه الى الواقع، فالواقع مشكوك بهذا العنوان، و حينئذ فلان مانع من استصحاب عدم الاتيان بها.

فالتتيجه، انه لامانع من استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه، حيث انها مشكوكه بهذا العنوان، لان متعلق الشك والعلم والظن وان كان مفهوما ذهنيا الا انه مرآه لما فى الخارج ومعرف له حتى يترتب عليه اثاره، هذا.

وقد اجاب عنه بعض المحققين قدس سره^(١) من انه لامانع من استصحاب عدم الاتيان بذات الاربعه لابذات الرابعه، فانها مردده بين مقطوعه الوجود ومقطوعه العدم، فلا يجرى الاستصحاب فيها، واما المصلى، فهو لا يعلم بانه اتى بذوات اربع ركعات او لا، وانما يعلم بانه اتى بذوات ثلاث ركعات، وما هو موضوع للآثر الشرعى ذوات الاربع لا ذات الركعه الاولى والثانيه ولا الثالثه ولا الرابعه، وبما ان المكلف يشك فى احدى ذوات الاربع، فلا محاله يكون مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بها، هذا.

ويمكن المناقشه فيه: اما اولاً فلان ما ذكره قدس سره من ان ما هو موضوع للآثر الشرعى انما هو ذوات الاربعه لا الاولى ولا الثانيه وهكذا، ان اريد بذلك ان الاولى والثانيه والثالثه والرابعه ليست موضوعه للآثر بنحو الاستقلال، فهو واضح ولانقاش فيه، وان اريد به ان استصحاب عدم الاتيان بكل واحده منها لا يجرى، لعدم اثر شرعى مترتب عليه، فيرده انه يترتب عليه تنجز الاتيان بها وهكذا يكفى فى جريان الاستصحاب.

وثانيا: ان احدى ذوات الاربع من العناوين الانتزاعيه ولان مانع من ان

ص: ١٩٥

١- (١). بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ٨٠.

يكون متعلقا للشك مباشره، وهذا ليس محل كلام المحقق العراقي قدس سره، فان محل كلامه ان واقع الركعه الرابعه حيث انه مردد بين مقطوع الوجود ومقطوع العدم، فلا تجرى فيه الاستصحاب، واما بعنوان الشك في احدى ذوات الاربع، فلامانع من جريان استصحاب عدم الاتيان بها.

بقى في المقام امران:

الاول، انه بقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه من جهه، وعن الروايات الداله على البناء على الاكثر من جهه اخرى، هل يمكن تصحيح هذه الصلاه التي يشك المصلى بين الثلاث والاربع او لا؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الاول، ما اختاره جماعه من انه لا يمكن تصحيح هذه الصلاه على القاعده و بقطع النظر عن الاستصحاب و قاعده البناء على الاكثر، وذلك لان المصلى في هذه الحاله أى حاله الشك بين الثلاث والاربع ليس بإمكانه الاكتفاء بهذه الصلاه، لعدم حصول اليقين بالبراءه منها، مع انه مكلف به عقلا، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه، كما انه ليس بإمكانه تصحيح هذه الصلاه بالاتيان بركعه اخرى و اضافتها اليها لوجوه:

الاول، أنه اذا أضاف إليها ركعه اخرى المردده بين كونها رابعه في الواقع أو خامسه لم يحرز ان التشهد والتسليم قد وقعا في الركعه الرابعه، ومع عدم احراز ذلك لم تحرز صحه هذه الصلاه في مقام الامتثال، ومع عدم احراز صحتها، فالمرجع هو قاعده الاشتغال.

والجواب عن هذا الوجه ما تقدم من أنه لا دليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم في الركعه الرابعه، وانما الواجب هو الترتيب بين اجزاء

ص: ١٩٦

الصلاه بأن يكون كل جزء بعد جزء آخر بدون وجود المنافى بينهما، وعلى هذا، فالمعتبر هو أن يكون التشهد والتسليم بعد الركعه الرابعه مع عدم وجود المنافى بينهما، والمفروض أن المكلف إذا أضاف ركعه اخرى ثم أتى بالتشهد والتسليم، فقد علم بوقوعهما بعد الركعه الرابعه جزماً، واحتمال أن ركعه اخرى التي أضافها ركعه خامسه تفصل بين التشهد والتسليم وبين الركعه الرابعه، لا يضر بالترتيب المعتبر بينهما، إذ لا أثر لهذا الاحتمال.

الثانى، أن المصلى فى هذه الحاله يعلم إجمالاً بأن الركعه الجديده لا تخلو من أن تكون زياده مانعه عن الصلاه، أو جزء لها، فيدور الأمر بين مانعيتها وجزئيتها، وعلى هذا، فأصالة البراءه عن مانعيتها معارضه بأصالة البراءه عن جزئيتها فتسقطان معاً، فالمرجع هو أصاله الاشتغال وعدم الاكتفاء بهذه الصلاه، فلا بدّ من إعادتها من جديد حتى يحصل اليقين بالبراءه.

و دعوى: أن المقام من دوران الأمر بين المحذورين، فإن المصلى يعلم إجمالاً بماً بوجود الاتيان بركعه اخرى إذا كانت جزءاً لها، كما إذا كانت الصلاه ناقصه فى الواقع، و إما بحرمة الاتيان بها إذا كانت مانعه، كما إذا كانت الصلاه تامه، ولهذا لا يتمكّن من الاحتياط.

مدفوعه، بأن الوجوب والحرمه فى المقام كانا ضمنيين وليسا باستقلايين حتى يكون من دوران الامر بين المحذورين، ولهذا يكون المصلى فى المقام متمكّن من الاحتياط باعاده الصلاه من جديد.

والجواب، أن أصاله البراءه لا تجرى فى المقام، لأن الشك فيه إنما هو فى مرحله الامتثال والمصلى شاك فى تحقق الامتثال فى هذه الحاله، وسقوط الصلاه عن ذمته بدون الاتيان بركعه اخرى، ومع هذا الشك فالمرجع قاعده الاشتغال، وهى تقتضى الاتيان بركعه اخرى لتحصل البراءه

اليقيني، واحتمال مانعيتها مدفوع بأصالة البراءة، وهي لاتعارض بأصالة البراءة عن جزئيتها، لأن الشك في المقام حيث إنه في مقام الامتثال، فلا يكون مورداً لأصالة البراءة، لأن موردها ما إذا كان الشك في أصل ثبوت التكليف، وجعله في الشريعة المقدسه لاما إذا كان الشك في كيفية الامتثال مع ثبوت أصل التكليف، فإنه مورد لقاعده الاشتغال، وهي تقتضى الاتيان بركعه اخرى، واحتمال أنها مانعه، مدفوع بأصالة البراءة عنها.

فالتتيجه، أن هذا الوجه ايضا غير تام.

الثالث، أن المصلى الشاك بين الثلاث والاربع إذا أضاف ركعه اخرى كان يعلم إجمالاً إمّا أن التشهد والتسليم زياده مانعه عن الصلاه، إذا كانت الركعه المشكوكه ركعه ثالثه في الواقع، أو أن الركعه الاخرى زياده فيها إذا كانت الركعه المشكوكه ركعه رابعه، وهذا العلم الاجمالي منجز ومانع عن جريان أصالة البراءة في كلا طرفيه، لأن أصالة البراءة عن مانعيه زياده التشهد والتسليم معارضه بأصالة البراءة عن مانعيه الركعه الجديده، فتسقطان معاً من جهه المعارضه، و أمّا جريانها في أحدهما المعين دون الآخر، فهو ترجيح من غير مرجح، ولهذا يكون العلم الاجمالي منجزاً، ومقتضى تنجيزه عدم امكان تصحيح هذه الصلاه ووجوب اعادتها من جديد.

والجواب، أن هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً، هذا لا من جهه ما ذكره المحقق النائيني قدس سره (١) من أن منجزيه العلم الاجمالي منوطه بسقوط الأصول المؤمّنه في أطرافه على اساس أن جعل الأصول المؤمّنه في تمام أطرافه يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه و هو قبيح، ولهذا فلا يمكن جعلها ثبوتاً، ويكون العلم الاجمالي منجزاً و مانعاً عن جريان

ص: ١٩٨

الأصول المؤمّنه فى أطرافه.

و أمّا اثباتا، فلامانع من شمول أدلّه الأصول المؤمّنه باطلاقها لتمام اطراف العلم الاجمالى، لان موضوعها الشك وهو متحقق فى كل طرف من أطرافه، ولكنها تسقط من جهه المعارضه، ومنشأ المعارضه هو ان جريانها فى الجميع يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، ولهذا تقع المعارضه بينهما.

والخلاصه، أنه لولا-المانع الثبوتى فلامانع فى مقام الاثبات، وهذا بخلاف المقام، إذ لايلزم من جريان أصاله البراءه عن مانعيه أطراف هذا العلم الاجمالى الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، لأن أصاله البراءه عن مانعيه التشهد والتسليم فى الركعه المشكوكه لا تستلزم القطع بالمخالفه، إذ كما يحتمل المخالفه يحتمل الموافقه أيضاً، فاذن لاقطع بالمخالفه.

وكذلك الحال إذا أضاف المصلى ركعه اخرى، فإن أصاله البراءه عن مانعيها لا تستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه، إذ كما يحتمل مخالفتها للواقع يحتمل موافقتها، فإذن لايلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، بل من جهه اخرى وسوف نشير إليه.

والخلاصه، أن ما ذكره قدس سره فى وجه عدم تنجيز هذا العلم الاجمالى غير تام.

فلنا دعويان:

الاولى، أن ما ذكره قدس سره غير تام.

الثانيه: أن عدم تنجيز هذا العلم الاجمالى إنما هو من جهه اخرى.

أمّا الدعوى الاولى، فقد ذكرنا فى محلّه أن المانع عن جريان الأصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى إثباتى لا ثبوتى، إذ لامانع ثبوتاً من جعل الأصول المؤمّنه فى تمام أطراف العلم الاجمالى، لأن حكم العقل بتنجيز

ص: ١٩٩

الواقع بالعلم الاجمالي و وجوب الطاعه وقبح المعصيه حكم تعلقي، اى معلق على عدم الترخيص من قبل الشارع فى المخالفه، وإلا فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، ضروره أن المولى إذا رخص فى ترك الواجب أو فعل الحرام لمصلحه ما، فلا وجوب حينئذٍ ولا حرمة ولا موضوع عندئذٍ لحكم العقل.

وأما المانع الإثباتى، فهو قصور أدلّه الأصول المؤمّنه عن شمول أطراف العلم الإجمالى، لانها بمقتضى الارتكاز العرفى والعقلانى منصرف عنها على تفصيل تقدم، فإذن لامانع من تنجيز العلم الاجمالي من هذه الناحيه، أى من ناحيه عدم جريان الأصول المؤمّنه فى أطرافه.

وأما الدعوى الثانیه، فقد ظهر مما تقدّم أن عدم تنجيز العلم الاجمالي ليس من جهه ما ذكره المحقق النائينى قدس سره، بل من جهه اخرى وهى أن أصاله البراءه لا تجرى عن مانعيه التشهد والتسليم، لعدم ترتب أثر عملى على مانعتهما، حتى تجرى أصاله بلحاظ ذاك الأثر.

اما عدم ترتب الأثر الشرعى عليها، فلأن المصلى فى هذه الحاله إذا تشهد و سلم، لم يحكم بصحه صلاته بمقتضى قاعده الاشتغال، لأن الإشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، و حينئذٍ تجب اعاتها من جديد، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون التشهد والتسليم مانعاً أو لا، لان هذه الصلاه محكومہ بالبطلان و وجوب الاعاده مطلقاً بمقتضى قاعده الاشتغال، فإذن لا أثر لمانعتهما، ولهذا فلا تجرى أصاله البراءه عنها، لأنها إنما تجرى فى مورد يكون الحكم قابلاً للتنجيز لولا جريانها، والمفروض أن مانعتهما عن هذه الصلاه غير قابله للتنجز فى نفسها، حيث إن وجودها وعدمها فى المقام سيان، و من هنا لاعتقاب عليهما، والعتقاب إنما هو على ترك الصلاه وهى

مورد لقاعده الاشتغال دون أصاله البراءه، فاذن لامعارض لأصاله البراءه عن مانعيه الركعه الجديده.

وعلى هذا فيجب على المصلى فى هذه الحاله اضافه ركعه اخرى، ثم يتشهد ويسلم بمقتضى قاعده الاشتغال، فإذا صنع ذلك حكم بصحة صلاته، لأنه يقطع بعدم النقص، ومانعيه الزياده المحتمله، مدفوعه باصاله البراءه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، أن بإمكان المصلى إثبات صحه هذه الصلاه بالأصل الموضوعى وهو استصحاب عدم كون الركعه الجديده زياده فى الصلاه بنحو الاستصحاب فى العدم الازلى، بتقريب أنه فى زمن لم تكن هذه الركعه موجوده، ولا اتصافها بالزياده، ثم بعد ذلك وجدت هذه الركعه، ولكن يشك فى اتصافها بالزياده وانه تحقق أو لا، فلامانع من استصحاب عدم اتصافها بها بناء على ماهو الصحيح من جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه، وعلى هذا، فوجود الركعه محرز بالوجدان، وعدم اتصافها بالزياده محرز بالاستصحاب، فالنتيجه أن هذه ركعه من الصلاه ولم تكن زائده فيها، وعليه فتنتفى مانعيها المحتمله بانتفاء موضوعها وهو الزياده، و حينئذٍ فلا يبقى مجال، لأصاله البراءه عنها.

ودعوى، أن استصحاب عدم زياده الركعه الجديده معارض باستصحاب عدم زياده التشهد والتسليم، و ذلك للعلم الاجمالى بوجود الزائد وهو متمثل إِمَّا فى الركعه الجديده او التشهد والتسليم فى الركعه المشكوكه، فاذن استصحاب عدم زياده الركعه الجديده بنحو الاستصحاب فى العدم الازلى معارض باستصحاب عدم زياده التشهد والتسليم كذلك فيسقطان معا، فالمرجع هو قاعده الاشتغال، ومقتضاها وجوب إعاده هذه

مدفوعه، بأن استصحاب عدم زياده التشهد والتسليم لايجرى فى نفسه، لعدم ترتب اثر عملى عليه قابل للتنجيز والتعذير طالما لايبث كون الركعه المشكوكه ركعه رابعه، وهو لايبث ذلك الا على القول بالاصل المثبت، فمن أجل ذلك لايجرى هذا الاستصحاب، فاذا يبقى استصحاب عدم زياده الركعه الجديده بلامعارض.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى أن بإمكان المصلى تصحيح هذه الصلاه بمقتضى القاعده، بقطع النظر عن استصحاب عدم الايتان بالركعه الرابعه وعن الروايات الداله على قاعده البناء على الاكثر، وعليه فالقول بصحه هذه الصلاه على القاعده هو الاظهر.

الامر الثانى، هل يمكن تصحيح هذه الصلاه باستصحاب عدم الايتان بالركعه الرابعه؟

والجواب، أن الكلام فيه يقع فى موردين:

الاول، هل يمكن تصحيحها بهذا الاستصحاب فقط؟

الثانى، هل يمكن تصحيحها به بضميمه روايات البناء على الاكثر؟

أمّا الكلام فى المورد الاول، ففيه قولان:

القول الاول، أنه لايمكن تصحيح هذه الصلاه بنفس الاستصحاب المذكور، وقد يستدل على هذا القول بوجه:

الوجه الاول، أن هذا الاستصحاب حيث إنه فى مقام الامتثال فلايجرى، لأن الشك فى هذا المقام إذا كان فيه كان فى سقوط التكليف بعد الفراغ عن ثبوته و هو مورد لقاعده الاشتغال، فإذا شك المكلف فى أنه صلى و كان فى الوقت، فالمرجع قاعده الاشتغال، لأن الشك فى سقوط

التكليف لا فى ثبوتہ، وأما استصحاب عدم الاتيان بالصلاه فى الوقت، فهو لا يجرى، لعدم ترتب أثر عملى عليه بعد حكم العقل، بأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، ومعه يكون الاستصحاب لغواً، وأما فى المقام، فعند شك المصلى بين الثلاث والاربع وان كان مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه، إلا أن ما يترتب عليه وجوب الاتيان بها ظاهراً، والفرض أن قاعده الاشتغال تحكم بوجود الاتيان بها كان هناك استصحاب أم لا، ولهذا يكون الاستصحاب فى المقام لغواً وبلا فائده.

والجواب، أما بناء على ضوء مدرسه المحقق النائيني قدس سره (١) من أن المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، فلأمانع من جريان الاستصحاب فى المقام، لأنه حينئذ يكون حاكماً على قاعده الاشتغال ورافعاً لموضوعها تعبداً. فالنتيجه على ضوء هذه المدرسه هى تقديم الاستصحاب على قاعده الاشتغال.

وأما بناء على ما قويناه من أن الاستصحاب كما أنه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزه أيضاً، بل هو من الاصول غير المحرزه كاصاله البراءه ونحوها، فأيضاً لا مانع من جريانه فى المقام فى عرض قاعده الاشتغال، و حينئذ يكون تنجز التكليف مستنداً إلى كليهما معاً لا إلى خصوص قاعده الاشتغال، فإنه ترجيح من غير مرجح، لأن نسبه الواقع إلى كليهما نسبه واحده، فلا يمكن ان يكون تنجزه مستنداً إلى أحدهما دون الاخر، فلا محاله يكون مستنداً إلى كليهما عند الاجتماع، كما هو الحال فى اجتماع علتين متسانختين على معلول واحد، لأن المؤثر فيه مجموعهما

ص: ٢٠٣

لا كل واحده منها بنحو الاستقلال، فإنه مستحيل ولا إحداهما دون الاخرى، لأنه ترجيح من غير مرجح.

الوجه الثاني، أن المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، والمستصحب فى المقام ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له.

أما الأول، فلأن الوجوب الضمنى ليس وجوباً شرعياً، بل هو وجوب تحليلى عقلى، لأن الوجوب المجعول فى الشريعة المقدسه وجوب واحد فى عالم الاعتبار، ولا يعقل انحلاله فى ذاك العالم، وأمّا فى عالم الخارج فيستحيل أن يوجد فيه، و إلا لكان خارجياً وهذا خلف، نعم إذا تحقق موضوعه فى الخارج، صارت محركته فعليه بالنسبه إلى متعلقه لانفسه، وحينئذٍ فالعقل يحلل هذه المحركيه إلى حصص متعدده بعدد اجزاء متعلقه، فكل حصه منها متعلقه بجزء منه مربوطه بحصه اخرى منها متعلقه بجزء آخر منه وهكذا، ولهذا تكون أجزاء الصلاه ارتباطيه ثبوتاً وسقوطاً، فلا يمكن ثبوت جزء بدون ثبوت الكل، و إلا فهو ليس بجزء و هذا خلف، كما لا يمكن سقوط جزء بدون سقوط الكل، وإلا فمعناه أنه غير مربوط به.

والخلاصه، أن هذه الحصه ليست حكماً شرعياً حتى يجرى الاستصحاب بلحاظها.

والجواب، أنه لا يعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، بل يكفى فى جريانه أن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز أو التعدير، والمفروض أن المستصحب فى المقام قابل للتنجيز، لأن المصلى إذا أجرى استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه، تنجز وجوب الاتيان بها بحكم العقل بداعى امتثال الوجوب

الاستقلالي، لأن تنجز كل جزء من أجزاء الصلاة إنما هو بتنجز الكل لابنفسه، و إلا لزم أن يكون كل جزء واجباً مستقلاً وهذا خلف، و حيث إن هذا الاستصحاب يثبت عدم الاتيان بالركعه الرابعه، فيترتب عليه تنجز الاتيان بها بتنجز الاتيان بالكل، وهذا المقدار يكفى فى جريان الاستصحاب.

الوجه الثالث، أنه لا يترتب على هذا الاستصحاب صحه هذه الصلاة واليقين بفراغ الذمه عنها إلا على القول بالأصل المثبت، لأن المصلى إذا أجرى استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه و أتى بها، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال أن هذه الركعه زياده فى الواقع ومانعه عن الصلاة، والاستصحاب المذكور لا ينفى هذه الزياده المحتمله إلا على القول بالأصل المثبت، لأنه لا يثبت أن الركعه الجديده ركعه رابعه فى الواقع ولا تكون زياده.

فالنتيجه، أنه لا يمكن إثبات صحه هذه الصلاة واليقين بالفراغ منها بهذا الاستصحاب إلا على القول بأن مثبتاته حجه.

والجواب، أن محل الكلام فى المقام، إنما هو فى صحه هذه الصلاة بهذا الاستصحاب بقطع النظر عن روايات البناء على الأكثر، والمفروض أن هذا الاستصحاب يثبت صحه هذه الصلاة ظاهراً، واحتمال مانعيه الزياده المحتمله مدفوعه بأصالة البراءه، أو باستصحاب عدم زياده هذه الركعه الجديده، فاذن يثبت الاستصحاب المذكور بضميمه أصالة البراءه عن مانعيه الزياده المحتمله، أو استصحاب عدمها صحه هذه الصلاة.

فالنتيجه، أنه بضم استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه إلى استصحاب عدم كونها زياده فى الصلاة يثبت صحتها و الأمن من العقوبه

عليها، فالمصلى متيقن بعدم النقص في هذه الصلاة، و أمّا الزيادة، فهي مدفوعه بالأصل.

الوجه الرابع: أن استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه لا يثبت أن الركعه الجديده ركعه رابعه إلا على القول بالأصل المثبت، و بدون إثبات اتصاف هذه الركعه بالرابعه، فلا يمكن الحكم بصحة هذه الصلاة، على اساس أن عنوان ركعات الصلاة من الركعه الاولى والثانيه والثالثه والرابعه من العناوين القصديه المميزه كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، فلو أتى المكلف بأربع ركعات بدون قصد عنوان الظهر أو العصر لم تقع ظهراً ولا عصرراً بل تقع لغواً، وكذلك الحال في الركعات، فلو أتى المكلف بركعه بدون قصد عنوان الاولى أو الثانيه أو الثالثه أو الرابعه لم تقع شيئاً منها، و على هذا، فإذا لم يأت المصلى بالركعه الجديده بعنوان الرابعه لم تقع رابعه.

فالنتيجه، أنه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة بهذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

والجواب، أن المعتبر في صحة الصلاة قصد عنوانها الخاص واسمها المخصوص كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، فإن هذه العناوين من العناوين القصديه المقومه المميزه إذا كانت لها شريكه، و أمّا إذا لم تكن لها شريكه، فلا تكون مميزه كصلاه المغرب، فإن عنوان المغرب من العناوين القصديه المقومه بدون ان يكون مميزاً، لعدم الشريك لها.

و أمّا عنوان الركعه الاولى والثانيه والثالثه والرابعه، فليس من العناوين القصديه، حتى يقال أن استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه لا يثبت

إتصافها بعنوان الرابعه إلا على القول بالأصل المثبت، فإذا أتى المصلى بذوات الركعات الاربع بدون أن يقصد الاولى بعنوانها، و كذلك الثانيه والثالثه والرابعه صحت صلاته، فإن المعتبر هو الترتيب بينها، وعنوان الاولى والثانيه والثالثه والرابعه من العناوين الانتزاعيه المنتزعه من اعتبار الترتيب بينها وليست من العناوين القصديه المقومه لها.

وعلى هذا فالواجب على المصلى بمقتضى الاستصحاب هو الاتيان بركعه اخرى لا يقصد أنها رابعه، فإنه غير معتبر فى صحتها.

فالتتيجه، أن هذا الوجه لا يرجع الى معنى محصل.

الوجه الخامس: أن هذا الاستصحاب لا يثبت وجوب الاتيان بالركعه الرابعه، لأن وجوب الاتيان بها كذلك مشروط بالقدره عليه، كما هو الحال فى كل تكليف، والمصلى فى المقام لا يحرز أنه قادر على الاتيان بها، لأن الركعه المشكوكه إن كانت ركعه رابعه فى الواقع، فلا يكون المصلى قادراً على الاتيان بها مره اخرى، لاستحاله تحصيل الحاصل، و إن كانت ركعه ثالثه فهو قادر على الاتيان بها، و حيث إنه لا يعلم بالحال فلا يحرز أنه قادر على الاتيان بها، ومع عدم احراز المصلى قدرته على الاتيان بها، فلا يمكن أن يكون وجوبها موجهاً إليه، إلا مشروطاً بعدم إتيانها فى الواقع، و من الواضح أنه لا يمكن أن يكون الحكم الظاهرى مشروطاً بمطابقته للواقع، وإلا فيستحيل وصوله إلى المكلف، لان المكلف ان علم بمطابقته للواقع، انتفى الحكم الظاهرى بانتفاء موضوعه وان لم يعلم بها لم يصل إليه، لأن احرازه منوط باحراز شرطه وهو مطابقته للواقع، ولهذا يستحيل أن يكون الحكم الظاهرى مشروطاً بمطابقته للواقع، وفى المقام وجوب الاتيان بالركعه الرابعه الثابت بالاستصحاب لا يمكن أن يكون موجهاً إلى المصلى

إلا مشروطاً بعدم اتيانه بالركعه الرابعه فى الواقع، إذ لا يمكن توجيهه إليه مطلقاً، لعدم إحراز أنه قادر على الاتيان بها، ولهذا لا بد أن يكون وجوب الاتيان بالركعه الرابعه على المصلى مشروطاً بمطابقه الاستصحاب للواقع وهو غير معقول، لأن المصلى ان علم بالمطابقه، انتفى وجوب الاتيان بها بانتفاء شرطه، و إن لم يعلم بها لم يحرز وصوله إليه، لأن احراز وصوله منوط باحراز شرطه، ولهذا لا يمكن جريان هذا الاستصحاب فى المقام.

والجواب، أن هذا الوجه مبنى على أن يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه أو موضوعاً له، و حيث إن فى المقام لا يمكن اثبات الحكم الشرعى و هو وجوب الاتيان بالركعه الرابعه، فلهذا لا يجرى استصحاب عدم الاتيان بها، لعدم كون المستصحب موضوعاً لحكم شرعى ولا هو فى نفسه حكم شرعى.

ولكن تقدم أنه لا يعتبر هذا الشرط فى جريان الاستصحاب، بل يكفى فى جريانه أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد من قبل الشارع تنجيزاً أو تعديراً وان لم يكن بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، و حيث إن المستصحب فى المقام و هو عدم الاتيان بالركعه الرابعه قابل للتنجيز واستحقاق العقوبه على تركها، فلأمانع من جريان الاستصحاب فيه، و يترتب عليه حكم العقل بلزوم الاتيان بها، وهذا المقدار يكفى فى جريانه وان لم يكن المستصحب فى نفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، يمكن إجراء هذا الاستصحاب بلحاظ اثبات وجوب الكل الاستقلالى، لأن المصلى إن كان آتياً بالركعه الرابعه فى الواقع، كما إذا كانت الركعه المشكوكه هى الركعه الرابعه فى الواقع،

فيستقط عنه وجوب الكل بالتشهد والتسليم، وإن لم يكن آتياً بها لم يسقط وجوب الكل الاستقلالي بهما، وحيث إن المصلي لا يعلم بالحال وأنه أتى بها أو لا، فلأمانع من استصحاب عدم الاتيان بها، ويترتب عليه وجوب الكل الاستقلالي ظاهراً، وعدم سقوطه بالتشهد والتسليم كذلك.

ومن ناحيه ثالثه، قد تقدم سابقاً أنه لا يمكن أن يكون هذا الاستصحاب بلحاظ الوجوب الضمني، لما تقدم من أن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعياً مجعولاً في الشريعة المقدسه حتى يكون استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه بلحاظ هذا الوجوب، بل هو وجوب تحليلي عقلي، ولهذا لاوجود له إلا- في عالم التحليل العقلي، فاذاً لا يمكن أن يكون الاستصحاب بلحاظه، وان بنينا فرضاً على أن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً في نفسه أو موضوعاً له، لأن الوجوب الضمني ليس بحكم شرعي، هذا.

وذكر بعض المحققين (قده) (١) أنه لا مانع من تعلق الوجوب الضمني بالجامع بين الركعه الرابعه في هذه الصلاه والركعه الرابعه في الصلاه الاخرى والجامع بينهما مقدور، إذ يكفي في القدره على الجامع القدره على أحد فرديه، والمفروض أن بإمكانه رفع اليد عن هذه الصلاه والاتيان بصلاه اخرى، لأن المصلي لا يحرز قدرته على الاتيان بالركعه الرابعه في هذه الصلاه، لا بالجامع بين الركعه الرابعه فيها والركعه الرابعه في الصلاه الاخرى، هذا.

وفيه: أنه لا يمكن المساعده عليه، لما تقدم من أن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعياً مجعولاً في الشريعة المقدسه في عالم الجعل والاعتبار،

ص: ٢٠٩

و متعلقاً بالجامع بين الركعه الرابعه فى هذه الصلاه والركعه الرابعه فى الصلوات الاخرى.

نعم، لوقلنا بأن الوجوب الضمنى وجوب شرعى فلامحاله يكون متعلقه الجامع، لأنه يتبع الوجوب الاستقلالى، ولاشبهه فى أن متعلق الوجوب الاستقلالى الجامع، يعنى طبيعى الصلاه الجامع بين افراده.

هذا إضافه إلى أن محل الكلام إنما هو فى تصحيح هذه الصلاه باستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه، و أمّا رفع اليد عن هذه الصلاه والاتيان بصلاه اخرى، فهو خارج عن محل الكلام ولاشبهه فى صحتها.

إلى هنا قد تبين عدم تماميه جميع هذه الوجوه، فاذن الصحيح القول الثانى وهو أنه يمكن تصحيح هذه الصلاه باستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه كما تقدم.

وأمّا الكلام فى المورد الثانى، وهو تصحيح هذه الصلاه - التى يكون المصلى شاكاً فيها بين الثلاث والأربع - باستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه بضميمه روايات البناء على الأكثر، فقد اختارته مدرسه المحقق النائينى قدس سره بتقريب: أن موضوع وجوب البناء على الأ-كثر مركب من الشك فى الركعه الرابعه وعدم الاتيان بها واقعا، فإذا شك المصلى بين الثلاث والاربع، فالروايات المذكوره تدل على وجوب البناء على الأكثر، والاتيان بالركعه بين الثلاث والأربع، فالروايات المذكوره تدل على وجوب البناء على الأ-كثر، والاتيان بالركعه الرابعه مفصوله، وموضوع هذا الوجوب مركب من الشك وعدم الاتيان بالركعه الرابعه واقعا، والأول محرز بالوجدان، والثانى بالتعبد وهو الاستصحاب، و بضم الوجدان إلى الاستصحاب يتحقق الموضوع المركب، و حينئذ فيجب عليه الاتيان بها

مفصوله، و قد تقدم الكلام من هذه الناحية موسعا، وقلنا هناك أن هذا التقريب غير صحيح، و أن موضوع وجوب الاتيان بركعه الاحتياط ليس مركباً من الشك وعدم الاتيان بالركعه الرابعه، بل الظاهر من الروايات أن موضوع وجوب الاتيان بها حصه خاصه من الشك، وهى الشك المتساوى الطرفين لا-طبيعى الشك ولا-المركب، و أن الحكم المترتب عليه حكم واقعى لظاهرى، وتفصيل كل ذلك قد سبق موسعا فلاحاجه الى الاعداه.

وفى المقام ليس الكلام من هذه الناحيه، بل من ناحيه اخرى وهى أن مدرسه المحقق النائنى قدس سره قد ذهبت إلى أن المجعول فى الشريعه المقدسه فى المقام حكمان موجهان إلى نوعين من المكلف:

أحدهما: المكلف الذى كان متيقناً بعدم الاتيان بالركعه الرابعه.

والآخر: المكلف الذى كان شاكاً فيه. والمجعول فى حق الأول وجوب الصلاه المقيده بالركعه الرابعه موصوله، وفى حق الثانى وجوب الصلاه المقيده بالركعه الرابعه مفصوله، فيكون هنا وجوبان وملاكان فى الواقع.

وقد أفاد المحقق النائنى(١) والسيد الأستاذ(٢) (قدهما) فى وجه ذلك أن تكليف المصلى الشاك بين الثلاث والاربع، غير تكليف المصلى المتيقن بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، فإن وظيفه الشاك فى عدد الركعات هى الاتيان بالركعه الرابعه مفصوله، أو الاتيان بالركعتين كذلك، و أمّا وظيفه المتيقن بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، فهى الاتيان بها موصوله، فإذا كان الواجب على النوع الاول من المصلى حصه خاصه من الصلاه، وهى الصلاه المقيده بالاتيان بالركعتين الاخيرتين، أو الركعه الرابعه مفصوله، و أمّا الواجب على

ص: ٢١١

١- (١). فرائد الاصول ج ٤ ص ٣٦٢. اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٠.

٢- (٢). مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٣.

الصنف الثاني، فهو حصه خاصه اخرى مباينه للأولى، وهى الصلاه المقيدة بالاتيان بها موصوله، و موضوع وجوب الحصه الاولى مركب من الشك وعدم الاتيان بالركعه الرابعه واقعا، والجزء الأول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وعلى هذا، فاستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه موضوع لحكم شرعى وهو وجوب ركعه الاحتياط، وعليه، فلا يكون هذا الاستصحاب من الاستصحاب فى مرحله الامتثال، بل هو من الاستصحاب فى مرحله الجعل، فيثبت موضوع الحكم الشرعى فى هذه مرحله، هكذا ذكره المحقق النائينى والسيد الأستاذ (قدهما)، وما ذكره مجرد دعوى فى المسأله بدون إقامه اى برهان على ذلك، أو الاتيان بنكته تبرر هذه الدعوى، هذا.

والتحقيق فى المسأله أن يقال، اما تعدد التكليف ثبوتاً فى المقام و إن كان ممكناً بأن يفترض وجود ملاك ملزم قائم بالصلاه المقيده بالاتيان بالركعتين الاخيرتين أو الركعه الرابعه متصله، والخطاب بها موجه الى المصلى المتيقن بعدم الاتيان بهما أو بخصوص الاخيره، و وجود الملاك ملزم آخر مباين للأول قائم بالصلاه المقيده بالاتيان بهما أو بها منفصله، والخطاب بها موجه الى نوع آخر من المصلى وهو المصلى الشاك فى الركعتين الاخيرتين أو الركعه الرابعه، و تعدد الملاك لامحاله يوجب تعدد جعل الحكم، لأن حقيقه الحكم وروحه الملاك، وأما الحكم بما هو اعتبار صرف فلا قيمه له.

ولكن لا يمكن الالتزام بذلك فى مقام الاثبات لأمرين:

الامر الاول، أن المصلى إذا شك بين الثلاث والأربع مثلاً، فهو فى هذه الحاله مخير بين أن يتم هذا الفرد من الصلاه بالبناء على الأكثر و إتمام

الصلاه ثم الاتيان بصلاه الاحتياط، و أن يرفع اليد عن هذه الصلاه ويستأنفها من جديد بالاتيان بالركعه الرابعه موصوله، وهذا التخيير يكشف بوضوح عن أن الواجب عليه طبعى الصلاه الجامع بين الحصه المقيده باتيان الركعه الرابعه موصوله، والحصه المقيده باتيانها موصوله، ولا يحتمل تعين اتمام هذا الفرد عليه و عدم جواز تركه والاتيان بفرد اخر.

ودعوى، أن قطع الصلاه محرم، وعليه، فلامحاله يتعين عليه اتمام هذا الفرد، ولايجوز له رفع اليد عنه واختيار فرد آخر.

مدفوعه، أمّا أوّلاً، فلأنه لا دليل على حرمه قطع الصلاه إلا دعوى الاجماع، ولايمكن الاعتماد على هذا الاجماع، و قد ذكرنا غير مره أنه لايمكن الاعتماد على الاجماع مطلقاً إلا إذا فرض وصوله إلينا يداً بيد و طبقه بعد طبقه من زمن الأئمه عليهم السلام، و هذا مجرد افتراض، ضروره أنه لا- واقع موضوعى له ولاطريق لنا الى ذلك، ومع الاغماض عن ذلك و تسليم أن هذا الاجماع تام، إلا أن القدر المتيقن منه غير المقام، ولانعلم بثبوت هذا الاجماع فيه.

و ثانياً، على تقدير تسليم أن هذا الاجماع تام و شامل للمقام إلا أن تعين اتمام هذا الفرد من الصلاه إنما هو من جهه حرمه قطعه، لا أنه وظيفته بالذات، كما هو الحال فى المصلى غير الشاك، فإنه يتعين عليه اتمام هذا الفرد الذى هو بيده من جهه حرمه قطعه، وهذا ليس معناه أنه وظيفته الواجبه عليه بالذات، لأن وظيفته كذلك إنما هى طبعى الصلاه الجامع بين هذا الفرد و سائر الافراد، وهذا الفرد فرد للواجب لا- أنه واجب، فإذا تعين اتمامه عليه إنما هو من جهه حرمه قطعه لا- من جهه اخرى، و مانحن فيه كذلك.

والخلاصه، أن المقام نظير ما إذا تعذر أحد فردى التخيير، فإنه حينئذٍ

يتعين عليه الفرد الآخر، وهذا التعين بالعرض لا- بالذات، وفي المقام أيضا تعين الاتمام إنما هو بالعرض، أى من جهة حرمه القطع، وإلا فلا يجب إتمامه، فيجوز له رفع اليد عنه و اختيار فرد آخر.

ودعوى، أن هذا التخيير لا- يكشف عن أن الواجب هو طبيعى الصلاه الجامع بين الحصة المقيده باتيان الركعه الرابعه متصله والحصه المقيده باتيانها منفصله، فإن هذا كما يمكن أن يكون من جهة وحده الوجوب والواجب، يمكن ان يكون من جهة تبديل موضوع وجوب الاتصال بموضوع وجوب الانفصال، فإن المصلى طالما يكون شاكاً فى الركعه الرابعه، فوظيفته الاتيان بها منفصله عن الصلاه، و أمّا إذا أراد رفع اليد عنها و استئناف الصلاه من جديد، يتبدل شكه فى الاتيان بالركعه الرابعه باليقين بعدم الاتيان بها، و حينئذٍ فوظيفته الاتيان بها متصله، لأن وظيفته الانفصاليه قد انتفت بانتفاء موضوعها، و قد تحققت وظيفته الاتصاليه بتحقق موضوعها، و هذا بيد المصلى وله هذا التبديل، فأذن لا يكشف هذا التخيير عن وحده الوجوب والواجب حكماً وملاكاً فى مرحله الجعل والاعتبار.

مدفوعه، بأنه و إن كان للمصلى الشاك فى الركعه الرابعه هذا التبديل، إلا أن الظاهر هو أن هذا التبديل إنما هو تبديل فى طريقه الامتثال، فإن المصلى إذا شك بين الثلاث والاربع، فهو مخير بين أن يتم هذه الصلاه بالبناء على الا-كثر ثم الاتيان بركعه الاحتياط، و بين أن يرفع اليد عنها باختيار فرد آخر من الصلاه والاتيان بها موصوله، فهذا التخيير ثابت له عقلاً، لأنه تخيير فى كيفية الامتثال وهى بيد المكلف، فله أن يمثل وجوب الصلاه بالطريقه الاولى طالما يكون شاكاً، وله أن يرفع اليد عن هذا الفرد من الصلاه واختيار فرد آخر للامتثال بالطريقه الثانيه، ومن الواضح أن هذا

التخيير يكشف عن وحده التكليف حكماً و ملاكاً كما هو الحال في سائر موارد التخيير، فاذن التخيير يكون في طريقه الامتثال بين افراد الصلاه التي تختلف باختلاف حالات المكلف من الشك في عدد الركعات واليقين في عددها.

ودعوى، أن التكليف يتعدد حكماً وملاكاً في مرحله الجعل بتعدد الحالات الطارئة على المكلف، كحاله عدم التمكّن الطارئة عليه وحاله العجز عن الطهاره المائيه وهكذا، فإن التكليف يختلف باختلاف هذه الحالات جعلاً وملاكاً، لأن الواجب على العاجز عن القيام الصلاه جالساً، وعلى العاجز عن الطهاره المائيه الصلاه مع الطهاره الترابيه.

مدفوعه، أمّياً أولاً فلائذ تعدّد التكليف في هذه الموارد إنما هو من جهة أنه لايمكن ان يكون الواجب واحداً حكماً وملاكاً وهو الجامع بين الحالتين، حتى يكون المكلف مخيراً بين فرديه، لأن التخيير بين هذه الحالات غير معقول، ولا بد من التعيين، وهو مساوق لتعدد التكليف جعلاً وملاكاً، و أمّياً في المقام، فالمكلف مخير بين الحالتين، ولا مضاده بينهما، وهذا يكشف عن أن الواجب هو الجامع بينهما جعلاً وملاكاً، فلاموجب للالتزام بالتعدد.

وثانياً: الظاهر أن الواجب واحد ملاكاً وجعلاً وهو الجامع بين الحالات الطارئة على المكلف مطلقاً، غايه الامر تارة يكون الواجب الجامع بين فردين طوليين، واخرى يكون بين فردين عرضيين.

الامر الثانى، أن روايات البناء على الاكثر ظاهره في أنّها في مقام بيان كيفيه الامتثال، وطريقه تحصيل اليقين بفراغ الذمه عن التكليف الثابت فيها في هذه الحاله، وهى حاله الشك في عدد الركعات بالشكوك الصحيحه.

وإن شئت قلت، إن هذه الروايات في مقام تعليم كيفية امتثال وجوب الصلاة الثابت في ذمه المكلف في المرتبة السابغة وطريقه الخروج عن عهده و تحصيل اليقين بفراغ الذمه عنه، فاذن لا اشعار فيها على أن المصلى الشاك بالشكوك المذكوره مكلف بتكليف اخر جعلاً وملاكاً غير التكليف المصلى العالم بالحال فضلاً عن الدلاله، لأنها في مقام علاج مشكله الشك و بيان طريقه الامتثال وكيفيته في هذه الحاله، و إليك نص بعض الروايات المذكوره، كموثقه عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة فقال: «ألا أعلمك شيء إذا فعلته، ثم ذكرت أنك اتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء. قلت: بلى. قال: إذا سهوت فابن على الاكثر، فإذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت أنك نقصت، فإن كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وان ذكرت أنك كنت نقصت كان ماصليت تمام مانقصت(1)» وهذه الموثقه ناصه في أنها في مقام بيان كيفية الامتثال وطريقه الخروج عن عهده التكليف الثابت في الذمه و تحصيل البراءه اليقنيه عنه في هذه الحاله، أى حاله سهو المصلى، وتدل بوضوح على أن ثبوت التكليف في الذمه مفروغ عنه، وإنما الكلام في الخروج عن عهده في هذه الحاله وهى تبين كيفية الخروج.

الى هنا قد تبين ان هذه الروايات لاتدل على تعدد التكليف جعلاً وملاكاً، و أن تكليف المصلى الشاك في عدد الركعات غير التكليف المصلى العالم بها، فاذن لادليل عليه، فما يظهر من المحقق النائنى والسيد الاستاذ (قدهما) من أن هذه الروايات تدل على تعدد التكليف جعلاً وملاكاً بتعدد حال المصلى لا يرجع الى معنى صحيح، فإنه لا اشعار في هذه

ص: ٢١٦

خاتمه

وهى أن المشهور بين الاصوليين هو أن الوجوب المتعلق بالصلاه ينحل الى وجوبات متعدده بعدد اجزائها فيتعلق بكل جزء منها حصه من هذا الوجوب، وهذه الوجوبات وجوبات ضمنيه و حصص لوجوب واحد متعلق بالصلاه.

ولكن ذكرنا غير مره ان ذلك لا يرجع الى معنى محصل ومعقول، لأن الوجوب المجعول للصلاه أمر اعتبارى ولا واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الاعتبار والذهن، وهو أمر بسيط وفعل للمعتبر مباشره، ويوجد بمجرد الاعتبار، ولا يعقل التركيب فيه ولا التسبيب، كما لا يعقل أن يوجد فى الخارج، وإلا لكان خارجيا لا اعتباريا، وهذا خلف.

والخلاصه، أن الوجوب حيث إنه امر اعتبارى غير قابل للتجزئه والتحليل، فإن القابل لذلك إنما هو الأمور التكوينية الخارجيه، فإنها قابله للتجزئه والتحليل والتركيب والتسبيب، وأما فعليه الوجوب بفعليه موضوعه فى الخارج، فليس معناها فعليه الوجوب بما هو اعتبار، لاستحاله فعليته و وجوده فى الخارج، وإلا- لكان خارجيا، بل معناها فعليه محركيته و داعويته المكلف نحو الاتيان بالواجب، لأن فعليه الوجوب انما هى بجعله، وليست له فعليه اخرى غير وجوده الجعلى والاعتبارى، و من هنا قلنا إن فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج ليست من مراتب الحكم، لان

للحكم مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل والاعتبار.

وأما متعلقه فى عالم الاعتبار مباشره، فهو مفهوم الصلاه، ولكن بنحو المرآتية و الفئائيه الى واقعها الخارجى، و أنه يدعو المكلف الى ايجادها فيه، ولا يعقل أن يسرى من عالم الاعتبار والجعل الى عالم الخارج، ومن الواضح أن الصلاه الخارجيه مركبه من الاجزاء المتعدده، و مقيده بقيود متعدده، و أما مفهوم الصلاه فى عالم الاعتبار والذهن، فهو غير قابل للتجزئه والتحليل، بل هو مجرد مفهوم بسيط، غايه الامر أنه مرآه الى الخارج و فان فيه، ولهذا يكون وجوبها محركا عند تحقق موضوعه فى الخارج، فإذا كان المكلف بالغاً عاقلاً قادراً ودخل عليه الوقت، كان وجوب الصلاه محرراً له و داعياً الى الاتيان بها، فالداعويه والمحركيه من الامور التكوينييه، والمؤثر فيها ليس الوجوب بما هو اعتبار، بل المؤثر فيها ملاكـه الذى هو حقيقه الوجوب وروحه، وهو امر تكوينى لا اعتبارى.

نعم، أن هذه الداعويه والمحركيه تنحل بانحلال اجزاء الصلاه، فتكون لكل جزء منها حصه من المحركيه والداعويه المربوطه بحصص اخرى ولسائر اجزائها ثبوتاً و سقوطاً، ولعل مراد المشهور من الوجوب الضمنى المحركيه والداعويه الضمنيه، باعتبار أن الوجوب يدعو الى الكل، والدعوه الى الكل تستلزم الدعوه الى اجزائه ضمناً.

و أما الوجوب الضمنى، فهو غير معقول، لأن الوجوب بما هو اعتبار يستحيل أن ينحل الى حصص متعدده المترابطه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الصلاه ينحل بانحلال اجزائها، فيثبت لكل جزء منها حصه منه، مثلاً الوجوب المتعلق بالصلاه ينحل الى وجوبات ضمنيه متعدده بعدد اجزاء الصلاه، وهل هذا الوجوب

الضمنى المتعلق بالجزء يسقط باتيانه أو لا؟.

والجواب، أن فيه أقوالاً:

القول الاول، أنه يسقط باتيان الجزء، فاذا كبر المصلى سقط وجوبه الضمنى.

القول الثانى، أنه يسقط باتيان الجزء مشروطاً بشرط متأخر، مثلاً وجوب التكبيره يسقط بالاتيان بها مشروطاً باتيان الجزء الاخير من الصلاه وهو التسليم، فاذا كبر المصلى وقرأ وركع وسجد الى أن سلم، فاذا سلم كشف عن سقوط الوجوب الضمنى المتعلق بالتكبيره وما بعدها.

القول الثالث، أنه لايسقط عن أى جزء طالما يكون المصلى فى الصلاه، فاذا سلم وفرغ عنها سقط الوجوب الضمنى عن جميع الاجزاء الطويله فى وقت واحد و هو وقت الفراغ من الصلاه.

أمّا القول الاول، فهو لايرجع الى معنى محصل، لأن المفروض أن وجوب التكبيره وجوب ضمنى، وهو حصه من الوجوب الاستقلالى، فلا يعقل سقوطه بدون سقوط الوجوب الاستقلالى المتعلق بالكل، لأن سقوط الوجوب الضمنى إنما هو بسقوط وجوب الكل، وثبوته إنما هو بثبوته، وإلا لم يكن وجوبه ضمنياً، وهذا خلف.

و أمّا القول الثانى، فقد اختاره السيد الأستاذ قدس سره (١) بدعوى أن الوجوب الضمنى المتعلق بالتكبيره يسقط بالاتيان بهامشروطاً بشرط متأخر، وهو الاتيان بالتسليمه التى هى الجزء الاخير من الصلاه، هذا.

وفيه: الظاهر أنه لايمكن المساعده عليه، لأن سقوط الوجوب عن كل جزء من الصلاه منوط بسقوط الوجوب الاستقلالى عن الكل، وسقوطه عن

ص: ٢١٩

١- (١) . مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٧.

الكل إنما هو بالفراغ من الصلاة، وهو يتحقق بالاتيان بالجزء الاخير منها، فإذا أتى به سقط الوجوب عن الكل، و بسقوطه سقط جميع الوجوبات الضمنيه فى نفس هذا الآن، لا أن سقوط الوجوب عن الجزء الاول مشروط بالاتيان بالجزء الاخير بنحو الشرط المتأخر، لما مرّ من أن سقوط الوجوب الضمنى عن كل جزء منوط بسقوط الوجوب عن الكل، و إلا فيستحيل سقوطه، بداهه أنه لو سقط بدون سقوط الوجوب عن الكل، فلازمه أن لا يكون وجوبه ضمنيا بل مستقلا، وهذا خلف، كما أن ثبوته لكل جزء منوط بثبوته للكل.

فالتتيجه، أن ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره لا يبعد ان يكون مردّه الى ما ذكرناه.

و أمّا القول الثالث، وهو أن الوجوبات الضمنيه لجميع الاجزاء تسقط فى آن واحد وهو آن سقوط الوجوب عن الكل، فهو الصحيح.

نستعرض نتائج البحوث حول الصحيحه الثالثه لزراره فى النقاط التاليه:

النقطه الاولى، أن حكم الامام عليه السلام - على المصلى الشاك بين الاثنتين والأربع بعد احراز الثنتين باتيان ركعتين و أربع سجديات وهوقائم بفاتحه الكتاب - مبنى على قاعده البناء على الاكثر، لاعلى استصحاب عدم الاتيان بالركعتين الاخيرتين، ولاعلى قاعده البناء على الاقل.

النقطه الثانيه: أن محتملات قوله عليه السلام: «لاينقض اليقين بالشك» ثلاثه:

الاول، قاعده الاستصحاب.

الثانى، قاعده اليقين بالفراغ.

الثالث، قاعده بناء على الاقل، وقد يعبر عنها بقاعده اليقين، هذا.

وقد اورد بعض المحققين (قده) على تطبيق جمله لاينقض على القاعده الثانيه بامرین، وقد تقدم النظر فى كلا الامرین على تفصیل قد مضى.

النقطه الثالثه: قد ناقش بعض المحققين قدس سره فى تطبيق الجملة المذكوره على القاعده الثالثه أيضاً، ولكن فى مناقشته قدس سره نظر، إذ لامانع من تطبيقها عليها ثبوتاً، و أما إثباتاً، فهى و إن كانت ظاهره فى الاولى وهى الاستصحاب، الا أنه لامانع من حملها على الثانيه والثالثه أيضاً كما تقدم.

النقطه الرابعه: أن هناك مجموعه من الاشكالات فى تطبيق قوله عليه السلام: «لاينقض اليقين بالشك» على قاعده الاستصحاب. منها أنه و إن كان ظاهراً فى قاعده الاستصحاب، حيث إن اليقين فيه ظاهر فى اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، والشك فيه ظاهر فى الشك فى الاتيان بها، إلا أنه لايمكن الاخذ بهذا الظهور، لأن مقتضى الاستصحاب الاتيان بها موصوله، مع أن بناء المذهب على الاتيان بها مفصوله.

النقطه الخامسه: ذكر المحقق الخراسانى قدس سره أنه لامانع من تطبيق قوله عليه السلام: «لاينقض اليقين بالشك» ومايليه من الجملات المتعاقبه على قاعده الاستصحاب، بدعوى أن لاستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه أثرين:

الاول، وجوب الاتيان بها، ومقتضى اطلاق دليله الاتيان بها موصوله.

الثانى، أن مانعيه التشهد والتسليم مترتبه على احراز المصلى عدم الاتيان بها، والمفروض أنه احرز عدم الاتيان بها بالاستصحاب، ونرفع اليد عن الاثر الثانى بالروايات الداله على البناء على الاكثر، فإنها مانعه عن جريان الاستصحاب بالنسبه الى هذا الاثر، و أما بالنسبه الى الاثر الاول،

فلامانع من جريانه، لأن مقتضى اطلاقه و ان كان الاتيان بها موصوله، إلا أنه مقيد بالروايات المذكوره التي تدل على وجوب الاتيان بها مفصوله، فاذن يثبت بالاستصحاب أصل وجوب الاتيان بها، ويثبت بهذه الروايات وجوب الاتيان بها مفصوله.

النقطه السادسه: أن حصه خاصه من الركعه الرابعه جزء الصلاه، و هى الحصه المسبوقه بالركعات الثلاث والملحوقه بالتشهد والتسليم، والاستصحاب إنما يثبت عدم الاتيان بهذه الحصه، فإذن يترتب عليه الاتيان بهذه الحصه، وليس مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب وجوب الاتيان بها مطلقاً ولو مفصوله، لانها مطلقاً ليست جزء الصلاه، فإن جزؤها حصه خاصه منها، فما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن الاستصحاب فى نفسه يقتضى أصل وجوب الاتيان بها، واطلاق دليله يقتضى الاتيان بها مفصوله غريب جداً.

النقطه السابعه: أن مدرسه المحقق النائينى قدس سره قد تبنت على انقلاب الوظيفه الواقعيه - من وجوب الاتيان بالركعه المشكوكه موصوله الى الاتيان بها مفصوله واقعا - اذا كان الشك فيها من الشكوك الصحيحه كالشك بين الثلاث والاربع مثلاً، فإن وظيفه الشاك فى الرابعه وجوب الاتيان بها مفصوله، و وظيفه العالم بعدم الاتيان بها وجوب الاتيان بها موصوله، فإذن هنا صنفان من المكلف و نوعان من التكليف جعلاً وملاكاً.

وفيه أن هذا و ان كان ممكناً ثبوتاً، ولكنه لا يمكن الالتزام به إثباتاً كما مر.

النقطه الثامنه: أن موضوع وجوب الاتيان بصلاه الاحتياط بسيط، وهو حصه خاصه من الشك، وهى الشك المعتدل المتساوى الطرفين، ولا يكون

مركبا من الشك وعدم الاتيان بالركعه الرابعه واقعا، كما تبنت عليه مدرسه المحقق النائيني قدس سره، وقد تقدم أنه لا يمكن الالتزام به.

النقطه التاسعه: أنه لا يمكن تطبيق قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» على استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه على ضوء مدرسه المحقق النائيني قدس سره، على اساس أنه قدس سره يرى أن المجعول فيه الطريقيه والعلم التعبدى، فإنه على هذا يثبت عدم الاتيان بها وينفى الشك فيه، باعتبار أنه علم تعبدى، ونتيجه ذلك نفى موضوع وجوب الاتيان بها مفصوله، واثبات موضوع وجوبه مفصوله، وهذا خلاف ضروره المذهب، ولهذا لا يمكن الالتزام بهذا التطبيق.

النقطه العاشره: أن جواب المحقق النائيني قدس سره عن حكومه الاستصحاب على الروايات الامر بالبناء على الاكثر، غير تام على تفصيل تقدم.

النقطه الحاديه عشره: أن المحقق الاصفهاني قدس سره قد أورد على ما أفادته مدرسه المحقق النائيني قدس سره بايرادين:

الاول، أن موضوع وجوب الاتيان بالركعه الرابعه مفصوله بسيط وهو الشك بين الثلاث والاربع لامركب.

الثانى، أن موضوعه لو كان مركبا، فلا يمكن وصوله الى المكلف، لانه بمجرد وصوله انقلب الى موضوع آخر، هذا.

وغير خفى ان الايراد الاول تام، واما الايراد الثانى، فقد ذكر بعض المحققين قدس سره أنه مبنى على مسلكه من أن الحكم لا يكون محرراً وداعياً إلا بالوصول الوجدانى، ولكن الظاهر ان مسلكه قدس سره فى باب الحكم ليس كذلك، إذ لاشبهه فى أنه يرى محركه الحكم و داعيته فى موارد

الامارات والاصول العمليه، بل في الشبهات قبل الفحص، ومع هذا ما ذكره قدس سره غير تام على تفصيل قدمر.

النقطه الثانيه عشره: أن وجوب صلاه الاحتياط وجوب واقعي مطلقا، حتى فيما إذا كانت الصلاه الاصليه تامه.

النقطه الثالثه عشره: أنه لا مانع من أن يكون تطبيق قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» على المقام مبنياً على التقيه، بأن تكون التقيه في التطبيق لا- في اصل الكبرى، لأنها في مقام بيان الحكم الواقعي وهو حجيه الاستصحاب، كقاعده عامه واصاله الجبهه في التطبيق لا يمكن أن تعارض أصاله الجبهه في الكبرى.

وفيه أن ما ذكره قدس سره غير تام، فلا- تقيه في الصحيحه لا- في التطبيق ولا- في اصل الكبرى، ولا معارضه بين الأصلتين على تفصيل تقدم.

النقطه الرابعه عشره: أن الصحيح هو حمل قوله عليه السلام - في الصحيحه لا- ينقض اليقين بالشك - على قاعده البناء على الاكثر، ولا يمكن حمله على الاستصحاب.

ذكر المحقق العراقي قدس سره أن هنا إشكالاً آخر لا يمكن حله بالاستصحاب إلا على القول بالاصل المثبت، وهو أن الواجب على المصلي إيقاع التشهد والتسليم في الركعه الرابعه، ولا يمكن اثبات كونها رابعه بالاستصحاب المذكور، ثم أجاب قدس سره عن ذلك بأن تطبيق قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب لا يمكن أن يكون جزافاً، فاذن لا محاله يدل هذا التطبيق بدلاله الاقتضاء على حجيه الاستصحاب في المقام وان كان مثبتاً، ولكنه قدس سره ناقش في هذا الجواب.

النقطه الخامسه عشره: أن جوابه قدس سره عما ذكره ومناقشته في جوابه

كليهما مورد للنظر والنقد على ماتقدم تفصيله.

النقطة السادسة عشره: أن المعتبر في صحه التشهد والتسليم هو الاتيان بهما بعد الركعه الرابعه، ولايعتبر في صحتها أن يقعا بعدها بمفاد كان الناقصه، أى اتصاف الركعه بالرابعه، فأذن لإشكال، والاشكال مبنى على الفرض الثانى.

النقطة السابعه عشره: ذكر المحقق العراقى قدس سره أن الشك - كالظن والعلم - انما تعلق بعنوان الركعه الرابعه لابواقعها، و أمّا واقعها فحيث إنه مردد بين الفرد المعلوم التحقق فى الخارج والفرد المعلوم العدم، فلايجرى فيه الاستصحاب، لأنه من الاستصحاب فى الفرد المردد.

وفيه أن الشك و إن كان متعلقا بعنوان الركعه الرابعه لابواقعها، إلا- أن تعلقه به انما هو بعنوان المرآتیه والمعرفيه للواقع، فاذن الواقع مشكوك بهذا العنوان، و حينئذ فلامانع من جريان الاستصحاب فيه، هذا.

وقد اجاب عنه بعض المحققين (قده) بجواب آخر، وهو لا يخلو عن اشكال كما تقدم.

النقطة الثامنه عشره: أنه يمكن تصحيح هذه الصلاه - التى كان المصلى يشك فى الاتيان بالركعه الرابعه فيها - على القاعده، وبقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بها، وعن قاعده البناء على الاكثر على تفصيل تقدم.

النقطة التاسعه عشره: هل يمكن تصحيح هذه الصلاه باستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه أو لا؟ فيه قولان: القول الاول إنه لايمكن، وقد استدل على هذا القول بوجوه، وقد تقدم نقد جميع هذه الوجوه وعدم تماميه شىء منها، فأذن، الصحيح القول الاول، وهو امكان صحه هذه

الصلاه بالاستصحاب المزبور.

النقطه العشرون: هل تصحيح هذه الصلاه - بروايات البناء على الاكثر واتمام الصلاه، ثم الاتيان بصلاه الاحتياط - يحتاج الى استصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه أو لا؟

فيه قولان، فذهبت مدرسه المحقق النائيني قدس سره إلى أنه بحاجه إلى الاستصحاب، بدعوى أن موضوع وجوب البناء على الاكثر مركب من الشك في الركعه الرابعه مثلاً وعدم الاتيان بها واقعا، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وفيه أن الامر ليس كذلك، لأن موضوعه بسيط، وهو الشك المعتدل المتساوي للطرفين على تفصيل تقدم.

النقطه الحاديه والعشرون: ذهبت مدرسه المحقق النائيني قدس سره إلى أن المكلف بالصلاه على نوعين:

أحدهما: الشاك في الاتيان بالركعه الرابعه، والآخر: العالم بعدم الاتيان بها. ووظيفه الاول في الشريعه المقدمه جعلاً و ملاكاً غير وظيفه الثاني كذلك، فإن وظيفه الاول وجوب البناء على الاكثر واتمام الصلاه ثم الاتيان بالركعه الرابعه مفصوله، و وظيفه الثاني الاتيان بالركعه الرابعه موصوله.

وفيه: أن ذلك و إن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن إثباتاً على تفصيل تقدم.

النقطه الثانيه والعشرون: المشهور بين الأصوليين أن الوجوب المتعلق بالصلاه ينحل الى وجوبات متعدده بتعدد أجزائها، فيتعلق بكل جزء منها جزء من الوجوب.

وفيه: أن الوجوبات الضمنيه وجوبات تحليليه عقليه لاشريعه، وعلى

تقدير تسليم أنها وجوبات ضمنيه شرعيه، فهل يسقط وجوب كل جزء بالاتيان به مطلقا، او مشروطا بالاتيان بسائر الاجزاء، أو أنه لايسقط طالما يكون المصلى فى الصلاه، فإذا فرغ عنها سقط وجوب الكل فى آن واحد، لأن سقوط الوجوب عن كل منها إنما هو بسقوط الوجوب الاستقلالى المتعلق بالكل.

الروايه الرابعه: روايه اسحاق بن عمار قال: «قال لى ابوالحسن الاول عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين، قال قلت: هذا أصل، قال: نعم(١)»

هذه الروايه حيث إنها فى مقام إعطاء ضابط كلى فى موارد الشك، فمحتملاتها ثلاثه:

الاول، أن مفادها قاعده تحصيل اليقين بالفراغ فى مقام الامتثال

الثانى، أن مفادها قاعده اليقين.

الثالث، ان مفادها قاعده الاستصحاب.

أمّا المحتمل الاول، فقد اختاره شيخنا الانصارى قدس سره(٢) بتقريب أن هذه الروايه تدل على قاعده عامه، وهى تحصيل اليقين بالفراغ فى مرحله الامتثال، وعدم الاعتناء بالشك فى هذه مرحله، فإذا ن مفاد الروايه إرشاد الى حكم العقل فى هذه مرحله، حيث إنه يحكم بتحصيل اليقين بالفراغ وعدم الاكتفاء بالشك ولا بالظن، على أساس أن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

ولكن حمل الروايه على هذا المحتمل خلاف الظاهر، أمّا أولاً فلأن الروايه بمقتضى صدورهما من المولى ظاهره فى المولويه، وحملها على الأرشاد الى حكم العقل فى المرتبه السابقه بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً و

ص: ٢٢٧

١- (١). الوسائل ج ٨ ب ٨ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاه ح ٢.

٢- (٢). فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٧٦.

اثباتاً، وحيث إنها غير موجوده لا في نفس الروايه ولا من الخارج، فلا يمكن حملها على الارشاد.

ودعوى، أن ورودها في باب الشك في عدد ركعات الصلاه قرينه على أنها وردت في مقام الامتثال و تحصيل اليقين بالفراغ مدفوعه، بأن ورودها في هذا الباب و إن كان في نفسه يصلح أن يكون مبنياً على ترجيح احتمال الإرشاديه على احتمال المولويه، إلا أنه لا يصلح أن يكون قرينه على رفع اليد عن ظهور الروايه في المولويه.

وثانياً، أن قوله عليه السلام: «فابن على اليقين» ظاهر في اليقين الفعلى الموجود في نفس المصلى، وعلى هذا، فلا يمكن حمله على قاعده تحصيل اليقين بالفراغ، باعتبار أن اليقين في هذه القاعده غير موجود فعلاً، وحمله عليها يتطلب أن يراد من اليقين في الروايه سببه و هو ركعه الاحتياط، فإن المكلف إذا أتى بها بعد الفراغ من الصلاه حصل له اليقين بالفراغ سواء أكانت صلاته تامه في الواقع أم ناقصه، وهذا بحاجة الى قرينه، ولا قرينه على ذلك لافى نفس الروايه ولا من الخارج.

فالتتيجه، أن ما اختاره شيخنا الانصارى قدس سره من أن مفاد الروايه قاعده تحصيل اليقين بالفراغ غير تام، ولا يمكن الالتزام به.

وأما المحتمل الثانى وهو حمل الروايه على قاعده اليقين، فهو أيضاً لا يمكن لسببين:

الاول، أن قوله عليه السلام: «فابن على اليقين» ظاهر في فعليه اليقين، و أنه موجود في نفس المصلى كالشك، والمفروض أن اليقين في قاعده اليقين غير موجود فعلاً لأنه كان موجوداً و زال بالشك السارى، وعلى هذا، فحمل اليقين على اليقين السابق الذى زال فعلاً بحاجة الى قرينه، ولا قرينه

على ذلك لافى نفس الروايه ولا من الخارج، فإذن لا يمكن أن يراد من اليقين فى الروايه اليقين الذى هو غير موجود فعلاً، هذا إضافة الى أن قاعده اليقين قاعده غير معهوده فى اذهان العرف والعقلاء و نادره، بينما قاعده الاستصحاب قاعده معهوده فى اذهان العرف والعقلاء ونادره، بينما قاعده الاستصحاب قاعده معهوده فى الاذهان وعقلائييه، وهذه المعهوديه بمثابة القرينه اللبيه المتصله التى هى مانعه عن ظهور الروايه فى قاعده اليقين، وموجه لحملها على قاعده الاستصحاب.

الثانى، أن قوله عليه السلام فى ذيل هذه الروايه: «قال قلت: هذا أصل، قال: نعم.» ينسجم مع قاعده الاستصحاب دون قاعده اليقين، فإن قاعده الاستصحاب قاعده عامه تجرى فى جميع ابواب الفقه، بينما قاعده اليقين قاعده شاذه نادره غير معهوده لدى العرف والعقلاء، بل لادليل عليها، ولهذا فذيل الروايه قرينه على ان المراد من الأصل هو قاعده الاستصحاب دون قاعده اليقين.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن حمل هذه الروايه على قاعده تحصيل اليقين بالفراغ ولا على قاعده اليقين، لأن حملها على كل واحده منهما بحاجه إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً، و حيث إنها غير موجوده فيتعين حملها على قاعده الاستصحاب.

وبكلمه، أن الروايه تدل على وجود اليقين فى نفس المكلف فى ظرف الشك، وهذا لا ينطبق إلا على قاعده الاستصحاب، لأن هذه القاعده مبنيه على فعلية اليقين والشك معاً، غايه الأمر أن متعلق اليقين هو الحدوث، و متعلق الشك البقاء، فاليقين مستبطن فى ظرف الشك، فيكون المعنى إذا شككت فى شىء وكان لك يقين بحدوثه فابن عليه، و أمّا حذفه فى الروايه

وعدم ذكره لأمرين:

الاول، أن قوله عليه السلام: «فابن على اليقين» يدل على أن اليقين موجود فعلاً في نفس المكلف، وهو لامحاله يكون اليقين بالحاله السابقه، باعتبار أن بقائها مشكوك فعلا.

الثاني، وجود الملازمه بين الشك واليقين غالباً وعاده، إذما من شك إلا و يوجد معه يقين بالحاله السابقه، ولا إقل من اليقين بالعدم الذي هو الأصل في الأشياء.

فالتتيجه، أن الروايه من حيث الدلاله تامه، ولكنها ضعيفه من ناحيه السند، فلا يمكن الاستدلال بها، هذا.

الروايه الخامسه: روايه الخصال عن الصادق عليه السلام عن ابائه عليهم السلام عن امير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين(1)».

وفي هذه الروايه احتمالان:

الاحتمال الاول، ان مفادها قاعده اليقين.

الاحتمال الثاني، أن مفادها قاعده الاستصحاب.

أما الاحتمال الاول، فيمكن تقريبه باحد وجهين:

الوجه الاول، أن الروايه ظاهره في اتحاد المشكوك مع المتيقن، و مقتضى اطلاقها وعدم وجود القرينه على الخلاف أنه متحد معه في تمام الجهات حتى من حيث الزمان، فإذا لا تنطبق هذه الروايه إلا على قاعده اليقين، لأن المشكوك في هذه القاعده متحد مع المتيقن حتى في الزمان، بينما يكون المشكوك في قاعده الاستصحاب متحد مع المتيقن ذاتاً لا

ص: ٢٣٠

١- (١). الوسائل ج ١ ب ١ من ابواب نواقض الوضوء ح ٦.

زماناً، لأن زمان المشكوك فيها غير زمان المتيقن.

الوجه الثاني، أن الروايه ظاهره في أن زمن الشك فيها غير زمن اليقين، وهذا لا ينطبق إلا على قاعده اليقين، حيث إن المعتبر فيها أن يكون زمن الشك متأخراً عن زمن اليقين، بينما لا يعتبر ذلك في قاعده الاستصحاب، فإن زمان الشك فيها قد يكون متأخراً عن زمان اليقين، وقد يكون مقارناً له، وقد يكون متقدماً عليه، وحيث إن الروايه ظاهره في تأخر حدوث زمن الشك عن زمن اليقين، فلا تنطبق إلا على قاعده اليقين، هذا.

وللمناقشه في كلا الوجهين مجال:

أما الوجه الاول، فلأن الروايه لاتدل على أكثر من اتحاد المشكوك مع المتيقن ذاتاً، وأما من جميع الجهات حتى في الزمان، فلا اشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلاله، لوضوح أن صدق المضى على اليقين لا يتوقف على أكثر من اتحادهما ذاتاً وإن اختلفا زماناً.

وعلى هذا فالروايه تدل على قاعده الاستصحاب، لأن القدر المتيقن من الاتحاد هو الاتحاد بينهما ذاتاً، وأما زماناً، فهو بحاجة الى قرينه تدل على ذلك، ولا قرينه عليه لافى نفس الروايه ولا من الخارج، بل القرينه على العكس، لأن معهوديه الاستصحاب في الاذهان كقاعده عامه في المسائل الفقيهيه وانس الذهن بها، وعدم معهوديه القاعده و ندرتها قرينه على حمل الروايه على الاستصحاب دون القاعده.

وأما الوجه الثاني، فيمكن نقده بامور:

الامر الاول، أن قاعده اليقين ليست قاعده عقلائييه مرتكزه في الاذهان، بل لو ثبتت، فهي قاعده شرعيه صرفه، بينما قاعده الاستصحاب قاعده عقلائييه معهوده مركزه في الاذهان في ابواب الفقه كافه، وعلى

هذا، فضم معهوديه الاستصحاب في الازهان الى عدم معهوديه القاعده فيها، يصلح أن يكون قرينه على حمل الروايه على الاستصحاب دون القاعده.

الامر الثاني، ان الروايه وان كانت ناصه في أن زمان الشك متأخر عن زمان اليقين، إلا أن ذلك لا يصلح أن يكون قرينه على حملها على القاعده، لأن الغالب في الاستصحاب أيضاً تأخر زمن الشك عن زمن اليقين، ولهذا يكون التعبير عن الاستصحاب غالباً بصيغه «لا تنقض اليقين بالشك» والغالب فيها تأخر زمن الشك عن زمن اليقين، وأما كون زمان الشك فيه مقارناً لزمان اليقين أو متأخراً عنه فهو نادر، فإذا ن لا تصلح هذه الصيغه في الروايه ان تكون قرينه على حمل الروايه على القاعده دون الاستصحاب، وعليه ففي الروايه احتمالان:

الاول، ان يكون الشك حادثاً بعد اليقين، وسارياً الى متعلقه ورافعاً له.

الثاني، أن يكون حادثاً بعد حدوث اليقين ولكن متعلقه غير متعلق اليقين، ولهذا لا يؤدي الى زواله، وكلاهما موجود فعلاً في النفس، فإن المكلف كما أنه شاك فعلاً في بقاء الحاله السابقه، كذلك هو على يقين فعلاً بحدوثها سابقاً، ولا ظهور للروايه في الاحتمال الاول، حتى يتعين حملها على القاعده دون الاستصحاب، فاذن حملها على كل من الاحتمالين بحاجه الى قرينه، والقرينه على حمل الروايه على الاحتمال الثاني موجوده وهي متمثله أولاً، بان التعبير عن الاستصحاب في الروايات بهذه الصيغه أمر متعارف، وثانياً: أن اراده قاعده الاستصحاب من مثل هذه الصيغه معهوده في الازهان ومأنوسه فيها، بينما قاعده اليقين ليست قاعده معهوده في الازهان، بل هي مغفول عنها، و من الواضح أن مجموع هذين الأمرين

يصلح أن يكون قرينه على تعيين إرادته الاستصحاب من الروايه دون القاعده.

الامر الثالث، أن قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» ظاهر في فعلية اليقين و وجوده في أفق النفس فعلاً كالشك، ومن الواضح أن هذا لا ينطبق إلا على قاعده الاستصحاب دون قاعده اليقين، لأن اليقين فيها قد زال عن أفق النفس بسرايه الشك الى متعلقه، ولا يكون فيها إلا الشك فقط.

ودعوى، أن حكم الامام عليه السلام بالمضى على يقينه إنما هو بلحاظ يقينه السابق الزائل فعلاً بالشك السارى، لا- اليقين الموجود في أفق النفس فعلاً كالشك.

مدفوعه، بأن ذلك و إن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أن إرادته ذلك من الروايه بحاجه الى عناية زائده ثبوتاً و إثباتاً، ولاعنايه لا ثبوتاً، لانه بحاجه الى لحاظ زائد، ولا إثباتاً لا في نفس الروايه ولا من الخارج.

الى هنا قد تبين أنه لامناص من حمل الروايه على قاعده الاستصحاب، ولا يمكن حملها على قاعده اليقين، على اساس إشتمالها على خصوصيات ونكات وقرائن التي أشرنا إليها، فانها تمنع عن إرادته القاعده منها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن هناك وجوهاً اخرى استدل بها على اختصاص الروايه بالاستصحاب فقط، ولا يمكن حملها على القاعده.

الوجه الاول، ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره (1) - على ما في تقرير بحثه - من أن استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدأ، و إن كان صحيحاً ولا كلام فيه، إلا أن الكلام في أنه بنحو الحقيقه أو المجاز، فإن كان موضوعاً

ص: ٢٣٣

للجامع بين المتلبس والمنقضى، كان استعماله فيه حقيقياً، وإلا مجازياً، هذا فى المشتق.

و أما الجامد فلا يتصور فيه استعماله فى المنقضى عنه المبدأ، لأنه ينقضى بانقضاء المبدأ، فانه نفس المبدأ لا ذات لها المبدأ، مثلاً: الانسان نفس الانسانيه لا أنه ذات لها الانسانيه، ولهذا ينتفى الانسان بانتفاء الانسانيه، فلا يعقل بقاء الانسان مع انتفاء الانسانيه حتى يطلق لفظ الانسان عليه، بل اطلاقه من الاغلاط، وحيث إن اليقين من الجوامد، فلا يعقل بقاءه مع انتفاء اليقيني، ضروره أنه ينتفى بانتفائها، ولا يوجد فى أفق النفس إلا الشك، وحينئذٍ فلا معنى لاطلاق لفظ اليقين عليه، لأنه اطلاق على المعدوم أو على الشك، ومن هذا القبيل الممكن والممتنع والواجب، وعلى هذا، فإن إرادته القاعده من الروايه مبنيه على استعمال لفظ اليقين فى قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» على المنقضى عنه المبدأ وهو اليقيني، لأن اليقين ينتفى بانتفائها، حيث إنه متقوم بها ذاتاً وحقيقه كالانسان الذى هو متقوم بالانسانيه، و ينتفى بانتفائها، فلا يعقل بقاءه، فإذن لاموضوع للاستعمال الذى هو متقوم ذاتاً وحقيقه بشيئين متغايرين هما اللفظ والمعنى، ومع انتفاء المعنى، فلا يعقل الاستعمال، بل هو مجرد لقله اللسان، ولهذا لا يمكن حمل الروايه على قاعده اليقين، هذا.

وغير خفى أن ما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين استعمال اليقين فى الروايه فى اليقين المنقضى، وبين أن يراد منه فيها اليقين السابق الزائل فعلاً، فإن الذى لا يمكن هو الأول دون الثانى.

وإن شئت قلت، إن إرادته القاعده من الروايه لا تتطلب استعمال اليقين فيها فى المنقضى لكى يقال إنه غير معقول، بل تتطلب اراده اليقين السابق

الزائل من اليقين في قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» يعنى يعمل على طبق يقينه السابق الزائل فعلاً، ولا مانع من ذلك ثبوتاً، ولكن إرادته من الروايه بحاجه الى قرينه تدل على ذلك، ولا قرينه لا فى نفس الروايه ولا من الخارج.

والخلاصه، أن استعمال اليقين فى المنقضى مما لا معنى له، لأن اليقين كسائر الجوامد متقوم بالمبدأ ذاتاً وهو اليقيني، وبزواله يزول، بينما لا مانع من إرادته اليقين السابق منه الزائل فعلاً، وحينئذٍ معنى المضى على طبقه، أى العمل على مقتضاه لا على مقتضى الشك الفعلى.

الوجه الثانى، ما ذكره المحقق العراقى قدس سره (١) من أن ترتب الشك على اليقين كما يمكن أن يكون زمانياً يمكن ان يكون رتيباً، فالروايه على الأول تدل على قاعده اليقين، وعلى الثانى على قاعده الاستصحاب.

وفيه: أولاً: أن الروايه لا تدل على القاعده وإن كان ترتب الشك على اليقين زمنياً، لأنها إنما تدل عليها إذا كان حدوث الشك بعد حدوث اليقين، وكان سارياً الى متعلقه.

وبكلمه، أن ترتب الشك على اليقين فى القاعده و إن كان زمانياً، حيث إن المعتبر فيها أن يكون زمن حدوث الشك متأخراً عن زمن حدوث اليقين، و أمّا زمن المشكوك فيها فهو متحد مع زمن المتيقن، بمعنى أن المتيقن فى زمانه صار مشكوكاً فيه فى نفس هذا الزمان، و أمّا فى الاستصحاب، فلا يعتبر أن يكون زمان حدوث الشك متأخراً عن زمان حدوث اليقين، فإنه قد يكون متأخراً عنه و قد يكون مقارناً معه، و قد يكون متقدماً عليه و إن كان الغالب الاول، فإذن مجرد كون ترتب الشك على

ص: ٢٣٥

اليقين زمانياً لا يدل على القاعده، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد تقدم أنه لا يمكن حمل هذه الروايه على القاعده، بل لابد من حملها على الاستصحاب، لما فيها من النكات والقرائن الموجوده المرتكزه.

ومع الاغماض عن ذلك، أن ما ذكره قدس سره من الترتب الرتبى بينهما، إن اراد به ترتب المعلول على العله، أو المسبب على السبب، أو المشروط على الشرط، فيرد عليه أنه لا يوجد ترتب بين صفتي الشك واليقين، لا بنحو ترتب المعلول على العله، ولا المسبب على السبب، ولا المشروط على الشرط لا في الخارج ولا في الذهن، أمّا في الذهن، فلأنهما صفتان متضادتان موجودتان فيه، بدون أن ترتبط إحداهما بالآخرى بنحو من انحاء الارتباط، و أمّا في الخارج، فلأن الشك لا يترتب على اليقين ترتب المعلول على العله، بداهه أن حدوث الشك لا يكون معلولاً لحدوث اليقين، و إن اراد به ترتب الطبعي بينهما بأن يكون اليقين مقدما رتبه على الشك، فيرد عليه أنه أيضاً خلاف الضروره و الوجدان.

فالنتيجه، أن ما ذكره قدس سره من الترتب الرتبى بينهما لا يرجع الى معنى محصل.

الوجه الثالث، ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره⁽¹⁾ من أن اليقين مرآه للمتيقن في الخارج ولا يرى إلا المتيقن فيه، لأنه فآن فيه و متحد معه اتحاد العنوان مع المعنون، و لهذا يكتسب اليقين ما هو للمتيقن من صفه التقدم، والشك ما هو للمشكوك من صفه التأخر، فإذن يكون تأخر الشك عن اليقين إنما هو بلحاظ تأخر المشكوك عن المتيقن.

ص: ٢٣٦

وفيه: أن اليقين إنما هو متحد مع المتيقن بالذات في أفق الذهن، وهو الصورة الموجوده فيه، فإن هذه الصورة يقين و علم بلحاظ العالم، ومتيقن ومعلوم بالذات بلحاظ المعلوم، والمتيقن كالإيجاد والوجود، لأنهما شيء واحد، والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار، وعلى هذا، فواقع اليقين هو الصورة الموجوده في الذهن، وهي وإن كانت طريقاً الى المتيقن في الخارج ومرآه له وفان فيه، إلا أنه لا يكتسب منه صفه يكون فاقداً لها، ومن هنا لو كان الشك حادثاً في زمن حدوث اليقين مع كون المتيقن متأخراً عن المشكوك، فلا يصح أن يقال من كان على يقين فشك، لأنه ظاهر في أن زمن حدوث الشك متأخر عن زمن حدوث اليقين، وهذا دليل على أن الشك لا يكتسب صفه التأخر عن المشكوك، وإلا لصح أن يقال: من كان على يقين فشك. فالنتيجه، أن ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره غير تام.

الى هنا قد تبين أن دلالة هذه الروايه على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه و إن كانت تامه، لا يمكن حملها على قاعده اليقين على تفصيل تقدم، إلا أنها ضعيفه من ناحيه السند، فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب. الروايه السادسه: مكاتبه على بن محمد القاساني «قال: كتبت إليه وأنا بالمدينه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أو لا؟ فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤيه وافطر للرؤيه (١)».

ذكر شيخنا الانصاري قدس سره (٢) أن هذه الروايه أظهر الروايات في هذا الباب من حيث الدلاله على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه، وافاد السيد

ص: ٢٣٧

١- (١). الوسائل ج ١٠ ب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان ح ١٣.

٢- (٢). فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٧٨.

الاستاذ قدس سره (١) أن نظره في ذلك ليس الى أن دلالتها أظهر من دلالة الصحيحه الاولى والثانيه على حجيه الاستصحاب، بل نظره الى أن دلالتها على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه أظهر من دلالتها على حجيته كذلك، لاحتمال اختصاص الصحيحه الاولى بموردها وهو الوضوء لامطلقا، والثانيه بالطهاره لا مطلقا، وهذا الاحتمال غير موجود في هذه الروايه، و كيف كان، فالروايه تدل على حجيه الاستصحاب، وتقريب دلالتها على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه، لأن اليقين فيها، حيث إنه غير مسبوق باليقين لا في كلام الراوى ولا في كلام الامام عليه السلام، فلهذا لا يَحتمل أن يكون اللام فيه للعهد، فإذن لامحاله يكون للجنس كما هو الظاهر، ولهذا تدل على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه، ولا يَحتمل أن تكون مختصه بموردها وهو اليقين بشهر شعبان، والشك في دخول شهر رمضان، أو اليقين بشهر رمضان، والشك في دخول شهر شوال.

وعلى هذا فقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» يدل على أن اليقين لا يكون مدخولاً بالشك و منقوضاً به، فإذا شك في دخول شهر رمضان، فالمرجع هو استصحاب عدم دخوله، لان اليقين بشهر شعبان لا ينقض بالشك، و إذا شك في دخول شهر شوال، فالمرجع هو استصحاب عدم دخوله، لأن اليقين بشهر رمضان لا يكون مدخولاً بالشك فيه، ويدل على ذلك في كلام الموردين قوله عليه السلام في ذيل الروايه: «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» فإنه يدل على أن الصوم لا يجب إلا عند رؤيه هلال شهر رمضان، والافطار لا يجوز إلا عند رؤيه هلال شهر شوال.

فالتتيجه، أنه لا يجب الصوم في يوم الشك، كما لا يجوز الافطار فيه، و

ص: ٢٣٨

أمّا إطلاق الدخول و إرادته النقض منه ليس غريباً، لأنه وارد في الصحيحه الثالثه لزراره المتقدمه، ثم إن المراد من الدخول في الروايه ليس معناه الحقيقي، ضروره أنه لا يعقل دخول الشك في اليقين حقيقه و واقعاً، لأنهما صفتان متضادتان في عالم الذهن، فيستحيل إجتماعهما في شيء واحد، فإذن لامحاله يكون المراد منه الدخول العنائي، وعبارته عن عدم الاعتناء بالشك والعجز عملاً على طبق اليقين، هذا.

ولكن هناك مجموعه من الإشكالات:

الإشكال الاول، أن السؤال في هذه الروايه عن وجوب الصوم في يوم شك أنه من رمضان أو لا، ووجوب الافطار في يوم شك أنه من شوال أو لا.

وجواب الامام عليه السلام عن ذلك بقوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» بظاهره لا ينسجم مع السؤال، لأن عدم دخول الشك في اليقين يكون من الواضحات الاوليه، و أنه كناية عن أن ما يترتب على اليقين لا يترتب على الشك، بمعنى أن المراد هو عدم دخول الشك في اليقين تنزيلاً و تعبداً، يعنى أن ما يترتب على اليوم المتيقن من رمضان لا يترتب على اليوم الشك منه وهو وجوب الصوم، والقرينه على ذلك كلمه (فيه) في قوله عليه السلام: «لا يدخل فيه الشك» ولم يقل لا يدخل بالشك، فإن معناه على الأول أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في اليوم المتيقن في الحكم و هو وجوب الصوم، فإذن الروايه أجنيه عن الدلاله على الاستصحاب، ومما يؤكد ذلك كلمه (فيه) في قوله عليه السلام: «لا يدخل فيه الشك» فإن هذه الكلمه ظاهره في أن يوم الشك من رمضان ليس كيوم المتيقن منه، واما معناه على الثاني هو أن اليقين غير مدخول و منقوض بالشك، وحيث إن الروايه ظاهره

فى المعنى الاول، فلامحاله يكون المراد من اليقين، اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، لا اليقين بشهر شعبان فى الاول و بشهر رمضان فى الثانى، وعلى هذا، فالروايه أجنبيه عن الدلاله على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه.

ثم إن المراد من اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، اليقين الطريقي لا- الموضوعى، لأن اليقين والعلم المأخوذ فى لسان الدليل ظاهر فى أنه مأخوذ بنحو الطريقيه والكاشفيه لا الموضوعيه، كما هو الحال فى كلمه التبين، والرؤيه المأخوذه فى لسان الدليل، فإنها ظاهره فى أنها مأخوذه بنحو الطريقيه والكاشفيه لا الموضوعيه، لان أخذها بنحو الموضوعيه بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً.

فالنتيجه، أن هذا الأشكال وارد على الروايه، لأنها ظاهره فى أن يوم الشك لا يدخل فى يوم اليقين، و من الطبيعى أن المراد من الدخول هو الدخول التنزيلي، يعنى أن يوم الشك لا يدخل فى اليوم المتيقن تنزيلاً فى الاثر وهو وجوب الصوم، وحمل ذلك على ان اليقين لا ينقض بالشك خلاف الظاهر وبحاجه الى قرينه، فإن هذا الحمل إنما يصح إذا كانت الروايه هكذا: «اليقين لا يدخل بالشك» و حينئذ فتكون ظاهره فى أن اليقين لا ينقض به.

الاشكال الثانى، ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (1) من أن فى هذه الروايه احتمالين:

الاحتمال الاول، أن يكون المراد من اليقين فيها هو اليقين بشهر شعبان، والمراد من الشك فيها الشك فى بقاءه وعدم دخول شهر رمضان،

ص: ٢٤٠

وعلى هذا، فتكون مفادها أن اليقين غير مدخول بالشك، أى غير منقوض به، فإذا تدل الرواية على حججه الاستصحاب.

الاحتمال الثانى، أن المستفاد من الرواية بضميمه روايات صوم يوم الشك، هو أن المراد من اليقين اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، والمراد من الشك هو يوم الشك فى أنه من رمضان أو لا، وعلى هذا، فيكون مفادها أن يوم الشك من رمضان لا يدخل فى يوم اليقين منه، وهذا كناية عن أن يوم الشك ليس بمنزله اليوم المتيقن من رمضان فى الأثر وهو وجوب الصوم.

والخلاصه، أن المستفاد من الرواية أمور:

الاول، أن اليقين بدخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم دون يوم الشك، فإنه ليس موضوعاً له، ولا يكون منزلاً بمنزله اليوم المتيقن.

الثانى، أن اليقين بدخول شهر شوال موضوع لوجوب الافطار دون يوم الشك فلا- يجوز الافطار فيه، لأنه ليس بمنزله اليوم المتيقن.

الثالث، أن الرواية قد عبرت عن الأول بقوله عليه السلام: «صم للرؤية» وعن الثانى بقوله عليه السلام: «افطر للرؤية» هذا.

وقد علق بعض المحققين قدس سره (١) على هذا الوجه بأمرين:

الاول، أن حمل اليقين فى الرواية على اليقين بدخول شهر رمضان والشك على الشك فى دخوله خلاف الظاهر وبجابه الى قرينه، ولا قرينه على ذلك لا- فى نفس الرواية، حيث لم يذكر اليقين بشهر رمضان لافى كلام الامام عليه السلام ولا فى كلام الراوى فى السابق، حتى يكون قرينه على هذا الحمل ولا من الخارج، لأن الظاهر من اليقين فى الرواية طبعى اليقين،

ص: ٢٤١

واللام فيه للجنس، وكذلك الحال في الشك، هذا.

والجواب، أن السؤال فيها إنما هو عن وجوب الصوم في يوم الشك، والامام عليه السلام اجاب بقوله «اليقين لا يدخل فيه الشك» وقد اتى بكلمه (فيه) لا بكلمه (با)، وهذا لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكته، والنكته فيه أن يوم الشك من رمضان لا يكون محكوماً بحكم اليوم المتيقن من رمضان، يعنى أنه لا يكون من افراد المتيقن تنزيلاً، فإذن كلمه (فيه) تصلح أن تكون قرينه على أن المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، والمراد من الشك هو الشك في دخوله في كلا الموردين.

نعم، لو كان بدل كلمه (فيه) كلمه (با) «اليقين لا يدخل بالشك» فلا يصلح حينئذٍ حمل اليقين على اليقين بدخول شهر رمضان أو شوال، بل لابد عندئذٍ من حمليه على اليقين السابق وهو اليقين بشهر شعبان واليقين بشهر رمضان والشك في بقائهما، وعلى هذا، فالروايه تدل على حجيه الاستصحاب.

والخلاصه، أن كلمه (فيه) في قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» لو لم تكن ظاهره في أن المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان أو دخول شهر شوال، والمراد من الشك الشك في الدخول، فلا ظهور لها في أن المراد منه اليقين السابق، فالروايه مجمله، فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب، ولا على قاعده اخرى وهى عدم الحاق اليوم المشكوك باليوم المتيقن، لأن اليقين في الروايه ظاهر في طبيعى اليقين، وحمليه على أى منهما بحاجه الى قرينه، ولا قرينه على شىء منهما لا فى الداخلى ولا من الخارج.

الثانى، أن حمل قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» على عدم

دخول الشك فيه في الحكم، بمعنى أنه لا يجب الصوم في اليوم المشكوك كونه من رمضان، وإنما يجب في اليوم المتيقن أنه من رمضان، وعليه فتكون المغايره بينهما في الحكم، يعنى أن حكم يوم الشك غير حكم اليوم المتيقن، وهذا الحمل خلاف الظاهر وليس بعرفى، وهذا بخلاف حمله على نقض اليقين وفساده موضوعاً على اساس المضاده بين اليقين والشك، ومعنى إدخال الشك فى اليقين افساده وانتقاضه، هذا.

والجواب، أن الوارد فى الروايه لو كان هكذا «اليقين لايدخل بالشك» كان ظاهراً فى الانتقاض والافساد، لأن المعنى حينئذ أن اليقين غير مدخول بالشك، أى غير منقوض به، ولكن الوارد فى الروايه «اليقين لايدخل فيه الشك» وكلمه (فيه) ظاهره فى أن اليوم المشكوك لايدخل فى اليوم المتيقن، ومن البديهي أن المراد من الدخول ليس الدخول الحقيقى كدخول الشخص فى البيت، بل المراد منه الدخول التنزيلي، يعنى أن اليوم المشكوك من رمضان لا يكون بمنزله اليوم المتيقن منه فى الحكم، بل هما متغايران موضوعاً وحكماً، ولو كان مراد الامام عليه السلام فى المقام إفساد اليقين بالشك وانتقاضه به، كان المناسب الاتيان بكلمه (با) بدل كلمه (فيه)، يعنى أن اليقين لايدخل بالشك، فإذن الاتيان بكلمه (فيه) إنما هو لنكته أنها تدل على أن اليوم المشكوك من رمضان لايدخل فى اليوم المتيقن منه تنزيلاً فى الحكم، ومن هنا فرق بين التعبيرين بنظر العرف، هما التعبير بصيغه (اليقين لايدخل بالشك) والتعبير بصيغه: (اليقين لايدخل فيه الشك)، فالنتيجه أن هذا التعليق أيضاً غير تام.

الاشكال الثالث، ما ذكره المحقق النائنى قدس سره (١) من أن المراد من

ص: ٢٤٣

١- (١). اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٣.

اليقين اليقين اللاحق، وهو اليقين بدخول شهر رمضان وشوال، والمراد من الشك الشك في دخولهما، فإذا لم يحال يـكون المراد من اليقين المتيقن، ومن الشك المشكوك، والسؤال حيث إنه عن حكم اليوم المشكوك كونه من رمضان، فـجواب الامام عليه السلام هو أن حكمه ليس كحكم اليوم المتيقن كونه من رمضان، فإذا مفاد هذه الروايه مفاد روايات يوم الشك، والامام عليه السلام نهى عن ادخال اليوم المشكوك في اليوم المتيقن من رمضان، وقد علق على هذا الوجه بأمور:

الوجه الاول، ما اورده بعض المحققين (قده) (1) من أن مفاد روايات صوم يوم الشك و إن كان كذلك، إلا ان حمل هذه الروايه على ذلك بالتقريب الذى عرفت خلاف الظاهر، و أما الدخول فهو على أى حال لم يستعمل فى معناه الاصلى، حتى ولو اخذنا بتفسير المحقق النائىنى قدس سره، فإن دخول يوم الشك فى شهر رمضان ليس كدخول انسان فى الدار، بل لابد ان يراد منه معنى مسامحى، وليس ما ذكره المحقق النائىنى قدس سره أولى من حمل الدخول على النقض والافساد.

والجواب، أنه لا يمكن ان يراد من الدخول فى الروايه معناه الحقيقى، بل لابد أن يراد منه معنى عنائى ومسامحى، غايه الامر أن الدخول إن كان متعدياً بكلمه (با)، كان ظاهراً فى أن المراد منه النقض والافساد، وإن كان متعدياً بكلمه (فيه)، كان ظاهراً فى أن المراد منه التنزيل، بمعنى أن اليوم المشكوك من رمضان لا يكون مثل اليوم المتيقن منه فى وجوب الصوم، ولهذا يكون ما ذكره المحقق النائىنى قدس سره أولى من حمل الدخول على النقض والافساد.

ص: ٢٤٤

الوجه الثاني، ما اورده السيد الاستاذ قدس سره (١) - من أن حمل اليقين على المتيقن والشك على المشكوك - خلاف الظاهر، ويحاجه الى قرينه، ولاقرينه على ذلك لا في نفس الروايه ولا من الخارج، هذا.

والجواب، أن القرينه على هذا الحمل موجوده في نفس الروايه، و هي كلمه (فيه) في قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» فإنها تدل على أن المراد من عدم دخول الشك في اليقين، عدم دخول اليوم المشكوك في اليوم المتيقن، بقرينه أن السؤال عن يوم الشك.

نعم، لو كان الوارد في الروايه «اليقين لا يدخل بالشك» لكان ظاهراً في النهي عن النقض والافساد، و حينئذ يكون مفادها حجية الاستصحاب.

الوجه الثالث، ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (٢) أيضاً من أن المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» لو كان اليقين بدخول شهر رمضان، والمراد من الشك الشك في دخوله، فيصح تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤيه» فإنه متفرع على اليقين بدخول شهر رمضان.

واما قوله عليه السلام: «وافطر للرؤيه»، فلا يمكن أن يكون تفريعاً عليه، لأنه متفرع على وجوب الصوم يوم الشك، وعدم جواز الافطار فيه، وجوازه عند رؤيه هلال شهر شوال، ولا يكون متفرعاً على عدم وجوب الصوم في يوم الشك، ووجوبه في اليوم المتيقن انه من رمضان، فاذاً عدم صحه هذا التفريع قرينه على أن المراد من اليقين هو اليقين السابق، أي اليقين بشهر شعبان، والمراد من الشك الشك في بقائه و دخول شهر رمضان.

وبكلمه، أنه لو كان المراد منه عدم إدخال اليوم المشكوك في رمضان، لما كان التفريع بالنسبه الى قوله عليه السلام: «وافطر للرؤيه» صحيحاً، فإن

ص: ٢٤٥

١- (١) . مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٧.

٢- (٢) . مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٧.

صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان واجب، لقوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» مع أنه يوم مشكوك في كونه من رمضان، فكيف يصح تفريع قوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» الدال على وجوب صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» بناء على أن يكون المراد منه عدم دخول اليوم المشكوك فيه في رمضان، وعدم وجوب الصوم فيه، هذا.

والجواب، أن هذه الرواية في مقام بيان أن يوم الشك في كونه من رمضان أو شعبان لا يدخل في رمضان، يعني لا يجب صومه من هذه الناحية، ولانظر لها الى عدم وجوب الصوم فيه من ناحية اخرى أيضاً، وهي استصحاب بقاء شهر شعبان، ولا مانع من هذا الاستصحاب، كما أن يوم الشك في كونه من رمضان أو من شوال لا يدخل في شهر شوال، ولا يجب الافطار فيه من هذه الناحية، وهذا لا ينافي عدم وجوب الافطار فيه من ناحية اخرى أيضاً، وهي استصحاب بقاء شهر رمضان، وعلى هذا، فقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» كما ينطبق على اليوم المشكوك كونه من شعبان أو رمضان، كذلك ينطبق على اليوم المشكوك كونه من رمضان أو شوال، فاذن، قوله عليه السلام: «صم للرؤية» تفريع على الاول، وقوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» تفريع على الثاني.

ودعوى، أن الكلام إنما هو في حجية دلالة هذه الرواية على الاستصحاب، فإذن كيف يمكن التمسك بهذا الاستصحاب، فإنه يتوقف على دلالة هذه الرواية على حجيتها، وهي أول الكلام.

مدفوعه، بأن حجية الاستصحاب بواسطة صحاح زراره المتقدمة أمر مفروغ عنه، والكلام في دلالة هذه الرواية وغيرها على حجيه الاستصحاب

بعد الفراغ عن دلاله الصحاح الثلاثه على حجيته، فإذن لا مانع من التمسك بالاستصحاب بقطع النظر عن ان دلاله هذه الروايه على حجيه الاستصحاب تامه أو لا.

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن هذه الروايه ناظره الى أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في رمضان، فلا يترتب عليه حكمه، ويوم الشك من شوال لا يدخل في شوال، فلا يترتب عليه حكمه وهو وجوب الافطار.

الاشكال الرابع: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره (١) من أنه لا يمكن حمل هذه الروايه على الاستصحاب، و قد افاد في وجه ذلك أن ترتب وجوب الصوم على دخول شهر رمضان إنما هو بمفاد كان الناقصه، أى اتصافه بمرضان لا بمفاد كان التامه، وعلى هذا، فلا يمكن أن يراد من اليقين السابق، حتى يكون مفاد الروايه حجيه الاستصحاب، لأن استصحاب بقاء شهر شعبان وعدم دخول شهر رمضان لا يثبت اتصاف هذا الزمان بعدم كونه من رمضان، و كذلك الحال بالنسبه الى استصحاب بقاء شهر رمضان وعدم دخول شهر شوال، فإنه لا يثبت عدم كونه من شهر شوال إلا على القول بالأصل المثبت.

وإن شئت قلت، إن الاستفادة من الروايات - الداله على وجوب الصوم في شهر رمضان والافطار في شهر شوال - أن موضوع الوجوب ليس ثبوت شهر رمضان بمفاد كان التامه، حتى ينتفى باستصحاب عدم ثبوته، ولا وجوب الافطار مترتب على ثبوت عيد الفطر بنحو مفاد كان التامه، لكي ينتفى وجوبه باستصحاب عدم ثبوته، بل موضوع وجوب الصوم على الأول

ص: ٢٤٧

ثبوت شهر رمضان بمفاد كان الناقصه، وعلى الثاني ثبوت يوم العيد كذلك، فإذا المأخوذ في الموضوع اتصاف الزمان بكل من شهر رمضان ومن يوم العيد، ومن الواضح أن نفى مفاد كان الناقصه باستصحاب عدم مفاد كان التامه من الاستصحاب المثبت، إذ لا يمكن نفى اتصاف الزمان بشهر رمضان باستصحاب عدم وجوده، إلا على القول بالأصل المثبت، هذا.

والجواب، أن هذا البيان غير تام، لأن اتصاف الشهر برمضان قيد للواجب وهو الصوم، وعنوان مميز له لا أنه قيد للوجوب، لأن قيد الوجوب و موضوعه شهر رمضان بمفاد كان التامه، وإتصافه بصفه رمضان قيد للواجب وعنوان خاص واسم مخصوص له، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» فإنه ظاهر في أن وجوب الصوم مترتب على رؤيه الهلال بمفاد كان التامه، وكذلك وجوب الافطار، و من هذا القبيل قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» فإنه ظاهر في أن وجوب الصوم مترتب على شهود الشهر بمفاد كان التامه، و أما متعلق الوجوب - وهو الصوم - فقد قيد بضمير يرجع الى الشهر وهو شهر رمضان، فإذا لمانع من استصحاب عدم دخول شهر رمضان، و يترتب عليه عدم وجوب الصوم، لأن موضوعه شهر رمضان بمفاد كان التامه، والاستصحاب ينفي موضوعه، فإذا ينتفى الوجوب بانتفاء موضوعه.

وقد اجيب عن ذلك، بأن عدم حجيه الأصل المثبت إنما هو لعدم الدليل على حجيته لامن جهه وجود الدليل على عدم حجيته، وعلى هذا، فلو دلت هذه الروايه على حجيه الاستصحاب، وكان الاستصحاب مثبتاً، فلامانع من الالتزام بحجيته، هذا.

وغير خفى أن هذا الجواب مبني على اختصاص الروايه بموردها

الخاص فقط، بحيث لا يمكن حملها إلا على الاستصحاب، ولكن تقدم أنه لا مانع من أن يراد من اليقين اليقين اللاحق دون اليقين السابق، بل لو فرضنا أن الرواية ظاهره فى الاستصحاب، فلا بد من رفع اليد عن ظهورها، بقريته أن الاستصحاب قاصر عن اثبات لوازم المستصحب العاديه أو العقليه، إلا على القول بحجيه مثبتاته.

الى هنا قد تبين أن هذه الروايه لاتدل على أن المراد من اليقين اليقين السابق، لعدم قرينه على ذلك، بل الظاهر منه طبيعى اليقين واللام للجنس، و حينئذٍ فحمله على اليقين اللاحق أقوى و أظهر من حمله على اليقين السابق على تفصيل تقدم.

هذا اضافه الى أن الروايه ضعيفه سنداً، فلا يمكن الاعتماد عليها.

الروايه السابعه: صحيحه عبدالله بن سنان قال: «سأل أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر، انى اعير الذمى ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصلى فيه، فقال: ابو عبدالله عليه السلام «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتة أياه وهو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه(1)».

وغير خفى: أن دلالة هذه الصحيحه على حجيه الاستصحاب واضحه، ولكنها تواجه مشكلتين:

الاولى، أنها معارضه بصحيحه اخرى لعبدالله بن سنان، قال: «سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجزّى و يشرب الخمر فيرده، أىصلى فيه قبل أن يغسله، قال: لا يصلى فيه حتى يغسله» فإنها تدل على عدم جواز الصلاه فيه قبل أن يغسله، فتكون مخالفه للصحيحه

ص: ٢٤٩

١- (١). الوسائل ج ٣ - ب ٧٤ من ابواب النجاسات ح ١.

وقد يقال كما قيل: إنه يمكن الجمع بينهما عرفاً بحمل الظاهر على النص الذى هو من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى، لان الصحيحه الأولى ناصه فى الترخيص للصلاه فى الثوب المذكور، والصحيحه الثانيه ظاهره فى المنع وعدم الترخيص للصلاه فيه، وعلى هذا، فلا بد من رفع اليد عن ظهور الصحيحه الثانيه بأنصيّه الصحيحه الاولى تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على النص، هذا.

وغير خفى: أن هذا القيل لا أصل له، لأنه مبنى على أن يكون مفاد كلتا الصحيحتين حكماً تكليفاً، فعندئذ لا بد من حمل الظاهر على النص، ولكن الامر ليس كذلك، لأن مفاد الصحيحه الاولى إرشاد الى عدم المانع من الصلاه فيه، ومفاد الصحيحه الثانيه إرشاد الى وجود المانع من الصلاه فيه، فإذن لا يكون مفاد إحداهما أظهر أو أنص من مفاد الاخرى، وعليه فالمعارضه بينهما مستقره، وحيث لا ترجيح لاحداهما على الاخرى، فتسقطان معاً من جهه المعارضه، وحينئذ فالمرجع هو أصاله البراءه عن مانعيه لبس هذا الثوب عن الصلاه، فإذن لا تدل الصحيحه على حجيه الاستصحاب.

الثانيه: أنه على تقدير تسليم دلالتها على حجيته الاستصحاب، إلا أنها لا تدل على حجيته كقاعده عامه، وإنما تدل على حجيته فى موردها فقط وهو باب الطهاره.

ودعوى، أن ارتكازيه الاستصحاب لدى العرف والعقلاء تصلح أن تكون قرينه على التعدى عن موردها إلى سائر الموارد.

مدفوعه، بما تقدم من أن قضيه الاستصحاب ليست قضيه ارتكازيه

لدى العرف والعقلاء وثابته فى اعماق نفوسهم، بل هى قضيه تعبديه كما اشرنا إليها فى غير مورد، وعلى تقدير تسليم أنها قضيه ارتكازيه، ولكنها ليست بدرجة تصلح ان تكون قرينه ليه متصله موجه لظهور الصحيحه فى حجيه الاستصحاب كقاعده عامه.

فالتتيجه، أن ارتكازيه الاستصحاب ليست بدرجة تكون قرينه على التعدى.

نعم، هنا نكته اخرى فى نفس الصحيحه، وهى تعليل استصحاب بقاء طهاره الثوب وجواز الصلاه فيه بقوله: «فإنك كنت أعرته اياه وهوطاهر» فإن هذا التعليل يدل على ان العبره بجريان الاستصحاب إنما هى بوجود الحاله السابقه والشك فى بقائها، ولا خصوصيه لكون الحاله السابقه متمثله فى الطهاره فيها، لأن ذكرها فى الصحيحه باعتبار أنها مورد السؤال، لا أن لها خصوصيه.

وإن شئت قلت، إن تعليل الامام عليه السلام جريان استصحاب بقاء الطهاره بسبقها لايمكن ان يكون جزافاً وبلا نكته، لأن الروايه تدل على حجيه الاستصحاب بدون هذا التعليل، فإذا بطبيعته الحال يكون مبنياً على نكته وهى أن العبره فى جريان الاستصحاب إنما هى بوجود الحاله السابقه سواء أكانت طهاره شىء أم نجاسته أم شيئاً آخر، فلا خصوصيه للطهاره، وتام العله للاستصحاب إنما هو بوجود الحاله السابقه مهما كان وجودها بلا خصوصيه للشكل واللون والعنوان، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن هذه الصحيحه تمتاز عن سائر الروايات فى نقطتين:

الاولى، أن كلمه اليقين غير مذكوره فيها، لأن المذكور فيها إنما هو

الحاله السابقه، وعلى هذا، فلو قلنا: إن الروايات المشتمله على كلمه (اليقين) لاتدل على حجيه الاستصحاب فى موارد الامارات، من جهه أنها لا- تفيد اليقين، وجريان الاستصحاب بمقتضى هذه الروايات منوط باليقين بالحاله السابقه، والفرص أن الاماره ليست بيقين، ولكن لامانع من الاستدلال بهذه الصحيحه على حجيه الاستصحاب فى موارد الإمارات، باعتبار أنها خاليه عن لفظ اليقين، هذا.

وفيه أولاً، أن اليقين و إن كان غير مذكور فيها فى مقام الاثبات إلا أنه موجود فى مقام الثبوت والواقع كما هو الظاهر من سياق الصحيحه.

والخلاصه، أنه لاشبهه فى دلالة الصحيحه على ان المعير كان متيقناً بطهاره ثوبه، فاذن اليقين مأخوذ فيها ثبوتاً وإثباتاً.

وثانياً، أنه لاشبهه فى قيام الإمارات مقام القطع الطريقي، والمفروض أن اليقين بالحدوث فى روايات الاستصحاب طريق الى الواقع وهو حدوث الشئ و موضوع للاستصحاب، بل انها تقوم مقام القطع الموضوعى المأخوذ فى الموضوع بنحوالطريقيه والكاشفيه عند جماعه من المحققين الاصوليين ولهذا لامانع من جريان الاستصحاب فى موارد الامارات.

والخلاصه، أن أدله حجيه الامارات حاكمه على روايات الاستصحاب، وتدل على توسعه دائرته بتوسعه موضوعها، وتجعله أعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، هذا.

وفيه، ما سوف يأتى من أن قيام الإمارات مقام القطع الموضوعى المأخوذ فى الموضوع بنحوالطريقيه والكاشفيه محل اشكال بل منع، لأن أدله حجيتها التى عمدتها السيره العقلائيه إنما تدل على قيامها مقام القطع الطريقي فقط، دون الأعم منه ومن القطع الموضوعى.

الثانية: أن هذه الصحيحه خاليه عن كلمه (النقض) الوارد فى سائر روايات الاستصحاب، وعلى هذا، فالاشكال الذى ورد - على أن سائر روايات الباب لاتشمل موارد الشك فى المقتضى من جهه عدم صدق النقض على رفع اليد عن الحاله السابقه فى هذه الموارد - غير وارد على هذه الصحيحه، ولامانع من شمولها لموارد الشك فى المقتضى من جهه أنه لايعتبر فى شمولها لها صدق النقض، هذا.

وفيه: أنه لافرق بين الصحيحه وسائر روايات الباب من هذه الجهه:

أما أولاً، فلأن روايات الباب جميعاً تشمل موارد الشك فى المقتضى كما تشمل موارد الشك فى الرفع، واشتمالها على كلمه (النقض) لايمنع عن شمولها لموارد الشك فى المقتضى، وسوف يأتى تفصيل ذلك فى ضمن البحوث القادمه.

وثانياً، لو سلّمنا أن الروايات الوارده بصيغه لاتنقض اليقين بالشك أو ما شاكلها لاتشمل موارد الشك فى المقتضى فى نفسها و بدون قرينه، إلا أن الصحيحه أيضاً كذلك، ولكن من جهه اخرى، وهى أنها وردت فى موارد الشك فى الرفع، والتعدى منها الى موارد الشك فى المقتضى بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك، وعلى هذا، فإن كان هناك ارتكاز على عدم الفرق بين موارد الشك فى الرفع وموارد الشك فى المقتضى، أو قرينه عامه على ذلك، فهو قرينه على التعدى فى كلا الموردين وإلا فلا.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى أن دلالة هذه الصحيحه على حجيه الاستصحاب فى نفسها تامه كقاعده عامه، إلا أنها سقطت من جهه المعارضه.

روايات الحل و روايات الطهاره

قد يستدل بهما على حجيته الاستصحاب.

بيان ذلك: أن الطائفة الأولى قد جاءت بهذه الصيغه: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام(١)» أو ماشاكلها.

والطائفة الثانيه: قد جاءت بهذا النص: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر(٢)».

والمحتملات في كلتا الطائفتين أمور:

الاول، أن يكون مفادهما حكماً واقعياً، بأن يكون مفاد الأولى الحليه الواقعيه، ومفاد الثانيه الطهاره الواقعيه.

الثاني، أن يكون مفادهما حكماً ظاهرياً، فمفاد الأولى الحليه الظاهريه، و مفاد الثانيه الطهاره الظاهريه.

الثالث، أن يكون مفادهما الاستصحاب، أي استمرار الحليه والطهاره إلى زمان العلم بالحرمة والقذاره بعد الفراغ عن أصل ثبوتهما في الشريعه المقدسه.

الرابع: ان يكون مفادهما الحكم الواقعي والحكم الظاهري معاً، بأن تدل الأولى على ثبوت الحليه الواقعيه واستمرارها ظاهراً إلى زمان العلم بالحرمة، والثانيه تدل على ثبوت الطهاره الواقعيه واستمرارها ظاهراً إلى مان العلم بالنجاسه.

الخامس: أن يكون مفادهما الحكم الظاهري والاستصحاب معاً.

ص: ٢٥٤

١- (١). الوسائل ج ١٧ ب ٤ من ابواب ما يكتسب به ح ١ و ٤.

٢- (٢). الوسائل ج ٣ ب ٣٧ من ابواب النجاسات ح ٤.

السادس: أن يكون مفادهما الحكم الواقعي مع الاستصحاب.

السابع: ان يكون مفادهما الحكم الواقعي والظاهري مع الاستصحاب.

هذه هي محتملات روايات الحل والطهاره ثبوتاً.

أمّا المحتمل الاول، وهو أن يكون مفادهما الحكم الواقعي، فيمكن تقريبه بأن الشيء المأخوذ فيهما موضوعاً للحليه والطهاره ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، وحينئذٍ فلامحاله تكون الحليه والطهاره الثابته له واقعيه لظاهريه، لأن موضوع الحكم الظاهري الشيء بعنوان ثانوي وهو عنوان المشكوك.

وعلى هذا، فالشيء في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، فإذا بطبيعه الحال تكون الطهاره المجعوله له طهاره واقعيه، ولا يمكن ان تكون ظاهريه، لأنها إنما تثبت للشيء المشكوك طهارته و نجاسته في الواقع، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال» فان الشيء فيه ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، وعليه فلامحاله تكون الحليه المجعوله له حليه واقعيه، و أمّا العلم المأخوذ في ذيلهما، فهو مأخوذ بنحوالطريقيه والكاشفيه، فكأن المولى قال كل شيء حلال حتى يكون حراماً وكل شيء نظيف حتى يكون قذراً، فاذن يكون وجود العلم وعدمه على حد سواء، هذا نظير قوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر (1)» لأن التبين المأخوذ في الآية مأخوذ بنحوالطريقيه الصرفه ولا دخل له في الحكم ايضاً، لأن موضوع جواز الأكل والشرب الليل الواقعي إلى طلوع الفجر الواقعي، ولا اثر للتبين إلا كونه طريقاً اليه، و من هذا القبيل

ص: ٢٥٥

قوله عليه السلام: «صم للرؤية وافطر للرؤية» لأن الرؤية المأخوذة فيه ظاهره في أنها مأخوذة بنحو الطريقيه والكاشفيه فلاموضوعيه لها، بل لا يحتمل أن تكون لها موضوعيه في المقام، هذا.

والجواب، أن ذيل هذه الروايات في كلا البابين وهو قوله عليه السلام: «حتى تعلم» قرينه على أن مفادها الحكم الظاهري، يعنى الحليه الظاهريه والطهاره الظاهريه، لأن صدرها بقطع النظر عن ذيلها، وإن كان ظاهراً في الحكم الواقعي، إلا أن ذيلها قرينه مانعه عن هذا الظهور، وموجب لظهوره في الحكم الظاهري، لوضوح أن قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام» ظاهر في أن الغايه قيد للموضوع وهو الشيء، فاذاً يكون المراد من الشيء المشكوك الذي لا يعلم حرمة أو حليته، ومن المعلوم أن الحكم المجعول له حكم ظاهري، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» فإنه ظاهر في أن الغايه قيد للشيء، وعليه، فلامحاله يكون المراد منه الشيء المجهول الذي لا يعلم بأنه طاهر أو نجس في الواقع، ومن الطبيعي أن الطهاره المجعوله له طهاره ظاهريه.

وإن شئت قلت، إنه لا يمكن حمل العلم في هذه الروايات على العلم الطريقي المحض، نعم هو طريق صرف بالنسبه الى الواقع، وهو الحرمة الواقعيه والقذاره الواقعيه، وأما بالنسبه الى الحليه والطهاره المجعوله له في صدرها، فهو قيد لموضوعهما، إذ لاشبهه في أنها ظاهره في أن العلم غايه للشيء وقيد له، ولاقرينه على الخلاف، وعلى هذا، فالذيل قرينه على أن المراد من الشيء في قوله عليه السلام: «كل شيء» ليس الشيء بعنوانه الأولى، بل المراد منه الشيء المشكوك طهارته ونجاسته في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» والشيء المشكوك حليته وحرمة في

قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام» وعليه، فبطبيعته الحال الطهاره المجعوله فى الأول طهاره ظاهريه، والحليه المجعوله فى الثانى حليه ظاهريه، هذا كله فيما إذا كان العلم غايه للموضوع وهو الشيء، كما هو الظاهر عرفاً.

وأما إذا كان غايه للحكم وقيداً له، فأيضاً الامر كذلك، لأن قيد الحكم يرجع الى قيد الموضوع لباً، إذ لا يمكن أن يكون الموضوع مطلقاً والحكم الثابت له مقيداً، لوضوح أن طهاره الشيء إذا كانت مقيده بعدم العلم بنجاسته، فلامحاله يرجع هذا التقييد لباً الى تقييد الشيء، ضروره أنه باطلاقه ليس موضوعاً لها، وانما هو موضوع لها إذا لم يعلم بنجاسته، لان الطهاره المقيده بعدم العلم بالنجاسه طهاره ظاهريه لاواقعيه، لأن الطهاره الواقعيه لايعقل أن تكون مقيده به، وإلا لزم خلف فرض أنها طهاره واقعيه، والمفروض ان موضوع الطهاره الظاهريه الشيء المشكوك طهارته ونجاسته فى الواقع، و كذلك الحال فى قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام».

فالنتيجه، أنه لا يمكن أن يكون مفاد هذه الروايات الحكم الواقعي.

وأما المحتمل الثانى، وهو أن يكون مفادها الطهاره والحليه الظاهرتين، فقد ظهر وجهه مما تقدم آنفاً، وهذا الاحتمال هو الاحتمال الصحيح.

وأما المحتمل الثالث، وهو أن يكون مفادها قاعده الاستصحاب، فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الاخذ به إثباتاً، لأنه يتوقف على تقدير كلمه (استمرار) فيها من ناحيه، و مفروغيه ثبوت أصل الطهاره والحليه للشيء من ناحيه اخرى، بأن يكون مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى

تعلم أنه قدر» أى كل شىء نظيف ونظافته مستمره الى زمان العلم بالنجاسه، و من الواضح أن اراده هذا المعنى بحاجه الى قرينه، ولاقرينه على ذلك لا فى نفس الروايه ولا من الخارج، و كذلك الحال فى قوله عليه السلام: (كل شىء حلال حتى تعلم أنه حرام) فإن حمله على أن مفاده استمرار الحليه بعد الفراغ عن أصل ثبوتها خلاف الظاهر، وبحاجه الى قرينه ولاقرينه على ذلك، لوضوح أن كل قضيه ظاهره فى ثبوت المحمول للموضوع وحملها على استمرار المحمول بعد الفراغ عن أصل ثبوتها بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً، و من هنا لاشبهه فى ظهور الروايه الأولى فى ثبوت النظافه للشىء المشكوك فيه، والثانيه فى ثبوت الحليه له من دون اشعار فيها باستمرارهما، فضلاً عن الدلاله عليه.

فالتتيجه، أنه لايمكن أن يكون مفاد هذه الروايات قاعده الاستصحاب.

وأما المحتمل الرابع، وهو أن يكون مفاد هذه الروايات الحكم الواقعي والظاهري معاً، فقد اختاره المحقق الخراساني قدس سره (1) فى حاشيته على الرسائل للشيخ الانصارى قدس سره.

ويقع الكلام هنا فى مقامين:

الاول، هل يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري فى دليل واحد؟.

الثانى، أنه على تقدير امكان الجمع بينهما، هل يمكن الجمع بينهما مع الاستصحاب أو لا؟

ص: ٢٥٨

١- (١). كفايه الاصول ص ٤٥٢. ملاحظه: ان مختار المحقق الخراساني فى حاشيه الرسائل هو الاحتمال السابع لا الاحتمال الرابع، نعم، ذهب فى الكفايه الى الاحتمال الرابع.

أمّا الكلام فى المقام الاول، فقد ذكر صاحب الكفايه قدس سره أن قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر» يدل على الطهاره الواقعيه والظاهريه معاً، و كذلك قوله عليه السلام: «كل شىء حلال حتى تعلم أنه حرام» فإنه يدل على الحليه الواقعيه والظاهريه كذلك.

وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول، أن للشىء إطلاقاً افرادياً، وبهذا الاطلاق يشمل جميع أنواع الاشياء وأصنافها، وله اطلاقاً احوالياً، وبهذا الاطلاق يشمل جميع حالاته فى مختلف الموارد، مثلاً الماء باطلاقه الاحوالى يشمل تمام حالاته الطارئه عليه، كالبروده والحراره والملوحه والحلاوه وغيرها، ومن جمله حالاته حاله الشك.

وعلى هذا، فالطهاره المجمعوله للشىء بلحاظ إطلاقه الافرادى طهاره واقعيه، والطهاره المجمعوله له بلحاظ حاله الشك فى طهارته ونجاسته فى الواقع طهاره ظاهريه، وأمّا الطهاره المجمعوله له بلحاظ كونه بارداً أو حاراً أو مالحاً أو حلواً و هكذا، فهى طهاره واقعيه.

والخلاصه، أن الطهاره المجمعوله للشىء إن كانت بلحاظ اطلاقه الافرادى، فهى طهاره واقعيه، و أمّا الطهاره المجمعوله له بلحاظ اطلاقه الاحوالى، فهى تختلف، فقد تكون طهاره واقعيه، وقد تكون طهاره ظاهريه، كالطهاره المجمعوله له بلحاظ الشك فى طهارته ونجاسته فى الواقع، و كذلك الحال فى قوله عليه السلام: «كل شىء حلال حتى تعلم أنه حرام» فإنه يدل على الحليه الواقعيه بلحاظ اطلاقه الافرادى، وأمّا بلحاظ اطلاقه الاحوالى، فدلالته على حليته تختلف من حاله الى حاله اخرى، أوفقل: إنه يدل على الحليه الواقعيه له فى تمام حالاته الطارئه عليه، إلا حاله الشك فى

حليته وحرمته فى الواقع، فإنه يدل على الحليه الظاهريه فى هذه الحاله، ولا يمكن أن تكون حليته فيها واقعيه، لأن موضوع الحليه الواقعيه لا يكون مقيداً بعدم العلم بالحرمة، هذا.

ولنأخذ بالنقد عليه، وهو أن الشىء باطلاقه الاحوالى لا يشمل حاله الشك فى حكمه، لانها ليست حاله طارئه عليه مباشره، وإنما هى من حالات حكمه كذلك، والاطلاق الاحوالى إنما يشمل الحالات الطارئه عليه مباشره، فإنها من حالاته، وأمّا الحاله الطارئه عليه بالواسطه، فهى ليست حاله له إلا بالعيان، وعلى هذا، فالشىء باطلاقه الاحوالى لا يشمل حاله الشك فى حكمه، فإنها ليست حاله له حقيقه، وإنما هى حاله لحكمه، فاذن لا يدل الحديث على طهارته فى هذه الحاله ولا على حليته فيها، حتى يقال إنها طهاره أو حليه ظاهريه.

فالنتيجه، أن كلا الحديثين يدل على الطهاره الواقعيه سواء أكانت الدلاله بلحاظ الاطلاق الافرادى أم الاحوالى.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن حاله الشك فى حكم الشىء فى الواقع مشموله للاطلاق الاحوالى، فمع ذلك لا يتم ما افاده قدس سره، لأنه مبنى على أن يكون معنى الاطلاق الاحوالى هو الجمع بين الحالات الطارئه عليه بأن يكون لجميع هذه الحالات دخل فى الحكم، ولكن هذا المعنى خاطىء لواقع موضوعى له، لأن الاطلاق ليس معناه الجمع بين القيود، بل معناه إمّا رفض القيود وعدم دخل شىء منها فى موضوع الحكم، لأن الموضوع هو الطبيعى الجامع بدون دخل أى خصوصيه من الخصوصيات الطارئه فيه، مثلاً موضوع الطهاره طبيعى الماء سواء أكان بارداً أم حاراً، حلواً أم مالحاً، قليلاً أم كثيراً وهكذا، ولادخل لشىء من هذه الخصوصيات فى الموضوع

منها خصوصيه الشك في حكمه، و إلى ذلك ذهب جماعه من المحققين منهم السيد الأستاذ قدس سره (١)، ولهذا قال: إن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، فالاطلاق أمر وجودى وهو رفض القيود كالتقييد، أو عدم لحاظ القيد كما قويناه، وعلى هذا، فيكون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، فالاطلاق عبارته عن عدم لحاظ القيد، فالموضوع للطهاره حينئذٍ طبعى الماء بدون لحاظ أى قيد من القيود معه، وإلا لكان مقيداً، وهذا خلف، وعلى هذا، فلا دخل لشيء من حالاته وقيوده فى الموضوع منها حاله الشك، ومن الطبعى أن الطهاره الثابته للمطلق طهاره واقعيه مطلقاً، أى سواء وجد المطلق فى ضمن هذه الحاله أو تلك، بعد فرض أنه لا دخل لها فى الموضوع، هذا.

وذكر بعض المحققين (قده) (٢) أنه يمكن توجيه ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى بتقريب آخر.

وحاصل هذا التقريب، هو أن قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف» قد خصص بغير الاعيان النجسه، كما أن قوله عليه السلام: «كل شىء حلال» قد خصص بغير الأعيان المحرمه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن رفع التنافى بين العام والخاص إنما هو بتقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص، وهذا يتصور على نحوين:

الاول، تقييده بعدم عنوان المخصص بوجوده الواقعى.

الثانى، تقييده بعدم عنوانه بوجوده العلمى، بمعنى أن الخارج من قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف» النجس المعلوم نجاسته، فالمشكوك باق تحت العام واقعا، وحيث إن التنافى بينهما يرتفع بكل من التقيدين، فلا بد من

ص: ٢٤١

١- (١). مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٠.

٢- (٢). بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ٩٩.

الاقتصار على الثانى، فإنه يوجب تخصيص العام بأقل مقدار ممكن، لأن الخارج عن العام حينئذٍ النجس المعلوم نجاسته لا مطلقاً، فالمشكوك باق تحت العام، كما أن الخارج من قوله عليه السلام: «كل شىء حلال» الحرام المعلوم حرمة لا الحرام بوجوده الواقعى، فإذا، الفرد المشكوك باق تحت العام، ولهذا يكون الخارج عن العام على الفرض الثانى أقل من الخارج عن العام على الفرض الاول، ومن هنا لا موجب للالتزام بالفرض الاول، لأن إخراج الزائد عن العام بلامبرر بعد ما يمكن الاقتصار على الأقل و رفع التنافى به، وعلى هذا، فالخارج عنه النجس المعلوم فقط دون النجس بوجوده الواقعى، ومن الواضح أن الطهاره المجعوله للشىء المشكوك طهارته ونجاسته ظاهريه لاواقعيه، فإذا يدل قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف» على الطهاره الواقعيه والظاهريه معاً، وكذلك قوله عليه السلام: «كل شىء حلال... الخ».

وبكلمه، أن الباقي تحت قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف» حينئذٍ أعم من الافراد بعناوينها الأوليه، والافراد بعناوينها المشكوكه، مثلاً الخارج منه الدم المعلوم نجاسته، والخمر المعلوم نجاستها، والبول المعلوم نجاسته وهكذا، وأما الدم المشكوك أو البول المشكوك أو الخمر المشكوكه وهكذا، فحيث إن الشك فى وجودها مساوق للشك فى نجاستها فهى باقيه تحت العام واقعاً، وعلى هذا، فالباقي تحت العام صنفان من الافراد:

أحدهما: الافراد بعناوينها الاوليه كالماء والخل و نحوهما.

والآخر: الافراد بعناوينها المشكوكه كالشك فى نجاسه الكبريت و نجاسه الاسير و نحوهما بنحوالشبهه الحكميه، أو الشك فى نجاسه مائع من جهه الشك فى أنه خل أو خمر أو ماء أو بول بنحو الشبهه الموضوعيه، وهكذا.

ويدل العام على أن المجعول للصنف الأول من الافراد وهو الطهاره الواقعيه، والمجعول للصنف الثانى منها وهو الطهاره الظاهريه.

ولا يرد على هذا التقريب الاشكال المتقدم، وهو الاشكال الذى أورد على التقريب الذى ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن التمسك بالاطلاق الاحوالى مبنى على أن يكون معنى الاطلاق هو الجمع بين القيود، ولكن تقدم أن هذا التفسير للاطلاق خاطيء جداً، ولاواقع موضوعى له، فإن الاطلاق إما بمعنى رفض القيود وعدم دخلها فى الحكم أصلاً، أو بمعنى عدم لحاظ القيد كما مر، وأمّا هذا التقريب، فهو مبنى على أن الخارج من العام النجس المعلوم فحسب، والحرام المعلوم كذلك، وأمّا المشكوك نجاسته وحرمة فى الواقع، فهو باق تحت العام.

ولكن هذا التقريب أيضاً غير صحيح، لأن العلم حيث إنه لم يؤخذ فى لسان الدليل الخاص، فلامحاله يكون التخصيص عباره عن تقييد اطلاق موضوع العام بعدم عنوان المخصص بوجوده الواقعى لا العلمى، بيان ذلك: أن العام جاء بهذا اللسان: «كل شىء نظيف». وقد ورد عليه تخصيصات تاره بلسان أن البول نجس، واخرى بلسان أن الدم نجس، و ثالثه بلسان أن الخمر نجسه وهكذا، ومن الواضح أن هذه التخصيصات تقييد لموضوع العام، وهو الشىء بعدم البول وبعدم الدم، لابعدم البول المعلوم أو بعدم الدم المعلوم، إذ لم يؤخذ العلم فى لسان دليل التخصيص، وكذلك قوله عليه السلام: «كل شىء حلال» فإنه قد خصص بما دل على حرمة شرب الخمر تاره، وعلى حرمة أكل مال الغير تاره اخرى وهكذا، ومن الواضح أن هذا التخصيص تقييد لموضوع العام، وهو الشىء بعدم شرب الخمر و أكل مال الغير بدون إذنه، لابعدم شرب الخمر المعلوم ولابعدم اكل مال الغير المعلوم، فاذن، يدل

الدليل الخاص على تقييد موضوع العام، وهو الشيء بما لا يكون بولاً أو دماً أو ماشاكل ذلك في الفرض الاول، وما لا يكون خمراً اوفقاعاً او مال الغير وغير ذلك في الفرض الثاني، كما هو الحال في سائر الموارد التخصيص.

فالتتيجه، أن هذا التقريب و ان كان ممكناً ثبوتاً، الا انه لا يمكن الالتزام به اثباتاً.

إلى هنا قد تبين انه لا يمكن دلالة هذه الروايات على الطهاره الواقعيه والظاهريه معاً، والحليه الواقعيه والظاهريه كذلك، هذا.

وقد نوقش على كلا التقريبين بعده مناقشات:

المناقشه الاولى، ما ذكرها المحقق النائيني قدس سره^(١) من ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، لانه متأخر عن الشك متأخر الحكم عن الموضوع، والشك متأخر عن الحكم الواقعي من باب تاخره عن متعلقه، ونتيجه ذلك هي أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، وعلى هذا، فلا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد، والا لزم تقدم ما هو متأخر، وتأخر ما هو متقدم، وهو مستحيل.

والجواب عنه: اولاً- ان الحكم الظاهري وان كان متأخراً عن الشك رتبه بملاك تاخر الحكم عن موضوعه، والشك ايضا متأخر عن الحكم الواقعي رتبه بملاك تاخره عن متعلقه، الا- ان ذلك لا يستلزم تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، لان تاخر الشيء عن شيء اخر رتبه او تقدم شيء على شيء آخر كذلك لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته بعدما كانا متقارنين زماناً، والنكته في ذلك هي ان تقدم العله مثلا على المعلول رتبه قضاء لحق العليه، والشرط على المشروط كذلك قضاء لحق الشرطيه،

ص: ٢٦٤

١- (١). اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٤.

والموضوع يتقدم على حكمه قضاء لحق الموضوعيه و هكذا، واما الحكم الواقعي، فلا يكون عله للحكم الظاهري ولا شرطاً له ولا موضوعاً ولا متعلقاً له، ومن هنا عدم العله لا يكون متقدماً على المعلول رتبة، لعدم الملاك لتقدمه عليه رتبة، وكذلك عدم الشرط على المشروط، مع ان عدم العله في مرتبه العله، وعدم الشرط في مرتبه الشرط وهكذا، وعلى هذا، فلا ملاك لتقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري رتبة، و من هنا يكون قياس المساوات في باب الرتب العقلية عديم النتيجة.

ودعوى، أن تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري من جهة انه ماخوذ في موضوعه، لانه جزؤه و جزؤه الآخر الشك.

مدفوعه، اولاً، ان لازم ذلك هو تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبته واحده وهي مرتبه الموضوع.

وثانياً، ما قيل من ان الشك في الحكم الواقعي بوجوده الذهني اللحاظي في عالم الذهن - و هو صورته الحكم - موضوع للحكم الظاهري، لا- الشك في الحكم بوجوده الواقعي وهو الحكم بالحمل الشائع، حتى يكون واقع هذا الحكم جزء الموضوع، فاذن ما هو موضوع للحكم الظاهري ومقدماً عليه طبعاً ليس هو الحكم الواقعي بالحمل الشائع، بل هو الحكم الواقعي بالحمل الاولي، وهو صورته الحكم في الذهن، نعم فعليه الحكم الظاهري تتبع فعليه الحكم الواقعي و متأخره عن فعليته طبعاً، ولكن ليس الكلام في هذه المرحله، والكلام انما هو في مرحله الجعل، وفي هذه المرحله لا ملاك لتقدم الحكم الواقعي بالحمل الشائع على الحكم الظاهري، بل هما متقارنان زماناً و رتبة.

إلى هنا قد تبين ان تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري رتبة

مبنى على ان يكون الحكم الواقعي مأخوذاً في موضوع الحكم الظاهري بوجوده الواقعي اى بالحمل الشائع، لا بوجوده العلمى الذى هو حكم بالحمل الاولى لا بالحمل الشائع.

والجواب، ان هذا القول غير تام، لانه متعلق الشك وان كان الحكم الواقعي بوجوده الذهني، باعتبار ان الشك كالعلم لا يمكن ان يتعلق بالشئ بوجوده الواقعي مباشره، الا- ان تعلقه به بنحو المرآتيه والفنائيه لابنحو الموضوعيه، اذ لا شبهه فى ان الشك فى الحكم الواقعي بالحمل الشائع موضوع للاصول العمليه، منها اصاله الطهاره واصاله الحليه ونحوهما، لا- الشك فيه بوجوده الذهني، فانه مجرد مرآه كسائر المفاهيم الذهنيه، و حينئذٍ و ان كان الحكم الواقعي متقدماً رتبه على الحكم الظاهري، الا انه لا يمنع من الجمع بينهما فى جعل واحد، لانه التقدم الرتبى لا ينافى المعيه الزمانيه، والمفروض ان الجعل امر زمانى و واقع فى الزمان، واما الرتب العقليه، فلا واقع موضوعى لها فى عالم الزمان، وانما هى فى عالم التحليل، فاذا كان الحكم الظاهري والواقعي متقارنين زماناً، فلا مانع من جعلهما فى آن واحد وفى زمان فارد، ضروره انه لا مانع من الجمع بين الامرين الطولين رتبه، و متقارنين زماناً فى جعل واحد، باعتبار آن الامر الزمانى يقع فى عالم الزمن لا فى عالم الرتب، فان الجمع بين المرتبتين فى مرتبه واحده يستلزم هذا المحذور، واما اذا كان الجعل بلحاظ عالم الزمان، فلا يلزم المحذور المذكور من الجمع بين شيئين متقارنين زماناً فى جعل واحد، لان المحذور انما يلزم من الجمع بين شيئين طوليين زماناً فى جعل واحد و زمان فارد.

وعلى هذا، فحيث ان الحكم الظاهري والحكم الواقعي متقارنان زماناً، فلا مانع من انشاءهما بجعل واحد، وان كانا طوليين رتبه، هذا من

ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان السيد الاستاذ قدس سره (١) قد افاد ان ماذكره المحقق النائيني قدس سره من المحذور مبنى على المشهور من ان معنى الانشاء عبارته عن ايجاد المعنى باللفظ، حيث انه قدس سره قد اختار هذا المبنى فى باب الانشاء، ولهذا بنى على انه لايمكن ايجاد الحكم الواقعى والحكم الظاهرى معا بايجاد واحد وانشاء فارد، والا لزم محذور تقدم ماهو متأخر وتأخر ما هو متقدم، وهو مستحيل.

واما بناء على ما حققناه من ان الانشاء عبارته عن ابراز الامر الاعتبارى النفسانى، فلان من ابراز شيئين طوليين بمرز واحد، فللمولى اعتبار الطهاره الواقعيه، واعتبار الطهاره الظاهريه فى طولها، وابرزهما بمرز واحد، ولا محذور فيه.

فالتبجيه، ان المحذور انما يلزم على مبنى المشهور فى باب الانشاء من انه عبارته عن ايجاد المعنى باللفظ، واما بناء على ماهو الصحيح من انه عبارته عن ابراز الامر الاعتبارى النفسانى فى الخارج بمرز، فلان محذور فى الجمع بين الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، وابرزهما بمرز واحد وانشاء فارد، هذا.

وللمناقشه فيه مجال: اما اولاً، فلان الصحيح فى مساله الانشاء هو مبنى المشهور دون مبنى السيد الاستاذ قدس سره، و تفصيل ذلك قد تقدم موسعا فى مستهل بحث الاصول.

وثانياً: ان الحكم الظاهرى و ان كان متأخراً رتبته عن الحكم الواقعى الا انه مقارن له زمناً، فاذا كان مقارناً معه كذلك، فلان من الجمع بينهما

ص: ٢٤٧

فى انشاء واحد فى زمن فارد، لما مر من ان الانشاء امر زمانى لارتبى، فاذن لاقيمه للتقدم الرتبى فى هذا الباب بعد التقارن الزمنى، والمفروض ان الجعل والانشاء ليسا بلحاظ عالم الرتب العقليه الذى لا واقع موضوعى له فى الخارج، وانما هو بلحاظ عالم الزمان، باعتبار انه امر زمانى و واقع فى الزمان.

وثالثا: ان معنى ابراز الامر الاعتبارى النفسانى فى الخارج بمبرز هو استعمال المبرز فيه، فاذا قال البائع: (بعت كتابى هذا) فقد قصد استعمال بصيغه (بعت) فى الملكيه الاعتباريه، وتدل على ابرازها فى الخارج.

وعلى هذا، فاذا كان هناك اعتباران من البائع، اعتبار ملكيه كتابه - مثلا - لزيد واعتبار ملكيه داره لعمرو، ثم قال بعت، و قصد بصيغه (بعت) ابراز ملكيه كليهما معا، فيلزم حينئذ محذور استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد، وقد تقدم فى مستهل بحث الاصول ان استعمال اللفظ فى اكثر من معنى و ان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن اثباتا، الا بقريته واضحه تدل على ان المتكلم بلفظ الاسد - مثلا - اراد تفهيم معينين هما الحيوان المفترس والرجل الشجاع، وعليه، ففى المقام وان امكن استعمال لفظ التنظيف فى الطهاره الواقعيه والظاهريه معا ثبوتا، الا انه فى مقام الاثبات بحاجه الى قريته واضحه تدل على ذلك، ولا قريته على ذلك فى قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف» ولا فى قوله عليه السلام: «كل شىء حلال»، وعلى هذا، فلا فرق بين المبنيين من هذه الناحيه، فكما انه على مبنى المشهور لا مانع من انشاء الطهاره الواقعيه والظاهريه معا بانشاء واحد ثبوتا، و اما اثباتا، فهو بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا و اثباتا، فكذلك على مبنى السيد الاستاذ قدس سره، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان ما يمكن ان يكون ملاكا، لاستحاله الجمع بين

الطهاره الظاهريه والطهاره الواقعيه فى انشاء واحد، و كذلك بين الحليه الظاهريه والحليه الواقعيه احد امرين:

الامر الاول، ما تقدم من انه يلزم من ذلك تقدم ما هو متأخر، وبالعكس.

ولكن قد مر انه غير تام بعد ما كانتا متقارنتين زمانا.

الامر الثانى، ان لازم الجمع بينهما فى ايجاد واحد وانشاء فارد، انحلال ايجاد واحد الى ايجادين، وانشاء واحد الى انشائين.

احدهما: انشاء الطهاره الواقعيه.

والاخر: انشاء الطهاره الظاهريه.

ولا فرق فى ذلك بين ان تكون الطهاره الظاهريه فى طول الطهاره الواقعيه رتبه اوفى عرضها كذلك، فانه على كلا التقديرين لا يمكن انشائهما بانشاء واحد، والا لزم انحلال انشاء واحد الى انشائين وهو مستحيل، لان الانشاء فعل اختيارى للمنشىء، فاذا كان الصادر منه فعلا انشائيا واحدا، فلا يمكن ان ينحل الى فعلين انشائيين قهرا، او يتولد منه انشاء آخر كذلك، فان كل ذلك لا يتصور فى الامور الاعتباريه، وانما هو من خصائص الامور التكوينييه.

والجواب، ان الانشاء امر اعتبارى لوجود له الا فى عالم الاعتبار، وهو قائم بالمعتبر مباشره وفعل اختيارى له، ولا يتصور فيه السببيه والمسببيه والعليه والمعلوليه والتوليد والتولد والانحلال، لان كل ذلك من خصائص الامور التكوينييه، ولا يعقل فى الامور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها الا فى عالم الاعتبار والذهن، لانها فعل اختيارى للمعتبر مباشره، والانحلال والتوليد والتسبيب فيها قهرا خلف فرض انها فعل اختيارى له بنحو المباشر،

فاذن افترض انحلال انشاء واحد الى انشائين قهرا غير معقول وخلف، حيث ان الانحلال والتاثير والتاثر انما يتصور فى الامور التكوينية لا الاعتباريه كما عرفت.

واما تعدد المنشأ فى عالم الاعتبار بانشاء واحد، فايضا لايمكن، لان المنشأ فى هذا العالم عين الانشاء، ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود فى الامور التكوينية، فاذا كان الانشاء واحدا فالمنشأ لامحاله يكون واحدا، ولا يمكن ان يكون الانشاء واحدا والمنشأ متعدداً، هذا بلحاظ مرتبه الجعل والانشاء، فان فى هذه المرتبه لافرق بين الانشاء والمنشأ والجعل و المجمعول الا بالاعتبار، واما بلحاظ مرتبه المجمعول خارجا، وهى مرتبه فعليته بفعليه موضوعه فى الخارج فلايرتبط بالجعل، فان تعدده فى هذه المرتبه و وحدته فيها انما هو بتعدد موضوعه فى الخارج و وحدته فيه، ولايرتبط من هذه الجبهه بالجعل اصلا، لان الجعل واحد، ولكن المجمعول فى مرتبه متعدد بتعدد موضوعه فى الخارج لايتعدد الجعل، ولايعقل ان يكون مستندا الى الجعل، بل هو امر قهرى لايرتبط بالشارع، ولهذا قلنا ان هذه المرتبه ليست من مراتب الحكم، وعلى هذا، فالطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه مجعولتان بجعل واحد فى مقام الانشاء والجعل، واما تعددهما خارجا فانما هو بتعدد موضوعهما فى الخارج.

إلى هنا قد تبين انه لا مانع من الجمع بين الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، وبين الحليه الواقعيه والحليه الظاهريه فى جعل واحد فى مقام الاثبات، واما تعددهما فى الخارج، فانما هو بتعدد موضوعهما فيه.

المناقشه الثانيه: ان الموضوع فى روايات الحل و الطهاره، اما ان يكون واحدا او متعددا، اما على الاول، فالطهاره المجمعوله او الحليه لا تخلو

من ان تكون واقعيه او ظاهريه، اذ لايمكن الجمع بينهما فى موضوع واحد، لان موضوع الطهاره الواقعيه الشئىء بعنوانه الاولى، و موضوع الطهاره الظاهريه الشئىء بعنوان المشكوك فيه، فاذا لايمكن الجمع بينهما فى موضوع واحد، و اما على الثانى، فلان موضوع الطهاره والحليه الواقعيه الشئىء بعنوانه الاولى، و موضوع الطهاره والحليه الظاهريه الشئىء بعنوان ثانوى، وعلى هذا، فان كان المراد من الشئىء فى هذه الروايات الشئىء بعنوانه الاولى، فالحكم المجعول له حكم واقعي، ولايمكن ان يكون ظاهريا، لان موضوع الحكم الظاهرى مباين لموضوع الحكم الواقعي، وان كان المراد منه فيها الشئىء بعنوان ثانوى وهو عنوان المشكوك فيه، فالحكم المجعول له حكم ظاهرى، ولايمكن ان يكون واقعيًا.

وبكلمه، ان المجعول فى هذه الروايات لا يخلو من ان الشك مأخوذ فى موضوعه او لا، ولاثالث فى البين، فعلى الاول يكون الحكم المجعول فيها حكما ظاهريا، ولايمكن ان يكون واقعيًا، وعلى الثانى يكون حكما واقعيًا، ولايمكن ان يكون ظاهريا، وعلى هذا، فيستحيل الجمع بينهما، لان موضوع الطهاره والحليه الواقعيه الشئىء بعنوانه الاولى، و موضوع الطهاره والحليه الظاهريه الشئىء بعنوان مشكوك الطهاره والحليه فى الواقع، ولهذا لايمكن الجمع بينهما فى جعل واحد لامرين:

الامر الاول، ان هذا الجعل الواحد من حيث انه جعل للحكم الواقعي، فلا بد ان يكون النظر الى الشئىء بعنوانه الاولى، و من حيث انه جعل للحكم الظاهرى، فلا بد ان يكون النظر اليه بعنوان كونه مشكوكا حكمه الواقعي، ومن الواضح ان هذين النظرين متهافتان، فلايمكن الجمع بينهما فى شئىء واحد، فى آن واحد.

الامر الثانى، ان الجمع بين جعل الحكم الظاهرى والحكم الواقعى فى انشاء واحد لا يمكن، لانه من حيث كونه جعلاً للطهاره الواقعيه، فلا بد ان يكون النظر الى ثبوتها فى مرحله الجعل فحسب، ومن حيث كونه جعلاً للطهاره الظاهريه، فلا بد ان يكون جعل الطهاره الواقعيه امراً مفروغاً عنه فى المرتبه السابقه، والنظر متوجه الى جعل الطهاره الظاهريه بعد الفراغ عن جعل الاولى، ومن الطبيعى انه لا يمكن الجمع بين كون الروايات ناظره الى ثبوت الطهاره الواقعيه فى مرحله الجعل، وكونها ناظره الى ثبوت الطهاره الظاهريه فى هذه المرحله، ضروره انه على الاول، فالروايات غير ناظره الى ثبوت الطهاره الظاهريه، وعلى الثانى، فالروايات تدل على ان ثبوت الطهاره الواقعيه امر مفروغ عنه فى المرتبه السابقه بدليل آخر، فاذن يلزم من الجمع بينهما فى دليل واحد الجمع بين امرين متناقضين، هما النظر الى ثبوت الطهاره الظاهريه وعدم النظر الى ثبوتها، النظر الى ثبوت الطهاره الواقعيه، والنظر الى ان ثبوتها امر مفروغ عنه فى المرتبه السابقه.

ويمكن المناقشه فى كلا الامرين:

اما الامر الاول، فلان الشىء المأخوذ فى لسان روايات الحل والطهاره يشمل باطلاقه الشىء المشكوك حكمه فى الواقع ايضا، وعلى هذا، فلان من جعل الطهاره لطبيعى الشىء فى قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف»، لانها تنحل حينئذ الى الطهاره الواقعيه للاشياء بعناوينها الاولى، والى الطهاره الظاهريه للاشياء بعناوينها الثانويه وهى العناوين المشكوك فيها، وكذا جعل الحليه لطبيعى الشىء فى قوله عليه السلام: «كل شىء حلال» فانها تنحل الى الحليه الواقعيه للاشياء بعناوينها الاولى، والحليه الظاهريه لها بعناوينها الثانويه وهى العناوين المشكوك فيها.

واما الامر الثانى، فقد ذكر بعض المحققين (قده) (١) ان النظر الافراعى عن ثبوت الطهاره الواقعيه انما هو النظر الافراعى عن ثبوت عنوان الطهاره فى الذهن لا- الى واقعها، لان موضوع الطهاره الظاهريه الشك فى الطهاره بوجودها الذهني لا بوجودها الواقعي، فاذا لا يلزم الجمع بين نظرين متهافتين فى شىء واحد، اذ النظر الى الطهاره الواقعيه نظر الى ثبوتها فى الشريعه المقدسه وجعلها فيها، واما النظر الافراعى، فانما هو الى الطهاره بوجودها الذهني لا الواقعي.

فالنتيجه، انه لا مانع من الجمع بين الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه فى جعل واحد فى مقام الثبوت والواقع، بان يراد من النظافه فى قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف» اعم من النظافه الواقعيه والنظافه الظاهريه، لان جعل النظافه الظاهريه يتوقف على النظر الى الافراع عن ثبوت النظافه الواقعيه فى الذهن لا فى الواقع، وكذلك لا مانع من ان يراد من الحليه فى قوله عليه السلام: «كل شىء حلال» الحليه الواقعيه والظاهريه معا فى مقام الثبوت والواقع، و جعل الحليه الظاهريه له يتوقف على النظر الافراعى الى ثبوت الحليه الواقعيه فى الذهن لا- فى الواقع، فاذا لا مانع من ان يكون كل من روايه الحل والطهاره متكفلاً للحكم الواقعي والظاهري معا فى مقام الثبوت والواقع.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لان النظر الافراعى الى عنوان الطهاره فى الذهن ليس بنحو الموضوعيه، بل هو بنحو المرآتيه والفنائيه الى الافراع عن ثبوت الطهاره الواقعيه فى الخارج، كما ان موضوع الطهاره الظاهريه ليس الشك فى الطهاره بوجودها الذهني، بل الشك فيها بوجودها الخارجى، غايه

ص: ٢٧٣

الامر ان متعلق الشك عنوان الطهاره فى الذهن، لان الشك كالعلم لا يتعلق بشىء خارجى مباشره، بل يتعلق بمفهوم و عنوان ذهنى الذى هو مرآه للخارج وفان فيه.

والخلاصه، ان موضوع الطهاره الظاهريه ليس الشك فى عنوان الطهاره فى الذهن، لانه ليس موضوعا لها، بل هو مرآه لما هو الموضوع لها وهو الطهاره الواقعيه، فاذن، المأخوذ فى موضوع الطهاره الظاهريه الشك فى الطهاره الواقعيه التى هى طهاره بالحمل الشائع، لا الشك فى عنوان الطهاره فى الذهن الذى ليس بطهاره بالحمل الشائع، وانما هى طهاره بالحمل الاولى، لان اصله الطهاره واصاله الحليه كسائر الاصول العمليه، ولاشبهه فى ان موضوعها الشك فى الحكم الواقعي الذى هو حكم بالحمل الشائع، لا الشك فى عنوان الحكم فى الذهن، وصورته فيه الذى هو حكم بالحمل الاولى لا بالشائع الصناعى.

وعلى هذا، فلو كانت روايات الطهاره والحليه ناظره الى جعل الطهاره الظاهريه والحليه، فبطبيعته الحال تدل على الافراع عن جعل الطهاره الواقعيه او الحليه الواقعيه، لا على الافراع عن عنوان الطهاره او الحليه فى الذهن، بدون الدلاله على الافراع عن جعل الطهاره الواقعيه او الحليه، لوضوح ان دلالتها على الافراع عن عنوان الطهاره او الحليه فى الذهن ليست بنحو الموضوعيه، بل بنحو المرآتيه والفنائيه بحيث لا يرى المتكلم و المخاطب الا الافراع عن الطهاره او الحليه الواقعيه.

هذا تمام الكلام فى المقام الاول.

واما الكلام فى المقام الثانى، فهل يمكن ان يستفاد من قوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قدر» فى ذيل حديث الطهاره، و من قوله عليه السلام: »

حتى تعرف انه حرام» في ذيل حديث الحليه قاعده الاستصحاب أو لا؟

والجواب، ان فيه قولين:

وقد اختار المحقق الخراساني قدس سره (١) القول الاول، بدعوى ان قوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قذر» يدل بنفسه على استمرار ما ثبت من الحكم في صدره وهو الطهاره، فانها مستمره الى زمان العلم بالنجاسه، وقوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قذر» ظاهر في انه غايه لاستمرار الطهاره لا لاصل ثبوتها، فكأن الامام عليه السلام قال: «كل شيء طاهر» وطهارته مستمره الى زمان العلم بالنجاسه، وحيث ان الغايه لهذا الاستمرار العلم بالنجاسه، فلامحاله يكون هذا الاستمرار ظاهرياً تعبيرياً، ومن المعلوم اننا لانعنى بالاستصحاب الا الاستمرار الظاهري الى زمان العلم بالخلاف.

وبكلمه، ان صدر الحديث حيث انه يدل على الطهاره الواقعيه والظاهريه معاً، فيكون ذيله غايه لكليهما معاً، فإنه كما يدل على استمرار الطهاره الواقعيه ظاهراً الى زمان العلم بالنجاسه، كذلك يدل على استمرار الطهاره الظاهريه بعد ثبوتها الى زمان العلم بها، هذا غايه ما يمكن ان يقال في وجه ما اختاره قدس سره (٢) في تعليقه على رسائل الشيخ قدس سره من الجمع بين الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه وقاعده الاستصحاب جميعاً، وكذلك الحال في روايات الحل، فانه قدس سره قد جمع فيها بين الحليه الواقعيه والحليه الظاهريه وقاعده الاستصحاب، بمعنى أنها تدل بصدرها و ذيلها على الجميع.

ويمكن المناقشه فيه من وجوه:

الوجه الاول، أن هذا البيان لو تم فانما يتم فيما اذا كان مفاد

ص: ٢٧٥

١- (١) . كفايه الاصول ص ٤٥٢.

٢- (٢) . حاشيه الآخوند على فرائد الاصول ص ٣١٤.

قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» الطهاره الواقعيه، وكذلك مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» وحيثئذ فكلمه (حتى) في ذيلها تدل على استمرار الطهاره الواقعيه والحليه الواقعيه الى زمان العلم بالنجاسه والحرمة، فهنا جعلان ومجعلان ودالان ومدلولان، فالمدال على جعل الطهاره والحليه الواقعتين صدر الحديث، والمدال على استمرارهما ظاهرا ذيل الحديث، وهذا الاستمرار هو الاستصحاب، اذ لانقصد به الا استمرار بقاء الحكم السابق الى زمان العلم بالخلاف، و كأن الامام عليه السلام قال: «كل شيء طاهر واقعا، وطهارته مستمره الى زمان العلم بالنجاسه، وكل شيء حلال واقعا، وحليته مستمره الى زمان العلم بالحرمة».

واما اذا كان المراد من الطهاره والحليه الظاهريتين، فاستمرارهما انما هو باستمرار موضوعهما، وهو عقلي لا انه مجعول بجعل آخر لموضوع آخر، لان الغايه وهى العلم بالنجاسه والحرمة غايه لاصل ثبوت الطهاره والحليه الظاهريتين، باعتبار انها قيد له على اساس ان موضوعهما الشىء المشكوك فيه، وعليه فاستمرارها باستمرار موضوعها عقلي، وليس من الاستصحاب فى شىء.

وعلى هذا، فان كان المراد من النظافه فى قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» النظافه الواقعيه، فالغايه وهى العلم بالقذاره غايه لاستمرارها لا لاصل ثبوتها وجعلها، لوضوح ان الطهاره الواقعيه لا تكون مغياه بالعلم بالنجاسه، وان كان المراد منها الطهاره الظاهريه، فالغايه غايه لاصل ثبوتها، لانها قيد لموضوعها وهو الشىء المقيد بالشك فى طهارته ونجاسته فى الواقع، وعليه، فيكون استمرارها باستمرار موضوعها الى زمان العلم بالنجاسه عقلياً، وهو ليس من الاستصحاب فى شىء، لان الاستصحاب امر

مجعول فى الشرىعه المقدسه بجعل مستقل؁ وكذلك الحال فى قوله عليه السلام: «كل شىء حلال» فانه ان كان المراد من الحليه الحليه الواقعيه؁ فالغايه غايه لاستمرارها لا لاصل ثبوتها وجعلها؁ وان كان المراد منها الحليه الظاهريه؁ فالغايه غايه لاصل ثبوتها؁ لانها قيد لموضوعها وهو الشىء المقيد بالشك فى حليته وحرمته؁ واستمرارها انما هو باستمرار موضوعها على اساس الملازمه بين الحكم وموضوعه؁ وهذه الملازمه حيث انها عقليه؁ فلا يمكن تطبيق الاستصحاب عليها؁ هذا اضافه الى ان هذا الاستمرار قطعى؁ فلاشك فيه حتى يكون مورداً للاستصحاب؁ ثم ان معنى هذا ليس ان الاستصحاب لا يجرى فى الحكم الظاهرى؁ اذ لامانع من جريانه فيه اذا شك فى بقائه فى مرحله الجهل من جهه الشك فى النسخ؁ نعم لا يجرى الاستصحاب فيه فى مرحله الفعلية؁ لعدم تصور تحقق موضوع الاستصحاب فيه فى هذه مرحله؁ هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى؁ هل يمكن ان يراد من النظيفه اعم من النظيفه الواقعيه والنظيفه الظاهريه؁ ومن الحليه اعم من الحليه الواقعيه والحليه الظاهريه؟

والجواب؁ انه لا يمكن؁ فان لازم ذلك ان تكون الغايه على الاول غايه لاستمرارها لا لاصل ثبوتها وجعلها؁ وعلى الثانى تكون الغايه غايه لاصل ثبوتها لا لاستمرارها؁ ومن الواضح انه لا يمكن الالتزام بذلك؁ فان الغايه لا تخلو من ان تكون غايه لاصل ثبوت الطهاره او الحليه او غايه لاستمرارها؁ فلا يمكن ان تكون غايه لكليهما معاً؁ لان الطهاره او الحليه ان كانت واقعيه؁ فالغايه غايه لاستمرارها ظاهراً الى زمان العلم بالخلاف؁ ولا يمكن ان تكون غايه لاصل ثبوتها واستمرارها معاً.

ومن هنا عدل قدس سره عما ذكره في تعليقه على الرسائل للشيخ الانصارى قدس سره الى ما فى الكفايه، وبنى فيها على ان قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر» يدل بصدرة على الطهاره الواقعيه، وبذيله على قاعده الاستصحاب، وكذلك الحال فى قوله عليه السلام: «كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام» فانه بصدرة ظاهر فى الحليه الواقعيه، وبذيله على قاعده الاستصحاب.

وبكلمه، ان ما ذكره قدس سره فى الكفايه هو الصحيح، اذ لا يمكن ان يراد من النظافه والحليه فى الحديثين المذكورين النظافه والحليه الواقعيين والظاهرتين معاً، لانه ذلك لا يمكن ثبوتاً واثباتاً كامراً، واما اذا كان المراد منهما النظافه والحليه الظاهرتين، فلا يدلان على الاستصحاب، لان استمرارهما حيثئذ انما هو باستمرار موضوعهما وهو الشك، وهذا الاستمرار لا يمكن ان يكون استصحاباً كما تقدم آنفاً.

نعم، يتصور الشك فى الحكم الظاهرى تاره من ناحيه نسخه، واخرى من ناحيه سعته وضيقه فى مرحله الجعل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من ان الحديثين يدلان بذيلهما على قاعده الاستصحاب، فلا بد له من الالتزام بانهما يدلان بصدرة على الطهاره والحليه الواقعيين.

والخلاصه، ان الجمع بين الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه لو سلّمنا انه ممكن ثبوتاً، وكذلك الجمع بين الحليه الواقعيه والحليه الظاهريه، الا ان الدليل فى مقام الاثبات قاصر عن الدلاله على الجمع بينهما، نعم لو كان الدليل دالاً عليه فى مقام الاثبات، لكانت الغايه غايه لاستمرار الطهاره والحليه الواقعيين، واما بالنسبه الى الطهاره والحليه الظاهريين، فهى غايه

لاصل ثبوتهما في الشريعة المقدسه، ولكن ذلك مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، اما اولاً، فلانه لا اطلاق لصدر الحديث لكي يشمل باطلاقه كلاً-الحكمين معاً، وثانياً انا لو سلمنا ظهور الصدر في الاطلاق، الا ان هذا الظهور مصادم مع ظهور الذيل، وهو ظهوره في ان الغايه في المقام لا-تخلو من ان تكون غايه لثبوت الطهاره والحليه، او غايه لاستمرارهما، فلا يمكن ان تكون غايه لهما معاً، وهذا الظهور حيث انه ظهور القيد فيتقدم على ظهور المقيّد وهو ظهور صدر الحديث، على اساس ان ظهور القرينه يتقدم على ظهور ذى القرينه.

والخلاصه، ان هذه الغايه لا تخلو من ان تكون غايه لاستمرار الطهاره ظاهراً او غايه لاصل ثبوتها وجعلها في الشريعة المقدسه، ولا-يمكن ان تكون غايه لكلاً-الامرین معاً، ولهذا عدل قدس سره عما في تعليقه على رسائل الشيخ قدس سره الى ما في الكفايه، وقد اختار فيها ان قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» متكفل بصدوره جعل الطهاره الواقعيه، وبذيله الاستصحاب، وكذلك قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» هذا من جانب.

و من جانب آخر، ان الاستصحاب المستفاد من ذيله لا-يمكن ان يكون بالنسبه الى كلاً-الحكمين معاً هما الحكم الظاهري والحكم الواقعي، ضروره انه لا ينسجم مع الحكم الظاهري، لان استمرار الحكم الظاهري باستمرار موضوعه امر قهري لا يرتبط بالاستصحاب كما مر آنفاً.

الوجه الثاني، ان ما ذكره قدس سره في الكفايه ايضاً غير صحيح، لانه مبني على ان يكون المراد في قوله عليه السلام: «كل شيء» الشيء بعنوانه الاولى كما هو الظاهر منه عن اطلاقه، واما اراده الشيء المشكوك فيه، فهو بحاجة الى دليل

يدل على تقييده بالشك، فاذن تكون الطهاره المجعوله له طهاره واقعيه ولا يمكن ان تكون ظاهريه، وعلى هذا فلامحاله تكون الغايه غايه لاستمرارها، ولا يمكن ان تكون غايه لاصل ثبوتها، ضروره ان الطهاره الواقعيه لا يمكن ان تكون مغياه بالعلم بالقذاره، هذا.

ولكن هذا البيان غير تام، لان الشئ وان كان فى نفسه ظاهرا فى الشئ بعنوانه الاولى، فان تقييده بقيد زائد بحاجه الى دليل، ولكن الدليل على هذا التقييد فى المقام موجود، وهو ظهور الغايه فى انها غايه لاصل ثبوت الطهاره، بمعنى انها قيد للشئ الذى هو موضوع للطهاره، فاذن يكون المراد من الشئ فى الحديث الشئ المشكوك فى طهارته ونجاسته، ومن الطبيعى ان ظهور القيد مقدم على ظهور المقيد وهو المطلق والخاص على العام والغايه على ذيها، كل ذلك على اساس تقدم ظهور القرينه على ظهور ذيها، فانه من احد موارد الجمع الدلالى العرفى، واما ظهور الغايه فى انها قيد للشئ فى الحديث فهو واضح، فان الضمير فى قوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قدر» يرجع الى الشئ، وكذلك الحال فى قوله عليه السلام: «كل شئ حلال حتى تعرف انه حرام» فان الغايه فيه ظاهره فى انها قيد للشئ، على اساس ان الضمير فى قوله عليه السلام: «انه» يرجع الى الشئ، فاذن يكون المراد من الشئ المشكوك فيه حليته وحرمة فى الواقع.

ودعوى، ان العلم فى قوله عليه السلام: «حتى تعلم» طريق الى الواقع، وليس بغايه.

مدفوعه، اما اولاً: فلان لازم ان الحديث لا يدل بذيله على قاعده الاستصحاب هو ان مفاده الطهاره الظاهريه فحسب، اذ لو كان صدره دالاً على الطهاره الواقعيه، لكان ذيله ظاهراً فى قاعده الاستصحاب.

وثانيا، ان هذا الحمل خلاف الظاهر، لان الظاهر منه هو ان العلم غايه وقيد للشئىء.

وثالثا، ان لازم ذلك هو تقييد الطهاره الواقعيه بعدم القذاره الواقعيه وهذا لغو، لانه من تقييد احد الضدين بعدم الضد الآخر، نظير ان يقال: ان السياره متحركه مادامت لم تسكن، وساكنه مادامت لم تتحرك وهكذا، فان هذا التقييد لغو و جزاف، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، بان يقول: ان هذا الشئىء طاهر واقعا اذا لم يكن قذرا وبالعكس، ومن هنا قلنا: ان قوله عليه السلام: «كل شئىء نظيف حتى تعلم انه قدر» ظاهر فى ان المجعول فيه الطهاره الظاهريه، بقرينه ظهور الغايه فى انها غايه لاصل ثبوت الطهاره للشئىء المشكوك فيه، باعتبار انها قيد له لانها غايه لاستمرارها بعد الفراغ عن ثبوتها، لان كل قضيه ظاهره فى ثبوت المحمول للموضوع لا فى استمراره له بعد ثبوته، لانه بحاجه الى قرينه تدل على ذلك، ولاقرينه على ذلك فى كلا الحديثين فى المقام.

والخلاصه، انه لاشبهه فى ان قوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قدر» ظاهر فى ان العلم صفه للشئىء، بقرينه رجوع الضمير فى قوله عليه السلام: «انه» يرجع الى الشئىء، فاذن لامحاله يكون المجعول فى كلا الحديثين الطهاره والحليه الظاهريتين، لان ثبوت كل منهما يكون مغيا بالعلم، واما استمراره باستمرار موضوعه، فهو عقلى وليس بالجعل.

الوجه الثالث، ان كلمه (حتى) لاتدل على الاستمرار، بمعنى ان مفادها ليس انشاء استمرار مدلول صدر الحديث، بل مفادها الانتهاء ككلمه (الى) وتدل على ان ما بعدها غايه لما قبلها، وهو مدلول الصدر، واستمراره الى الغايه عقلى، على اساس استمرار الحكم باستمرار

موضوعه، وهو الشك الى

ان تحقق الغايه وهى العلم بالقذاره فى المقام.

ودعوى، ان كلمه (حتى) وان كانت لاتدل على الاستمرار، الا- ان اطلاق المعنى يدل عليه، فاذا كان الاستمرار ثابتا بالتعبير الظاهري، وهذا هو الاستصحاب، والمستصحب هو الحكم الثابت فى صدر الحديث.

مدفوعه، اما اولاً: فلان الاستمرار حينئذ يكون مدلول الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه لامدلول دليل الاستصحاب، و محل الكلام انما هو فى ثبوت هذا الاستمرار بالاستصحاب.

وثانياً: ان مدلول الاطلاق ليس هو استمرار الحكم الثابت فى صدر الحديث، بل مدلوله عدم تقييد الحكم بالزمان الاول، ولازم ذلك هو استمراره عقلاً باستمرار موضوعه، ولا يرتبط بالاستصحاب فى شىء، لان الاستصحاب بقاء الحكم واستمراره بجعل مستقل.

هذا اضافه الى انا لو سلمنا ان كلمه (حتى) تدل على الاستمرار، الا انها لاتدل على الاستمرار بالمعنى الاسمى الذى هو مفاد الاستصحاب، لان معناها حرفي، وهو الاستمرار النسبي القائم ذاتا وحقيقه بشخص وجود طرفيه فى الذهن او الخارج، على اساس ان المعنى الحرفي معنى نسبي متقوم بشخص وجود طرفيه، لانهما من المقومات الذاتيه له كالجنس والفصل والنوع، وعلى هذا، فكلمه (حتى) لا يمكن ان تكون قيده للاستمرار، لانها مندهكه فى شخص طرفيها، ولهذا لا تكون ملحوظه مستقلة، فاذا لا تصلح ان تدل على استمرار حكم الصدر الى زمان تحقق الغايه، فان لازم ذلك ان تكون الغايه قيده لمفاد (حتى) وهو الاستمرار، ومن الواضح انها لا يمكن ان تكون قيده، الا ان يكون الاستمرار معنى اسميا و ملحوظا مستقلا، فعندئذ ترجع الغايه اليه، نعم لو كان الحديث هكذا: «كل

شئ نظيف ونظافته مستمره الى زمان العلم بالقذاره» كانت الغايه قييدا لهذا الاستمرار وترجع اليه، لانه معنى اسمى مستقل بالذات، ومفاد (حتى) معنى حرفى، ولا يمكن ان ترجع الغايه اليه، بل ترجع الى احد طرفيه وهو الطهاره لا الى نفس الاستمرار، لانه نسبه بينها وبين الغايه ومتقومه بوجوديهما ولاوجود لها الا بوجودهما، ولهذا لا يمكن تقييدها بدون تقييد طرفيها او احدهما، فاذا كانت الغايه قييدا لثبوت الطهاره او الحليه، فاستمرارها باستمرار موضوعها، وهو امر قهرى عقلى لا شرعى.

إلى هنا قد تبين بطلان مجموعه من احتمالات روايات الباب:

المحتمل الاول، انه لا يمكن ان يكون المجعول فيها الحكم الواقعى والظاهرى معا، لان ذلك لو سلمنا انه ممكن ثبوتا الا انه لا يمكن ذلك اثباتا، لانه خلاف ظاهر هذه الروايات وهى روايات الطهاره والحليه، وحيث ان الظاهر منها عرفا كون المجعول فيها حكما واحدا وهو الحكم الظاهرى، لظهور تلك الروايات فى ان الغايه قيد للشئ المأخوذ فى لسانها.

المحتمل الثانى، انه لا يمكن ان يكون مفاد هذه الروايات امورا ثلاثه ثبوتا واثباتا:

١ - الحكم الواقعى. ٢ - الحكم الظاهرى. ٣ - قاعده الاستصحاب.

المحتمل الثالث، انه لا يمكن ثبوتا واثباتا ان يكون صدرها متكفلا للحكم الظاهرى وذيلها قاعده الاستصحاب.

المحتمل الرابع: انه لا يمكن ان يكون صدرها متكفلا للحكم الواقعى وذيلها قاعده الاستصحاب، فان ذلك و ان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن اثباتا.

بقى هنا محتملان:

ص: ٢٨٣

الاول، ان يكون مفاد هذه الروايات قاعده الاستصحاب فقط.

الثانى، ان يكون مفادها الحكم الواقعى فحسب، هذا.

ولكن كلا الاحتمالين خاطئ، ولا واقع موضوعى له.

اما المحتمل الاول، فلان اراده القاعده الاستصحاب من قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر» تبتنى على ان يكون مفاده استمرار النظافه بعد الفراغ عن اصل ثبوتها، ولكن لا يمكن حمل قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف» على ذلك، ضروره انه كسائر القضايا ظاهر فى ثبوت المحمول للموضوع لا فى استمراره بعد الفراغ عن اصل ثبوته، فانه بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً، ولا عنايه فى المقام لا فى الداخل ولا من الخارج، ولهذا لا يمكن ان يكون مفاد هذه الروايات قاعده الاستصحاب.

واما المحتمل الثانى، فلان اراده الحكم الواقعى من هذه الروايات ترتكز على مقدمتين:

المقدمه الاولى، ان يكون المراد من العلم المأخوذ فى ذيل هذه الروايات العلم الطريقي الصرف بدون أى دخل له فى الحكم.

وان شئت قلت، انه ليس بغايه فى المقام، وانما هو مأخوذ بنحو الطريقيه والمعرفيه الصرفه، على اساس ان الحكم الواقعى لا يمكن ان يكون مغيا بالعلم، لانه ثابت فى الواقع كان هناك علم به ام لا.

والدليل على هذه المقدمه هو ان الشىء المأخوذ فى لسان هذه الروايات ظاهر فى الشىء بعنوانه الاولى، ومن الطبيعى ان الحكم المجعول واقعى، وعلى هذا، فظهور المصدر فى ذلك قرينه على ان المراد من العلم المأخوذ فى ذيلها العلم الطريقي الصرف، هذا.

ولكن لا يمكن الأخذ بهذه المقدمه، وذلك لانه لا شبهه فى ظهور

العلم المأخوذ في ذيلها في غائته للحكم المجعول في تلك الروايات، وتدل على ذلك ايضا كلمه (حتى)، فان هذه الكلمه ناصه في انه غايه لا- طريق، فاذا حمله على الطريقيه والمعرفيه المحضه بحاجه الى قرينه، ولا- قرينه على ذلك، والخلاصه ان العلم و ان كان في نفسه ظاهرا في الطريقيه، الا- انه في هذه الروايات ظاهر في انه قيد للحكم وغايه له، وعلى هذا، فتقع المعارضه بين ظهور الشئ في صدر هذه الروايات في الشئ بعنوانه الاولى، وظهور ذيلها في ان العلم غايه للحكم المجعول له، ولكن لا بد من تقديم ظهور القيد على ظهور المقيد من باب تقديم ظهور القرينه على ظهور ذيلها، وهذا من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، فاذا لا تكون المعارضه بينهما مستقره.

والخلاصه، انه لاشبهه في ظهور هذه الروايات في ان العلم غايه لاصل ثبوت الحكم للشئ، وحيث ان هذا الحكم لا يمكن ان يكون حكما واقعيًا، لان الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون مغيا بالعلم، فلامحاله يكون حكما ظاهريا، فاذا كان حكما ظاهريا، فالمراد من الشئ الشئ المشكوك حكمه في الواقع، وعلى هذا، فالمجعول في هذه الروايات الطهاره والحليه الظاهريتين، لان الأولى مغيا بالعلم بالقذاره، والثانيه مغيا بالعلم بالحرمة.

المقدمه الثانيه: ان العلم مأخوذ في موضوع النجاسه كما يظهر من صاحب الحدائق قدس سره.

وغير خفي، ان هذه المقدمه خاطئه جدا، ولا واقع موضوعي لها، وذلك لانه ان اراد قدس سره بذلك ان النجاسه المجعوله في الشريعه المقدسه انما هي مجعوله للبول المعلوم و الدم المعلوم وهكذا، فيرد عليه انه خلاف نص الروايات التي تدل على ان النجس هو البول الواقعي والدم الواقعي وهكذا.

لا البول والدم المعلومين في الخارج.

وان اراد قدس سره بذلك ان العلم بالنجاسه مأخوذ في موضوع نفسها في مرحله الجعل.

فيرد عليه انه مستحيل، بداهه انه لايمكن اخذ العلم بالنجاسه في مرحله الجعل في موضوع نفسها في هذه مرحله، لاستلزامه الدور وتوقف الشيء على نفسه.

وان اراد قدس سره ان العلم بالنجاسه في مرحله الجعل مأخوذ في موضوع نفسها في مرحله المجعول. فيرد عليه ان هذا وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات.

فالتتيجه ان ما ذكره صاحب الحدائق قدس سره لا يرجع الى معنى محصل.

إلى هنا قد تبين ان الصحيح من محتملات هذه الروايات المحتمل الاول، وهو ان المجعول فيها قاعده الطهاره وقاعده الحليه دون سائر المحتملات، لما مر من انها ظاهره في ان الغايه فيها غايه لاصل ثبوت الطهاره والحليه، فاذن لايمكن الاستدلال بهذه الروايات على قاعده الاستصحاب، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان عمدته الدليل على حجيه قاعده الاستصحاب، الصحيحه الاولى والثانيه لزراره، فانهما تدلان على حجيته كقاعده عامه كما تقدم.

فالتتيجه في نهايه المطاف انه لاشبهه في حجيه الاستصحاب كقاعده عامه في جميع ابواب الفقه، هذا تمام كلامنا حول الروايات التي استدل بها على حجيه الاستصحاب، والنظر الى مدلولها سعه وضيقا، وكيفيه دلالتها وتمييز صحيحها عن سقيمها، وما يدل عليها و ما لا يدل عليها، ومعالجه الاشكالات الوارده عليها.

اما الكلام فى الجئه الرابعه، فيقع فى اركان الاستصحاب ومقوماته الذاتيه وهى ثلاثه:

الركن الاول، اليقين بالحدوث.

الركن الثانى، الشك فى البقاء، وقد يعبر عن هذا الركن بوحده القضيـه المتيقنه مع القضيـه المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً.

الركن الثالث، ان يكون للحاله السابقه اثر عملى مترتب على بقائها فى ظرف الشك.

اما الركن الاول، فلاشبهه فى ركنيه اليقين بالحدوث للحكم الاستصحابى بمقتضى الروايات التى تنص على ذلك بصيغه: «لا-تنقض اليقين بالشك ابدا» تاره، وبصيغه: «لاينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك» تاره اخرى و هكذا، وهذه الروايات بهذه الصيغ الخاصه ناصه فى ان اليقين بالحدوث ركن اساسى للاستصحاب و موضوع له.

ثم ان اليقين بالنسبه الى الحاله السابقه و ان كان طريقا اليها، الا انه بالنسبه الى الحكم الاستصحابى موضوع، وعلى هذا فلا يمكن فعليه الاستصحاب الا- بفعليه اليقين بالحاله السابقه مع فرض تحقق سائر اركانه، ولهذا لا يكفى فى جريان الاستصحاب مجرد وجود الحاله السابقه فى الواقع بدون تعلق اليقين بها.

فالتتيجه، ان مقتضى ظاهر الصحيحه الاولى لزراره والصحيحه الثانيه له ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب، هذا.

وقد يناقش في هذا الركن من زاويتين:

الزاوية الاولى، ان مقتضى التعليل الوارد في صحيحه عبدالله بن سنان المتقدمه و هو قوله عليه السلام: «لانك اعترته اياه وهو طاهر» ركنيه المتيقن دون اليقين، والا- لكان الامام عليه السلام يقول: «لانك اعترته اياه وكنت على يقين من طهارته» وحيث ان الصحيحه مسوقه بالصيغه الاولى دون الثانيه، فتدل على ركنيه المتيقن دون اليقين، هذا.

وقد اجيب عن ذلك بان التعليل وحده لا يدل على الاستصحاب، لان الامام عليه السلام بعد ما اجاب بجواز الصلاه في الثوب المعار قبل غسله، علل بقوله: «لانك اعترته اياه و هو طاهر»، وهذا التعليل مقدمه للاستصحاب، باعتبار انه يتضمن بيان الحاله السابقه بدون الدلاله على الاستصحاب، فان الدليل عليه هو قوله عليه السلام: «ولم تستيقن انه نجسه» يعنى انك شاك في بقاء طهارته، فالمجموع حينئذ يدل على انه لا يجوز للمكلف رفع اليد عن الحاله السابقه ما لم تستيقن على خلافها.

وعلى هذا، فضم قوله عليه السلام: «ما لم تستيقن أنه نجسه» الى التعليل، يدل بالدلاله الالتزاميه العرفيه على ان المعير حينما اعار ثوبه كان على يقين من طهارته، هذا.

وقد نوقش في هذا الجواب: أن المجموع لا يدل على ذلك، على اساس ان كلا منهما لا يدل على ان المعير كان على يقين من طهارته، غايه الامر ان التعليل يدل على ان الثوب كان طاهرا، اما ان المعير كان متيقنا بطهارته، او ان طهارته ثابتة عنده بالبينه، فالتعليل لا يدل على الاول ولا على الثانى، فانه مجمل من هذه الناحيه، فاذن لم يثبت كون المعير كان على يقين من طهاره ثوبه الذى اعاره.

فالتتيجه، ان قوله عليه السلام: «ولم تستيقن انه نجسه» ينسجم مع كلا الفرضين، ولا ظهور له في الفرض الاول، لانه يدل بالدلاله الالتزاميه على ان الثوب الذى اعاره كان طاهرا، اما ان طهارته ثابتة باليقين الجزمى عنده او ثابتة بالبينه او خبر الثقه، فلاقرينه على الاول ولا على الثانى، فيكون مجملا.

وقد يقال، ان التعليل تعبير عرفى عن ان المعير كان على يقين من طهاره ثوبه الذى اعاره، و كنايه عن ذلك.

والجواب، انه ليس تعبيراً عرفياً اعتيادياً لدى العرف والعقلاء عن ذلك و ان كان محتملا، الا- ان الظهور فيه فلا، وعلى هذا فالتعليل فى صحيحه عبدالله بن سنان ظاهر فى ركنيه المتيقن دون اليقين، ولكن هل يصلح هذا التعليل ان يعارض صحيحنا زراره، فان مقتضاهما ركنيه اليقين بالحدوث، و مقتضى التعليل فى هذه الصحيحه ركنيه المتيقن.

وعلى هذا، فان قلنا بان التعليل مجمل من هذه الناحيه، فلامعارض للصحيحين، و ان قلنا بان التعليل فى الصحيحه ظاهر فى ركنيه المتيقن دون اليقين، فهل يصلح ان يعارض ظهور الصحيحين فى ركنيه اليقين دون المتيقن.

والجواب، انه لا يصلح لذلك، لان التعليل على تقدير ظهوره فيه فلا- يقاوم ظهورهما فى ركنيه اليقين، لانه اقوى واطهر من ظهوره فى ركنيه المتيقن، فاذن لابد من تقديمهما على الصحيحه من باب تقديم الاظهر على الظاهر.

هذا اضافته الى ان المتفاهم العرفى من قوله عليه السلام: «لانك اعرتة اياه وهو طاهر» بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه هو ان المعير كان على يقين

من طهاره ثوبه، ولاسيما بضميمه قوله عليه السلام: «ولم تستيقن انه نجسه» فانه شاهد عرفا في انه كان متيقناً بطهاره ثوبه حينما اعاره اياه ولم تستيقن انه نجسه، غايه الامر احتمال ان يكون المراد من اليقين، اليقين التعبدي كاليقين او نحوها لا اليقين الوجداني الواقعي، وهذا الاحتمال بعيد.

إلى هنا قد تبين ان التعليل في الصحيحه لا يصلح ان يعارض ظهور الصحيحتين في ركنيه اليقين.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان ظهور التعليل في الصحيحه يصلح ان يكون معارضا لظهور الصحيحتين، الا ان هذه الصحيحه معارضه في نفسها بصحيحه اخرى لعبدالله بن سنان، وتسقط من جهه هذه المعارضه، فاذن لامعارض للصحيح المتقدمه.

الزاويه الثانيه: ان اليقين بالحدوث لو كان ركنا للاستصحاب ومقوما له، فلامحاله يدور الاستصحاب مداره وجوداً وعدمًا.

وعلى هذا، فلايجرى الاستصحاب في موارد الامارات المعتمده، كاخبار الثقه ونحوها، باعتبار انه لايقين بثبوت الحكم الواقعي في مواردنا، لانها لاتفيد اليقين بالواقع، واما الحكم الآخر وهو الحكم الظاهري، فمضافا الى ان الاستصحاب لايجرى فيه كما سوف نشير اليه انه غير مجعول في مواردنا، لان معنى حجيتها ليس جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي على تقدير المطابقه، والمخالف على تقدير عدم المطابقه، وقد ذكرنا في محله انه لاجعل ولامجعول في باب الامارات، وانما هو امضاء من الشارع للسيره العقلانيه الجاريه على العمل باخبار الثقه، وهذا الامضاء منشأ لانتزاع الحجيه لها شرعا، وهي بمعنى المنجزيه والمعذريه يعنى القاطع للعدر، ونتيجه ذلك انه اذا قام خبر الثقه على نجاسه الماء المتغير باحد

اوصاف النجس، وبعد زوال تغيره بنفسه لامحاله يشك في بقاء نجاسته، فلا يمكن جريان الاستصحاب، لعدم اليقين بالحاله السابقه، وكذلك الحال اذا قامت اليينه على نجاسه شىء، ثم شك في بقاء نجاسته بسبب او آخر، فلا يمكن جريان الاستصحاب، لعدم اليقين بالحاله السابقه، هذا.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذه النتيجة، اذ لاشبهه في جريان الاستصحاب في موارد الامارات في الشبهات الحكميه والموضوعيه معاً عند المشهور، و في الشبهات الموضوعيه فقط عندنا.

وقد اجيب عن هذه المناقشه بعده وجوه:

الوجه الاول، ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره (1)، وما ذكره يرجع الى جوابين:

الاول، ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب، ولا- الحدوث في نفسه وبوجوده الواقعي، فان ماهو ركن ومقوم له هوالشك في البقاء، وحيث ان الشك في البقاء لايتصور الا في فرض الحدوث، فاذن لامحاله تكون ركنيه الشك في البقاء انما هي على تقدير الحدوث، فاذا شك المكلف في بقاء شىء على تقدير الحدوث، فيجرى فيه الاستصحاب، ومقتضاه التعبد ببقائه على تقدير حدوثه في الواقع، و بذلك يمكن دفع الاشكال عن جريان الاستصحاب في موارد الامارات، فاذا قام خبر الثقه على حرمه وطى الحائض، وحينئذ فاذا رأت المرأه الدم في ايام عاداتها الوقتيه او بصفه الحيض لم يجز وطئها، واما اذا انقطع الدم عنها وقبل ان تغتسل، و شك في بقاء حرمه وطئها، فلا مانع من استصحاب بقائها على تقدير ثبوتها، ومرد هذا الى اثبات الملازمه بين الحدوث والبقاء تعبداً، اذ

ص: ٢٩١

التعبد ببقاء شىء على تقدير حدوثه يرجع الى ثبوت الملازمه بينهما تعبدا بنحو القضييه الشرطييه، وعلى هذا، فالدليل على احد طرفى القضييه هو الدليل على الطرف الآخر، واما الدليل على الملازمه، فانما هو دليل الاستصحاب.

الثانى، ان المراد من اليقين الذى هو من اركان الاستصحاب اعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، وهو الامارات المعبره شرعا، بتقريب ان اليقين المأخوذ فى لسان روايات الاستصحاب يقين طريقى لاموضوعى.

وان شئت قلت، ان اليقين المأخوذ فى لسانها مأخوذ بنحو الطريقيه والكاشفيه المحضه لابنحو الموضوعيه، وحيث ان الامارات المعبره شرعا كاخبار الثقه ونحوها تقوم مقام اليقين الطريقي بمقتضى ادله حجيتها، لان مفادها توسعه دائره اليقين، وجعله اعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، فاذن لامحاله يكون المراد من اليقين فى روايات الاستصحاب اعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، ولهذا تشمل موارد الامارات المعبره شرعا.

فالتتيجه، ان اليقين بالحدوث الذى هو ركن للاستصحاب اعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، وبذلك يفترق هذا الجواب عن الجواب الاول، هذا.

وقد اورد السيد الاستاذ قدس سره [\(١\)](#) على الجواب الاول بان الملازمه بين الحدوث والبقاء التى ادعاه قدس سره فان اراد بها الملازمه الواقعيه، بمعنى ان مفاد الاستصحاب هو الاخبار عن الملازمه الواقعيه بين الحدوث والبقاء، فيرد عليه:

ص: ٢٩٢

اولا، ان هذه الملازمه غير ثابتة بين حدوث الاشياء وبقائها لاوجدانا ولاظنا.

اما الاول، فهو واضح. واما الثانى، فلان بقاء الاشياء بعد حدوثها ليس على وتيره واحده، لان الشىء قد يبقى بعد حدوثه آنا ما، وقد يبقى بعده ساعه او اقل او اكثر وهكذا، ومن الواضح ان هذا الاختلاف يكشف جزما عن عدم ثبوت الملازمه الواقعيه بين الحدوث والبقاء، ولا فرق فى ذلك بين الاشياء التكوينييه والاشياء التشريعيه من هذه الناحيه.

نعم، ان الاشياء التشريعيه بعد جعلها تبقى بقاء ملاكاتها ومبادئها وموضوعاتها لا من اجل الملازمه، ومن هنا اذا شك فى بقاء حكم بعد حدوثه، فلا يمكن ان يحكم ببقائه من جهه الملازمه، وانما يحكم به من جهه التعبد الاستصحابي.

فالتتيجه، ان ثبوت الملازمه الواقعيه بين الحدوث والبقاء، خلاف الضروره والوجدان.

وثانيا: ان لازم ذلك ان يكون دليل الاستصحاب دليلا اجتهاديا ويكون مفاده الاخبار عن ثبوت الملازمه بين الحدوث والبقاء، وبعد ثبوت هذه الملازمه، فاذا دلت الاماره كاخبار الثقه على حدوث شىء بالمطابقه دلت على بقاءه بالالتزام، لان الدليل على الملزوم دليل على اللازم وبالعكس، والدليل على احد المتلازمين دليل على الملازم الاخر.

الى هنا قد تبين ان هذه الملازمه لا يمكن ان تكون واقعيه، والا لزم ان يكون الاستصحاب دليلا اجتهاديا لا اصلا عمليا، وهو كما ترى.

وان اراد قدس سره بها الملازمه الظاهريه بين الحدوث والبقاء، ونقصد بها الملازمه بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء.

فيرد عليه، انه لا يمكن الالتزام بذلك في موارد العلم الاجمالي، فان اطرافه قد تنجزت به، وحينئذ فاذا انحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالنسبه الى بعض الاطراف، وشك بدوى بالنسبه الى بعضها الاخر، فلازم ذلك بقاء تنجز الاطراف، على اساس الملازمه بين تنجزها حدوثا وتنجزها بقاء، مع انه لاشبهه في ارتفاع تنجزها بقاء بارتفاع العلم الاجمالي، لاستحاله بقاء المعلول مع ارتفاع علتها، ولا اظن ان يلتزم بذلك احد حتى هو قدس سره، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره، وحاصل هذا التعليق: ان من المعلوم قطعا ان صاحب الكفايه قدس سره لم يرد من الملازمه، الملازمه الواقعيه بين الحدوث والبقاء، لانها خلاف الضروره والوجدان، مضافا الى ان مفاد الاستصحاب ليس اثبات الملازمه الواقعيه، وعلى هذا، فمراده قدس سره من الملازمه بين الحدوث والبقاء احد تفسيرين، الاول تفسيرها بالملازمه الظاهريه بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، واما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انتقاض ذلك بموارد العلم الاجمالي، فلا يتم ذلك، لان دليل الاستصحاب انما يدل على تنجز البقاء على تقدير تنجز الحدوث اذا كان الدليل المنجز للحدوث باقيا وغيرزائل، كما هو الحال في موارد الامارات، فانها تدل على تنجز الاحكام الشرعيه في حال حدوثها، ولا تدل على تنجزها عند الشك في بقائها، والبدال على ذلك هو دليل الاستصحاب، فان مفاده تنجز بقائها عند الشك فيه على تقدير تنجز حدوثها، واما اذا لم يبق المنجز للحدوث، كما اذا نسخ او ظهر بطلانه، فلايجرى استصحاب بقائه لاثبات تنجزه في الزمن الثاني.

واما في موارد العلم الاجمالي، فحيث ان العلم الاجمالي قد انحل

وزال، فلا يبقى المنجز لاطرافه في ظرف الحدوث، ولهذا لايجرى استصحاب بقاء تنجزها بعد الانحلال.

والخلاصه، ان تنجز اطراف العلم الاجمالي مستند اليه على كلا القولين في المسأله، هما القول بالاقضاء والقول بالعليه، غايه الامر ان تنجزها على القول بالاقضاء يستند اليه بالواسطه في نهايه المطاف، وعلى القول بالعليه مستند اليه مباشره، واما اذا انحل العلم الاجمالي، فقد ارتفع تنجزها بارتفاع علتها، واما تنجزها مره اخرى، فهو بحاجه الى دليل كالاستصحاب ونحوه، ولادليل عليه.

وبكلمه، ان الاماره تدل على تنجز الشئ حدوثا، ولاتدل على تنجزه بقاء، مثلا مادل على نجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس وتنجز نجاسته لايدل على تنجزها عند الشك في بقائها بعد زوال التغير عنه بنفسه، ولكن لامانع من استصحاب بقائها، لاثبات تنجزها في هذه المرحله وهي مرحله البقاء.

وعلى هذا، ففي المثال المذكور مقتضى الاستصحاب بقاء نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه، لان ما دل على نجاسته اذا تغير باحد اوصاف النجس، فلايدل على بقاء نجاسته بعد زوال تغيره بنفسه بالالتزام، ضروره انه غير ناظر الى هذه الحاله اصلا.

إلى هنا قد تبين انه لامانع من الالتزام بثبوت هذه الملازمه الظاهريه في نفسها، ولايرد عليه ما اورده السيد الاستاذ قدس سره من النقض، الا انه لايمكن الالتزام بها في مقام الاثبات بالنظر الى روايات الاستصحاب، لان مفادها هو التعبد بالبقاء، اي بقاء اليقين تنزيلا وعملا، فاذن لابد من التصرف في اليقين وتوسعه دائرته باراده الاعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى،

وسوف ياتي الكلام فيه، وليس مفادها التعبد بتنجز بقائه على تقدير تنجزه حدوثا، ضروره انه لا يمكن حمل الروايات على ذلك.

الثاني، ان يكون مراده قدس سره من الملازمه الملازمه بين حدوث شيء واقعا وبقائه ظاهرا، وحيث ان مفاد دليل الاستصحاب ثبوت الملازمه بين حدوث الشيء واقعا وبقائه ظاهرا، بمعنى انه يدل على التعبد بالبقاء ظاهرا على تقدير حدوثه واقعا، فاذا لا يرد على هذا التفسير ما اورده السيد الاستاذ قدس سره من الاشكال والنقض على التفسير الاول.

والخلاصه، ان مدلول دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء ظاهرا، وترتيب آثاره كذلك على تقدير حدوثه واقعا من دون النظر الى ان حدوثه موضوع للاثر أو لا.

وقد علق بعض المحققين (قده) (1) على مقاله المحقق الخراساني قدس سره تعليقا اخر، وهو ان الحدوث الماخوذ في دليل الاستصحاب، فتاره يكون اخذه بملاك ان الشك في البقاء لا يتصور الا مع الحدوث، لا بملاك ان الحدوث ركن للاستصحاب، واخرى بملاك ان مصب التعبد الاستصحابي الشك في البقاء على تقدير الحدوث. اما على الاول، فالشك في البقاء هو الشك في الوجود الثاني للشيء بعد وجوده الاول، لان البقاء وجود ثان للشيء بعد وجوده الاول الذي يمثل الحدوث.

وعلى هذا، فتاره يكون الشك في البقاء وعدم البقاء ملحوظا بشرط لا، اي بشرط عدم احتمال آخر، وهو احتمال عدم البقاء من جهة احتمال عدم الحدوث، و اخرى يكون الشك في البقاء وعدمه ملحوظا بشرط شيء، اي بشرط احتمال آخر ايضا، وهو احتمال عدم البقاء بعد عدمه، اي احتمال عدم

ص: ٢٩٦

البقاء من جهة عدم الحدوث.

فعلى الاول - وهو ما اذا كان الشك فى البقاء وعدمه مشروطا بعدم احتمال آخر، وهو الشك فى عدم البقاء من جهة الشك فى عدم الحدوث - يكون معناه اليقين بالحدوث، لان اليقين به ينفى الاحتمال الثالث، وهو احتمال العدم بعد العدم، واما الحدوث، فوجوده الواقعى لا ينفى هذا الاحتمال مالم يكن على يقين به، لان اليقين به ينفى الاحتمال المذكور وهو الاحتمال الثالث، ويوجب حصره فى احتمال البقاء وعدم البقاء، اى احتمال الوجود بعد الوجود واحتمال العدم بعد الوجود، ومن الواضح ان حصره فى هذين الاحتمالين وعدم احتمال ثالث مساوق لليقين بالحدوث.

وان شئت قلت: ان الشك فى بقاء شىء اذا كان محصورا فى احتمالين يكون احدهما معلوما اجمالا، هما احتمال بقائه فى الزمن الثانى، واحتمال عدم بقائه فيه وارتفاعه، ولا يكون لهما احتمال ثالث، وهو احتمال عدم بقائه من جهة احتمال عدم حدوثه، فانه مساوق لليقين بالحدوث، واليقين به ينفى الاحتمال الثالث ويجعل الاحتمال محصورا فيهما فقط، فاذا تيقن شخص بطهاره ثوبه ثم شك فى بقاء طهارته او عدم بقائها وارتفاعها فى الزمن الثانى، فلا يوجد هناك احتمال ثالث وهو احتمال عدم بقائها من جهة احتمال عدم حدوثها، لفرض انه على يقين بحدوثها.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان احتمال بقاء الحاله السابقه اذا دار امره بين الاحتمالين لا ثالث لهما، فهو ملازم لليقين بالحدوث، وعلى الثانى وهو ان الشك فى البقاء وعدمه ملحوظ بشرط احتمال آخر، وهو احتمال عدم بقائه من جهة احتمال عدم حدوثه، فلا يكون اليقين بالحدوث ركنا، اذ لا يقين فيه، بل مجرد احتمال حدوث الحاله السابقه، وفى هذا

ص: ٢٩٧

الفرض لا يمكن جريان استصحاب بقاء الحالة السابقه، ضروره انه مع الشك فى حدوثها، فلا يمكن جريان استصحاب بقائها الا تقديرا، وهو لا يكفى فى جريانه، لان ظاهر روايات الاستصحاب، وهو الشك فى بقاء الحالة السابقه حقيقه لاتنزىلا وتقديرا.

وان شئت قلت، ان لازم ذلك هو جريان الاستصحاب بمجرد احتمال حدوث الحالة السابقه وهو كماترى، ولا يلتزم به حتى هو قدس سره، لان ذلك خلاف صريح الروايات الداله على الاستصحاب، حيث انها ناصه فى ان المعتبر فى الاستصحاب هو الشك فى البقاء الظاهر فى البقاء الفعلى لا التقديرى وبنحو القضييه الشرطيه، لانه ليس بقاء، ومن هنا يظهر حال الاحتمال الثانى ايضا، وهو ان يكون مصب التعبد الاستصحابى الشك فى البقاء على تقدير الحدوث.

وجه الظهور هو ان مرجع هذا الاحتمال الى ان مصب التعبد الاستصحابى الملازمه بين الحدوث والبقاء، وحيث ان الملازمه غير مجعوله، وانما المجعول هو منشأ انتزاعها وهو التعبد بالبقاء مشروطا بالحدوث، فاذن يرد عليه نفس الاشكال الذى يرد على الاحتمال الاول، وهو جريان الاستصحاب بمجرد احتمال الحدوث، ولازم هذا انكار ركنيه اليقين بالحدوث، وكذلك ركنيه الشك فى البقاء فعلا، لان روايات الاستصحاب ظاهره فى ركنيه اليقين بالحدوث، والشك فى البقاء الفعلى لا التعليقى وبنحو القضييه الشرطيه.

فالتتيجه، ان الاحتمال الثانى يرجع الى الاحتمال الاول، فلافرق بينهما فى المعنى، وانما الفرق بينهما فى صيغه التعبير، هذا.

والصحيح فى المقام ان يقال: ان الكلام تاره يقع فى جريان

الاستصحاب عند الشك في بقاء شيء على تقدير الحدوث ثبوتاً، واخرى يقع في جريانه فيه اثباتاً وبالمنظر الى روايات الباب.

اما الكلام في الفرض الاول، فلان من جريان استصحاب بقاء شيء على تقدير حدوثه ثبوتاً ولا محذور فيه، لان مفاده التبعيد بالبقاء وتنجزه في هذه المرحله على تقدير تنجز حدوثه كما في موارد الامارات، فما ذكره قدس سره من ان الاستصحاب لا يجرى بمجرد احتمال حدوث الحاله السابقه، فلا يمكن المساعده عليه، لانه ان اراد بذلك عدم جريانه في مقام الثبوت، فهو غير تام، اذ لا مانع منه في هذا المقام ولا محذور فيه، وان اراد به عدم جريانه اثباتاً، فهو انما يتم اذا لم يكن الاحتمال المذكور حجه، واما اذا كان حجه كما في موارد الامارات، فلان مانع من جريانه.

وبكلمه واضحه، ان جريان الاستصحاب في موارد الامارات الشرعيه كاخبار الثقه ونحوها ليس من جهه اليقين بالحاله السابقه، اذ لا يقين بها في مواردنا، واما اليقين التعبدى، فالمفروض انها ليست بيقين تعبدى، لان معنى حجيتها المنجزيه والمعدريه لا العلم التعبدى، فاذا جريان الاستصحاب فيها يتصور على احد نحوين:

النحو الاول، ان يكون مورد التعبد الاستصحابى الشك في البقاء معلقاً على الحدوث، بان يقول: ان كان الشيء الفلانى حادثاً، فهو باق، فيكون بقاءه مشروطاً بحدوثه، فحدوثه شرط للتعبد الاستصحابى في القضييه الشرطيه، ويكون من قبيل قيد الوجوب الذى لا يسرى اليه الوجوب لامن قبيل قيد الواجب الذى يسرى اليه الوجوب، اى الى تقيده به كطهاره البدن واللباس والطهاره من الحدث والقيام ونحوها، فانها قيد للصلاه والوجوب متعلق بها مقيد به هذه القيود والشرائط، والحدوث في المقام ليس مورداً

للتعبد الاستصحابي، بل هو شرط له.

النحو الثاني، ان يكون مورد التعبد الاستصحابي الملازمه بين الحدوث والبقاء، وحيث ان هذه الملازمه غير مجعوله على مسلكه قدس سره، فاذن لامحاله يكون المجعول ما هو منشأ انتزاعها، وهو التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فاذن يرجع هذا الاحتمال الى الاحتمال الاول، وهو ان التعبد بالبقاء معلق على الحدوث، بمعنى ان الحاله السابقه ان كانت حادثه فهي باقيه، والا فلا، هذا.

وغير خفي، ان جواب صاحب الكفايه عن شبهه جريان الاستصحاب في موارد الامارات ظاهر في النحو الاول، بل ناص فيه دون النحو الثاني، فانه لازم للاول لانه فرض مستقل، لان مفاد الاستصحاب بالمطابقه التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، وبالالتزام الملازمه بينهما، كما هو الحال في القضيه الشرطيه، فان مفادها بالمطابقه ثبوت الجزاء على تقدير تحقق الشرط، وبالالتزام الملازمه بينهما، لان ما دل على ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط بالمطابقه، يدل على ثبوت الملازمه بينهما بالالتزام، فاذن ليس دلالة دليل الاستصحاب على التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث في مقابل دلالته على الملازمه، لانها لازمه لدلالته على التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فاذن لاوجه لجعل الاحتمال الثاني في مقابل الاحتمال الاول.

وان شئت قلت: انه من غير المحتمل ان يكون مدلول دليل الاستصحاب ثبوت الملازمه بين الحدوث والبقاء ابتداء، ضروره ان الركن الاساسي للاستصحاب الشك في البقاء، فاذن لامحاله يكون مورد التعبد الاستصحابي الشك في البقاء اما فعلا وتنجيذا كما اذا كان حدوث الحاله السابقه متيقنا، او تعليقا كما اذا كان حدوثها محتملا كما في موارد

ص: ٣٠٠

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره صاحب الكفايه من الجواب عن شبهه جريان الاستصحاب فى موارد الامارات ممكن ثبوتها، ولا مانع من الالتزام به كذلك.

واما الكلام فى الفرض الثانى، وهو مقام الاثبات والنظر الى روايات الاستصحاب، فلا شبهه فى ان ظاهر هذه الروايات ركنيه اليقين بالحدوث، فان كلمه (يقين) ظاهره فى اليقين الوجدانى، اذ اليقين التعبدى ليس بيقين حقيقه، ولا شبهه فى ان قوله عليه السلام: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت، فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك» ظاهر فى ان اليقين بالحاله السابقه هو اليقين الوجدانى، وكذلك الشك فى بقائها، و اراده الاعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى بحاجه الى قرينه تدل على ذلك، ولا قرينه لا فى نفس الروايات ولا من الخارج، و من الطبيعى ان اليقين بالحدوث اذا كان وجدانيا فعليا كان الشك فى بقائه ايضا كذلك، ولا يمكن ان يكون تعليقا، لان هناك احتمالين لاثالث لهما، هما احتمال بقاء الحاله السابقه واحتمال ارتفاعها وعدم بقائها، و اما احتمال عدم بقائها من جهه احتمال عدم حدوث الحاله السابقه، فهو منفى باليقين بحدوثها.

وبكلمه، ان انكار ركنيه اليقين بالحدوث للاستصحاب، انكار لظهور الروايات فى موضوعيه اليقين، لانه بالنسبه الى الواقع وان كان طريقا، الا انه بالنسبه الى التعبد الاستصحابى موضوع، وحمله على كونه طريقا اليه ايضا ومرآه له بحاجه الى قرينه تدل عليه، ولا قرينه على ذلك.

إلى هنا قد تبين انه لامناس من الاخذ بظهور الروايات فى كون اليقين المأخوذ فى لسانها مأخوذا بنحو الموضوعيه بالنسبه الى الحكم

فالتبجيه، ان جوابه الاول عن مشكله جريان الاستصحاب فى موارد الامارات المعتبره غير تام فى مقام الاثبات، لانه مخالف لظهور الروايات وان كان لامانع منه فى مقام الثبوت.

واما جوابه الثانى (1) - وهو ان اليقين بالحدوث الذى هو ركن للاستصحاب اعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، على اساس ان الامارات المعتبره يقين بحكم الشارع - فتقريبه ان اليقين المأخوذ فى لسان روايات الاستصحاب قد اخذ بنحو الطريقيه والكاشفيه الصرفيه، ولا يكون مأخوذاً فى الموضوع بنحو الطريقيه ولا بنحو الصفتيه، فاذا كان اليقين المأخوذ فى لسانها كذلك، فتقوم الامارات المعتبره شرعا مقامه، فانها انما لاتقوم مقام القطع الموضوعى وان كان بنحو الطريقيه، فاذن لامحاله يكون المراد من اليقين المأخوذ فى لسان الروايات المذكوره اعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، ولا فرق بينهما حينئذ فى اثبات الواقع وترتيب آثاره.

وفيه، ان هذا الجواب مبنى على الخلط والاشتباه، لان اليقين المأخوذ فى لسان روايات الاستصحاب طريق بالنسبه الى المتيقن وهو الحاله السابقه، وليس الكلام فى طريقيه اليقين و موضوعيته من هذه الناحيه، اى بالنسبه الى المتيقن، اذ لاشبهه فى انه طريق اليه لاموضوع، وانما الكلام فى طريقيته و موضوعيته بالنسبه الى الحكم الاستصحابى، ولاشبهه فى انه موضوع بالنسبه اليه لاطريق.

والخلاصه، ان اليقين المأخوذ فى لسان هذه الروايات طريق بالنسبه

الى المتيقن وهو حاله السابقه، وموضوع بالنسبه الى الحكم الاستصحابى، لوضوح ان قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» ظاهر فى ان اليقين ماخوذ فى موضوع الحكم الاستصحابى، وهو عدم جواز نقض اليقين بالشك، فكل من اليقين بحاله السابقه والشك فى بقائها موضوع للاستصحاب، فاذا كان اليقين ماخوذاً فى موضوع الاستصحاب وان كان بنحوالطريقه، فلا تقوم الامارات المعبره مقامه على مسلكه قدس سره بل مطلقاً، فاذن هذا الجواب ايضا لا يحل مشكله جريان الاستصحاب فى موارد الامارات المعبره شرعاً كاخبار الثقه ونحوها.

ودعوى، ان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من ان اليقين فى روايات الاستصحاب قد اخذ مرآه وفانيا فى المتيقن، غير معقول، فان اليقين لا يمكن ان يكون فانيا فى متعلقه سواء أكان بالحمل الاولى ام بالحمل الشائع الصناعى. اما على الاول، فلان مفهوم اليقين بالحمل الاولى الانكشاف وهو مرآه لافراده وفانٍ فيها، لافى المتيقن، لانه مبين له.

واما على الثانى، فلان مفهوم اليقين بالحمل الشائع صورته موجوده فى النفس، وهى ليست مرآه للمتيقن وفانيه فيه، ضروره انه لاصله بينهما، لان مفهوم اليقين مبين لمفهوم المتيقن، ولا يمثله لبالحمل الاولى ولا بالحمل الشائع، هذا.

ويمكن دفع هذه الدعوى بان غرض صاحب الكفايه قدس سره من الفناء والمرآتيه ليس فناء مفهوم اليقين فى مفهوم المتيقن، لان مفهوم اليقين سواء أكان بالحمل الاولى ام بالحمل الشائع لا يكون فانيا فيه و مرآه له، بل مراده فناء مصداق اليقين فيه وهو اليقين الخارجى، فاذا تيقن زيد بموت عمرو - مثلاً، - فان لوحظ موته فى الذهن كصورته فيه التى هى علم بالحمل الشائع

ومتيقن بالذات، فهو مباين للمتيقن بالعرض، وان لوحظ في الخارج بحيث لا يرى الا موته فيه، فهو عين المتيقن فيه، فيكون يقينه مرآه للمتيقن وفانيا فيه.

واما ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من سرايه الآليه والمرآتيه من اليقين الخارجى الى مفهومه الكلى، فهو غير صحيح، لان مفهوم اليقين بالحمل الاولى مفهوم آلى ومرآتى وهو الانكشاف بنفسه، لا ان الآليه والمرآتيه تسرى اليه من مصداقه، وعلى هذا، فمفهوم اليقين الانكشاف وهو مرآه لمصدايقه وافراده فان فيها لافى المتيقن، فاذا مراده قدس سره من فناء اليقين فى المتيقن كونه مرآه له، فناء مصداق اليقين فى مصداق المتيقن، بمعنى انه لا يرى الا المتيقن فى الخارج.

وبكلمه، ان للعلم الموجود فى افق النفس اضافتين، اضافته الى المعلوم بالذات، واضافه الى المعلوم بالعرض، والاولى صورته فى الذهن وموجوده مستقله فيه وهى اليقين بالحمل الشائع، والثانيه ملحوظه بنحو المعنى الحرفى، باعتبار ان من عنده هذا اليقين لا يرى الا المتيقن فى الخارج، لانه مرآه له وفان فيه، ومعنى الفناء ليس فناء المفهوم فى مصداقه حتى يقال، ان فناءه فى المتيقن غير معقول، بل المراد ان المتيقن بالكسر لا يرى الا المتيقن بالفتح فى الخارج.

ومن هنا يكون اطلاق العلم حقيقه انما هو على هذه الاضافه لا- اضافته الى المعلوم بالذات، فانها علم تصورى لا تكشف عن الواقع، واطلاق العلم عليه بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا و اثباتا.

فالتتيجه، ان هذا الاشكال غير وارد عليه.

قد يقال كما قيل، ان المراد من اليقين فى روايات الاستصحاب

المتيقن، ولا مانع من ان يراد من اليقين المتيقن، فاذن لا يكون اليقين بالحدوث ركنا، بل الركن هو نفس المتيقن بوجوده الواقعي.

وعلى هذا، فلا مانع من جريان الاستصحاب فى موارد الامارات، باعتبار ان الركن هو المتيقن بوجوده الواقعي لا العلمى.

والجواب، ان ذلك وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن الالتزام به فى مقام الاثبات، لان اليقين الماخوذ فى لسان روايات الباب ظاهر فى ان الركن هو نفس اليقين بالحدوث، وحمله على المتيقن وانه كناية عنه بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا.

اما الاول، فلا بد من لحاظ المتيقن بدل اليقين، واما الثانى، فلانه بحاجه الى وجود قرينه تدل عليه، ولا قرينه على ذلك فى نفس الروايات ولا من الخارج، فاذن لامناص من الاخذ بظاهر هذه الروايات فى ركنيه اليقين دون المتيقن، لان النهى عن نقض اليقين بالشك يقتضى كون المراد من اليقين نفسه لا المتيقن، كما هو المناسب عرفا وارتكازا.

الى هنا قد تبين ان ما اجاب به المحقق الخراسانى قدس سره عن شبهه جريان الاستصحاب فى مورد الامارات المعتبره من الوجهين غير تام.

الوجه الثانى، ما ذكره مدرسه المحقق النائيني قدس سره (١) منهم السيد الاستاذ قدس سره (٢) من ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلم التعبدى، وعلى هذا، فادله حجيه الامارات تكون حاكمه على روايات الاستصحاب، وتوسع دائره موضوعها وهو اليقين، وتجعل الاعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى.

بيان ذلك، ان روايات الاستصحاب ظاهره فى ان اليقين الماخوذ فى

ص: ٣٠٥

١- (١). اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٨٧.

٢- (٢). مصباح الاصول ج ٣ ص ٩٩.

موضوع التعبد الاستصحابي وهو اليقين الوجداني، وحيث انه ماخوذ فيه بنحو الطريقيه والكاشفيه، فادله حجيه الامارات تحكم عليها، وتوسع دائره اليقين، وتدل على ايجاد فرد آخر منه و هو اليقين التعبدى، وعلى ضوء ذلك، فمقتضى اطلاق ادله حجيتها ترتيب آثار الواقع على مؤدياتها، وترتيب آثار العلم على نفسها اى نفس الامارات، باعتبار انها علم ويقين بمقتضى ادله اعتبارها، فيكون حالها بالنسبه الى روايات الاستصحاب كحال قوله عليه السلام «الفقاع خمر استصغره الناس» بالنسبه الى ادله حرمه الخمر، فانه حاكم عليها، ويدل على توسعه دائره موضوعها، وانه اعم من الخمر الحقيقي والخمر التنزيلي.

وحيث ان مدرسه المحقق النائيني قدس سره قد تبنت على قيام الامارات بمقتضى ادله اعتبارها مقام القطع الموضوعى الماخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه والكاشفيه، فاذن لامانع من قيام الامارات مقام اليقين فى جريان الاستصحاب، اذ نتيجه هذه الحكومه هى ان اليقين بالحاله السابقه الذى هو من اركان الاستصحاب اعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، وبما ان الامارات بمقتضى ادله اعتبارها يقين تعبدى، فلامانع من جريان الاستصحاب فى مواردنا.

وبكلمه، ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني قدس سره مبنى على ركيزتين:

الركيزه الاولى، ان اليقين الماخوذ فى موضوع الحكم الاستصحابى فى لسان رواياته هو اليقين الطريقي، يعنى انه ماخوذ فى موضوعه بما انه طريق الى الواقع وكاشف عنه، لا بما انه صفة وحاله استقرار للنفس.

الركيزه الثانيه، ان مفاد ادله الاعتبار جعل الطريقيه والعلميه للامارات، وعلى هذا، فاذا جعل الشارع اخبار الثقه طريقا وعلمًا، فقد وجد

فردا آخر من العلم واليقين وهو العلم التعبدى، وعليه، فبطبيعته الحال ما يترتب على العلم الوجدانى بما هو طريق يترتب على العلم التعبدى كذلك، ولا فرق فى ذلك بين كون الاثر مترتبا على مؤداه او على نفسه، فان ما يترتب على مؤدى العلم يترتب على مؤدى الامارات، وما يترتب على نفس طريقه العلم، يترتب على نفس طريقه الاماره، ونتيجته ذلك هى جريان الاستصحاب فى موارد الامارات، على اساس ان الركن اعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، هذا.

وللنظر فيه مجال، اما اولا، فقد ذكرنا فى محله موسعا ان طريقه الامارات الظنيه كطريقه القطع، غايه الامر ان الاولى ظنيه والثانيه قطعيه، وكلتاهما ذاتيه تكوينيه وغير قابله للجعل ثبوتا، لان الجعل الشرعى انما يتعلق بشىء يكون وجوده بالجعل الشرعى كالاحكام الشرعيه، لا بالجعل التكويني، بداهه انه لا يمكن ان يتعلق الجعل الشرعى بالامر التكويني، ومن هنا لو فرضنا ان المولى فى مقام الاثبات قال، جعلت اخبار الثقه طريقا وعلما بالواقع، فمعناه ان ما يترتب على طريقه القطع يترتب على طريقه الاماره ايضا، لا ان المولى اوجد الطريقه والعلميه لها بعد مالم تكن، لانها امر ذاتى، فلا يمكن ايجادها بالجعل الشرعى.

والخلاصه، ان جعل الطريقه والعلميه فى مقام الثبوت والواقع غير ممكن، وعلى هذا، فلو كان لسان ادله اعتبار الامارات فى مقام الاثبات لسان الجعل، فلا بد من التاويل والتوجيه، وحمله على التنزيل، بمعنى ان الشارع نزل الطريقه الناقصه للامارات منزله الطريقه التامه للقطع فى الاثر، مع ان لسان ادله الاعتبار ليس لسان الجعل كما سوف نشير اليه.

وعلى هذا، فيتساءل ان الطريقه والعلميه اذا لم تكن مجعوله فى باب

الامارات فما هو المجعول فيها شرعا؟.

والجواب، انه لاجعل ولامجعول فى باب الامارات اصلا، وذلك لان عمدته الدليل - على حجيه الامارات كاخبار الثقه و نحوها - السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها، وحيث انه لايمكن ان تكون السيره العمليه للعقلاء على شىء جزافا وبلا نكته تبرر جريانها عليه وتعبدا، ضروره ان التعبدا لايتصور فى عمل العقلاء بشىء، لانه انما يتصور فى الاحكام الشرعيه والعمل بها، لافى بناء العقلاء، لان بنائهم على العمل بشىء لايمكن ان يكون بلانكته واقعيه.

وعلى هذا، فالنكته التى تبرر جريان سيره العقلاء على العمل باخبار الثقه دون اخبار غير الثقه، وظواهر الالفاظ دون ظواهر غيرها انما هى اقربيتها الى الواقع نوعا واقوائيتها من غيرها كذلك، وهذه النكته ذاتيه تكوينيه واقعيه لاجعليه.

واما من قبل الشارع المقدس فليس هنا امضاء هذه السيره واقرارها، ويكفى فى الامضاء عدم ورود الردع عنها والعمل بها، وهذا الامضاء منشأ لانتزاع الحجيه لها شرعا، وهى بمعناها اللغوى القاطع للعدر، باعتبار انها منجزه للواقع على تقدير الاصابه ومعذره على تقدير الخطأ.

واما الآيات والروايات التى استدلت بها على حجيه اخبار الثقه، فمضافا الى ان مدلولها ليس جعل الطريقيه والعمليه لها انها ليست فى مقام التأسيس، بل فى مقام التاكيد والتقرير للسيره وامضائها.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعمليه، فمع ذلك فى قيامها مقام اليقين الماخوذ فى موضوع الحكم الاستصحابى فى لسان رواياته اشكال، بل منع لامرين:

ص: ٣٠٨

الامر الاول، ما ذكره بعض المحققين قدس سره (١) من ان ما بنى عليه المحقق النائيني قدس سره في مدرسته من ان الامارات كاخبار الثقة تقوم مقام القطع الموضوعى اذا كان الماخوذ فى الموضوع جهه طريقيته وكاشفيته، اما اذا كان الماخوذ فيه جهه صفتيه وحاله استقراره فى النفس، فلا تقوم مقامه.

وبكلمه، ان العلم والقطع واليقين جميعا مشترك فى حيثه الكشف عن الواقع، و مختلف فى بعض الخصائص، مثلا- العلم اسم للكشف المطابق للواقع، بينما القطع ليس اسما له خاصه بل للاعم، ولهذا يقال الله عالم، ولا يقال الله قاطع، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان العلم اسم لحيثه كشفه عن الواقع، بينما اليقين اسم لحيثه صفتيه فى الذهن وحاله الاستقرار للنفس، ولهذا لا يصح ان يقال ان الله تعالى على يقين او متيقن، باعتبار ان اليقين صفة قائمه بالنفس، وعلى هذا، فحيث ان الماخوذ فى موضوع الحكم الاستصحابى فى لسان رواياته كلمه اليقين، فالظاهر منها انها ماخوذه فيه بنحو الصفتيه لا الكاشفيه والطريقيه، وعلى هذا، فالامارات بمقتضى ادله حجيتها لا تقوم مقامه، انما تقوم مقام القطع الماخوذ فى الموضوع بنحوالطريقيه والكاشفيه دون الصفتيه.

وبما ان الماخوذ فى موضوع التعبد الاستصحابى اليقين لا- العلم والقطع، فالظاهر منه ان الماخوذ فيه جهه صفتيه فى النفس واستقراره فيها، بينما اذا كان العلم او القطع ماخوذا فيه، كان ظاهرا فى ان الماخوذ فيه جهه طريقيته، فاذن لا تقوم الامارات مقامه، لان ادله حجيه الامارات غير ناظره

ص: ٣٠٩

الى قيامها مقام القطع من هذه الناحية، وانما هي ناظره الى قيامها مقامه من جهه طريقته الى الواقع، ومن هنا قال المحقق النائيني قدس سره ان قيام الامارات مقام القطع الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقه يكون على القاعده، لانها بمقتضى ادله حجيتها فرد من الطريق والعلم، والاثر الشرعي مترتب على كلا الفردين الحقيقي والعنائي.

واما اذا كان القطع ماخوذا في الموضوع بنحو الصفتيه، فلاتقوم الامارات مقامه، لان ادله الاعتبار لاتدل على انها صفة في النفس كالعلم والقطع، وحيث ان الماخوذ في لسان روايات الاستصحاب اليقين الظاهر في الصفتيه دون العلم والقطع، فلاتقوم الامارات مقامه بمقتضى ادله حجيتها، لانها لاتدل على انها صفة كاليقين، ولهذا فلاحكومه لها عليها.

ويمكن المناقشه فيه، لان ما ذكره قدس سره من الفرق بين هذه العناصر الثلاثه وهي اليقين والعلم والقطع في بعض الخصائص التي اشار اليها وان كان صحيحا، الا انه فيما اذا لم تكن هناك مؤنه زائده ومناسبه اخرى تدل على ان العلم او القطع ماخوذ في الموضوع بنحو الصفتيه، وكذلك الحال بالنسبه الى اليقين.

وعلى هذا، فحيث ان في روايات الاستصحاب يكون الماخوذ في الموضوع اليقين بالطهاره في قوله عليه السلام: «لانك كنت على يقين من طهارتك او اليقين بالوضوء» فالظاهر منه ان الماخوذ فيه جهه طريقته الى المتيقن بالعرض، وهو الطهاره الخارجيه، لاجهه صفتيه.

وبكلمه، ان في روايات الاستصحاب قرينه على ان اليقين الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين الطريقي، لامن الماخوذ في الموضوع اليقين بالوضوء في الصحيحه الاولى، واليقين بالطهاره في الصحيحه الثانيه، وعلى

هذا، فاليقين فى قوله عليه السلام: «لا-تنقض اليقين بالشك» هو اليقين بالحاله السابقه سواء أكانت الحاله السابقه الموضوع ام الطهاره ام غيرها، ومن الواضح ان هذا اليقين ملحوظ بنحو الطريقيه الى الواقع وهو المتيقن بالعرض، فاذن، يكون الماخوذ فى موضوع الاستصحاب اليقين بالحاله السابقه لابما هو يقين، ويكون النهى عن نقض اليقين بالشك انما هو نهى عن نقض اليقين بالحاله السابقه، ومن الطبيعى انه يقين طريقي لاصفتى.

ودعوى ان اخذ اليقين فى موضوع الاستصحاب فى كافه رواياته دون العلم او القطع، فلا-يمكن ان يكون بلانكته، والنكته فيه ليست الا- من جهه ظهور كلمه اليقين فى صفتيته للنفس، وهى الاستقرار والثبات والطمأنينه، وهذا بخلاف كلمه العلم او القطع، فانها ظاهره فى الطريقيه، فاذن اخذاليقين فى موضوع الحكم الاستصحابى فى لسان رواياته جميعا انما هو من جهه هذه النكته، وعليه فلا تقوم الامارات بمقتضى ادله اعتبارها مقامه.

مدفوعه، بان لفظ اليقين وان كان ظاهرا فى ذلك، الا انه لابد من رفع اليد عن هذا الظهور فى روايات الاستصحاب، وحمله على ان الماخوذ فيها جهه كاشفيتها عن الواقع وطريقيته اليه لاجهه صفتيته، لان الماخوذ فى الموضوع فيها هو اليقين بالحاله السابقه فى الخارج، حتى تكون قابله للتعبد ببقائها فى ظرف الشك، ومن الواضح ان الماخوذ فيه جهه اضافته الى المتيقن بالعرض، وهى متمثله فى كاشفيتها وطريقيته الى الواقع، فان ما يمثل صفتيته هو جهه اضافته الى المتيقن بالذات، وهو المتيقن فى افق النفس، وهو عين اليقين ذاتا وحقيقه.

والخلاصه، ان الماخوذ فى موضوع الاستصحاب، حيث انه حصه خاصه من اليقين وهى اليقين بالحدوث، فلامحاله يكون الماخوذ فيه جهه

اضافته الى المتيقن بالعرض لاجهه صفتيته.

ودعوى، ان الماخوذ فى الموضوع جهه اضافته الى المتيقن بالعرض مع حاله وصفيته وثباتيته فى النفس.

مدفوعه، بان الظاهر هو ان الماخوذ فى الموضوع جهه اضافته من دون خصوصيه زائده، لان اخذها بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا، فلانه بحاجه الى لحاظ زائد، واما اثباتا، فلانه لاقربينه على ذلك لافى نفس روايات الباب ولا من الخارج.

وعلى هذا، فما هو نكته ان الماخوذ فى روايات الاستصحاب كلمه اليقين فحسب دون العلم والقطع.

والجواب، ان نكته ذلك ان كلمه اليقين هى التى تناسب اسناد النقض اليه دون كلمه العلم او القطع، فان اسناد النقض الى العلم او القطع وان كان صحيحا، الا- ان اسناده الى اليقين ابلغ وانسب بنظر العرف والعقلاء من اسناده الى العلم والقطع، لان اليقين بنظر العرف احكم واتقن من العلم والقطع، على اساس ان اليقين حصه خاصه من العلم، وهى العلم الوجدانى المنطقى.

فالتتيجه، ان اخذ اليقين فى موضوع الاستصحاب دون العلم والقطع انما هو بنكته ان اسناد النقض اليه انسب وابلغ من اسناده الى العلم او القطع.

الامر الثانى، ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى قدس سره من ان المجعول فى باب الامارات، حيث انه الطريقيه والعلميه، فتقوم الامارات مقام القطع

الموضوعى الماخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه غير تام، فانه على تقدير تسليم ان المجمعول فيها الطريقيه والكاشفيه، فمع ذلك لاتقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي ايضا، هذا لا من جهه مذكوره بعض المحققين قدس سره(١) من ان اليقين الماخوذ فى موضوع الاستصحاب اليقين الصفتى دون الطريقي، ولهذا لا-تقوم الامارات مقامه، فانه غير تام، لمامر من ان اليقين الماخوذ فى موضوعه اليقين الطريقي، اى اضافته الى المتيقن بالعرض وهو الحاله السابقه، لا اضافته الى المتيقن بالذات.

بل من جهه اخرى، وهى ان ادله الاعتبار تدل على ان المجمعول فى باب الامارات الطريقيه والعلميه ثبوتا، وتدلل عليها ادله الاعتبار فى مقام الاثبات، مثلا اخبار الثقة علم بالواقع تعبدا وطريق اليه كذلك.

ونتيجه ذلك ان الواقع كما يثبت بالعلم الوجدانى كذلك يثبت بالعلم التعبدى، وعلى هذا، فمفاد ادله الاعتبار هو طريقيه الامارات الى الواقع وكاشفيتها عنه، وكونها علما تعبديا به، وليس مفادها ان طريقيتها كطريقيه العلم الوجدانى، حتى يترتب عليها ما يترتب على طريقيه العلم الوجدانى من الآثار، ومن الواضح ان سعه المجمعول انما هى بمقدار سعه الجعل، والجعل انما تعلق بطريقيتها الى الواقع، وكونها علما به تعبدا، لا بطريقيتها مطلقا حتى بالنسبه الى الاثار المترتبه على نفس طريقيه العلم الوجدانى.

وبكلمه، ان جعل الطريقيه للامارات فى مقام الثبوت يتصور على نحوين:

الاول، ان الشارع جعلها طريقا الى اثبات الواقع فحسب، وترتيب آثاره من دون النظر الى ان طريقيتها كطريقيه العلم او لا.

الثانى، ان الشارع جعل الطريقيه والعلميه التعبديه لها مطلقا، اى بالنسبه الى آثار الواقع وآثار الطريقيه الحقيقيه معا، وتظهر النتيجه بين

ص: ٣١٣

التصورين، فعلى التصور الاول لا تقوم الامارات مقام القطع الموضوعى، وعلى الثانى تقوم مقامه اذا كان الماخوذ فى الموضوع
جهه طريقيته وكاشفيته لاجهه صفتيته، هذا بحسب مقام الثبوت.

واما فى مقام الاثبات، فالظاهر هو ان ادله الاعتبار ناظره الى الفرض الاول، وتدل على التعبد بطريقيتها الى اثبات الواقع، وترتيب
آثاره بدون النظر الى ان طريقيتها كالطريقيه الحقيقيه التكوينيّه.

والخلاصه، ان مفاد هذه الادله هو ان الشارع جعلها طريقا الى الواقع، وترتيب آثاره لامطلقا، حتى بالنسبه الى الآثار المترتبه على
الطريقيه الحقيقيه، فاذن، ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني قدس سره - من ان الامارات بمقتضى ادله اعتبارها، كما تقوم مقام
القطع الطريقي كذلك تقوم مقام القطع الموضوعى الماخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه - لا يمكن المساعده عليه، لوضوح ان
مفادها التعبد بطريقيتها الى الواقع، ومن الواضح ان سعه طريقيتها بمقدار سعه التعبد بها، والمفروض ان التعبد بطريقيتها انما هو
بالنسبه الى الواقع فقط لامطلقا، لان الطريقيه التعبديه قابله للتقييد، وليست كالطريقيه الحقيقيه التكوينيّه كطريقيه العلم الوجدانى،
فاذا جعل الشارع خبر الثقة طريقا الى الواقع، فمعناه انه علم به شرعا وتعبدا لامطلقا، ضروره انه فى السعه والضيق يتبع سعه الجعل
وضيقه، وحيث ان ادله الاعتبار فى مقام الاثبات تدل على ان الشارع جعلها طريقا الى الواقع، ولا تدل على ان الشارع جعلها طريقا
مطلقا كطريقيه العلم، حتى يترتب على طريقيتها ما يترتب على طريقيه العلم من الآثار، نعم لو كان مفاد دليل الاعتبار تنزيل
الاماره منزله العلم بالواقع، لأمكن القول بان مقتضاه انها مثل العلم مطلقا، حتى بالنسبه الى الآثار المترتبه على العلم، فانها مترتبه
عليها بمقتضى اطلاق

هذا التنزيل، هذا.

ولكن ليس للتنزيل في أدله الاعتبار عين ولا اثر، لان عمدتها سيره العقلاء، وليس مفادها التنزيل.

ودعوى، ان سيره العقلاء جاريه على العمل بالامارات مطلقا، بمعنى انهم كما يعاملون مع مؤدياتها معاملة الواقع، وترتيب آثاره عليها، كذلك يعاملون مع الامارات معاملة العلم بالواقع، بترتيب آثاره عليها إذا كان العلم موضوعا لها.

مدفوعه، بانه لاشبهه في ان سيرتهم قد جرت على العمل بها بالنسبه الى الواقع، وترتيب آثاره على مؤدياتها، واما جريانها على العمل بها على اساس تنزيلها منزله العلم مطلقا، فهو غير ثابت بل الثابت خلافه.

والخلاصه، انه لاسيره لهم على تنزيلها منزله العلم، والمفروض انه لااطلاق لها، لانها دليل لبي، فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منها، وهو جريانها على العمل بها بملاك طريقتها الى الواقع، وترتيب آثاره على مؤدياتها.

الى هنا قد تبين ان الامارات بمقتضى دليل اعتبارها انما تقوم مقام القطع الطريقي فحسب، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقا، حتى الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه.

الوجه الثالث، ان معنى حجيه الامارات ليس المنجزيه والمعذريه، ولا جعل الطريقيه والعلميه التعبيديه، بل معناها جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي في صورته مطابقه الاماره للواقع، والحكم المخالف له في صورته مخالفتها له، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الامارات بتقريب، ان المكلف يعلم بوجود الجامع بين الحكم الظاهري والحكم

ص: ٣١٥

الواقعي في مرحله الحدوث، واما في ظرف الشك في البقاء، فقد ارتفع الحكم الظاهري قطعاً بارتفاع دلالة دليله وهو الاماره، لانها تدل عليه في ظرف الشك، واما تدل على حدوثه في ظرف اليقين بتحقق موضوعها، واما في ظرف الشك في بقاء موضوعها، فلادلاله لها اصلاً، وعندئذ فبطبيعته الحال يشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو الحكم الواقعي فيستصحب بقاءه، اذن فلا اشكال في جريان الاستصحاب في موارد الامارات، وناخذ بمثال لذلك، وهو ما دل على ان الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس تنجس، وعلى هذا فحيث ان مفاد الاماره جعل الحكم الظاهري المماثل او المخالف، فنعلم اجمالاً بوجود الجامع بين النجاسه الظاهريه و النجاسه الواقعيه، وحينئذ فاذا زال تغيره بنفسه فقد خرج عن مورد الاماره، لانها لا تدل على نجاسته في هذه الحاله، فاذا ينتفى الحكم الظاهري بانتفاء دليله، ويشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو النجاسه الواقعيه، فيستصحب بقاءه، هذا.

وفيه، ان جريان هذا الاستصحاب مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام الاستصحاب الكلي، لان الحكم الظاهري الذي هو معلوم الحدوث قد ارتفع يقيناً، واما الحكم الواقعي، فهو مشكوك الحدوث من الاول، لان الجامع ان كان في ضمن فرد متيقن حدوثه فقد ارتفع يقيناً، وان كان في ضمن فرد آخر فهو مشكوك الحدوث من الاول، فاذا لا يجري الاستصحاب، لان المعبر في جريانه ان يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، والمفروض ان الامر ليس كذلك، لان ما هو متيقن قد ارتفع يقيناً، وما هو متعلق الشك مشكوك الحدوث من الاول، فاذا لا يكون الشك في المقام شكاً في البقاء بل شكاً في الحدوث، ولا فرق في ذلك بين ان

يكون الشك في حدوث فرد آخر مقارنة لحدوث الفرد المتيقن او مقارنة لارتفاعه، هذا.

ولكن شيخنا الانصارى (1) قدس سره قد ابدى الفرق بين الفرضين، فذهب الى جريان استصحاب الجامع في الفرض الاول دون الفرض الثاني، مثلا: اذا علم بان زيدا دخل في الدار، وشك في دخول عمرو معه فيها مقارنة، ثم علم بان زيدا قد خرج من الدار، ويشك في بقاء الجامع وهو الانسان فيها في ضمن عمرو، ففي مثل ذلك بنى قدس سره على جريان استصحاب الجامع وهو الكلى، هذا في فرض الاول، واما في الثاني كما اذا علم بدخول زيد في الدار ثم علم بخروجه عن الدار، وشك في ان عمرو دخل الدار مقارنة لخروجه عنها أو لا، فلايجرى استصحاب الجامع، هذا.

ولكن الصحيح عدم جريان الاستصحاب في كلا الفرضين بملاك واحد وهو ان الشك ليس متمحضا في البقاء، اي بقاء المتيقن السابق، و من الواضح ان من اركان الاستصحاب ان يكون الشك متمحضا في بقائه، و تمام الكلام قد تقدم.

ثم انه هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجامع على ضوء سائر الآراء في الحكم الظاهري.

الرأى الاول، ما قويناه من ان الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له في مقابل الحكم الواقعي، فانه مجعول للحفاظ على مبادئ الاحكام الواقعيه وملاكاته وفي طولها، لان منشأ جعله انما هو اهتمام المولى بالحفاظ عليها في موارد الاختلاط والاشتباه، فاذن ليس هنا حكم ظاهري مستقل ناشئ عن ملاك، كذلك في عرض الحكم الواقعي حتى يعلم المكلف بوجود الجامع

ص: ٣١٧

الرأى الثانى، ان الحكم الظاهرى فى صورته المطابقه مع الحكم الواقعى مندىك فىه، ولاوجود له الا وجوده، وفى صورته المخالفه معه لا وجود للحكم الظاهرى، ولهذا لايتصور جامع بينهما، بل لاموضوع لتصوره.

الرأى الثالث، ان الحكم الظاهرى اذا كان مطابقا للحكم الواقعى فهو مندىك فىه، ولاوجود له فى مقابل وجوده، واما اذا كان مخالففا له، فهو موجود فى مقابل الحكم الواقعى، وعلى هذا، فاذا قامت الاماره على وجوب شىء فىعلم بثبوت حكم له الجامع بين الحكم الظاهرى والواقعى، لان الاماره ان كانت مطابقه للواقع فالحكم الواقعى موجود، وان كانت مخالففه له فالحكم الظاهرى موجود، فىعلم حينئذ اجمالا بوجود احدهما، وعليه فاذا ارتفع الحكم الظاهرى بارتفاع الأماره، يشك فى بقاء الجامع فى ضمن فرد آخر وهو الحكم الواقعى، وعندئذ فلامانع من استصحاب بقائه، وهذا الاستصحاب داخل فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى، باعتبار ان المكلف علم بان الجامع وجد بوجود احدهما، ثم ارتفع الحكم الظاهرى، فىشك فى بقاء الجامع نظير ما اذا علم بوجود انسان فى الدار اما بدخول زيد فيها او عمرو، فان كان زيد فهو قد خرج عنها جزما، وان كان عمرو فهو باق فيها، وهذا منشأ للشك فى بقاء الجامع وهو وجود الانسان، فلامانع من استصحاب بقائه.

والخلاصه، انه لامانع من جريان هذا الاستصحاب، هو استصحاب بقاء الجامع فى نفسه، الا انه لايجرى من جهه اخرى، وهى عدم ترتب اثر عملى على الجامع على كل تقدير، لان الجامع ان كان فى ضمن الحكم الظاهرى المخالف للواقع، فهو غير قابل للتنجيز الا على القول بالسببيه فى

باب الامارات، واما اذا كان فى ضمن الحكم الواقعى، فهو مشكوك الحدوث، ومقتضى الاصل عدم حدوثه.

وان شئت قلت: ان الجامع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى فى موارد الامارات ليس موضوعا للاثر الشرعى، لان الجامع بينهما عنوان احدهما، ومن المعلوم ان الاثر غير مترتب عليه، لانه مترتب على الحكم الواقعى او الظاهرى، ولا يترتب على عنوان احدهما الذى هو عنوان انتزاعى لا- واقع موضوعى له الا- فى عالم الذهن، والمفروض ان الحكم الظاهرى مقطوع الارتفاع بقاءً والحكم الواقعى مشكوك الحدوث، فاذا لا يكون هناك شك متمحض فى البقاء ولا فى الحدوث، وسيأتى تفصيل ذلك فى محله.

الوجه الرابع: ما ذكره بعض المحققين (قده) (١) من ان جريان الاستصحاب فى موارد الامارات يتصور باربع صور:

الصورة الاولى، ان تكون الاماره داله على الحدوث فى الشبه الموضوعيه، ويكون الشك فى البقاء ايضا بنحو الشبهه الموضوعيه، كما اذا فرض ان الثوب كان نجسا، ثم قامت البيئه على تطهيره بالماء، او اخبر الثقه بذلك، ثم شك فى بقاء طهارته من جهه الشك فى ملاقاته للنجس، فلامانع من استصحاب بقاء طهارته، او استصحاب عدم ملاقاته المنقح لموضوع الحكم الظاهرى.

وقد افاد فى تقريب ذلك، ان البيئه تدل على طهاره هذا الثوب بالمطابقه وعلى استمرارها بالالتزام طالما لم يكن ملاقيا للنجس، لوجود الملازمه بين طهاره شىء وبقاء طهارته ما لم ينجس بالملاقاه، والحكم

ص: ٣١٩

الظاهري كما يكون مجعولا على طبق الدلاله المطابقه، كذلك يكون مجعولا على طبق الدلاله الالتزاميه، وعلى هذا، فاذا شك في بقاء طهارته من جهه الشك في ملاقاته للنجس، فلامانع من استصحاب بقائها طالما لم يعلم بالملاقاه، هذا.

وفي جريان هذا الاستصحاب نظر بل منع، لان موضوع الطهاره الظاهريه لا يزال باقيا، فاذن لاشك في بقاء الطهاره الظاهريه حتى يستصحب بقائها، وانما الشك في بقاء الطهاره الواقعيه، واستصحاب بقائها انما يثبت الطهاره الظاهريه، والمفروض انها ثابتة ولا شك فيها، ولهذا يكون هذا الاستصحاب لغوا، وسيأتي تفصيل ذلك.

وغير خفي ان هذا التقريب تام على مسلكه قدس سره في تفسير الحكم الظاهري، وكذلك على مسلكنا في تفسيره.

الصوره الثانيه: ان تكون الاماره داله على الحدوث في مورد الشبهه الحكميه، ويكون الشك في البقاء بنحو الشبهه الموضوعيه، كما اذا فرضنا ان ثوبا كان نجسا فغسلناه بالماء مره واحده، وفرضنا ان الاماره تدل على كفايه الغسل مره واحده في التطهير، ثم شكنا في بقاء طهارته من جهه الشك في ملاقاته للنجس، حكم هذه الصوره حكم الصوره السابقه، فلامانع من جريان الاستصحاب على كلا المسلكين في تفسير حقيقه الحكم الظاهري.

الصوره الثالثه: ان تكون الاماره داله على الحدوث بنحو الشبهه الموضوعيه، ويكون الشك في البقاء بنحو الشبهه الحكميه، كما اذا ثبتت بالبينه او بخبر الثقه تغير الماء الكر باحد اوصاف النجس ثم ارتفع التغير بنفسه، فيشك في بقاء نجاسته، فيستصحب بقاء نجاسته، وقد افاد في وجه

ذلك ان المستصحب في هذه الصورة النجاسه الواقعيه دون الظاهريه.

ودعوى، ان الحكم الواقعي غير معلوم الحدوث.

مدفوعه، بان هذه الدعوى انما تتم اذا لوحظت نجاسه هذا الماء بالخصوص، وان الفقيه لا يستطيع ان يستصحب في الشبهات الحكميه، الا اذا وجد الموضوع في الخارج، واما بناء على ما مضى من ان الفقيه يلحظ في الشبهات الحكميه الموضوع بنحو الفرض والتقدير ويجرى الاستصحاب فيها، فلا يرد هذا الاشكال، لان الفقيه كان يلحظ طبيعي الماء المتغير، وهو مقطوع النجاسه، وفرض زوال تغيره بنفسه، فيشكك في بقاء نجاسته، فيتمسك باستصحاب بقائها، ويثبت ان نجاسته تبقى بعد زوال تغيره.

وللمناقشه فيه مجال، لان الفقيه كان يلحظ الموضوع في القضايا الحقيقيه بنحو الفرض والتقدير في الخارج، وهي القضايا الشرعيه التي دلت عليها الامارات كاخبار الثقه ونحوها، فاذا دل خبر الثقه على نجاسه الماء الكر اذا تغير باحد اوصاف النجس، فانه قضيه حقيقيه، حيث ان المولى فرض وجود الماء الكر المتغير، وحكم عليه بالنجاسه، وهذا الحكم قد وصل الينا بالدليل الظنى وهو خبر الثقه.

وعلى هذا فالفقيه في مقام عمليه الاستنباط يتصور طبيعي الماء المتغير باحد اوصاف النجس، ويتصور ثبوت النجاسه له في الشرعيه المقدسه بالدليل الظنى كخبر الثقه او نحوه، فاذا لاقطع للفقيه بثبوت النجاسه له واقعا، بل هو ظان بثبوتها له بدليل ظنى معتبر، فما ذكره قدس سره على ما في تقرير بحثه من ان الفقيه يلحظ طبيعي الماء المتغير وهو مقطوع النجاسه، غير تام، ضروره انه كيف يكون مقطوع النجاسه، مع ان الدليل الدال على نجاسته دليل ظنى لا قطعى.

والخلاصه، ان اليقين بحدوث الحكم فى الشبهات الحكميه منوط بكون الدليل عليه قطعيا، وهذا قليل جدا، فان الدليل على ثبوت الحكم فى اكثر الشبهات الحكميه دليل ظنى كاخبار الثقه وظواهر الكتاب والسنة، والفقيه فى مقام عمليه الاستنباط انما يستنبط الاحكام الشرعيه الكليه من هذه الادله الظنيه التى وردت بنحو القضيه الحقيقيه، ومن هنا لاتتجاوز نسبه القطع بالحكم الشرعى فى المسائل الفقهيه جميعا عن نسبه خمسه فى المائه بنسبه تقريبيه.

وعلى هذا، فاليقين بالحدوث الذى هو ركن للاستصحاب غير موجود غالبا فى الشبهات الحكميه فى تمام ابواب الفقه، و نتيجته ذلك عدم جريان الاستصحاب فيها فى حكم الواقعى، لعدم اليقين بالحدوث فيه.

الصوره الرابعه: ان تكون الاماره داله على الحدوث فى الشبهه الحكميه والشك فى البقاء ايضا يكون بنحو الشبهه الحكميه، كما لودلت الاماره على وجوب صلاه الجمعه فى يومها فى زمن الحضور، وشككنا فى بقاء وجوبها فى زمن الغيبه.

والاشكال انما هو فى جريان الاستصحاب فى هذه الصوره، فاذن المرجع فيها احد الوجوه المتقدمه، هذا.

ولكن تقدم المناقشه فى تلك الوجوه جميعا.

ومن هنا، فالصحيح فى المقام ان يقال فى دفع هذه الشبهه انه لاريب فى ظهور روايات الاستصحاب فى ان اليقين بالحدوث ركن له، كما انه لاشبهه فى ظهور كلمه (اليقين) فى نفسها فى جهه صفتيته للنفس واستقراره فيها، ولكن مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه العرفيه تقتضى ان يكون المراد منه فى هذه الروايات الحجج القاطعه للعدر، ولاخصوصيه لعنوان

اليقين بما هو يقين، وذلك لوجود قرائن و مناسبات فيها، وهي تقتضى ان يكون المراد من اليقين فيها مطلق الحجه والمنجز، لابملاك انه صفه وطريق الى الواقع، وهذه القرائن والمناسبات كما يلي:

القرينه الاولى، ان حاله السابقه فى المقام لابد ان تكون قابله للتعبد الشرعى و التنجز حدوثا و بقاء، والا فلا اثر لليقين المتعلق بها، فان وجوده بالنسبه اليها كعدمه على حد سواء، هذا لابعنى ان اليقين ليس بطريق اليها، بل هو طريق اليها و كاشف عنها، لان طريقته ذاتيه، بل هى عين ذاته، بل بمعنى انه لا يكون حجه شرعا و منجزا لها عقلا، لان العقل لا يحكم بلزوم التحرك على طبقه، واستحقاق العقوبه على مخالفته، ومن الواضح أن اليقين بشىء انما يكون حجه و محركا اذا كان ذلك الشىء قابلا للتعبد الشرعى المولى كوجوب شىء او حرمة آخر، وهذه المناسبه الارتكازيه تقتضى ان المراد من اليقين المأخوذ فى روايات الاستصحاب انما هو اليقين بملاك انه منجز للواقع و حجه و محرک للمكلف نحو العمل به، لابملاك انه صفه قائمه بالنفس و طريق الى الواقع.

القرينه الثانيه: ان اهتمام الشارع بالحفاظ على حاله السابقه بمالها من الملاك حتى فى ظرف الشك فى بقائها وعدم جواز رفع اليد عنها، يكشف عن ان المناط انما هو بثبوت هذه الحاله و تنجزها و وصولها الى المكلف، بلافق بين ان يكون وصولها اليه باليقين الوجدانى او بالاماره المعتمره، ولا خصوصيه لليقين بما هو يقين الا بلحاظ كونه من اظهر مصاديق الحجه والمنجز، فاذا ثبت حدوث حاله السابقه و وصل الى المكلف و تنجز وان كان وصوله بالتعبد الشرعى، فالشارع لا يرفع اليد عنها عند الشك فى بقائها، بل يحكم ببقائها بمقتضى دليل الاستصحاب، لان الدليل الاول

قاصر عن

ص: ٣٢٣

شمول هذه الحالة وعدم امتداد دلالتها اليها.

والخلاصه، ان اهتمام الشارع بالحاله السابقه حتى في ظرف الشك في بقائها انما هو بملاك ثبوتها شرعا وتنجزها بلاخصوصيه للمنجز، فان المناط انما هو بثبوت الحاله السابقه شرعا و تنجزها سواء أكان ثبوتها بالعلم الوجداني ام بالعلم التعبدى.

القرينه الثالثه: ان النهى عن نقض اليقين بالشك انما هو بالعنايه، ضروره انه لايقين في ظرف الشك حتى ينهى الشارع عن نقضه، واما النهى عن نقض اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث، فانما هو بلحاظ ما يترتب على المتيقن من الآثار، والا فلا يمكن نقضه في مرحله الحدوث بالشك في مرحله البقاء، واما اذا كانا في زمن واحد، فيكون الانتقاض قهريا فلامعنى للنهى عنه، فاذن لامحاله يكون المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك، وهو النهى عن النقض عنه عملا، يعنى عدم العمل بالحاله السابقه ورفع اليد عنها وعدم الاعتداد بها في ظرف الشك في بقائها، وعلى هذا فاذا كان المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك النقض العملى وانه كنايه عن وجوب العمل بالحاله السابقه وعدم جواز رفع اليد عنه في ظرف الشك في بقائها وترتيب آثارها عليها في هذاالظرف، فمن الواضح ان ثبوت الحاله السابقه شرعا وتنجزها في مرحله الحدوث من جهه، واهتمام الشارع بالحفاظ عليها حتى في ظرف الشك في بقائها من جهه أخرى، يتطلبان العمل بالحاله السابقه في ظرف الشك في بقائها وعدم جواز رفع اليد عنها حتى في هذاالظرف، بلايفرق فيه بين ان يكون ثبوتها باليقين الوجداني او التعبدى، فاذن المناط انما هو بثبوت الحاله السابقه وتنجزها بالحجه سواء أكانت الحجه يقينا ام اماره.

ص: ٣٢٤

إلى هنا قد تبين ان نتیجه هذه القرائن العرفيه والمناسبات الارتكازيه، هي ان المراد من اليقين المأخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته مطلق المنجز والحجه، ولا خصوصيه لليقين الا باعتبار انه من اظهر مصاديق الحجه والمنجز، ولعل ذكره في روايات الاستصحاب انما هو على اساس هذه النكته لا من اجل خصوصيه له، فالقرائن المذكوره تقتضى ان اخذ اليقين في رواياته انما هو بملاك انه حجه.

ودعوى، ان الظاهر عرفاً من الشيء المأخوذ في لسان الدليل هو انه بعنوانه موضوع للحكم و ان كانت كذلك، الا انه اذا لم تكن هناك قرينه على رفع اليد عن هذا الظهور، والا فلا بد من رفع اليد عنه.

واما في المقام، فلفظ اليقين المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب وان كان ظاهراً في اليقين الوجداني، الا ان القرائن والخصوصيات الموجوده في نفس هذه الروايات تصلح ان تكون قرينه عرفاً على ان المراد منه الحجه شرعاً.

وان شئت قلت، ان روايات الاستصحاب انما هي في مقام تعيين الوظيفه العمليه للمكلف في مرحله الشك في بقاء الوظيفه السابقه المولويه، ومن الواضح انه لا فرق بين ان يكون ثبوتها بالعلم الوجداني او بالاماره المعتبره الشرعيه، لانه المناسبات المذكوره الارتكازيه العرفيه بمثابه القرينه المتصله المانع عن انعقاد ظهور اليقين في الموضوعيه، و موجه لظهوره في ان اخذه انما هو بملاك انه حجه ومنجز للحاله السابقه من جهه، وانه اظهر افراد الحجه من جهه اخرى.

وقد استشكل بعض المحققين قدس سره [\(١\)](#) على حمل اليقين في روايات

ص: ٣٢٥

الاول، ان اليقين ظاهر عرفا في معناه الموضوع له وهو الصفه القائمه بالنفس، وحمله على المنجز بحاجه الى قرينه تدل على ذلك، لان المدلول الوضعي للغوى لليقين ذات اليقين لامطلق المنجز، ولم يثبت اصطلاح شرعي او عرفي على خلافه.

الثاني، انه لو حمل اليقين على مطلق المنجز والمعذر اي مطلق المنجز، فماذا نقول في الشك الماخوذ في لسان الروايات مقابل اليقين، كما في قوله عليه السلام: «ولاتنقض اليقين بالشك» فانه ظاهر في ان الشك الماخوذ فيه ضد اليقين وناقض له، وحينئذ فان كان المراد اليقين معناه العرفي واللغوي هو ذات اليقين، كان المراد من الشك ما يقابله ويناقضه وهو عدم اليقين او ضده، وان كان المراد منه المنجز، كان المراد من الشك عدم المنجز وما يقابله ويناقضه، فعلى الاول يكون الشك مقابل اليقين بمعناه العرفي اللغوي لا- في مقابل المنجز، وعلى الثاني يلزم من ذلك حكومه كل الاصول العمليه على الاستصحاب، لانه قد اخذ في موضوعه عدم المنجز والمعذر وكل اصل عملي منجز او معذر، وهذا مما لا يقول به احد، هذا.

وكلا الاشكالين غير تام.

اما الاشكال الاول، فلما تقدم من ان لفظ اليقين وان كان ظاهرا في الصفه القائمه بالنفس، الا ان في نفس روايات الاستصحاب قرائن و مناسبات عرفيه ارتكازيه تصلح ان تكون قرينه مانعه عن ظهور لفظ اليقين في معناه الموضوع له، او لا اقل انها قرينه على رفع اليد عن ظهوره في معناه وحمله على المنجز والحجه.

واما الاشكال الثاني، فلان الحاله السابقه اذا كانت ثابتة تنجيزا

بالاصل العملى كاصاله الاحتياط، فلايجرى استصحاب بقائها، لان بقائها كذلك انما هو بقاء موضوعها وهو الشك والجهل بالواقع وهو عقلى وليس من الاستصحاب فى شىء ومن هذا القبيل ما اذا ثبتت طهاره شىء باصاله الطهاره او حليه شىء باصاله الحل، فان استمرار هذه الطهاره او الحليه باستمرار موضوعها الى زمان العلم بالقذاره او الحرمة امر قهرى، وليس من الاستصحاب فى شىء، وحكومته الاصول العمليه على الاستصحاب انما تتصور فيما اذا جرى الاستصحاب فى موارد الاصول العمليه كاستصحاب بقاء الطهاره الظاهريه او الحليه الظاهريه، باعتبار ان موضوع هذا الاستصحاب مقيد بعدم المنجز او المعذر، وعلى هذا فالمنجز او المعذر وان كان اصلا عمليا، فهو حاكم على الاستصحاب بل وارد عليه، لانه رافع لموضوعه وجدانا، و المفروض ان الاستصحاب لايجرى فى موارد حتى يلزم هذا المحذور الذى لايلتزم به احد، باعتبار انه لاموضوع له فيها وهو الشك، واما استصحاب بقاء النجاسه على خلاف اصاله الطهاره، او استصحاب بقاء الحرمة على خلاف اصاله الحليه وهكذا، فهو يجرى ويقدم عليهما.

إلى هنا قد تبين ان الاستصحاب حيث انه لايجرى فى موارد الاصول العمليه، فلامانع من ان يراد من الشك فى مقابل اليقين عدم المنجز، لان المنجز او المعذر حينئذٍ متمثل فى اليقين الوجدانى او الاماره المعبره، كما ان اليقين الناقض فى قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه يقين آخر» لمنجز أو المعذر المتمثل فى اليقين او الاماره المعبره، فلايشمل الاصل العملى، فاذن لا اشكال من هذه الناحيه، لان موضوع الاستصحاب عندئذٍ مقيد بعدم المنجز الخاص، وهو اليقين الوجدانى او الاماره المعبره لاغيرهما، وعلى هذا،

معنى قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» اى لاترفع اليد عملا عن المنجز للحاله السابقه بعدمه، ولكن ترفع اليد عنه بمنجز آخر، والمراد من المنجز فى كلا الموردين كما عرفت اما اليقين الوجدانى او الاماره المعتمره شرعا.

هذا تمام كلامنا فى جريان الاستصحاب فى موارد الامارات المعتمره شرعا كاخبار الثقه وظواهر الكتاب والسنه ونحوهما.

لحد الآن قد تبين ان المراد من اليقين بالحاله السابقه الذى هو ركن الاستصحاب اعم من اليقين الوجدانى والاماره المعتمره شرعا فحسب.

واما الكلام فى جريان الاستصحاب فى موارد الاصول العمليه الشرعيه، فيقع فى مقامين:

الاول فى موارد الاصول العمليه الشرعيه غير المحرز.

الثانى فى موارد الاصول العمليه المحرز.

اما الكلام فى المقام الاول، فلايجرى الاستصحاب فى موارد تلك الاصول العمليه الشرعيه، كاصاله البراءه واصاله الاحتياط واصاله الطهاره واصاله الحليه.

اما الاستصحاب الحكم الواقعى، فلعدم اليقين بحدوثه وثبوته، لان مفاد الاصول المذكوره ليس اثبات الاحكام الواقعيه لوجدانا ولا تعبدا.

ودعوى، ان ماهو ركن للاستصحاب هو المنجز للحكم الواقعى اوالمعذر، و المفروض ان تلك الاصول بين ماهو منجز للواقع وما هو معذر له، وان كانت صحيحه الا انه لاشك فى بقاء هذا المنجز او المعذر، لانه باق قهرا طالما يكون موضوعه باقيا وهو الشك فى الواقع، وهذا ليس من الاستصحاب فى شىء، وينتفى كذلك بانتفاء موضوعه، مثلا الطهاره

الظاهرية التي هي مدلول اصاله الطهاره معذره، وهي مستمره باستمرار موضوعها، وهذا الاستمرار ليس من الاستصحاب، لانه امر قهري وعقلي، واما اذا علم بالقذاره، فتنتفى الطهاره الظاهرية بانتفاء موضوعها، فاذن لا يتصور الشك في بقاء هذه الطهاره الظاهرية المعذره.

واما الاستصحاب في الحكم الظاهري المنجز او المعذر، فلا يتصور فيه الشك في بقاءه في موارد الاصول المذكوره، مثلا مفاد اصاله الحليه الظاهرية، و موضوعها الشيء المشكوك حليته وحرمة في الواقع، وهذه الحليه الظاهرية مغيه بعدم العلم بالحرمة، فطالما يكون الشك وعدم العلم بالحرمة موجودا، فالحليه الظاهرية باقيه و مستمره باستمرار موضوعها، وقد تقدم ان استمرار الحكم باستمرار موضوعه عقلي، ولا يرتبط بالاستصحاب، لان الاستصحاب حكم مجعول في الشريعة المقدسه، واذا ارتفع الشك و تبدل عدم العلم بالحرمة الى العلم بها، ارتفعت الحليه الظاهرية بارتفاع موضوعها جزما، فلا يتصور الشك في البقاء، و كذلك الحال في اصاله الطهاره و اصاله البراءه والاحتياط.

والخلاصه، ان هذه الاصول العمليه وان كانت منجزه للحاله السابقه ومعذره لها، الا ان هذه المنجزية او المعذرية ليست من اركان الاستصحاب، لعدم تصور الشك في بقائها، لانها باقيه قطعاً ببقاء موضوع هذه الاصول، و مرتفعه بارتفاع موضوعها كذلك، ولا ثالث لهما لأن موضوعها حيث انه امر وجداني فامر يدير بين كونه مقطوع الوجود، و كونه مقطوع الارتفاع، فلا يتصور الشك فيه، و من هنا قلنا ان ما هو ركن للاستصحاب حصه خاصه من المنجز او المعذر، وهي الشيء تمثل اليقين الاعم من الوجداني والتعبدى.

فالنتيجه، ان استصحاب الطهاره الواقعيه لايجرى، لعدم اليقين بحدوثها لا وجدانا ولا تعبدا، واما استصحاب الطهاره الظاهريه، فانه لايجرى، لان الشك فى البقاء لايتصور فيها، هذا.

وقد علق المحقق النائيني قدس سره(1) على ذلك بامرین:

الامر الاول، ان الاستصحاب حاكم على قاعده الطهاره والحليه واصاله البراءه والاحتياط، فكيف تكون هذه القواعد والاصول مانعه عن جريانه فى مواردھا، لوضوح ان الاصل المحكوم لايمكن أن يكون مانعا عن الاصل الحاكم، والا لزم خلف فرض انه محكوم.

ثم اجاب قدس سره عن ذلك بان الاستصحاب انما يكون حاكما عليها ومقدما اذا جرى فى مواردھا، والمفروض انه لايجرى فيها، لعدم تصور الشك فى البقاء فيها، لان مفادھا حكم ظاهرى وهو باق ببقاء موضوعه ومستمر باستمراره وجدانا، وهذا البقاء والاستمرار عقلى، وليس من الاستصحاب فى شىء، ويرتفع بارتفاع موضوعه كذلك.

وغير خفى، ان ما ذكره قدس سره من الاشكال وجوابه مبنى على الخلط والاشتباه، فان الاستصحاب فى موارد تلك الاصول انما يكون حاكما اذا كان المستصحب حكما واقعيًا، كما اذا فرضنا ان المكلف شك فى طهاره ثوبه من جهة ملاقاته للنجس وكان ثوبه مسبوqa بالطهاره، فان فى مثل ذلك يكون استصحاب بقاء طهارته حاكما على اصاله الطهاره، وكذلك الحال بالنسبه الى اصاله الحل واصاله البراءه، او اذا فرضنا ان ثوبه كان مسبوqa بالنجاسه وشك فى طهارته بالغسل، فان فى مثل ذلك استصحاب بقاء نجاسته حاكم على اصاله الطهاره، وهكذا الحال بالنسبه الى سائر الاصول العمليه

ص: ٣٣٠

غير المحرز، واما استصحاب بقاء الحكم الظاهري، فقد مر انه لايجرى في نفسه، لعدم تصور الشك في بقاءه الذي هو ركن من اركان الاستصحاب.

فالتتيجه، ان استصحاب الحاكم على هذه الاصول العمليه غير الاستصحاب الذي لايجرى في مواردنا من جهه انه لاموضوع له فيها، لانها رافعه لموضوعه وجدانا.

فاذن، اشكاله قدس سره في المقام وجوابه عنه كلاهما مبني على الخلط بين الاستصحاب الحاكم عليها، والاستصحاب الذي لايجرى في مواردنا من جهه ان تلك الاصول وارده عليه ورافعه لموضوعه وهو الشك في البقاء وجدانا، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انا اذا فرضنا وجودالشك في بقاء الحكم الظاهري كالشك في بقاء الطهاره الظاهريه او الحليه الظاهريه، فلامانع من جريانه والحكم ببقائه، وعلى هذا فنسبه هذا الاستصحاب الى تلك الاصول العمليه نسبه الاصل الى الدليل الاجتهادي، لانه انما يجرى فيما اذا كانت الاصول المذكوره قاصره عن الدلاله على بقاء الحكم الظاهري ببقاء موضوعه، والا فلا تصل النوبه اليه.

الامر الثاني، ان الحكم الظاهري الثابت حدودا بالاصل العملي كقاعده الطهاره او الحليه او نحوها لايبقى دائما، بل قد يكون موجودا في مرحله الحدوث فحسب، كما اذا علم شخص بنجاسه ثوبه فقام بغسله، وبعد الغسل شك في انه غسله كان واجدا للشروط أو لا، فلامانع من التمسك بأصالة الصحه، لان الشك في صحته بعد الفراغ منه، وهو مورد لهذه الاصله التي هي من الاصول العقلانيه الممضاه لدى الشارع، ويترتب عليها طهاره هذا الثوب ظاهرا، ثم اذا شك في ملاقاته للنجس، فبطبيعته الحال كان يشك

فى بقاء طهارته الظاهريه، ولا مانع حينئذٍ من استصحاب بقاء طهارته، لان اصاله الصحه لا تقتضى طهارته من هذه الناحيه، وانما تقتضى طهارته من ناحيه ان غسله كان واجدا للشروط، ولهذا فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته.

وقد اجيب عن ذلك بانه مضافا الى - ان فى هذه المسأله اصلا موضوعيا و هو استصحاب عدم ملاقاته للنجس، وهذا الاصل حيث انه يجرى فى ناحيه الموضوع، فيكون حاكما على الاصل الحكمى، وهو استصحاب بقاء طهارته، ان المرجع عند الشك فى طهارته و نجاسته بالملاقاه هو اصاله الطهاره دون الاستصحاب، لانها لاتجرى فى مرحله حدوث الطهاره فيه، باعتبار انها كانت محكومها باصاله الصحه، فلا تجرى فى مقابلها، فاذن طهارته حدوثا مستنده الى اصاله الصحه، واما اذا شك فى بقاء طهارته من جهه الشك فى ملاقاته للنجس، فاصاله الصحه لا تقتضى طهارته من هذه الناحيه، وانما تقتضى طهارته من ناحيه ان غسله كان واجدا للشروط، فاذا لم تقتض اصاله الصحه طهارته من الناحيه المذكوره وهى ناحيه الملاقاه، فالمرجع فيه قاعده الطهاره، لانها كانت محكومها باصاله الصحه، فاذا لم تجر الاصاله، فلا مانع من جريان القاعده وهى رافعه لموضوع الاستصحاب، وهو الشك فى بقاء طهارته الظاهريه، لانها تثبت الطهاره الظاهريه جزما، فاذن تكون قاعده الطهاره وارده على الاستصحاب و رافعه لموضوعه وجدانا، واما الاستصحاب، فهو لا يكون حاكما على القاعده والا- واردا عليها، لان موضوعه الشك فى بقاء الطهاره الظاهريه، والاستصحاب انما يثبت طهارته الظاهريه فى ظرف الشك فى بقائها، بينما اصاله الطهاره تثبت تلك الطهاره بنحو الجزم فى هذا الظرف، وترفع الشك

فى بقاء الطهاره الظاهريه، ولهذا تكون وارده على الاستصحاب، فالنتيجه ان نسيه الاستصحاب فى الحكم الظاهرى الى دليل الحكم الظاهرى كنسيه الاصل الى الدليل الاجتهادى القطعى، هذا.

واما السيد الاستاذ قدس سره(١) فقد مال الى ما ذكره المحقق النائينى قدس سره الا انه قد بين ذلك بشكل فنى، وهو ان قاعده الطهاره اذا كانت بنفسها متكفله لاثبات الطهاره الظاهريه فى الزمن الثانى والثالث وهكذا الى زمان العلم بالنجاسه الذى هو قيد لموضوعها وغايه له، فلايجرى الاستصحاب فيها لعدم الشك فى بقائها، لان بقائها متيقن طالما يكون موضوعها باقيا، وقد تقدم ان استمرارها باستمرار موضوعها عقلى و ليس من الاستصحاب فى شىء، وكذلك الحال فى قاعده الحليه واصاله البراءه والاحتياط.

واما اذا لم تكن القاعده بنفسها متكفله لاثبات الحكم الظاهرى فى الزمن الثانى والثالث، فيمكن تصويرالشك فى بقاء الحكم الظاهرى، والتمسك باستصحاب بقائه، ومثل لذلك بما اذا شككنا فى طهاره ماء اونجاسته، ولم تكن لشيء منهما حاله سابقه، ففى مثل ذلك لامحاله يحكم بطهارته ظاهرا بمقتضى قاعده الطهاره، ثم اذا غسل ثوب متنجس فى هذا الماء حكم بطهاره الثوب ظاهرا، باعتبار ان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به، وهى حاكمه على استصحاب بقاء نجاسه الثوب، باعتبار ان القاعده تجرى فى ناحيه السبب والموضوع، والاصل الموضوعى حاكم على الاصل الحكمى.

ثم اذا شك فى نجاسه الثوب من جهه الشك فى ملاقاته للنجس، فبطبيعته الحال يشك فى بقاء طهارته الظاهريه، فلامانع حينئذ من استصحاب

ص: ٣٣٣

بقاء طهارته الظاهرية، لأن قاعده الطهاره فى الماء لا تقتضى طهارته من هذه الناحيه، اى من ناحيه الملاقاه للنجس، فانها انما تقتضى طهارته من ناحيه غسله به لامطلقا.

فالتتيجه، انه لا مانع من استصحاب بقاء الطهاره الظاهرية فى مثل هذا المثال، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائنى قدس سره، وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

اما الاول، فلان اصله الصحه من الاصول العقلائيه التى جرت عليها سيره العقلاء الممضاه شرعا، وهى من الامارات وليست من الاصول العمليه، ومدلولها اثبات الواقع تعبدا لا اثبات الحكم الظاهرى كقاعده الطهاره والحليه، فاذن، المترتب عليها الطهاره الواقعيه للثوب تعبدا.

وعلى هذا، فاذا شك فى بقاء طهارته من جهه الشك فى ملاقاته للنجس، فلامانع من استصحاب بقائها له، كما هو الحال فى موارد سائر الامارات، وهذا الاستصحاب يقدم على اصله الطهاره، هذا مضافا الى وجود الاستصحاب الموضوعى فى المقام، وهو استصحاب عدم ملاقاته للثوب للنجس، وهو حاكم على استصحاب بقاء طهارته.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اصله الصحه من الاصول العمليه، فهل يجرى الاستصحاب فى المقام و هو استصحاب بقاء طهاره الثوب الظاهرية أو لا؟

والجواب انه لا يجرى، وذلك لعدم الشك فى طهارته الظاهرية طالما لم يعلم بالملاقاه، وهذه الطهاره الظاهرية مستمره باستمرار موضوعها، ولاشك فيها، والشك انما هو فى نجاسته واقعا من جهه الشك فى ملاقاته

للنجس كذلك، فلا يكون هنا شك في بقاء طهارته الظاهرية، والشك انما هو في بقاء طهارته الواقعيه من جهه الشك في ملاقاته للنجس واقعا، وليس الشك في بقاء طهارته الظاهرية، فانها باقيه طالما يكون موضوعها باقيا وهو الشك، والمفروض انه باق.

وبكلمه، ان موضوع قاعده الطهاره في المقام محقق وهو الشك في نجاسه الثوب وطهارته، والشك في ملاقاته للنجس لا يكون رافعا لموضوع القاعده، فاذا كان موضوعها محققا فالقاعده فعليه، وتدل على الطهاره الظاهرية بالوجدان، فاذن لا يتصور الشك في بقائها، لان بقائها بقاء موضوعها عقلي وجداني ولاصله له بالاستصحاب، وكذلك انتفائها بانتفاء موضوعها فليس هنا حد وسط، باعتبار ان موضوعها امر وجداني وهو عدم العلم والشك، فالمكلف اما عالم او جاهل ولا ثالث لهما، ومن هنا نقول ان قاعده الطهاره والحليه واصاله البراءه والاحتياط وارده على الاستصحاب في الاحكام الظاهرية الصرفيه التي هي مدلول هذه الاصول، ولا موضوع له فيها فانتفائه انما هو بانتفاء موضوعه فيها وجدانا.

واما الثاني، وهو التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره، فقد ظهر مما تقدم انه لافرق بين المثالين، فان الاستصحاب كما لا يجرى في المثال الاول من جهه انه لا يتصور وجود الموضوع له فيه، كذلك لا يجرى في المثال الثاني ايضا، لان الشك في ملاقاته الثوب المحكوم بالطهاره الظاهرية منشأ للشك في نجاسته واقعا، وليس منشأ للشك في بقاء طهارته الظاهرية، فان الشك في بقائها غير متصور، حيث ان موضوع الطهاره الظاهرية طالما يكون موجودا، فالطهاره الظاهرية ثابتة له ولاشك فيها، لان بقاء الحكم ببقاء موضوعه عقلي، ويستحيل انفكاكه عنه، والا لزم خلف فرض كونه موضوعا

فما ذكره قدس سره - من اننا اذا شككنا في نجاسه الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فبطبيعته الحال يشك في بقاء طهارته الظاهريه - غير تام، وذلك لانه الشك ليس في بقاء طهارته الظاهريه، اذ لا شك في بقائها بقاء موضوعها، ويستحيل انفكاكها عنه، والمفروض ان موضوعها - وهو الشك في نجاسته وطهارته - باق، واما الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فهو يوجب الشك في نجاسته واقعا وارتفاع طهارته الواقعيه لو كان في الواقع طاهرا، لانه منشأ للشك في ارتفاع الطهاره الظاهريه، لان الطهاره الظاهريه موضوعها الشك في طهارته ونجاسته في الواقع، وهو محرز في المقام بعد الشك في ملاقاته للنجس ايضا، ومع ذلك كيف يشك في بقاء طهارته الظاهريه وارتفاعها، بداهه ان الملاقاه الواقعيه لا تكون رافعه للطهاره الظاهريه، والرافع انما هو العلم بالملاقاه، فطالما لم يحصل العلم بها فموضوعها موجود في افق النفس.

واما الاستصحاب عدم الملاقاه للنجس، فهل يجري في المقام أو لا؟

والجواب انه لا يجري، اذ لا يترتب عليه اثر، لان الثوب في المثال المذكور محكوم بالطهاره الظاهريه بمقتضى قاعده الطهاره قبل الشك في ملاقاته للنجس، ثم اذا شك في ملاقاته للنجس فلا اثر لهذا الشك، الا اذا فرض ان ملاقاته للنجس في الواقع رافعه للطهاره الظاهريه حتى يكون الشك فيها شكا في بقائها، فعندئذ لا مانع من استصحاب عدم الملاقاه، ومع ذلك لاتصل النوبه الى استصحاب بقاء الطهاره الظاهريه، ولكن تقدم ان هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، لأن الملاقاه الواقعيه لا تكون رافعه للطهاره الظاهريه، وانما تكون رافعه للطهاره الواقعيه لو كانت.

إلى هنا قد تبين انه لا فرق بين المثالين المذكورين، ولا يتصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في كليهما معا، فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الفرق بينهما لا يمكن المساعدة عليه.

ثم ان بعض المحققين (قده) (1) قد فرق بين المثال الذي ذكره السيد الاستاذ قدس سره لتصوير الشك في بقاء الحكم الظاهري، والمثال الذي ذكره المحقق النائيني قدس سره لذلك، وبنى على عدم تصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في الاول وتصوره في الثاني، وهو ما ذكره المحقق النائيني قدس سره.

اما في المثال الاول، وهو الذي ذكره السيد الاستاذ قدس سره، فقد افاد في وجه عدم جريان استصحاب بقاء الطهاره الظاهريه في الثوب عند الشك في ملاقاته للنجس ان قاعده الطهاره اذا كانت جاريه في الماء المشكوك طهارته و نجاسته، فهي جاريه في الثوب ايضا، لعدم احتمال الفرق بينهما في ذلك، فاذن تكون الطهاره الظاهريه مقطوعه البقاء، وعليه فلاموضوع للاستصحاب.

ما افاده قدس سره تام، لان طهاره الثوب الظاهريه قبل الشك في ملاقاته للنجس مستنده الى اصاله الطهاره في الماء، حيث انها من آثار طهاره الماء الظاهريه، واما اذا شك في ملاقاته للنجس في الواقع، فانه يوجب الشك في نجاسته واقعا، والمرجع فيه قاعده الطهاره، وحينئذ فتكون طهاره الثوب الظاهريه مقطوعه حدوثا وبقاء فلاشك في بقائها، ومعه لاموضوع للاستصحاب.

واما استصحاب عدم ملاقاته للنجس في الواقع وان كان لامانع منه في نفسه على اثر تحقق موضوعه، الا انه لايجرى من جهه عدم ترتب اثر

ص: ٣٣٧

عليه، لان الثوب محكوم بالطهاره ظاهرا سواء جرى استصحاب عدم الملاقاه ام لا.

فالتتيجه، ان استصحاب الحكمى وهو استصحاب بقاء الطهاره الظاهريه لايجرى، لعدم الشك فى بقائها، والاستصحاب الموضوعى وهو استصحاب عدم الملاقاه للنجس لايجرى، لعدم ترتب اثر عليه فيكون وجوده كعدمه.

واما فى المثال الثانى - وهو ما ذكره المحقق النائينى قدس سره(١) - فلانه اذا شك فى ان غسل الثوب المتنجس بالماء هل كان واجدا لشروط الصحه او لا؟.

فيكون المرجع فيه اصاله الصحه وتترتب عليها طهاره الثوب ظاهرا، ثم اذا شك فى نجاسه الثوب من جهه الشك فى ملاقاته للنجس، فبطبيعته الحال يشك فى بقاء طهارته الظاهريه، وحيث ان اصاله الصحه لا تنفى نجاسته المشكوكه من ناحيه الملاقاه، وانما تنفى نجاسته من ناحيه الغسل، فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته الظاهريه من هذه الناحيه، اى من ناحيه الملاقاه.

والخلاصه، ان الاصل فى السبب اذا كان من غير سنخ الاصل فى المسبب، فالمرجع استصحاب بقاء الطهاره الظاهريه، واما اذا كان من سنخه كما فى المثال الاول، فالمرجع قاعده الطهاره دون الاستصحاب، هذا.

ويمكن المناقشه فيه اما اولاً، فلان اصاله الصحه من الامارات وتثبت الواقع تعبداً، وعلى هذا فمفادها فى المقام اثبات صحه الغسل فى الواقع تعبداً، وحينئذٍ تترتب عليها الطهاره الواقعيه كذلك، لان حالها حال سائر

ص: ٣٣٨

الامارات المعتمده شرعا كاخبار الثقه ونحوها، باعتبار ان حجيه هذه الاصاله من باب الطريقيه والكاشفيه عن الواقع.

ونتيجه ذلك انه اذا شك في ملاقيه هذا الثوب للنجاسه في الواقع، فلامحاله يشك في بقاء طهارته الثابته باصاله الصحه، فلامانع من استصحاب بقائها، ومعه لا تجرى اصاله الطهاره، لانها محكومها بالاستصحاب.

وثانيا، لو اغمضنا عن ذلك وسلمنا ان اصاله الصحه من الاصول العمليه و مفادها الحكم الظاهري بلا نظر الى الواقع، فلا فرق حينئذ بين هذا المثال والمثال الاول، فكما ان في المثال الاول لايجرى استصحاب بقاء الطهاره الظاهريه، لعدم الشك في بقائها، فكذلك لايجرى في هذا المثال ايضا، لان الشك في ملاقيه الثوب للنجس في الواقع لاينافي طهارته الظاهريه، حيث ان موضوعها الشك وهو موجود، بلا فرق بين أن منشأه احتمال عدم صحه غسله بالماء او احتمال الملاقاه للنجس، لانه موجود على كلا التقديرين، فاذن كيف يتصور الشك في بقاء طهارته الظاهريه مع ان موضوعها موجود وجدانا، ولهذا لا شك في بقائها، وعليه فلاموضوع للاستصحاب، لما تقدم من ان الشك في ملاقيه للنجس واقعا لاينافي طهارته الظاهريه لاحكاماً ولا موضوعاً، لانها مغياه بعدم العلم بالنجاسه لا بالملاقاه واقعا، فاذن ينتفى الاستصحاب بانتفاء موضوعه، واما الشك في نجاسه الثوب وطهارته في الواقع من جهه الشك في ملاقيه للنجس، فهو مورد لاصاله الطهاره، ولا استصحاب في البين يمنع عنها، اما استصحاب بقاء الطهاره الواقعيه، فلعدم اليقين بحدوثها حتى يشك في بقائها، واما استصحاب عدم ملاقيه للنجس، فلا اثر له، فلذلك لايجرى، واما استصحاب بقاء الطهاره الظاهريه، فلعدم الشك في بقائها.

وان شئت قلت: ان جريان استصحاب بقاء طهاره الثوب الظاهريه الى حاله الشك في ملاقاته للنجس في الواقع منوط بعدم تطبيق قاعده الطهاره على هذه الحاله، والا فلا تصل النوبه اليه، والمفروض ان تطبيق القاعده عليها امر قهري، على اساس تطبيق الحكم على موضوعه في الخارج، والقاعده تثبت الطهاره الظاهريه جزما، بينما الاستصحاب يثبت بقاء طهارته الظاهريه في ظرف الشك، ولهذا تكون نسبة استصحاب الطهاره الظاهريه الى قاعده الطهاره نسبه الاصل الى الدليل الاجتهادي، والخلاصه ان المرجع حينئذ هو قاعده الطهاره، لانها انما تكون محكومها باصالة الصحه من ناحيه طهاره الثوب بالغسل، باعتبار انها تقتضى طهارته، واما من ناحيه احتمال ملاقاته للنجس في الواقع، فهي لا تقتضى طهارته، فاذن لامحاله يكون المرجع في هذه الحاله قاعده الطهاره دون استصحاب بقاء طهاره الثوب الظاهريه الى هذه الحاله، لان القاعده حيث انها تثبت طهارته الظاهريه فيها جزما، فلا يبقى موضوع للاستصحاب وهو الشك في البقاء، لانها وارده عليه ورافعه لموضوعه وجدانا.

فالنتيجه في نهايه المطاف، ان الفرق بين المثالين مبني على ان تكون اصالة الصحه من الامارات لا من الاصول العمليه، واما مع البناء على انها من الاصول العمليه، فلا فرق بين المثالين، هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واما الكلام في المقام الثاني، وهو ان الاستصحاب هل يجرى في موارد الاصول العمليه المحرزه التي قد تسمى بالاصول التنزيليه. والجواب، ان الكلام فيه يقع في ان الاستصحاب هل هو من الامارات او من الاصول التنزيليه او من الاصول غير التنزيليه، فهنا اقوال:

فذهب السيد الاستاذ قدس سره (١) الى القول الاول وهو انه من الامارات، ولكنه من اضعف مراتبها، وقد افاد في وجه ذلك ان المجمعول في باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، وتدل على ذلك في مقام الاثبات رواياته، كقوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك»، فانه يدل على ان الاستصحاب يقين تعبدا.

وبكلمه، ان دلالة روايات الاستصحاب على ان المجمعول فيه الطريقيه والكاشفيه انما هي على اساس كون اليقين ماخوذا في لسانها، ويكون مفادها تنزيل الاستصحاب منزله اليقين، وحيث ان هذا التنزيل كان في ظرف كون الشك ماخوذا في لسانها ايضا، فلهذا يكون من اضعف مراتب التنزيل، و من هنا قال قدس سره ان الاستصحاب وان كان اماره الا انه من اضعف مراتب الامارات، ولاتكون مثبتاته حجه كاخبار الثقة ونحوها، ولاملازمه بين كون الشىء اماره وبين حجه مثبتاته، لان حصه خاصه من الامارات تكون مثبتاتها حجه، وهى الامارات التى يكون لسانها لسان الحكايه عن الواقع والاخبار عنه كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ و نحوهما، هذا.

ولناخذ بالنقد عليه، بتقريب ان موضوع الاستصحاب متقوم بعنصرين:

احدهما: اليقين بالحدوث.

الثانى، الشك فى البقاء.

فاذن، لابد من النظر الى ما هو منشأ اماريته على البقاء فى ظرف الشك فيه، اما اليقين بالحاله السابقه فى مرحله الحدوث، فهو لا يصلح ان يكون اماره على البقاء فى ظرف الشك فيه، لان شأن اليقين الكشف عن الواقع على ما هو عليه، بدون ان يؤثر فيه سلباً او ايجاباً فى ظرف وجوده،

ص: ٣٤١

لانه لادخل له فى بقاء المتيقن لا بعنوان المقتضى له ولا بعنوان الشرط ولا بعنوان عدم المانع، لان بقاءه تابع لعلته فى الواقع.

وان شئت قلت، ان اليقين فى ظرف الشك فى البقاء غير موجود، والموجود فيه الشك وهو لا يصلح ان يكون اماره، ولهذا لا معنى لتنزيله منزله اليقين فى الكاشفيه والطريقيه، واما فى ظرف الحدوث، فاليقين و ان كان موجودا الا انه لا يقتضى بقاء المتيقن فى ظرف الشك فيه و اماره عليه، واما حدوث الشىء وهو وجوده الاول، فلا يكون عله لبقائه وهو الوجود الثانى له، ولا جزء العله ضروره، كما ان حدوث الشىء - وهو وجوده الاول - بحاجه الى عله، كذلك بقاءه و هو وجوده الثانى، ولا يعقل ان يكون الوجود الاول عله للوجود الثانى، فاذا حدث الشىء لا يقتضى بقاءه، بل بقاءه يدور مدار بقاء علته، اذ ليست بين الوجود الاول والثانى علاقه سببيه والمسببيه، بل كل منهما مربوط بعلة، فاذا لا يوجد فى الحاله السابقه ما يصلح ان يكون اماره على الواقع وطريقا اليه، حتى يصلح ان يجعل الشارع الاستصحاب على اساس ذلك حجه من باب الطريقيه والكاشفيه.

والخلاصه، ان اماريه الحاله السابقه اما من جهه اليقين بها، او من جهه ان حدوثها يقتضى بقاءها، وكلتا الجهتين لا تصلح ان تكون ملاكا لاماريتها، اما الاولى، فلما مر من ان اليقين لا يصلح ان يكون ملاكا لاماريتها، واما الثانى، فلان حدوث الشىء لا يقتضى بقاءه، لان كل منهما بحاجه الى عله، ولاصله بينهما من هذه الناحيه، كما انه لا ملازمه بينهما ولو ظنا، فالنتيجه، ان القول بكون الاستصحاب اماره غير تام.

القول الثانى، ان الاستصحاب من الاصول التنزيليه، وهذا القول هو

المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين منهم المحقق النائيني (١) والمحقق الخراساني (٢) (قدهما)، اما المحقق النائيني قدس سره، فقد افاد في وجه ذلك ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه لامطلقا، بل من حيث الجرى العملي على طبق الحاله السابقه في حال الشك في بقائها، وهذا هو المستفاد من روايات الاستصحاب، فاذن، لافرق بين الاستصحاب والامارات المعتمده شرعا، الا في نقطه واحده وهي ان الطريقيه المجعوله في باب الاستصحاب انما هي من حيث الجرى العملي على طبق الحاله السابقه في ظرف الشك في بقائها، لامن حيث اثباتها للواقع، بينما الطريقيه المجعوله في باب الامارات انما هي من حيث انها اماره على اثبات الواقع.

واما المحقق الخراساني قدس سره، فقد افاد في وجه ذلك ان المجعول في باب الاستصحاب هو تنزيل المؤدى منزله الواقع، وهذا يعنى تنزيل المشكوك في ظرف الشك في البقاء منزله المتيقن في ظرف اليقين بالحدوث في ترتيب آثاره عليه، وبذلك يمتاز الاستصحاب عن الاصول العمليه غير التنزيليه كاصاله البراءه والاحتياط واصاله الطهاره والحليه ونحوها، فان مفادها ليس التنزيل والنظر الى المؤدى كأنه الواقع.

ولكن كلا التقريبين غير صحيح:

اما التقريب الاول، فقد تقدم انه لا يمكن جعل الطريقيه للاستصحاب، فان جعلها انما يمكن للشئ الذى يكون واجدا ذاتا لملاك الاماريه، والمفروض انه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح ان يكون اماره ظنيه على الواقع، اما اليقين، فقد مر انه لا يصلح لذلك، واما الحدوث، فهو لا يمكن ان يكون عله للبقاء ولا ملازمه بينهما، فلذلك لا يمكن ان يكون

ص: ٣٤٣

١- (١) . فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٨٦.

٢- (٢) . كفايه الاصول ص ٣٠٦.

المجعلول فيه الطريقيه ولو من حيث الجرى العملى، لانه لغو.

واما التقريب الثانى وهو التنزيل، فانه وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لايمكن الالتزام به فى مقام الاثبات، لان روايات الاستصحاب لا تدل على هذا التنزيل اصلا، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلاله، لوضوح ان مفادها النهى عن نقض اليقين بالشك، وحيث انه لايمكن ان يكون حقيقيا، فلامحاله يكون كنايه عن وجوب العمل على طبق الحاله السابقه تعبدا فى ظرف الشك.

هذا اضافه الى ان هذه الروايات لو دلت على التنزيل، فتدل على تنزيل الشك منزله اليقين وترتيب آثاره عليه، ولاتدل على تنزيل المشكوك منزله المتيقن.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول التنزيليه، بل هو من الاصول غير التنزيليه كاصاله البراءه واصاله الاحتياط ونحوهما.

إلى هنا قد تبين ان الصحيح القول الثالث، وهو ان الاستصحاب من الاصول غير المحرزه كاصاله البراءه ونحوها.

ثم انه على تقدير تسليم ان الاستصحاب اماره او اصل تنزيلي، فهل يجرى الاستصحاب فى موارد، كما اذا ثبت حدوث الحاله السابقه به، فهل يمكن استصحاب بقائها عندالشك فيه أو لا؟

والجواب، ان فيه قولين.

فذهب المحقق النائنى قدس سره(1) الى القول الاول، ويمكن تقريب هذا القول بوجوه:

ص: ٣٤٤

الوجه الاول، ان الاستصحاب سواء أكان اماره ام اصلاً تنزلياً كما يقوم مقام القطع الطريقي كذلك يقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه والكاشفيه لايما هو صفه قائمه بالنفس.

وعلى هذا، فاذا قام الاستصحاب مقام اليقين الموضوعي الماخوذ في موضوع الاستصحاب بنحو الطريقيه، فلافق حينئذ بين ان يكون اليقين بالحاله السابقه وجدانيا او تعبديا كالامارات والاستصحاب باعتبار انه يقين تعبداء، ولهذا يقوم مقام اليقين وجداني و يترتب عليه آثاره منها حرمة نقضه بالشك.

فالنتيجه، ان الاستصحاب كما يجرى في موارد اليقين بحدوث الحاله السابقه وجدانا اذا شك في بقائها، كذلك يجرى في موارد اليقين بحدوثها تعبداء كما في موارد الامارات والاستصحاب.

والجواب اولاً، ان هذا الوجه مبني على ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، وقد تقدم ان هذا المبني غير صحيح، بل لا يعقل ان يكون المجعول فيه الطريقيه والعلم التعبدى، لانه لغو.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول فيه الطريقيه واليقين التعبدى، الا ان المجعول هو طريقيته بالنسبه الى اثبات الواقع وترتيب آثاره على مؤداه فحسب لامطلقاً حتى بالنسبه الى الآثار المترتبه على نفس طريقيه اليقين، لانه بحاجه الى مؤنه زائده ثبوتاً واثباتاً وهي مفقوده في المقام، لان الدليل على طريقيته انما هي رواياته وهي لاتدل على اكثر من طريقيته بالنسبه الى اثبات الواقع لامطلقاً، لان الطريقيه المجعوله له تتبع الجعل في السعه والضيق.

وعلى هذا فلا دليل على أن طريقه الاستصحاب كطريقه اليقين مطلقاً، لأن الظاهر من رواياته أن طريقه اليقين بالنسبة الى اثبات الواقع فحسب لأمطلقاً، وعليه فلا يقوم الاستصحاب مقام اليقين الموضوعى مطلقاً، وإنما يقوم مقام اليقين الطريقي فحسب كالامارات، لما تقدم من أن الامارات أيضاً لا تقوم مقام اليقين الموضوعى مطلقاً، هذا إضافة الى أن طريقه الاستصحاب عنده قدس سره من حيث الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك، لامن حيث اثبات الواقع، فالنتيجه فى نهايه الشوط ان هذا الوجه غير تام.

الوجه الثانى، ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (1) من أن التنزيل المؤدى منزله الواقع يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزله العلم بالواقع، فإذا كان العلم بالمؤدى الذى هو عبارته عن استصحابه بمنزله العلم الوجدانى بالواقع، فمعناه ان ما يترتب على العلم الوجدانى بالواقع يترتب على العلم التنزيلي بالمؤدى وهو الاستصحاب.

وعلى هذا فمقتضى اطلاق هذا التنزيل هو ان كل ما يترتب على اليقين الوجدانى - سواء أكان مترتباً على نفس طريقته ام كان مترتباً على الواقع - مترتب على اليقين التعبدى أيضاً وهو فى المقام الاستصحاب.

والجواب، أولاً: ان مفاد روايات الاستصحاب ليس هو تنزيل المؤدى منزله الواقع، اى المشكوك منزله المتيقن، ولا اشعار فيها على ذلك، فضلاً عن الدلاله.

وثانياً: ان تنزيل المؤدى منزله الواقع لا يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزله العلم بالواقع لاثبوتها ولا اثباتاً.

ص: ٣٤٦

اما ثبوتاً، فلانه لا يمكن الجمع بين التزليلين، لان التزليل الثانى يغنى عن التزليل الاول، لان العلم بالمؤدى اذا كان بمنزله العلم بالواقع، فمعناه ثبوت الواقع بعنوان المؤدى وترتيب آثاره عليه، والمفروض ان الغرض من التزليل الاول هو ترتيب آثار الواقع على المؤدى، فاذن يكون التزليل الاول لغوا.

وعلى هذا فلا يمكن ان يكون التزليل الاول يستلزم التزليل الثانى، لانه يلزم من فرض صحته عدم صحته، وان شئت قلت ان التزليل الاول صحيح فى نفسه، واما اذا فرض استلزامه للتزليل الثانى فيكون لغوا، باعتبار ان التزليل الثانى يغنى عنه، وعلى هذا فان امكن التزليل الثانى مستقلا وبقطع النظر عن التزليل الاول كما هو كذلك فهو متعين، وان لم يمكن ذلك مستقلا، فاذن يتعين التزليل الاول و ان كان يستلزم الثانى ايضا بناء على ان يكون مفاد روايات الاستصحاب التزليل.

واما اثباتاً، فلما تقدم من ان روايات الاستصحاب لاتدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع، وانما تدل على الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها، ولا يكون للتزليل فيها عين ولا اثر، لان ظاهرها ابقاء اليقين تعبدا لا التزليل.

الوجه الثالث، ما تقدم من ان المراد من اليقين الماخوذ فى لسان روايات الاستصحاب ليس بمعنى انه صفه قائمه بالنفس (1)، بل بمعنى انه منجز ومعذر وحجه، و من هنا قلنا ان الامارات المعتبره تقوم مقام اليقين، باعتبار انها مثبتة للواقع تنجيها او تعذيرا، وعلى هذا فحيث ان الاستصحاب منجز للواقع عند الاصابه و معذر عند الخطأ، فيقوم مقام اليقين من حيث

ص: ٣٤٧

التنجيز والتعذير، وحينئذ إذا ثبت حاله السابقه باليقين الوجداني او اليقين التعبدى كالاماره المعتره او الاستصحاب ثم شك فى بقائها، فلا مانع من استصحاب بقائها، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين قدس سره (١) بتقريب انه ان اريد باليقين فى روايات الاستصحاب المنجز والمعذر، لزم حكومه جميع الاصول العمليه غير المحرزه على الاستصحاب، باعتبار ان موضوعه على هذا مقيد بعدم المنجز او المعذر، و باعتبار ان المراد من الشك فى قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» عدم المنجز او المعذر فى مقابل المنجز والمعذر، والمفروض ان تلك الاصول من الاصول المنجزه والمعذره، فتكون رافعه لموضوع الاستصحاب وجدانا، وهذا ممالا يمكن الالتزام به، لان الاستصحاب حاكم عليها او وارد دون العكس.

ولو اريد به اليقين بالحدوث، فهو غير موجود، هذا.

ولكن قد تقدم انه لا مانع من ان يراد من اليقين فى روايات الاستصحاب المنجز والمعذر ولكن لا مطلقا بل حصه خاصه منه، وهى التى تمثل اليقين الوجداني واليقين التعبدى، فاذا قامت الاماره على نجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس - مثلا - ثم زال تغيره بنفسه، وشك فى بقاء نجاسته، فلا مانع من استصحاب بقاء نجاسته، لان دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» يدل على بقاء الماء على نجاسته، وهذا الاستصحاب حاكم على اصاله الطهاره ومانع عن جريانها، و من هذا القبيل ما دل على حرمه وطى الحائض فى حال حيضها، فاذا انقطع الدم و قبل اغتسالها من حدث الحيض نشك فى بقاء حرمه وطئها، لان الدليل الاول

ص: ٣٤٨

لايشمل هذا الفرض، فاذن لا مانع من استصحاب بقاء حرمة وطئها، لان دليل الاستصحاب يدل على بقاء الحاله السابقه المنجزه فى ظرف الشك كذلك، وهذا الاستصحاب حاكم على اصاله البراءه، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، اذا فرضنا ان ثوباً متنجساً قد غسل بماء، وشك فى صحه غسله من جهه الشك فى توفر شروطها، وفرضنا ان اصاله الصحه لاتجرى، فلامانع من استصحاب بقاءه على نجاسته السابقه، وهذا الاستصحاب مانع عن جريان اصاله الطهاره فيه، لان الاستصحاب يثبت نجاسته السابقه، ويترتب على ثبوتها به تنجزها، بينما قاعده الطهاره تثبت الطهاره الظاهريه بلانظر الى الواقع.

وفى هذه الحاله اذا شك فى بقاء نجاسته المستصحبه بسبب او آخر، فلامانع من استصحاب بقائها، ويقدم هذا الاستصحاب على اصاله الطهاره وحاكم عليها و مانع عن جريانها، باعتبار انه يثبت نجاسته الواقعيه تعبدا كاصاله الصحه، هذا بناء على كون الاستصحاب من الاصول التنزيليه المحرزه او الاماره.

القول الثالث، انه من الاصول غير المحرزه، وهذا القول هو الصحيح بناءً على ماقويناه من انه لا يوجد فيه مايدل على اماريته ونظره الى الواقع، ولهذا بنينا على انه من الاصول غير المحرزه، فلايجرى الاستصحاب فى مورد، لان مفاده كمفاد سائر الاصول غير المحرزه حكم ظاهرى صرف من دون ان يكون مؤداه ملونا بلون الواقع.

الى هنا قد تبين ان الاستصحاب كما يجرى فى موارد الامارات المعتمره شرعا كاخبار الثقه ونحوها، كذلك يجرى فى موارد الاصول التنزيليه المحرزه، باعتبار ان مؤديات الامارات وكذلك مؤديات الاصول

التنزيليه متلبسه بلباس الواقع فى الجملة على اساس نظرها اليه، وهذا الاستصحاب حاكم على الاصول غير المحرزه ومانع عن جريانها، هذا على المشهور، واما بناء على ماقويناه، فتقديمه عليها ليس من باب الحكومه، بل من باب الجمع الدلالى العرفى، حيث ان العكس وهو تقديم الاصول غير المحرزه على الاستصحاب يستلزم الغاء الاستصحاب نهائيا، وهو لا يمكن.

واما الاستصحاب فى موارد الاصول العمليه غير المحرز كاصاله البراءه والاحتياط واصاله الطهاره والحليه ونحوها، فلايجرى، بلافرق بين ان يكون الاستصحاب من الاصول المحرزه او من الاصول غير المحرزه، اما عدم جريانه فى الحكم الواقعى فى موارد تلك الاصول، فلانه لايقين بالحدوث لاوجدانا ولاتعبدنا، واما فى الحكم الظاهرى، فلاشك فى بقاءه، لانه اذا حدث بالاصول المذكوره فهو مستمر باستمرار موضوعه - وهو الشك فى الحكم الواقعى - جزماً، لاستحاله انفكاك الحكم عن موضوعه، والا لزم خلف فرض انه موضوع له، واما اذا انتفى الموضوع انتفى الحكم الظاهرى قطعاً، وحيث ان موضوعه امر وجدانى فلايتصور الشك فيه، لانه اما موجود فى افق النفس قطعاً او غير موجود فيه كذلك، ولاثالث لهما، ولابأس بالقول بان هذه الاصول فى مواردنا وارده على الاستصحاب ورافعه لموضوعه وجدانا.

فالنتيجه، ان الاستصحاب لايجرى فى مواردنا، اى فى الاحكام الظاهريه من جهه عدم توفر ركن من اركانه فيها - وهو الشك فى البقاء - هذا تمام الكلام فى الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدوث.

بقى هنا امران:

الاول، ان الثابت بالاستصحاب هل هو حكم واقعى او ظاهرى؟

ص: ٣٥٠

الثانى، فى جريان الاستصحاب فى موارد سائر الاصول التنزيليه الجاريه فى الشبهات الموضوعيه.

اما الامر الاول، فقد يقال كما قيل: ان المجعول فى باب الاستصحاب ان كان الطريقيه والكاشفيه من حيث الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك، فالمستصحب حكم واقعى، كما هو الحال فى موارد الامارات المعبره شرعا، وان كان المجعول فيه التنزيل - اى تنزيل المشكوك منزله المتيقن - فالمستصحب حكم ظاهرى، لاین معنى هذا التنزيل هو اثبات ما للمتيقن من الحكم الشرعى للمشكوك ظاهرا، هذا.

والجواب، ان الثابت بالاستصحاب على كلاً القولين الحكم الواقعى بالتعبد، فيكون المستصحب متلبساً بلباس الواقع بحكم الشارع تعبداً لا واقعا، وليس مفاده الحكم الظاهرى الصرف كمفاد اصاله البراءه واصاله الطهاره ونحوهما، ولهذا قلنا انه لامانع من استصحاب بقاء الحاله السابقه الثابته بالاستصحاب اذا شك فى بقائها، وهذا ليس من الاستصحاب فى الحكم الظاهرى الصرف، ولذلك يقدم على تلك الاصول.

فالنتيجه، ان المستصحب وسط لا حكم ظاهرى صرف، ولا حكم واقعى كذلك، نعم بناء على ما قويناه فالمستصحب حكم ظاهرى صرف، فاذا كان حكما ظاهرياً كذلك، فلا يجرى فيه الاستصحاب، لعدم تصور الشك فى بقاء الحكم الظاهرى.

واما الامر الثانى، فقد اشرنا فيما تقدم الى انه لامانع من جريان الاستصحاب فى موارد الاصول المحرزه كاصاله الصحه وقاعده الفراغ وقاعده التجاوز ونحوها.

وعلى هذا فاذا شكنا فى صحه غسل الثوب المتنجس بعد الفراغ من

غسله من جهة الشك في انه كان واجدا لشروط الصحة او لا، فالمرجع فيه اصاله الصحة التي هي من الاصول العقلانيه، على اساس ان ترك شرط من شروط صحة غسله عمداً غير محتمل، لانه خلف فرض انه في مقام تطهيره، واحتمال تركه سهواً وغفله خلاف الاصل العقلاني، ويترتب على هذه الاصاله طهاره الثوب، ثم اذا شككنا في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فلان مانع من استصحاب بقائها، لان اصاله الصحة لاتدل على طهارته من هذه الناحيه، وهذا الاستصحاب حاكم على اصاله الطهاره كما تقدم، وليس هذا استصحاباً في الحكم الظاهري الصرف، فانه لا يتصور فيه الشك في البقاء، بل هو استصحاب في حكم يكون فيه لون من الحكم الواقعي، ولهذا يتصور فيه الشك في البقاء، ومن هذا القبيل ما اذا ثبتت صحة الوضوء بقاعده الفراغ، ثم شك في بقائها من ناحيه اخرى، كما اذا شك في ان خروج المذي ناقض له او لا، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء صحة الوضوء، لان قاعده الفراغ لا تدل على صحته من هذه الناحيه، فاذا كان المرجع فيه الاستصحاب، باعتبار ان قاعده الفراغ هي قاعده الصحة، غايه الامر في باب العبادات يعبر عنها بقاعده الفراغ، وفي باب المعاملات بقاعده الصحة، و من هنا قلنا ان قاعده الفراغ من القواعد العقلانيه و حجيتها بملاك اماريتها ولا تكون من القواعد التعبدية الشرعيه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان طهاره الثوب المترتبه على طهاره الماء الثابته باصاله الطهاره، طهاره ظاهريه صرفه ولا يتصور فيها الشك في البقاء، و حينئذٍ فاذا شككنا في نجاسه الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فهذا ليس شكاً في بقاء طهارته الظاهريه، بل هو شك في نجاسته

واقعا، لان الطهاره الظاهريه لا ترتفع بالملاقاه الواقعيه، وانما ترتفع بالعلم بها، فاذن احتمال الملاقاه فى الواقع لا يصلح ان يكون منشأ للشك فى بقاء الطهاره الظاهريه، لما مر من انه لا يتصور الشك فى بقائها، باعتبار ان موضوعها امر وجدانى وهو الشك فى افق النفس، و من الواضح انه اما موجود فيه وجدانا او لاوجود له فيه كذلك ولا ثالث لهما، فاذن احتمال الملاقاه فى الواقع كما انه لا يصلح ان يكون منشأ لاستصحاب بقاء الطهاره الظاهريه، كذلك لا يصلح ان يكون منشأ للتمسك بقاعده الطهاره، لانه لغو.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الاستصحاب لايجرى فى موارد الاصول العمليه غير المحرزه كاصاله البراءه والاحتياط واصله الطهاره والحليه، لان مضامينها احكام ظاهريه صرفه، فلا يتصور الشك فى البقاء فيها الذى هو من احد اركان الاستصحاب، و من هنا تكون هذه الاصول وارده على الاستصحاب ورافعه لموضوعها وجداناً.

نتائج البحوث المتقدمه تمثل النقاط التاليه

النقطه الاولى، ان فى روايه اسحاق بن عمار: «اذا شككت فابن على اليقين، قلت هذا اصل، قال نعم» محتملات ثلاثه:

١ - قاعده تحصيل اليقين بالفراغ.

٢ - قاعده اليقين.

٣ - قاعده الاستصحاب، هذا.

والصحيح من هذه المحتملات المحتمل الاخير، لان الروايه ظاهره فيه، ولا يمكن حملها على القاعده الاولى، ولا على القاعده الثانيه.

النقطه الثانيه: ان فى روايه الخصال: «من كان على يقين فشك فليمض

ص: ٣٥٣

على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين» احتمالين:

١ - قاعده اليقين.

٢ - قاعده الاستصحاب.

ولا يمكن حمل الروايه على الاحتمال الاول وهو قاعده اليقين، لان في الروايه نكات وخصوصيات ارتكازيه تمنع عن حملها على هذه القاعده، و تتناسب مع قاعده الاستصحاب على تفصيل تقدم.

النقطه الثالثه: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان حمل هذه الروايه على قاعده اليقين يستلزم استعمال لفظ اليقين في المنقضى، وهو غير معقول في اسماء الجوامد، لانها متقومه ذاتا وحقيقه بمباديها وتنتفى بانتفائها، ومنها لفظ اليقين فانه ينتفى بانتفاء مبدأه وهو اليقيني، فاذا لا يتصور فيه الانقضاء مع بقاء الذات غير تام، لان حملها عليها لا يستلزم هذا المحذور، وانما يستلزم ان يراد من اليقين فيها اليقين السابق الزائل فعلا، وهذا لامحذور فيه.

النقطه الرابعه: في دلالة مكاتبه القاساني: عن يوم الذي يشك انه من رمضان هل يصام أو لا؟ فكتب عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤيه وافطر للرؤيه» على الاستصحاب كقاعده عامه، وعدم دلالتها عليه كذلك اشكالات متعدده واجوبه عنها كذلك من قبل الاصحاب، وقد مر كل ذلك موسعا، والظاهر انها لا تدل على الاستصحاب، و ان المراد من اليقين فيها اليقين اللاحق لا اليقين السابق كما تقدم.

النقطه الخامسه: ان صحيحه عبدالله بن سنان تواجه مشكلتين:

١ - انها معارضه بصحيحته الاخرى في نفس الموضوع.

٢ - انها لا تدل على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه، وانما تدل على حجيته في باب الطهاره لامطلقا، ولكن هذه المشكله - اى المشكله الاخير

ص: ٣٥٤

- تندفع بالتعليل الوارد فى الصحيحه الظاهره فى حجيه الاستصحاب مطلقا ولا خصوصيه للطهاره، واما المشكله الاولى، فهى فى محلها.

النقطه السادسه: ان صحيحه عبدالله بن سنان وان كانت خاليه عن كلمتى اليقين بالحدوث والنقض، الا انه مع ذلك لافرق بينها و بين سائر الروايات، لان المتفاهم العرفى من الصحيحه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه هو ان المعير كان على يقين بطهاره ثوبه الذى اعاره.

النقطه السابعه: محتملات روايات الحل والطهاره امور:

١ - مفادها الحكم الظاهرى.

٢ - مفادها الحكم الواقعى.

٣ - مفادها الاستصحاب، اى استمرار الحكم بعد الفراغ عن ثبوته.

٤ - مفادها الحكم الواقعى واستمراره ظاهراً.

٥ - مفادها الحكم الواقعى والاستصحاب معا.

٦ - مفادها الحكم الظاهرى مع الاستصحاب.

٧ - مفادها الحكم الواقعى والظاهرى مع الاستصحاب.

النقطه الثامنه: ان الصحيح من هذه المحتملات فى مقام الاثبات المحتمل الاول، فان روايات الباب ظاهره فيه دون غيره.

النقطه التاسعه: ان اركان الاستصحاب ثلاثه:

الاول، اليقين بالحدوث، و تدل على ذلك مجموعه من الروايات منها صحيحه زاره هذا من جانب.

ومن جانب آخر، قد يقال: ان مقتضى التعليل فى صحيحه عبدالله بن سنان المتقدمه ركنيه المتيقن دون اليقين، ولكنها مع ذلك لاتصلح ان تعارض صحيحتى زاره، هذا مضافا الى ان مقتضاه ليس كذلك.

النقطه العاشره: ان اليقين بالحدوث لو كان ركنا، فلازمه عدم جريان الاستصحاب فى موارد الامارات المعتبره شرعا كاخبار الثقه ونحوها، باعتبار انها لاتفيد اليقين، مع انه لاشبهه فى جريان الاستصحاب فى مواردنا، ولهذا قام الاصوليون بعده محاولات لعلاج هذه المشكله.

الاولى من المحقق الخراسانى قدس سره، فانه تاره عالج المشكله بان المراد من اليقين اعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، واخرى بان اليقين بالحدوث ليس ركنا، والركن انما هو الشك فى البقاء، وحيث ان التعبد بالبقاء لا يمكن الا على تقدير الحدوث، فاذن الركن هو الشك فى البقاء على تقدير الحدوث.

النقطه الحاديه عشره: قد علق السيد الاستاذ قدس سره على ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره، بانه ان اريد بالملازمه بين الحدوث والبقاء الملازمه الواقعيه، فهى مخالفه للضروره والوجدان، هذا مضافا الى ان لازم ذلك ان يكون دليل الاستصحاب دليلا اجتهاديا، وان اريد بها الملازمه بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، فيرد عليه انه منقوض فى موارد العلم الاجمالى، ولا يمكن الالتزام به فيها.

وما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من التعليق على ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره لا يمكن المساعده عليه على تفصيل تقدم.

النقطه الثانيه عشره: ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من ان اليقين بالحدوث ليس ركنا للاستصحاب، وانما الركن هو الشك فى البقاء على تقدير الحدوث وان كان ممكنا ثبوتا، الا انه لا يمكن الالتزام به اثباتا.

النقطه الثالثه عشره: ان اليقين الماخوذ فى لسان روايات

الاستصحاب و ان كان طريقا الى الواقع وهو المتيقن بالعرض، الا انه موضوع للحكم الاستصحابي، و المفروض ان الاماره عنده قدس سره لا تقوم مقام القطع الموضوعي وان كان ماخوذا في الموضوع بنحو الطريقيه.

النقطه الرابعه عشره: ان اراده المتيقن من اليقين في روايات الاستصحاب وان كانت ممكنه ثبوتا، الا انه لا يمكن ذلك في مقام الاثبات.

النقطه الخامسه عشره: ان مدرسه المحقق النائيني قدس سره قد تبنت على ان الامارات - كاخبار الثقه ونحوها - يقين شرعا، باعتبار ان المجعول فيها الطريقيه والعلميه، وعلى هذا، فادله اعتبارها حاكمه على روايات الاستصحاب، وتوسع دائره اليقين فيها، وتجعله اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى.

وفيه ان هذا التبنى خاطئ ولا واقع موضوعي له، وقد ذكرنا في محله ان جعل الطريقيه والعلميه للامارات غير معقول ثبوتا، هذا اضافه الى ان ادلتها في مقام الاثبات قاصره عن الدلاله على ذلك.

النقطه السادسه عشره: لو سلّمنا مبنى مدرسه المحقق النائيني قدس سره، فمع ذلك في قيام الامارات مقام اليقين المأخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان روايات الاستصحاب اشكال بل منع، هذا لا من جهه ان لفظ (اليقين) ظاهر في ان الماخوذ في الموضوع جهه صفتيه لا- طريقته، بينما لفظ (العلم) و (القطع) ظاهر في عكس ذلك، والمفروض ان الامارات لا تقوم مقام اليقين الصفتي، وذلك لان لفظ (اليقين) وان قلنا انه عند الاطلاق ظاهر في ذلك، الا انه في المقام قد اخذ في الموضوع جهه طريقيه الامارات بالنسبه الى الواقع و ترتيب آثاره عليها، ولاتدل على ان طريقته كطريقه العلم، يعنى ما يترتب على طريقه العلم يترتب على طريقته، لان الطريقيه المجعوله سعتها وضيقها تتبع سعه الجعل وضيقه، وعلى هذا، ففي مقام

الثبوت يمكن جعلها طريقا الى اثبات الواقع فقط، كما يمكن جعلها طريقا مطلقا حتى بالنسبه الى الاثار المترتبه على طريقه القطع، واما فى مقام الاثبات، فادله الاعتبار ظاهره فى الاول لا فى الثانى.

النقطه السابعه عشره: ان المجموع فى باب الامارات ان كان الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صورته المطابقه والمخالف له فى صورته عدم المطابقه، فلانواع من استصحاب بقاء الجامع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى بعد العلم بحدوثه.

فيه ان هذا الاستصحاب لايجرى فى نفسه، لانه من الاستصحاب فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى.

النقطه الثامنه عشره: ان هذا الاستصحاب لايجرى على ضوء سائر الآراء ايضا فى الحكم الظاهرى فى موارد الامارات، اما من جهه عدم تصور الجامع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى، او من جهه اخرى.

النقطه التاسعه عشره: ذكر بعض المحققين قدس سره ان جريان الاستصحاب فى موارد الامارات يتصور فى اربع صور، وقد تقدم انه لاناوع من جريان الاستصحاب فى بعض صورها، والمناقشه فى بعضها الآخر.

النقطه العشرون: ان الصحيح فى المقام ان يقال ان مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى ان يكون المراد من اليقين الحجج القاطعه، وتدل على ذلك مجموعه من النكات والمناسبات والقرائن الارتكازيه الموجوده فى روايات الاستصحاب، ولايرد عليه ما اورده بعض المحققين (قده) من الاشكال على تفصيل تقدم، فاذن لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى موارد الامارات المعتمره شرعا.

النقطه الحاديه والعشرون: ان الاستصحاب لايجرى فى موارد

الاصول العمليه غير المحرزہ كاصاله البراءه والاحتياط واصاله الطهاره والحليه، لان الشك في البقاء لا يتصور في الاحكام الظاهرية، باعتبار ان موضوعها امر وجداني وهو الشك في الحكم الواقعي، فان كان موجودا فهي ثابتة جزما، والا فهي مرتفعه كذلك ولا ثالث في البين، ولهذا تكون هذه الاصول العمليه غير المحرزہ وارده على الاستصحاب، ورافعه لموضوعه وجدانا في مواردھا لا مطلقا.

النقطه الثانيه والعشرون: ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره - من ان الاستصحاب حاكم على هذه الاصول العمليه غير المحرزہ، فكيف تكون هذه الاصول رافعه لموضوع الاستصحاب وجدانا - مبني على الخلط بين موارد الحكومه وموارد الورد، اما الاول فلان الاستصحاب في الاحكام الواقعيه حاكم عليها ورافع لموضوعها تعبدا، واما الثاني فلان الاستصحاب في الاحكام الظاهرية الصرفيه التي هي مدلول هذه الاصول محكوم بها.

النقطه الثالثه والعشرون: قد يقال كما قيل انه يتصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في بعض الموارد، كما اذا شك في طهاره الثوب من جهه الشك في ان غسله كان واجداً للشروط أو لا، ففي ذلك يكون المرجع فيه اصاله الصحه، ثم اذا شك في نجاسه هذا الثوب من جهه ملاقاته للنجس في الواقع، فلا يمكن التمسك باصاله الصحه من هذه الناحيه، ولكن لا مانع من استصحاب بقاء الطهاره الظاهرية للشك في بقائها، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال ان اصاله الصحه ان قلنا بانها من الامارات كما هو الظاهر، فاذن جريان الاستصحاب في المثال من جريانه في موارد الامارات لا الاصول العمليه غير المحرزہ، و محل الكلام في المقام انما هو في الثاني، وان قلنا بانها من الاصول فلا يجري الاستصحاب

فى موردھا.

النقطه الرابعه والعشرون: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الفرق بين ما اذا كانت طهاره الثوب - مثلا - ثابتة باصالة الطهاره، و ما اذا كانت ثابتة باصالة الصحه، فعلى الاول اذا شك فى ملاقاته الثوب للنجس، فلايجرى استصحاب بقاء الطهاره، لعدم الشك فى بقائها، والمرجع فى هذا الشك اصالة الطهاره، وعلى الثانى اذا شك فى ملاقاته للنجس، فلamanca من استصحاب بقاء طهارته، لان اصالة الصحه لاتدل على طهارته من هذه الناحيه غير تام، اذ لافرق بين الفرضين، لان المرجع فى كلا الفرضين اصالة الطهاره.

النقطه الخامسه والعشرون: ان ما ذكره بعض المحققين (قده) - من الفرق بين المثالين، بتقريب ان الشك فى بقاء الحكم لايتصور فى المثال الاول و يتصور فى المثال الثانى - غير تام، لما عرفت من عدم الفرق بين المثالين على تفصيل تقدم.

النقطه السادسه والعشرون: ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات ليس من الاصول المحرزہ ايضا، بل هو من الاصول غير المحرزہ.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان الاستصحاب من الامارات او الاصول المحرزہ، الا انه لايقوم مقام اليقين الموضوعى بدليل اعتباره، لانه انما يدل على انه يقين تعبدا بالنسبه الى اثبات الواقع و ترتيب اثاره، ولايدل على انه يقين تعبدا مطلقا حتى بالنسبه الى الآثار المترتبه على نفس اليقين.

نعم، يجرى الاستصحاب فيه بناء على ما ذكرناه من ان المراد من اليقين الحجج والمنجز والمعذر، يعنى حصه خاصه من الحجج، وهى التى تمثل اليقين الوجدانى و الامارات، او مايلحق بها كالاصول

ص: ٣٦٠

النقطه السابعه والعشرون: ان ماذكره المحقق الخراسانى قدس سره - من ان تنزيل المؤدى منزله الواقع يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزله العلم بالواقع - لا يرجع الى معنى صحيح، فانه مضافا الى ان روايات الاستصحاب لاتدل على التنزيل، انه لا يمكن ان يستلزم تنزيل المؤدى منزله الواقع تنزيل العلم بالمؤدى منزله العلم بالواقع لاثبوتاً ولا اثباتاً على تفصيل تقدم.

النقطه الثامنه والعشرون: ان الثابت بالاستصحاب على القول بانه اماره او من الاصول المحرزه هو الحكم الواقعى تعبدا لا واقعا، وعلى القول بانه من الاصول غيرالمحرزه الحكم الظاهرى.

واما الكلام فى الركن الثانى، وهو الشك فى بقاء الحاله السابقه، فقد عبر شيخنا الانصارى قدس سره (١) عن ذلك باحراز بقاء الموضوع فى القضيه.

واما المحقق الخراسانى قدس سره (٢) فقد عبر عنه بصيغه اكثر تفصيلا ودقه، وهى اتحاد القضيه المتيقنه مع القضيه المشكوك فيها موضوعا ومحمولا، وان كان مرجع ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره الى ذلك لبا و واقعا، ومن الواضح انه لا يصدق نقض اليقين بالشك بدون هذا الاتحاد، كما ان بدونيه لا يصدق الشك فى البقاء، فاذا فرضنا ان الشخص كان على يقين من عداله زيد مثلا ثم شك فى علمه، فلا يكون هذا الشك شكاً فى بقاء المتيقن السابق و هو الحاله السابقه، لان القضيه المشكوك فيها لاتكون متحده مع القضيه المتيقنه فى المحمول وان كانت متحده معها فى الموضوع، او اذا فرضنا ان الشخص كان على يقين من عداله زيد، ثم شك فى بقاء عداله عمرو، فانه ليس من الشك فى بقاء المتيقن السابق، ولاتكون القضيه المشكوكه متحده

١- (١). فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

٢- (٢). كفايه الاصول ص ٤٣٢.

مع القضيـه المتيقنه موضوعا، وان كانت متحده معها محمولا، فالشك في البقاء متقوم باتحاد القضيتين موضوعا و محمولا.

ثم ان الكلام في هذا الركن يقع في ثلاث مراحل:

المرحله الاولى، في الدليل على ركنيته للاستصحاب.

المرحله الثانيه: ما هو اثر هذا الركن في جريان الاستصحاب سعه وضيقا.

المرحله الثالثه: في تطبيق هذا الركن في الشبهات الحكميه والموضوعيه، ومدى تاثيره فيهما سعه وضيقا، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: ان تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكميه هل هو بمقتضى الدقه العقليه او بالنظر الى الموضوع الماخوذ في لسان الدليل او بالنظر العرفي؟

واما الكلام في المرحله الاولى، فنفس روايات الاستصحاب تبرهن ركنيه هذا الركن، لادن روايات الاستصحاب التي جاءت بألسنه خاصه وصيغ مخصوصه كصيغه لاتنقض اليقين بالشك او ما شاكلها تدل على ذلك الركن، لان نقض اليقين بالشك و ان كان عنائيا يستبطن الاتحاد بين القضيـه المتيقنه والقضيـه المشكوكه موضوعاً و محمولا، و الا فلا يصدق نقض اليقين بالشك، مثلا اذا كان شخص على يقين من فسق زيد ثم شك في علمه، فلا يصح ان يقال لاتنقض اليقين بفسقه بالشك في علمه، ضروره انه لاصله بينهما، و كذلك اذا كان الموضوع فيهما متعددا والمحمول واحدا، كما اذا كان الشخص على يقين من فسق زيد ثم شك في فسق عمرو، فلا يصح ان يقال لاتنقض اليقين بفسق زيد بالشك في فسق عمرو، وهكذا.

والخلاصه، ان وحده القضيتين موضوعا ومحمولا ركن اساسي

للاستصحاب و مقومه له ذاتا و حقيقه، و قد مرّ ان الشك في البقاء لا يتصور الا مع وحدتهما كذلك، و من هنا يكون موضوع الاستصحاب مركب من اليقين بالحاله السابقه و الشك في بقائها، و هذا الموضوع متقوم بالاتحاد.

إلى هنا قد تبين ان اثبات هذا الركن لا يحتاج الى دليل خارجي، لان نفس روايات الاستصحاب تدل على ذلك، باعتبار انه حقيقه الاستصحاب لا انه شرط خارجي، ولكن مع هذا قد يستدل على هذا الركن، بان الاستصحاب حكم ظاهري حيث قد اخذ في موضوعه الشك في مقابل الحكم الواقعي الذي لا يكون الشك ماخوذا في موضوعه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان المراد من هذا الشك ليس الشك في الحدوث بعد اليقين به، لانه من الشك الساري وهو ماخوذ في موضوع قاعده اليقين، بل المراد منه الشك في البقاء بعد اليقين بالحدوث وهو مورد لقاعده الاستصحاب، فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين ان موضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء.

والجواب، ان الحكم الظاهري متقوم بكون موضوعه مقيدا بالشك، و اما خصوصيه كون هذا الشك شكا في البقاء او الحدوث، فانها ليست من مقومات الحكم الظاهري و متطلباته.

فاذن كون الاستصحاب حكما ظاهريا لا يتطلب بما هو حكم ظاهري كون هذا الشك شكا في البقاء.

و الخلاصه، ان المولى جعل الاستصحاب في موارد الشك في البقاء لا ان الاستصحاب المجعول في الشريعه المقدسه يقتضى ذلك، لان الحكم الظاهري بما هو حكم ظاهري لا يقتضى ذلك، و الاستصحاب حصه خاصه من الحكم الظاهري، و هذه الخصوصيه انما جاءت من ناحيه اخذ المولى

الشك في البقاء في موضوعه في لسان دليله.

فالتتيجه، ان هذا الاستدلال ساقط ولا وجه له.

واما الكلام في المرحله الثانيه، فنتيجه ركنيه هذا الركن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد، لعدم تصور الشك في البقاء فيه، مثال ذلك ما اذا علمنا اجمالاً بدخول زيد او عمرو في الدار ثم رأينا زيدا في خارج الدار، ففي مثل ذلك لا مانع من جريان استصحاب بقاء الكلي الجامع وهو الانسان، لان العلم الاجمالي بدخول احدهما في الدار يوجب العلم التفصيلي بوجود انسان فيها، وبعد العلم بخروج احدهما عن الدار يشك في بقاء وجود الانسان فيها ببقاء فرد آخر على تقدير دخوله فيها، فاذن لا مانع من استصحاب بقاء وجوده فيها اذا كان الاثر الشرعي مترتبا عليه.

واما الفرد بهويته الشخصيه المردده بين زيد وعمرو، فان كان ذلك الفرد بحده الفردي زيدا فقد خرج عن الدار، وان كان عمرا فهو باق فيها جزماً.

وعلى هذا، فمتعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي، وهو عنوان احدهما دون الفرد بحده الفردي وهويته الشخصيه، فاذن الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدوث غير موجود بالنسبه الى واقع الفرد المردد بين زيد بحده الفردي وبين عمرو كذلك، والمفروض انه لا يقين لا بدخول زيد في الدار ولا بدخول عمرو فيها، ولهذا فلاموضوع للاستصحاب بالنسبه الى كل من الفردين بحده الفردي.

نعم، بناء على ما ذكره المحقق العراقي قدس سره (1) من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي وهويته الشخصيه، لا الجامع الانتزاعي بحده

ص: ٣٦٤

الجامعى، فالركن الاول موجود وهو اليقين بدخول واقع الفرد المردد.

ولكن هذا المبنى خاطئ ولا واقع موضوعى له، لانه قدس سره ان اراد بتعلق العلم الاجمالى بالفرد بحدده الفردى التفصيلى فى الخارج، فهو خلاف الوجدان والضروره، وان اراد به تعلقه بالفرد بحدده الفردى بنحو الابهام لا التفصيل، فيرد عليه انه ان اريد بالابهام تعلقه بالفرد بعنوانه الانتزاعى، وهو عنوان احدهما المفهومى الذى لا وجود له الا فى عالم الذهن واللحاظ، فيرد عليه انه هو العنوان الانتزاعى الجامع بينهما، و ان اراد به تعلقه باحدهما المصداقى، فيرد عليه ان احدهما المصداقى فى الخارج غير معقول، بداهه انه لا يعقل ان يكون الفرد بهويته الشخصيه مرردا بين وجود نفسه و وجود غيره، لان الوجود عين الشخص فى الخارج فلا يتصور التردد فيه، هذا اضافه الى ان المراد من الفرد المردد عندنا المعين عند الله تعالى، لانا لا نعلم ان الداخلى فى الدار زيد او عمرو، ولكن عند الله معلوم، فاذا لامحاله يكون المراد من احدهما عنوانى لا المصداقى.

فالنتيجه، ان متعلق العلم الاجمالى لا يمكن ان يكون الفرد بحدده الفردى فى الخارج، واما الفرد بحدده الفردى اجمالا، فهو متلبس بعنوان احدهما الذى هو عنوان انتزاعى، ومع الاعراض عن ذلك وتسليم ان متعلق العلم الاجمالى هو واقع الفرد المردد، او قلنا بان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب كما يظهر ذلك من المحقق الخراسانى قدس سره، ومال اليه بعض المحققين (قده) ايضا، وانما هو من اركانه الشك فى البقاء على تقدير الحدوث، فمع هذا لا يجرى الاستصحاب فى الفرد المردد من جهه ان الشك فيه ليس شكا فى البقاء على تقدير الحدوث، لان الحادث فى الدار ان كان زيدا فهو مقطوع الخروج عنها، وان كان عمرا فهو مقطوع البقاء،

فاذن ليس الشك فى المقام شكاً متمحضاً فى البقاء.

وعلى الجملة، فلا يجرى الاستصحاب فى واقع الفرد المردد، لانه مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فلا شك فى بقاء فرد على تقدير حدوثه.

واما استصحاب بقاء الجامع، فلان مانع منه اذا كان الاثر الشرعى مترتباً عليه.

واما اذا لم يكن اثر شرعى مترتب عليه، فهل يمكن اجراء استصحاب بقاءه بلحاظ الاثر المترتب على الفرد او لا؟

والجواب، ان الكلام فيه تارة يقع فيما اذا كان الاثر الشرعى المترتب على كلا الفردين معلوماً تفصيلاً، كما اذا كان الاثر الشرعى المترتب على وجود زيد فى الدار وجوب الصدقه مثلاً، وعلى وجود عمرو فيها وجوب ركعتين من الصلاه، واخرى يقع فيما اذا لم يكن الاثر الشرعى المترتب على كل منهما معلوماً تفصيلاً وانما هو معلوم اجمالاً، بمعنى ان المكلف لا يدري ان الاثر المترتب على وجود زيد فى الدار وجوب الصدقه، وعلى وجود عمرو فيها وجوب ركعتين من الصلاه، او بالعكس.

اما الكلام فى الفرض الاول، فلا يجرى الاستصحاب فى الجامع بلحاظ الاثر المترتب على كلا الفردين بحده الفردى، وان بنينا على ان الاستصحاب اماره او اصل محرز، لان الاثر اذا كان مترتباً على زيد بحده الشخصى وعلى عمرو كذلك، فلا يمكن اثبات هذا الاثر باستصحاب بقاء احدهما الا على القول بالاصل المثبت، فان استصحاب بقاء احدهما فى الدار وان كان ملازماً لوجود عمرو فيها، الا انه لا يمكن اثبات هذا اللازم بالاستصحاب الابنحو المثبت، نعم اذا قامت الاماره على بقاء احدهما فى

الدار، فتدل بالملازمه على ان الداخلى فى الدار عمرو لازيد، لان الامارات - كاخبار الثقه و نحوها - تكون مثبتاتها حجه، وتدل على ثبوتها بالدلاله الالتزاميه، بينما الاستصحاب و ان قلنا بانه اماره لاتكون مثبتاته حجه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الاستصحاب يقوم مقام العلم الاجمالى الوجدانى ببقاء احدهما فى الدار، ويكون علما اجماليا تعبديا به، وحينئذ فهل يكون مؤثرا و منجزا للاثر المترتب على وجود الفرد الطويل فى الدار وهو وجود عمرو فيها فى المثال.

والجواب، ان العلم الاجمالى لا يكون منجزا فى المقام، لان من شروط تنجيزه ان يكون المعلوم بالاجمال قابلا له مباشره او بالواسطه على كل تقدير، اى سواء أكان فى هذا الطرف ام ذاك الطرف، والا فلا يكون العلم الاجمالى مؤثرا و منجزا، وهذا الشرط غير متوفر فى المقام، لان المعلوم بالاجمال فيه - وهو عنوان احدهما - غير قابل للانطباق على الفرد القصير وهو الفرد الخارج من الدار على تقدير دخوله فيها، لانه ليس فردا و مصداقا له جزما، واما انطباقه على الفرد الآخر وهو وجود عمرو فى الدار فهو مشكوك فيه من جهه الشك فى اصل وجوده فيها، وهذا الشك حيث انه بدوى فالمرجع فيه اصاله البراءه، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون العلم الاجمالى وجدانيا او تعبديا، واما استصحاب بقاء احد الحكمين فهو لايجرى، لان الشك فى بقاءه من جهه الشك فى بقاء موضوعه، وسوف ياتى ان المعتبر فى جريان الاستصحاب احراز بقاء موضوعه الذى يمثل اتحاد القضيه المتيقنه مع القضيه المشكوكه موضوعا و محمولا.

واما الكلام فى الفرض الثانى، وهو ما اذا لم يعلم ان الاثر الشرعى المترتب على وجود زيد فى الدار، هل هو وجوب الصدقه او وجوب

الصلاه ركعتين، وكذلك لم يعلم ان المترتب على وجود عمر و فيها هل هو الاثر الاول او الثانى، فهل يجرى استصحاب بقاء احدهما فى الدار او لا؟

والجواب، ان فيه قولين:

فذهب بعض المحققين قدس سره (١) الى القول الاول بدعوى، انه لا مانع من هذا الاستصحاب فى هذا الفرض، على اساس انه علم تعبدى يقوم مقام العلم الاجمالى، فاستصحاب بقاء احدهما فى الدار معناه العلم الاجمالى التعبدى ببقائه فيها، و قد افاد فى وجه ذلك ان فى هذا الفرض لا يعلم بارتفاع احد الحكمين المذكورين تفصيلا، كما هو الحال فى الفرض الاول.

وعلى هذا، فلا يعلم المكلف بارتفاع وجوب الصدقه ولا بارتفاع وجوب الصلاه، وانما يعلم بارتفاع احدهما اجمالا، فاذا نكل منهما محتمل البقاء عند المكلف، وعليه فيكون العلم الاجمالى التعبدى الذى يمثل الاستصحاب منجزا لكلا الحكمين معا، والعلم الاجمالى بالترخيص لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالى بالحكم الاجمالى، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الانائين وطهاره الاىء الاخر، فان العلم بطهاره احدهما اجمالا وعدم لزوم الاجتناب عنه لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالى بالنجاسه ولزوم الاجتناب عن كلا الانائين معا، وفى المقام فالمكلف وان كان يعلم بالترخيص فى ترك احد الحكمين، الا انه لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالى بوجود احدهما، فانه يقتضى لزوم امتثال كلا الحكمين معا.

ويمكن المناقشه فيه اما اولاً، فلان ما ذكره قدس سره مبنى على ان يكون المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه، ولكن تقدم انه لا وجه

ص: ٣٦٨

لهذا القول اصلا، و من هنا قلنا ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزه ايضا، بل حاله حال الاصول غير المحرزه، ولهذا لا يقوم الاستصحاب مقام العلم الوجدانى سواء أكان علما تفصيليا ام اجماليا كسائر الاصول العمليه غير المحرزه.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان الاستصحاب علم تعبدى يقوم مقام العلم الوجدانى، الا انه مع ذلك لا يجرى، لان استصحاب بقاء احدهما فى الدار انما يجرى اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على عنوان احدهما، واما اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على واقعه المتمثل فى وجود عمرو فى الدار، فلا يمكن اثباته باستصحاب احدهما فيها الا على القول بالاصل المثبت، ولا فرق بين ان يكون الاثر المترتب على وجود عمرو فيها معلوما تفصيلا او اجمالا، فان ثبوته على كلا التقديرين يتوقف على ثبوت وجود عمرو فيها، وهو لا يمكن الا بنحو المثبت.

والخلاصه، ان استصحاب بقاء احد الحكمين ليس كالعلم الوجدانى ببقاء احدهما، لانه يستلزم العلم ببقاء موضوعه، واما استصحاب بقاء احدهما لا يثبت بقاء موضوعه الا على القول بالاصل المثبت، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، هل يمكن استصحاب بقاء احد الحكمين المذكورين بعد العلم بحدوثه والشك فى بقاءه؟

والجواب، ان الاثر الشرعى اذا كان مترتبا على بقاء احدهما وهو الجامع، فلان من استصحاب بقاءه، لترتب هذا الاثر عليه.

واما اذا لم يكن مترتبا عليه فلا يجرى، لان استصحاب بقاء احدهما لا يثبت خصوص وجوب الصدقه او خصوص وجوب الصلاه الا على القول بالاصل المثبت، هذا نظير استصحاب بقاء الحدث، فانه انما يثبت الاثر

المرتّب على طبعى الحدث، ولا يثبت الاثر المترتب على خصوص الحدث الاصغر او الاكبر، وما نحن فيه كذلك.

ودعوى، ان المستصحب واقع احدهما لاعتوانه لكى يقال ان استصحاب بقاء احدهما لا يثبت واقعه الا على القول بالاصل المثبت.

مدفوعه، بان واقع احدهما ليس متعلقا للعلم الاجمالى سواء أكان العلم الاجمالى وجدانيا ام تعبديا، هذا اضافه الى ان واقع احدهما فرد مردد بين ماهو مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه، وماهو مقطوع البقاء على هذا التقدير، وقد تقدم ان الاستصحاب لا يجرى فيه.

والخلاصه، انه لا يقاس الاستصحاب فى المقام بالعلم الوجدانى باحدهما، فانه لامحاله يكون منجزا سواء فيه القول بالافتضاء ام بالعليه، واما استصحاب بقاء احدهما عند الشك فيه فلا يجرى، لان عنوان احدهما حيث انه مجرد مفهوم فى عالم الذهن، فلا يكون قابلا للتجزؤ، واما واقعه الموضوعى وهو خصوص وجوب الصدقه او وجوب الصلاه، فلا يمكن اثباته تنجزا بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، لان استصحاب بقاء الطبعى لا يثبت فرده فى الخارج.

وعلى هذا، فلامانع من التمسك باصالة البراءه عن حكمه كان حكمه وجوب الصدقه او وجوب الصلاه، باعتبار ان احد الوجوبين موضوعه زيد، والوجوب الآخر موضوعه عمرو، ولكن لانعلم ان موضوع وجوب الصدقه زيد وموضوع وجوب الصلاه عمرو او بالعكس، وحيث انه لا يميز بين ما هو مترتب على وجود زيد فى الدار، وما هو مترتب على وجود عمرو فيها من ناحيه، وكون ترتب كل منهما على وجود عمرو فيها مشكوك بالشك البدوى من ناحيه اخرى، فلامانع من الرجوع الى اصالة البراءه عنهما معا

للتأمين من العقاب، ولا يلزم من ذلك محذور المخالفه القطعيه العمليه، لان التامين من قبل احدهما من باب السالبه بانتفاء الموضوع، باعتبار انه مرتفع بارتفاع موضوعه، والتامين من قبل الآخر انما هو باصالة البراءه، فاذن نتيجه اصالة البراءه عن كليهما معا انما هي التامين من قبل احدهما فقط، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قد يكون الفرد القصير ايضاً مردداً بين زيد وعمرو، كما اذا علم اجمالاً بدخول زيد أو عمرو في الدار، ثم رأى فرداً في خارج الدار المردد بين كونه زيداً أو عمراً، وهذه الصوره تختلف عن الصوره الاولى التي يكون الفرد القصير فيها معلوماً في الخارج و معيناً، لان في هذه الصوره كان يشك المكلف في بقاء كل من الفردين المرددين بحده الفردي التفصيلي، مثلاً يشك في بقاء زيد في الدار على تقدير دخوله فيها كما يشك في بقاء عمرو فيها كذلك، وعلى هذا فعلى مسلك المحقق العراقي قدس سره، من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي لا الجامع بحده الجامعي، فلا مانع من استصحاب بقاء الفرد، لتمايمه اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما على مسلك المحقق الخراساني قدس سره من ان اليقين بالحدوث ليس ركناً للاستصحاب، والركن انما هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فلان مانع من جريان الاستصحاب في كلا الفردين معا، لتحقق هذا الركن في كل منهما، وهو الشك في البقاء على تقدير الحدوث.

واما بناء على ماهو الصحيح من ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب، فلايجري الاستصحاب في الفرد المردد في هذه الصوره ايضاً، لان الركن الاول للاستصحاب و هو اليقين بالحدوث غير متوفر فيه،

لان متعلق اليقين الاجمالي الجامع الانتزاعي بحده الجامعي لا الفرد بحده الفردي، وكذلك الركن الثاني وهو الشك في البقاء، نعم اليقين بحدوث الجامع والشك في بقائه موجود.

ولو سلمنا ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي، فالركن الاول للاستصحاب بالنسبه الى احد الفردين متوفر، لا بالنسبه الى كلا الفردين كما عن المحقق العراقي قدس سره.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه الصوره والصوره الاولى، فان في الصوره الاولى كلا-الركنين غير متوفر هما اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما في هذه الصوره، فالركن الاول وهو اليقين بالحدوث غير موجود، واما الركن الثاني وهو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فهو موجود.

ومن ناحيه ثالثه، ان الفرد الواقعي بهويته الشخصيه وبحده الفردي اذا كان مردداً بين فردين طوليين على خلاف ما في الصوره الاولى والثانيه، فانه فيهما مردد بين فردين عرضيين، وذلك كما اذا فرضنا ان شخصا علم اجمالا بنجاسه ثوبه، ولكنه لا يعلم انه تنجس في الساعه الاولى من النهار او في الساعه الثانيه، ففي مثل ذلك حيث ان الفرد الواقعي للنجاسه مردد بين حدوثه في الساعه الاولى وحدثه في الساعه الثانيه، فعلى الاول فقد ارتفع جزما بالتطهير، وعلى الثاني فهو باق كذلك.

وعلى هذا، فاركان الاستصحاب غير تامه في كلا الفردين الطوليين، لا اليقين بالحدوث ولا الشك في البقاء، اما الاول فانه غير موجود، لا في الفرد الاول وهو النجاسه في الساعه الاولى، لعدم اليقين بحدوثه فيها، ولا في الفرد الثاني وهو النجاسه في الساعه الثانيه بنفس الملاك، ولهذا

فلايجرى الاستصحاب لا فى الفرد الاول ولا فى الثانى.

واما الثانى، فعلى تقدير تسليم ان الركن الاول متوفر، او انه غير معتبر فى جريان الاستصحاب كما مال اليه المحقق الخراسانى قدس سره^(١)، فهو غير متوفر فى كلا الفردين.

اما فى الفرد الاول وهو النجاسه فى الساعه الاولى، فعلى تقدير حدوثه فقد ارتفع قطعاً بالتطهير، واما فى الفرد الثانى هو النجاسه فى الساعه الثانيه، فانه على تقدير حدوثه باق جزماً، ولهذا فلايجرى استصحاب بقاء الفرد الاول، ولا استصحاب بقاء الفرد الثانى.

والخلاصه، ان النجاسه التى حدثت فى الثوب بالملاقاه او غيرها مردده بين الفرد القصير وهو النجاسه فى الساعه الاولى، لانها قد زالت يقيناً بالغسل والتطهير، والفرد الطويل وهو النجاسه فى الساعه الثانيه، لانها على تقدير حدوثها باقيه جزماً، ولهذا لا تتوفر اركان الاستصحاب فى كلا الفردين، وهى اليقين بالحدوث والشك فى البقاء.

الى هنا قد تبين ان ركنيه اليقين بالبقاء تمنع عن جريان الاستصحاب فى الفرد المردد عندنا بين القصير والطويل المعين عندالله تعالى وتقدس، لان الفرد بحدده الفردى اذا كان مردداً بين ماهو مقطوع الارتفاع و ما هو مقطوع البقاء، فلايكون الشك متمحضاً فى البقاء، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الفرد مردداً بين فردين عرضيين او فردين طوليين، واما جريان الاستصحاب فى واقع الفرد المردد لاعلى التعيين فلأمانع منه، اذ يتصور فيه الشك فى البقاء، كما اذا رأى المكلف شخصاً من بعيد دخل فى الدار، و تردد عنده انه زيد او عمرو ثم رأى زيدا فى خارج الدار، وشك فى بقاء

ص: ٣٧٣

واقع الفرد المردد فى الدار، وهو واقع الشخص المرئى الذى دخل فيها، فاذن يكون كلا الركنين متوفرًا بالنسبه الى واقع الفرد المردد، هما اليقين بحدوثه والشك فى بقاءه وجدانا.

واما اذا علم اجمالًا- بدخول زيد فى الدار او عمرو، ثم علم اجمالًا بخروج احدهما عن الدار، ففى مثل ذلك ايضا لامانع من جريان الاستصحاب فى الواقع الفرد المردد وهو واقع الفرد الداخلى فى الدار، بقطع النظر عن عنوان زيد او عمرو، لان كلا الركنين بالنسبه اليه متوفر هما اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء.

واما الشك فى بقاء كل من الفردين بحدده الفردى وهويته الشخصيه كزيد و عمرو، فهو شك تقديرى لافعلى، بمعنى ان الشك فى بقاء كل منهما فى الدار انما هو على تقدير حدوثه فيها لامطلقًا، وقد مر انه بناء على ما هو الصحيح من ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب فلايجرى، لان الركن الاول غير متوفر فيه، وكذلك الركن الثانى.

نعم، بناء على ما بنى عليه المحقق الخراسانى قدس سره من ان اليقين بالحدوث ليس ركنًا، ومال اليه بعض المحققين (قده)، فلا مانع من جريان استصحاب بقاء كل من الفردين بحدده الفردى فى الدار، لان موضوع الاستصحاب على هذا الشك فى البقاء على تقدير الحدوث، وهو متوفر فى كل من الفردين بعنوانه الخاص، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان واقع الفرد المردد بين فردين احدهما قصير والآخر طويل اذا كان لكل منهما اثر خاص به و مترتب عليه، فاذا علم بحدوث احدهما فى الدار فى الزمن الاول، كان هذا العلم الاجمالى منجزا لاثر كل منهما، فاذا فرضنا ان الاثر الشرعى المترتب على احدهما وجوب

التصدق، والمترتب على الآخر وجوب اطعام الفقير، وعلى هذا فاذا علم اجمالاً بحدوث احدهما فى الزمن الاول، فقد علم بتنجز احد الوجوبين، اما وجوب التصدق او وجوب الاطعام، وهذا العلم الاجمالى منجز فيجب على المكلف التصدق والاطعام معا.

وكذلك الحال فى الزمن الثانى، وهو زمان ارتفاع الفرد القصير، لان المكلف يعلم اجمالاً اما بحدوث الفرد القصير فى الزمن الاول او بقاء الفرد الطويل فى الزمن الثانى وهذا العلم الاجمالى موثر، لان المكلف يعلم بتنجز احد الوجوبين الطويلين عليه، بناء على ما هو الصحيح من انه لافرق فى تنجز العلم الاجمالى بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او من التدريجيات بحسب عمود الزمان.

هذا لا كلام فيه، وانما الكلام فى ان هذا العلم الاجمالى بين فردين تدريجين طويلين، هل يغنى عن استصحاب بقاء واقع الفرد المردد او لا؟

والجواب، ان بعض المحققين (قده) (١) قد مال الى انه لاحاجه الى استصحاب واقع الفرد المردد، بل هو لغو، فلا يترتب عليه اى اثر.

ويمكن المناقشه فيه، لان ما افاده قدس سره انما يتم اذا كان العلم الاجمالى عله تامه للتنجز، فعندئذ لامجال للاستصحاب المذكور، لانه لغو بعد ما كان الاثر منجزاً بالعلم الاجمالى، واما بناء على ما هو الصحيح من ان تنجز العلم الاجمالى للتكليف المحتمل فى كل طرف من اطرافه غير مستند اليه مباشره، بل هو مستند الى اصاله الاشتغال كذلك، غايه الامر ان اصاله الاشتغال مستنده الى العلم الاجمالى، اذ لولاه لكان المرجع فيه الاصول المرخصه المومنه كاصاله البراءه ونحوها، وحيث ان تلك الاصول تسقط

ص: ٣٧٥

عن جميع اطرافه من جهه المعارضه، وعن بعضها الآخر دون بعضها من جهه الترجيح من غير مرجح، فاذن المرجع فى كل طرف منه اصاله الاشتغال دون العلم الاجمالى، لانه انما ينجز التكليف المتعلق به دون اكثر منه، وعليه فلا يمكن ان يكون تنجز التكليف المحتمل فى كل طرف منه بحده الخاص مستند اليه، لانه خارج عن دائره متعلقه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الاستصحاب على القول بانه علم تعبدى يتقدم على الاصول العمليه غير المحرزه كاصاله البراءه والاشتغال واصاله الطهاره او الحليه او نحوها بالحكوم، بلافق فى ذلك بين ان يكون الاستصحاب موافقا لها او مخالفا، باعتبار انه رافع لموضوعها وهو الشك وعدم العلم.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء واقع الفرد المردد فى الزمن الثانى وان لم يثبت الفرد الطويل بعنوانه الا على القول بالاصل المثبت، الا ان الاثر الشرعى يترتب على واقعه، ولا خصوصيه لعنوان الفرد الطويل الخاص، والمفروض ان واقعه هو المستصحب بهذا الاستصحاب، فاذن يترتب عليه اثره الشرعى، ويكون حاكما على اصاله الاشتغال ورافعا لموضوعها تعبدا، وعلى هذا، فلا يكون ترتب اثره عليه وتنجزه مستندا الى اصاله الاشتغال، بل هو مستند الى الاستصحاب، وهو يوجب انحلال العلم الاجمالى حكما على هذا القول وهو القول بالاقضاء، لان تنجز العلم الاجمالى على هذا القول منوط بسقوط الاصول المومنه فى اطرافه كلا و بعضا، فاذا سقطت الاصول المومنه كذلك كان العلم الاجمالى منجزاً، واما استناد تنجز التكليف المحتمل فى كل طرف من اطرافه الى العلم الاجمالى، مع ان المنجز له مباشره احتمال التكليف المساوق لاحتمال العقوبه بعد سقوط الاصول المومنه عن اطرافه من جهه ان منشأ هذا الاحتمال هو العلم

و على هذا، فاذا فرضنا ان فى احد طرفى العلم الاجمالى اصل مثبت للتكليف الالزامى، فلامانع من جريان الاصل المومن فى الطرف الاخر، لعدم المعارض له، هذا نظير ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسه احد الانائين وكان احدهما مسبوقاً بالنجاسه دون الآخر، فلامانع من استصحاب بقاء نجاسته، ومعه لامانع من الرجوع الى اصاله الطهاره فى الاناء الآخر، وبذلك ينحل العلم الاجمالى حكماً وما نحن فيه كذلك، فان العلم الاجمالى بحدوث احد الفردين ينحل بقاء فى الزمن الثانى باستصحاب بقاء واقع الفرد المردد و ترتيب اثره عليه، فاذا لامانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن الفرد القصير بلامعارض، لان معارضها اصاله البراءه عن الفرد الطويل، فاذا سقطت اصاله البراءه فيه من جهه الاستصحاب، فلامانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن الفرد القصير.

ومن هنا يظهر ان الاستصحاب يتقدم على الاصول العمليه غير المحرزه، وان بنينا على انه ليس من الاصول المحرزه كما استظهرناه.

لحد الآن قد تبين ان العلم الاجمالى اما بحدوث الفرد القصير فى الدار فى الساعه الاولى، اوبقاء الفرد الطويل فيها فى الساعه الثانیه لايمنع عن جريان الاستصحاب فى بقاء واقع الفرد المردد اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على واقعه بدون دخل خصوصيه اخرى فيه، واما اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على كل من الفردين بحده الفردى و بعنوانه الخاص واسمه المخصوص كعنوان زيد او عمرو وماشاكل ذلك، فلايجرى استصحاب بقاء واقع الفرد المردد بلحاظ الاثر الشرعى المترتب على الفرد بعنوانه الخاص الا على القول بالاصل المثبت، لان استصحاب بقاء واقع الفرد المردد

لا يثبت الفرد الطويل بعنوانه الخاص الا بناء على القول بحجيه مثبتاته، وكذلك لا يجرى استصحاب بقاء الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما الى الساعه الثانيه الا على القول بالاصل المثبت.

ودعوى، انه مرآه للفرد الطويل و فان فيه واثباته اثبات له.

مدفوعه، بان المستصحب عنوان احدهما، وهذا العنوان مغاير لعنوان الفرد الطويل الخاص وان كان منطبقا عليه و فانيا فيه الا ان هذا شأن كل مفهوم، ولا يختص ذلك بالمفهوم الانتزاعي، ومن الواضح ان الاستصحاب انما يثبت الاثر الشرعى للمستصحب، وهو فى المقام الجامع الانتزاعي بحده الجامعى، ولا يثبت الاثر الشرعى المترتب على ما ينطبق عليه هذا الجامع و فان فيه الا على القول بحجيه الاصل المثبت، نعم اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على واقع الفرد المردد زائدا على الاثر الشرعى المترتب على كل من الفردين بعنوانه الخاص واسمه المخصوص، فالاستصحاب فيه و ان كان جارياً فى نفسه، الا- انه لما لم يثبت الفرد الطويل بعنوانه الخاص الا على القول بالاصل المثبت، فيكون لغوا من جهه العلم الاجمالى بثبوت احد الحكمين المترتين عليهما، وهذا العلم الاجمالى منجز، و معه يكون استصحاب بقاء واقع الفرد المردد لغوا ولا اثر له، فما ذكره بعض المحققين (قده) انما يتم فى هذا الفرض.

ودعوى، ان مفاد روايات الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» هو الجرى العملى على طبق متطلبات اليقين السابق.

وان شئت قلت، ان مفاد دليل الاستصحاب ان كان التعبد ببقاء المتيقن و آثاره، فلا يمكن اثبات الفرد باستصحاب بقاء الجامع الابنحو المثبت، و ان كان مفاده التعبد ببقاء نفس اليقين السابق فلان مانع من جريانه،

لان اليقين السابق و ان كان متعلقه الجامع لا الفرد الا انه منجز للاثر المترتب على الفرد، و حيث ان دليل الاستصحاب يدل على بقاء اليقين السابق و منجزيته في حال الشك ايضا، فيكون كاليقين كما ان اليقين بالجامع منجز لاثر الفرد، فكذلك استصحاب بقاء الجامع منجز للاثر المترتب على الفرد، باعتبار انه يقين بالجامع تعبدا و تنزيلاً.

مدفوعه، بان مفاد دليل الاستصحاب ليس هو التعبد ببقاء نفس اليقين السابق في ظرف الشك، و تنزير الشك منزله اليقين، بل مفاده عدم النقض العملي لليقين السابق لا الحقيقي، لان النقض الحقيقي غير معقول في المقام، والمراد من عدم النقض النقض العملي هو الجرى العملي على طبق الحاله السابقه في ظرف الشك في بقائها، وليس مفاده تنزير الشك منزله اليقين وقيامه مقامه، وبقاء جميع متطلبات اليقين السابق في ظرف الشك، لوضوح انه لا يستفاد من روايات الاستصحاب الا- تعيين وظيفه الشاك في بقاء الحاله السابقه عملا- و ترتيب آثارها كذلك، فان كانت الحاله السابقه الجامع، و جب ترتيب آثاره عليه دون الفرد، و ان كانت الفرد، و جب ترتيب آثاره دون آثار الجامع، و لا يدل على ان الشك كاليقين، و الا- فلازمه ان تكون مثبتاته حجه، وهو كما ترى.

فالتتيجه، ان مفاد روايات الاستصحاب تعيين وظيفه الشاك في بقاء الحاله السابقه عملا، بان يقوم بالعمل على طبقها بدون الدلاله على ان الشك كاليقين، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلاله.

هنا صورتان اخريان:

الاولى، ما اذا علمنا بدخول انسان في الدار و تردد بين كونه زيدا او عمرا، فتاره نعلم بانه ان كان زيدا كانت مده بقاءه في الدار قصيرا، و ان كان

ص: ٣٧٩

عمرا كانت مده بقاءه فيها طويلا.

الثانيه، لانعلم بان الفرد القصير - وهو الفرد الخارج من الدار فى الساعه الاولى - هل هو زيد او عمرو، فان كان زيدا كان الفرد الطويل عمرا و ان كان العكس فبالعكس.

اما الفرض الاول، فقد تقدم الكلام فيه.

و اما الفرض الثانى، فالظاهر ان العلم الاجمالى - بين حدوث الفرد القصير فى الدار فى الساعه الاولى، وبقاء الفرد الطويل فى الساعه الثانيه - منجز اذا كان لكل منهما بحدده الخاص و بعنوانه المخصوص اثر شرعى كما هو المفروض، ومانع عن جريان الاصول المومنه بين طرفيه، ولايعتبر فى تنجيز العلم الاجمالى ان يكون الفرد القصير معيناً، لانه المكلف كان يعلم اجمالا اما بحدوث الفرد القصير او بقاء الفرد الطويل، وهذا العلم الاجمالى منجز سواء أكان الفرد القصير يمثل زيدا والطويل يمثل عمرا ام بالعكس، فان ذلك لايمنع عن تنجيز العلم الاجمالى، لانه تنجيزه منوط بسقوط الاصول المومنه فى اطرافه، والمفروض انها ساقطه، لان اصاله البراءه عن حدوث الفرد القصير معارضه لاصاله البراءه عن بقاء الفرد الطويل، او فقل ان اصاله البراءه عن الاثر الشرعى الالزامى المترتب على حدوث الفرد القصير فى الدار فى الساعه الاولى معارضه باصاله البراءه عن الاثر الشرعى الالزامى المترتب على بقاء الفرد الطويل فيها فى الساعه الثانيه، ولايمكن جريان كليهما معا، لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، وجريان احدهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح، فلهذا تسقطان معا فيكون العلم الاجمالى منجزاً، وقد مر انه لافرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او التدريجيات، وهل هذا العلم الاجمالى

ينحل باستصحاب بقاء واقع الفرد المردد الى الزمن الثانى المتمثل فى واقع الفرد الطويل فى هذا الزمان وترتيب اثره، بدعوى ان هذا الاستصحاب يثبت احد طرفى العلم الاجمالى وهو واقع الفرد الطويل و يقدم على اصالة البراءة فى هذا الطرف، فاذا سقطت اصالة البراءة فيه، فلان مانع من جريانها فى الطرف الآخر.

والجواب، ان هذا الاستصحاب يجرى فيما اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على واقع كل من الفردين بلا- لون خاص وعنوان مخصوص كما مر، واما اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على الفرد الطويل بعنوانه الخاص وهويته الشخصيه، فلا يمكن اثباته بهذا الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت على تفصيل تقدم موسعا بتمام شقوفه.

الصورة الثانية: ما اذا علمنا اجمالاً اما بدخول زيد فى الدار او عمرو، ولكننا نحتمل ان عمراً اذا دخل فيها فهو باق دون زيد، فانه لا يَحتمل بقاءه فيها، ففى مثل ذلك هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء عمرو فيها او لا؟
والجواب، ان فيه قولين.

فذهب بعض المحققين (قده) (١) على ما فى تقرير بحثه الى القول الاول، بدعوى انه لمانع من استصحاب بقاء وجود عمرو فى الدار على تقدير دخوله فيها، بناء على ما استظهره قدس سره من ان اليقين بالحدوث غير معتبر فى الاستصحاب، وانما المعتبر فيه الشك فى البقاء على تقدير الحدوث وهو موجود فى المقام، و لهذا فلان مانع من استصحاب بقاء عمرو فيها على تقدير دخوله فيها، فاذا قام المكلف باستصحاب بقاء وجود عمرو فيها، فيحصل له علم اجمالى اما بوجوب ترتيب آثار الفرد القصير او ترتيب

ص: ٣٨١

آثار الفرد الطويل بالاستصحاب، وهذا العلم الاجمالي منجز و موجب لترتيب آثار الفردين معا، هذا.

ويمكن المناقشه فيه، اما اولاً فلا ين هذا البيان لو تم فانما يتم اذا كان الاستصحاب علماً تعبدياً اما بملاك انه اماره او اصل محرز، واما بناء على ما قويناه من انه ليس علماً تعبدياً، بل هو اصل عملي غير محرز كاصاله البراءه ونحوها، فلا يتم هذا البيان، لان هذا الاستصحاب لا يشكل علماً اجمالياً.

وثانياً، ان هذا البيان مبنى على ان اليقين بالحدوث ليس ركناً للاستصحاب، وانما الركن هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، ولكن تقدم ان هذا المبنى غير صحيح، وان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب على تفصيل تقدم.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان اليقين بالحدوث ليس ركناً له، الا ان هذا الاستصحاب لا يشكل العلم الاجمالي بين حدوث الفرد القصير في الساعه الاولى و بقاء الفرد الطويل في الساعه الثانيه، لان هذا العلم الاجمالي حقيقه في هذا الصوره غير موجود، لمكان احتمال ان كلا الفردين على تقدير حدوثه قصير، والاستصحاب المذكور لا يوجب حدوث هذا العلم الاجمالي، بل يوجب تعيين العمل به على تقدير حدوثه و ترتيب اثره عليه، لا- ان المكلف كان يعلم اجمالاً- اما بترتيب الاثر على الفرد القصير في الساعه الاولى، او على بقاء هذا الفرد في الساعه الثانيه، بل يجب عليه تعيينا ترتيب الاثر على بقاء هذا الفرد، فاذا وجب على المكلف بمقتضى الاستصحاب ترتيب الاثر على بقاء هذا الفرد في الساعه الثانيه على تقدير حدوثه تعييناً، كان الشك في ترتيب الاثر على الفرد القصير في الساعه الاولى شكاً بدوياً، فلامانع حينئذٍ من الرجوع الى اصاله البراءه عنه، لعدم

المعارض لها، لأن المعارض لها انما هو اصاله البراءه عن ترتب الاثر على بقاء الفرد الاخر فى فرض العلم الاجمالى، اما بترتب الاثر على الفرد القصير او ترتبه على بقاء الفرد الطويل، والمفروض فى المقام عدم وجود هذا العلم الاجمالى، فاذن لامانع من جريان اصاله البراءه عن الاثر المترتب على حدوث الفرد القصير، وعن الاثر المترتب على بقاء الفرد الطويل، لعدم استلزامه المخالفه القطعيه العمليه، لاحتمال ان كلا-الفردين كان قصيرا، نعم اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على حدوث فرد آخر لا على بقاءه فى المقام، فعندئذ لا يمكن جريان كليهما معا، لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه للعلم الاجمالى بوجوب ترتيب اثر احدهما فى الساعه الاولى.

والخلاصه، ان هذا الاستصحاب لا يشكل علما اجماليا فى المقام بعد ما لم يكن له وجود فى نفسه، لوضوح ان مقتضى هذا الاستصحاب وجوب العمل به معيننا، ولهذا فلامانع من اجراء اصاله البراءه عن وجوب ترتيب الاثر على الفرد القصير ولامعارض لها فى المقام كما مر.

ومع الاغماض عن هذا الاستصحاب، والبناء على عدم جريانه كما هو الصحيح، فلامانع من جريان اصاله البراءه عن الاثر الشرعى المترتب على الفرد القصير، وعن الاثر الشرعى المترتب على بقاء الفرد الآخر المحتمل، ولا يلزم من جريان كلتا الاصلتين محذور المخالفه القطعيه العمليه، لعدم العلم الاجمالى بينهما، لاحتمال ان يكون كلا الفردين على تقدير الحدوث قصيرا.

فالتتيجه ان ما افاده قدس سره لا يمكن اتمامه.

واما الكلام فى المرحله الثالثه: فيقع تاره فى تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكميه، واخرى على الشبهات الموضوعيه، وعلى كلا التقديرين

مره يكون هذا التطبيق بالنظر الدقى العقلى، واخرى بالنظر العرفى، وثالثه يكون بلحاظ الموضوع الماخوذ فى لسان الدليل.

اما الكلام فى الفرض الاول، و هو تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكميه، فقد تقدم ان لهذا الركن صيغ ثلاث:

الاولى، تمثل الشك فى البقاء، وقد عبر جملة من المحققين عن هذا الركن بهذه الصيغه وهى الشك فى البقاء.

الثانيه: تمثل اتحاد القضييه المتيقنه مع القضييه المشكوكه موضوعا و محمولا، وقد اختار هذه الصيغه صاحب الكفايه قدس سره.

الثالثه: تمثل احراز بقاء الموضوع، وقد اختار هذه الصيغه شيخنا الانصارى قدس سره.

ويقع الكلام فى تطبيق هذا الركن بتمام صيغه الثلاث على الشبهات الحكميه فى المسائل الفقهييه.

اما الصيغه الاولى، وهى الشك فى البقاء، فقد يقال كما قيل، انها لاتنطبق على الشبهات الحكميه، بيان ذلك ان الحكم فى الشبهات الحكميه يوجد بالوجود الجعلى والاعتبارى بكافه حصصه وافراده منذ زمن التشريع الى يوم القيامه فى آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، لان الجعل الذى هو فعل الشارع آنى، فلايتصور فيه التقدم والتاخر والحدوث والبقاء، لان ذلك انما يتصور فى الامور التدريجيه التى توجد تدريجا، فان وجودها الاول حدوث و وجودها الثانى بقاء.

واما الحكم الشرعى فى مرحله الجعل يوجد بفعل الشارع وجعله بتمام افراده فى آن واحد، مثلا جعل الشارع وجوب الصلاه على الانسان البالغ العاقل القادر الداخلى عليه الوقت بتمام حصصه وافراده فى آن واحد،

وهو آن جعل الی یوم القیامه، و لهذا لا تتصور فیہ التدریجیه والطولیہ، وانما تتصور التدریجیه والطولیہ فی مرحلہ الفعلیہ، ای فعلیہ الحکم بفعلیہ موضوعه فی الخارج، و هذه المرحله لا ترتبط بالشارع، لانها لیست من مراتب الحکم، فاذن لامحاله یكون المراد من فعلیہ الحکم فعلیہ محرکیته و داعویته للمکلف نحو الاتیان بالواجب لانفس الحکم، لانه یستحیل ان یصیر فعلیاً و موجوداً فی الخارج بوجود موضوعه فیہ، والا- لزم ان یكون خارجياً، وهذا خلف فرض ان الحکم امر اعتباری لاوجود له الا فی عالم الاعتبار والذهن، وجعل الشارع وجوب الحج علی المستطیع البالغ العاقل الذی اخذ مفروض الوجود فی مرحلہ الجعل منذ اوائل التشریع الی یوم القیامه فی آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، ویوجد وجوب الحج فی عالم التشریع والجعل بتمام حصصه و افراده الی یوم القیامه دفعه واحده، ولا- تتصور فیہ التدریجیه، ضروره ان الصادر من الشارع جعل واحد لا- جعل متعدد، ولهذا لا یتصور الشک فی بقاء الحکم فی مرحلہ الجعل الا من ناحیه النسخ، و هذا خارج عن محل الکلام فی المقام، فان محل الکلام فیہ انما هو فی الشک فی بقاء الحکم المجعل فی الشریعه المقدسه، مع القطع بعدم نسخه فیها، مثلاً جعل الشارع النجاسه للماء المتغیر باحد اوصاف النجس، فهنا علی المشهور بین الاصولیین جعل و مجعل، اما الاول فهو النجاسه فی مرحلہ جعلها و اعتبارها، و فی هذه المرحله لا- یتصور الشک فی بقائها الا- من ناحیه الشک فی النسخ، والا فالجعل باق فی الشریعه المقدسه الی یوم القیامه.

واما الثانی و هو مرحلہ فعلیہ هذه النجاسه بفعلیہ موضوعها فی الخارج، و هو وجود الماء المتغیر باحد اوصاف النجس - فهو محل الکلام

فى المقام، لان الشك فى بقاء الحكم المجمعول بعد القطع بعدم نسخه فى الشريعة المقدسه انما يتصور فى هذه المرحله، وعلى هذا، فاذا فرضنا وجود ماء كر فى الخارج و تغير باحد اوصاف النجس، فانه نجس، وحينئذ فاذا زال تغيره بنفسه وشك فى بقاء نجاسته، فهل يمكن التمسك باستصحاب بقاء نجاسته او لا؟

والجواب، ان هنا اشكالين:

الاشكال الاول، ان الشك فى بقاء الحكم لا يتصور الا من ناحيه النسخ، فانه طالما لا يكون الحكم منسوخا فى الشريعة المقدسه فهو باق فيها.

الاشكال الثانى، ان الشك فى بقاء الحكم المجمعول و ان كان متصورا مع القطع بعدم النسخ، الا ان المشكوك غير المتيقن، فان متعلق اليقين فى المثال انما هو حصه خاصه من النجاسه، وهى النجاسه الثابته للماء بوصف تغيره، واما متعلق الشك، فهو حصه اخرى من النجاسه، و هى النجاسه الثابته للماء بعد زوال تغيره، فاذن لا يكون هذا الشك شكاً فى بقاء المتيقن السابق.

اما الاشكال الاول، فهو مبنى على الخلط بين النظر الى الحكم فى مرحله الجعل والنظر اليه فى مرحله المجمعول، وهى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج.

والحكم فى مرحله الجعل كما اشرنا اليه آنفا يوجد بتمام حصصه وافراده الاعتباريه فى آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، ولهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء، فانه انما يتصور فى الامور التدريجيه لا فى الامور الآنيه، ولهذا لا يتصور الشك فى البقاء فى هذه المرحله الا من ناحيه النسخ، وقد تقدم ان الشك فى بقاء الجعل من ناحيه الشك فى نسخه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام فى المقام انما هو فى الشك فى بقاء الحكم

المجعول مع القطع بعدم نسخه في الشريعة المقدسه، كالشك في بقاء نجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس بعد زوال تغيره بنفسه، او الشك في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال.

فالتتيجه، انه لامجال لهذا الاشكال على المشهور، وسوف ياتي تفصيل ذلك ومافيه.

واما الجواب عن الاشكال الثاني وهو ان متعلق اليقين حصه من الطبيعي، ومتعلق الشك حصه اخرى منه في حاله اخرى، فاذن لا يكون الشك في بقاء المتيقن، بل الشك في حدوث حصه اخرى، فلان متعلق اليقين الطبيعي لا الحصه، وفي المثال المتقدم متعلق اليقين طبيعي نجاسه الماء المتغير، بمعنى ان الموضوع للنجاسه هو الماء في هذه الحاله، وهي من الحيثيات التعليليه لا التقييده، والشك انما هو متعلق بنفس هذه النجاسه في حال زوال هذه الحاله وهي تغيره، فاذن الموضوع هو طبيعي الماء، والتغير حيثه تعليليه لا تقييده، وعليه فلامحاله يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، وكذلك الحال في مسأله حرمة وطى الحائض، فان متعلق اليقين طبيعي حرمة الوطى في حال الحيض، لان صفه الحيض حيثه تعليليه لا تقييده، فاذن بطبيعته الحال يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، وعلى هذا، فلا اصل لهذا الاشكال.

ولكن هذا التطبيق انما هو بالنظر العرفي الارتكازي، لا بالنظر الفلسفي الدقي ولا بلحاظ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل.

واما الصيغه الثانيه لهذا الركن، وهي احراز بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، فقد أشكل في تطبيقها في موردين:

المورد الاول، ان الاستصحاب يجري في المحمولات الاوليه التي

تكون بمفاد كان التامه سواء أكانت تلك المحمولات تمثل الاحكام الشرعيه ام تمثل الموضوعات الخارجيه، فاذا شك في بقاء الوجوب بمفاد كان التامه او بقاء الحرمة كذلك، فلا مانع من استصحاب بقائه، كما انه لا مانع من استصحاب بقاء وجود زيد او عمرو بمفاد كان التامه، مع انه لا موضوع لهذه المحمولات في الخارج، فاذن هذه الصيغه لا تنطبق على الاستصحاب في المحمولات الاوليه، مع انه لاشبهه في جريان الاستصحاب فيها.

ودعوى، ان موضوعات المحمولات المذكوره ماهياتها وهي محرزه البقاء، والشك انما هو في وجودها، فاذن يكون بقاء الموضوع محرزاً فيها ايضاً.

مدفوعه، بانه لا بقاء لماهياتها في الخارج الا بوجودها فيه، ضروره انه لا يعقل الشك في وجود زيد - مثلاً - في الخارج بمفاد كان التامه مع احراز ماهيته فيه، لان ماهيته فيه انما هي بوجودها، فلا يتصور بقاء ماهيته في الخارج مع الشك في وجوده فيه، لان ماهيته فيه بنفس وجوده فيه، فلا يعقل ان يكون لزيد ماهيه في الخارج ووجود له فيه ووجوده محمول على ماهيته في الخارج، فانه خلاف الضروره والوجدان، هذا مضافاً الى ان لازم ذلك ان يكون وجود زيد فيه بمفاد كان الناقصه، وهذا خلف فرض ان وجوده فيه بمفاد كان التامه.

والخلاصه، انه لا يمكن جريان الاستصحاب في المحمولات الاوليه على ضوء صياغه هذا الركن بهذه الصيغه الخاصه، لانه لا موضوع لها في الخارج، والا - لم تكن من المحمولات الاوليه، لان الحاجه الى الموضوع في الخارج انما هي في المحمولات الثانويه التي هي بمفاد كان الناقصه،

واما المحمولات الاولى التي هي بمفاد كان التامه كوجود زيد في الخارج، فانه ان كان موجوداً فيه، كان وجوده مقوم لماهيته فيه، وان لم يكن موجوداً فلا ماهيه له، واما الماهيه المعدومه، فلا تكون موضوعاً له.

المورد الثاني، ما اذا كان المشكوك من المحمولات الثانويه، ولكن كان الشك في بقائها على تقدير وجود موضوعها في الخارج، كما اذا شك في عداله زيد - مثلاً - على تقدير حياته التي هي الموضوع لعدالته وهكذا.

وعلى ضوء صياغه هذا الركن، فلايجرى الاستصحاب في هذه الموارد من جهه عدم احراز بقاء موضوعها فيها.

وبكلمه، ان الشك في عداله زيد يتصور على نحوين:

الاول، الشك في بقاء عدالته مع اليقين بحياته.

الثاني، الشك في بقاء عدالته على تقدير حياته ولايقين بها.

فعلى الاول، لامانع من جريان استصحاب بقائها، لتوفر هذا الركن فيه.

وعلى الثاني، فحيث ان هذا الركن بالصيغه المذكوره غير متوفر فيه فلايجرى الاستصحاب.

فالنتيجه، انه على ضوء صياغه هذا الركن، فلايجرى الاستصحاب في المحمولات الاولى، وبعض المحمولات الثانويه التي هي بمفاد كان الناقصه.

والجواب، ان مقتضى الجمود على ظاهر هذه الصيغه وان كان عدم جريان الاستصحاب فيها لعدم احراز بقاء الموضوع، الا ان تعبير الشيخ قدس سره (1) عن هذا الركن بهذه الصيغه ليس تعبيراً دقيقاً، بل هو مبني على الغالب، بقريته انه قدس سره (2) قد صرح في مورد آخر بصيغه اخرى، وهي اتحاد القضييه

ص: ٣٨٩

١- (١). فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

٢- (٢). فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

المتيقنه مع القضيـه المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً، ولهذا قال ان الشك في البقاء لا يتحقق الا مع الشك في بقاء القضيـه المتيقنه المتحققه في الزمن السابق بعينها، ومما يدل على ذلك التزامه قدس سره بجريان الاستصحاب في المحمولات الاوليه.

والخلاصه، ان المستفاد من مجموع كلمات الشيخ قدس سره في المقام هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضيـه المتيقنه مع القضيـه المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً، وعلى هذا، فكما ان المحمول في القضيـه المتيقنه وجود زيد بمفاد كان التامه، و موضوعها ماهيته التي هي متقومه بوجوده، فكذلك المحمول في القضيـه المشكوكه وجوده كذلك، غايه الامر ان المحمول في القضيـه الاولى متعلق لليقين، وفي القضيـه الثانيه متعلق للشك، وقد مر ان الموضوع في المحمولات الاوليه ليس له وجود في الخارج غير وجود محموله فيه، مثلاً- الموضوع في مثل قولنا (زيد موجود) ماهيه زيد وهي موجوده بوجود زيد في الخارج لا بوجود آخر، كما ان بقائها انما هو بقاء وجود زيد فيه.

إلى هنا قد تبين ان مراد الشيخ قدس سره من التعبير عن هذا الركن بالصيغه المذكوره هو اتحاد القضيـه المتيقنه مع القضيـه المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً، فاذن هذه الصيغه من الركن ليست صيغه مستقله في مقابل سائر الصيغ بل هي ترجع اليها.

واما الصيغه الثالثه، و هي اتحاد القضيـه المتيقنه مع القضيـه المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً، فقد استشكل في تطبيق هذه الصيغه على الشبهات الحكميه، لان الشك في بقاء الحكم فيها لا يتصور طالما يكون الموضوع فيها بتمام خصوصياته محفوظاً كالماء الكر المتغير باحد اوصاف النجس،

فانه لا يتصور الشك في بقاء نجاسته طالما يكون موضوعها وهو الماء بصفه التغير موجودا، و اما اذا زال تغيره وصار ماء صافيا و شك في بقاء نجاسته، فلا تكون القضية المتيقنه حينئذ متحده مع القضية المشكوكه موضوعا ومحمولا، لان الموضوع في القضية المتيقنه الماء المتغير، والموضوع في القضية المشكوكه الماء الصافي، وهو الماء الذى انقضى عنه التغير، غايه الامر تاره نعلم بان للخصوصيه القائمه بالموضوع - كالتغير القائم بالماء - دخلا في الموضوع و مقومه له، بمعنى ان الحكم المجعول في القضية للموضوع المتصف بصفه ما انيط به وجودا و عدما، واخرى لانعلم بان لها دخلا فيه او لا؟

فعلى الاول، لا تكون القضية المتيقنه متحده مع القضية المشكوكه موضوعا ومحمولا، لان الموضوع في القضية المتيقنه الواحد للخصوصيه والمتلبس بها، والموضوع في القضية المشكوكه الفاقد لها وغير المتلبس بها كالماء الواحد للتغير والفاقد له.

وعلى الثانى، فالاتحاد غير محرز للشك في ان الخصوصيه الزائله عن الموضوع هل لها دخل فيه او لا؟ ولهذا فالاتحاد بين القضيتين غير محرز.

والجواب، ان هذا الاتحاد الذى هو من مقومات الاستصحاب على اساس ان قضيه - لانتقض اليقين بالشك - لاتصدق بدون هذا الاتحاد، هل هو بنظر العقل او بحسب لسان الدليل او بنظر العرف، فيه عدة اتجاهات:

الاتجاه الاول، انه بنظر العقل.

الاتجاه الثانى، انه بحسب لسان الدليل.

الاتجاه الثالث، انه بنظر العرف.

اما الاتجاه الاول، فيمكن تقريبه بان وحده القضية المتيقنه

والمشكوكه موضوعا ومحمولا- لابد ان تكون بنظر العقل دون العرف، لان العرف انما يكون مرجعا فى تعيين مفاهيم الالفاظ سعه و ضيقا، على اساس المناسبات العرفيه الارتكازيه والقرائن الحاليه وغيرها مما له دخل فى مرجعيه العرف.

واما المرجع فى تطبيق المفاهيم العرفيه على مصاديقها، فهو العقل دون العرف، لان وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه موضوعا ومحمولا ليست مدلولا للدليل الاول - وهو دليل المتيقن - ولا مدلولا لدليل الاستصحاب حتى يكون المرجع فى تعيينها سعه و ضيقا العرف دون العقل.

والجواب، ان وحده القضيتين موضوعا ومحمولا وان لم تكن مدلولا لروايات الاستصحاب مباشره، الا انها مدلول لها التزاما، حيث ان روايات الاستصحاب تدل على حرمه نقض اليقين بالشك بالمطابقه، وعلى وحده القضيتين موضوعا و محمولا بالالتزام، باعتبار ان نقض اليقين بالشك لا يمكن ان يصدق الا فى فرض وحده القضيتين.

وعلى هذا فبطبيعته الحال يكون تعيين المدلول الالتزامى سعه و ضيقا انما هو بتعيين المدلول المطابقى كذلك وهو حرمه نقض اليقين بالشك، ومن المعلوم انه لا يمكن صدق النقص عرفا، بدون وحده القضيتين موضوعا و محمولا.

والخلاصه، ان تعيين المدلول الالتزامى سعه و ضيقا انما هو بتعيين المدلول المطابقى كذلك، وحيث ان تعيين المدلول المطابقى انما هو بنظر العرف، فبطبيعته الحال يكون تعيين المدلول الالتزامى ايضا بنظره تبعا.

فالتتيجه، انه لا يمكن ان يكون اعتبار الوحده بين القضيتين موضوعا و محمولا، على اساس النظر الدقى العقلى.

فاذن، يدور الامر بين ان يكون اعتبار الوحده بينهما بلحاظ الاتجاه الثانى او الثالث، فذهب السيد الاستاذ قدس سره (1) الى الاتجاه الثالث، وان العبره فى الوحده بين القضيتين انما هى بنظر العرف دون لسان الدليل، وقد افاد فى وجه ذلك على ما فى تقرير بحثه بما هو ملخصه ان المرجح فى تعيين مدلول روايات الاستصحاب هو العرف، وحيث ان الماخوذ فى لسان روايات الاستصحاب النهى عن نقض اليقين بالشك، فيكون المناط انما هو بصدق نقض اليقين بالشك بنظر العرف عملا لا واقعا فانه غير معقول، و معنى ذلك ان رفع اليد عن الحاله السابقه وعدم العمل بها فى ظرف الشك فى بقائها نقض لليقين السابق بالشك، و من هنا يكون المراد من النقض العملى بنظر العرف والعقلاء، فان صدق على رفع اليد عن الحاله السابقه وعدم الجرى العملى على طبقها فى ظرف الشك فى بقائها، نقض اليقين بالشك عملا بنظر العرف جرى الاستصحاب، وان لم يكن الموضوع الماخوذ فى لسان الدليل باقيا، وان لم يصدق فلا يجرى الاستصحاب و ان كان الموضوع فى لسان الدليل باقيا، فاذن العبره فى جريان الاستصحاب انما هى بصدق نقض اليقين بالشك الذى هو مفاد روايات الاستصحاب بنظر العرف، هذا.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لان روايات الاستصحاب ليست فى عرض الادله الاوليه وهى ادله الحاله السابقه المتيقنه، بل هى فى طولها، لان مفاد هذه الروايات ان موضوع الاستصحاب مركب من اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث والشك فى البقاء، والاستصحاب عباره عن عدم رفع اليد عن الحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها، او فقل ان الاستصحاب عباره

ص: ٣٩٣

عن الجرى العملى على طبق الحاله السابقه، فالنتيجه ان الاستصحاب حكم مجعول لهذا الموضوع المركب.

وعلى هذا فمتعلق اليقين لامحاله الادله السابقه وهى الادله الاوليه، مثلا اليقين بنجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس، واليقين بحرمة وطى الحائض، واليقين بوجوب صلاه الجمعه فى يومها، واليقين بوجوب التمام على المسافر ما لم يصل الى حد الترخص و هكذا، فان متعلق هذا اليقين حكم ثابت لموضوعه فى الادله الاوليه السابقه فى الشبهات الحكميه، ومن الواضح ان صدق نقض اليقين بالشك عرفا منوط بنظر العرف ببقاء الموضوع الماخوذ فى لسان الادله الاوليه، وتحديد سعه و ضيقا على المناسبات المذكوره ان موضوع النجاسه طبيعى الماء، و صفه التغير حيثه تعليليه له لا تقيديه، فعندئذ اذا شك فى بقاء نجاسته بعد زوال تغيره بنفسه، فلامانع من استصحاب بقائها، لان القضييه المتيقنه متحده مع القضييه المشكوكه موضوعا و محمولا، ولهذا يصدق على عدم الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها نقض اليقين بالشك، واما اذا عين العرف على ضوء تلك المناسبات ان التغير حيثه تقيديه للموضوع لاتعليليه، فالاتحد القضييه المتيقنه مع القضييه المشكوكه موضوعا، لائن الموضوع فى الاول الماء المتغير، والموضوع فى الثانى الماء الصافى، فاذن متعلق الشك غير متعلق اليقين، ولامعنى حينئذ للنهى عن نقض اليقين بالشك، ولا يصدق على رفع اليد عن اليقين السابق بالشك اللاحق نقض اليقين بالشك، لان احدهما متعلق بموضوع، والآخر متعلق بموضوع آخر، فلامعنى فى مثل ذلك النهى عن نقض اليقين المتعلق بموضوع بالشك المتعلق بموضوع آخر.

وعلى هذا، فلا يعقل صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن العمل بحاله السابقه، بقطع النظر عن ان الموضوع الماخوذ فى لسان الدليل الاول باق او لا، مع ان متعلق اليقين الماخوذ فى روايات الاستصحاب هو نفس ذلك الموضوع او حكمه، باعتبار ان روايات الاستصحاب فى طول الادله الاوليه وناظره اليها.

والخلاصه، ان المناط ببقاء الموضوع و اتحاد القضيتين موضوعا و محمولاً انما هو بقاء الموضوع الماخوذ فى لسان الادله الاوليه بعد تحديد العرف و تعيينه سعه و ضيقاً على اساس المناسبات العرفيه الارتكازيه، فاذن لا وجه لجعل الموضوع فى لسان الدليل الاول فى مقابل نظر العرف، هذا.

وذكر بعض المحققين قدس سره (١) ان المناط فى بقاء الموضوع فى باب الاستصحاب او اتحاد القضيتين موضوعا و محمولاً انما هو بنظر العرف، لا- الموضوع الماخوذ فى لسان الدليل، وقد افاد فى وجه ذلك ان الفرق بينهما هو ان المراد من الموضوع فى لسان الدليل هو الموضوع الماخوذ فى لسانه فى مرحله الجعل، فان تعيين الموضوع و تحديده سعه و ضيقاً بيد الشارع فى هذه مرحله، فكما ان جعل الحكم فيها بيده سعه و ضيقاً و اطلاقاً و تقييداً، لان الشارع فى مقام جعل النجاسه للماء المتغير باحد اوصاف النجس يلاحظ مجموعه من المفاهيم، كمفهوم الماء و مفهوم التغير باحد الاوصاف المذكوره و مفهوم النجاسه، و جعلها للماء المتغير بالتغير المذكور بتمام حصصها و افرادها فى آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فى هذه مرحله التقدم والتأخر والحدوث والبقاء، ولا الشك الا من ناحيه النسخ، فاذن لاموضوع لاستصحاب بقاء الحكم فى هذه مرحله.

ص: ٣٩٥

ثم ان التغير تاره يؤخذ قيماً و صفه للموضوع, فيقول الماء المتغير نجس, و حينئذ فالموضوع المأخوذ فى لسان الدليل حصه خاصه من الماء وهى الماء المقيّد بالتغير, و اخرى يؤخذ شرطاً للحكم دون قيد للموضوع, فيقول: الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس نجس, فالتغير اخذ فيه شرطاً لثبوت النجاسه للماء لا- قيماً له, فموضوع النجاسه فى عالم الاعتبار طبيعى الماء بوجوده التقديرى, اذ لا- يتصور الوجود الحقيقى فى هذا العالم, اى عالم الاعتبار والذهن, وكذلك الحال فى خصوصيات اخرى لموضوعات الحكم, مثلاً الفقيه تاره تؤخذ من قبل الشارع فى مرحله جعل قيماً لموضوع وجوب التقليد و هو الفقيه بوجوده التقديرى, لاين وجوب التقليد مجعول بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده فى الخارج و هو الفقيه, و اخرى تؤخذ فى هذه مرحله شرطاً للحكم و هو وجوب التقليد لا قيماً للموضوع, فيقول يجب تقليد زيد ان كان فقيهاً, و من هذا القبيل العداله المأخوذه فى موضوع وجوب التقليد و قبول الشهاده و جواز الاقتداء و هكذا, فانها تاره تؤخذ قيماً للموضوع, فيكون الموضوع الانسان العادل بوجوده التقديرى, و كأنّ المولى قال تقبل شهاده العادل و تصلى خلفه و تقلده.

و اخرى تؤخذ شرطاً للحكم لا قيماً للموضوع, بان يقول صل خلف زيد ان كان عادلاً, و تقبل شهادته ان كان عادلاً, و هكذا.

الى هنا قد تبين ان جعل الحكم بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده فى الخارج انما هو بيد الشارع, فان له ان يأخذ خصوصيه فى الموضوع بنحو الصفته والقيديه, وله ان يأخذها بنحو الشرطيه للحكم المجعول له لا قيماً و صفه له, و قد تقدم ان الحكم فى هذه مرحله, حيث

انه يوجد بجعل واحد بتمام حصصه وافراده دفعه واحده, فهذا لا يتصف بالتقدم والتأخر والحدوث والبقاء, فاذا لاموضوع للاستصحاب فى الشبهات الحكيمه بلحاظ مرحله الجعل والاعتبار.

فالتتيجه, ان المراد من الموضوع المأخوذ فى لسان الدليل هو الموضوع فى لسانه فى مرحله الجعل.

واما فى مرحله الفعلية وهى فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج, ونقصد بفعلية الحكم فعلية محركيته و داعويته و فاعليته لا فعلية نفسه بالحمل الشائع, فانه مستحيل, فيتصور الشك فى بقاء الحكم فى هذه مرحله, فاذا وجد ماء متغير باحد اوصاف النجس, صارت نجاسته فعلية بفعلية موضوعها فى الخارج, وحينئذ فاذا زال تغيره بنفسه, فيشك فى بقاء نجاسته, فلان مانع من استصحاب بقائها, هذا من جانب.

ومن جانب آخر, ان الحكم فى هذه مرحله لا يرتبط بالشارع, لان فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج امر قهرى ليست قابله للجعل, و لهذا يكون تعيين الموضوع فى هذه مرحله و تحديده سعه و ضيقا, على اساس المناسبات الارتكازيه العرفيه بين الحكم و موضوعه انما هو بيد العرف.

و من هنا قد يكون تعيين الموضوع و تحديده سعه و ضيقا فى هذه مرحله مطابقا للموضوع المأخوذ فى لسان الدليل فى مرحله الجعل, و قد يكون مخالفا له, كما اذا فرض ان الشارع اخذ التغير باحد اوصاف النجس فى مرحله الجعل قيذا للموضوع و صفه له, فيكون الموضوع فى لسان الدليل الماء المتغير.

ولكن العرف فى مرحله التطبيق الخارجى يعين الموضوع على اساس

مناسبات الحكم والموضوع الارتكازيه, و يقول ان هذه المناسبات تقتضى كون موضوع النجاسه و القذاره طبيعى الماء, والتغير حيثيه تعليليه وعله لثبوت النجاسه له, ولا يصلح ان يكون معروضا للنجاسه والقذاره و متصفا بها, لان ما يصلح لذلك هو ذات الماء دون تغيره, وعلى هذا, فالموضوع الذى عينه العرف فى مرحله التطبيق والفعليه مخالف للموضوع المأخوذ فى لسان الدليل فى مرحله الجعل.

وقد تكون الخصوصيه مأخوذه فى مقام الجعل بنحو الشرطيه للحكم لابنحو القيديه والصفتيه للموضوع كالفقاهه, فانه اذا فرضنا ان الشارع اخذها فى مقام الجعل بنحو الشرطيه للحكم لا القيديه للموضوع, كما اذا قال قلد زيدا ان كان فقيها.

واما العرف فى مقام الفعليه والتطبيق يعين الموضوع لوجوب التقليد, على اساس المناسبات العرفيه الارتكازيه ونحوها, ويرى على ضوء هذه المناسبات ان الفقاهه قيد مقوم للموضوع, بل هى تمام الموضوع.

و من هذا القبيل العداله, فاذا فرضنا انها مأخوذه فى مقام الجعل بنحو الشرطيه للحكم لا القيديه للموضوع, بان يكون الموضوع فى هذا المقام ذات زيد مثلا, وعدالته شرط لجواز الاقتداء به و قبول شهادته و غيرهما, ولكن العرف فى مرحله التطبيق و الفعليه يرى بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه ان الموضوع هو زيد العادل لا ذات زيد.

فالتتيجه, ان الموضوع العرفى قد يكون مطابقا للموضوع المأخوذ فى لسان الدليل فى مرحله الجعل, وقد يكون مخالفا له, ولا يكون العرف فى تعيين الموضوع تابعا للموضوع المأخوذ فى لسان الدليل فى مرحله الجعل, بل هو يعين الموضوع على ضوء المناسبات العرفيه الارتكازيه سواء اكان

مطابقا للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحله الجعل ام كان مخالفا له.

والمناطق في جريان الاستصحاب انما هو بقاء الموضوع العرفي دون الموضوع في لسان الدليل, وعلى هذا, فاتحاد القضيتين في الموضوع والمحمول انما هو بلحاظ الموضوع العرفي لا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحله الجعل, هذا.

وغير خفي, ان هذا الفرق و ان كان صحيحا, الا- ان ذلك خارج عن محل الكلام, فان محل الكلام هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع, او اتحاد القضية المتيقنه مع القضية المشكوكه موضوعا و محمولا, ومن الطبيعي ان ذلك انما يتصور في الحكم في مرتبه المجعل لا- في مرتبه الجعل, لما مر من انه لا- يتصور في مرتبه الجعل الشك في البقاء ولا اليقين بالحدوث ما عدا الشك في بقاء الجعل من جهة الشك في نسخه, وهذا خارج عن محل الكلام.

وبكلمه, انه لا- شبهه في ان اتحاد القضية المشكوكه مع القضية المتيقنه المعتبر في جريان الاستصحاب انما هو بلحاظ مرحله المجعل لا- الجعل, ضروره ان القضية المشكوكه في مرحله الفعلية لا تكون متحده مع القضية المتيقنه في مرحله الجعل, لان متعلق اليقين في القضية المتيقنه الجعل, و متعلق الشك في القضية المشكوكه ليس بقاء الجعل بل بقاء المجعل, فاذا لا بد ان متعلق اليقين ايضا حدوث المجعل حتى تتحد القضية المشكوكه معها موضوعا و محمولا.

وان كان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع, فحينئذ و ان كان المراد من الموضوع الموضوع المأخوذ في لسان الدليل

فى مرمله الجعل, ولكن المعتمر احرار بقاءه بنظر العرف لايحسب ما اخذ فى لسان الدليل, و قد تقدم ان الموضوع بنظر العرف قد يختلف عن الموضوع فى لسان الدليل, فان خصوصيه الموضوع تاره تؤخذ فى لسان الدليل بنحو القيديه والصفديه, واخرى بنحو الشرطيه للحكم لا القيديه للموضوع.

واما العرف, فتاره يرى ان ما اخذ فى الموضوع فى مرمله الجعل فى لسان الدليل بنحو القيديه شرط للحكم لاقيد مقوم للموضوع, واخرى يرى ان ما اخذ فيه شرطا للحكم قيد مقوم للموضوع, على اساس ان تعيين الموضوع بنظر العرف انما هو على اساس المناسبات الارتكازيه العرفيه و القرائن الحاليه والمقاميه.

فالنتيجه, ان ما ذكره قدس سره من الفرق و ان كان فى نفسه صحيحا, الا انه خارج عن محل الكلام, فان محل الكلام انما هو فى بقاء الموضوع فى مرمله التطبيق والفعليه و اتحاد القضيتين فى هذه المرمله, ومن الواضح انه لافرق فى هذه المرمله بين الموضوع بنظر العرف والموضوع فى لسان الدليل, فان الموضوع فى مرمله التطبيق والفعليه هو الموضوع المعين بنظر العرف على ضوء المناسبات العرفيه الارتكازيه فى هذه المرمله, فاذا لافرق بين هذين الاتجاهين, فان مردهما الى اتجاه واحد, والاختلاف انما هو فى صيغه التعبير, وليس المراد من الموضوع فى لسان الدليل الموضوع المأخوذ فى لسانه فى مرمله الجعل, فانه فى مرمله التطبيق والفعليه لابد ان يكون بنظر العرف, ولا يمكن ان يكون المراد من بقاء الموضوع بقاء نفس الموضوع فى لسان الدليل, بقطع النظر عن النظر العرفى والمناسبات الارتكازيه, فان هذا غير محتمل, ولا يظن ان يلتزم به

احد فى المسأله.

وذكر المحقق الاصفهانى قدس سره (١) وجها ثالثا للفرق بين الموضوع فى لسان الدليل, والموضوع بنظر العرف, بتقريب ان للعرف نظرين:

الاول ان العرف حيث انهم من اهل المحاوره واهل فهم الكلام, فيرجع اليهم فى تعيين معانى الالفاظ وتحديد سعه و ضيقا و ظهورها فيها عندهم, فاذا ورد فى الدليل الماء المتغير نجس, كان ظاهراً عرفاً فى ان الموضوع للنجاسه هو الماء بوصف التغير لاذات الماء والتغير شرط لثبوت النجاسه له, اوفقل ان ظاهر الدليل عرفاً هو ان التغير حيشه تقييده لاتعليه, نعم اذا ورد فى الدليل الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس نجس, كان ظاهراً بنظر العرف فى ان الموضوع هو طبعى الماء, و التغير شرط لثبوت النجاسه له وليس قيذا للموضوع.

الثانى, ان العرف قد يعين الموضوع على اساس المناسبات الارتكازيه العرفيه, كمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه اوالقرائن الحاليه او المقاليه, ولهذا قد يكون تعيين الموضوع بهذا النظر مخالفا لتعيينه بالنظر الاول, مثلا الموضوع فى قوله عليه السلام: (الماء المتغير نجس) بالنظر الاول هو الماء بوصف التغير لا ذات الماء, و اما بالنظر الثانى فهو ذات الماء, والتغير شرط للحكم لاقيد للموضوع, لان مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه تقتضى ان يكون التغير من عوارض الماء كالنجاسه والقذاره, لا انه معروض لها, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ذكر قدس سره ان هذه المناسبات الارتكازيه العرفيه حيث انها لم تصل الى درجه من القوه تصلح ان تكون قرينه متصله او

ص: ٤٠١

١- (١). نهايه الدرايه ج ٣ ص ٢٧٦.

منفصله, فلهذا يكون هذا النظر العرفى نظر مسامحى فلا- قيمه له, ولا- يكون حجه, و هذا بخلاف النظر الاول, فانه نظر عرفى واقعى حقيقى يعين مدلول اللفظ من حاقه و ظهوره فيه, وهو حجه ما لم تكن قرينه على خلافه.

واما اذا كانت تلك المناسبات الارتكازيه بمثابة القرينه المتصله او المنفصله فهى تعين الموضوع فى لسان الدليل, لا انها تعين موضوعا اخر فى مقابل الموضوع فى لسان الدليل, فالنظر العرفى الثانى حيث انه نظر مسامحى, فلا يصلح ان يكون قرينه على خلاف ظهور اللفظ, و الا فلا يكون مسامحيا.

و من هنا بنى قدس سره على ان المناط فى اتحاد القضييه المتيقنه مع القضييه المشكوكه موضوعا ومحمولا انما هو على اساس الموضوع المأخوذ فى لسان الدليل, لا الموضوع بنظر العرف, هذا ملخص ما ذكره قدس سره فى حاشيته على الكفايه, و تفصيله هناك.

والتحقيق فى المقام ان يقال: انه ليس للعرف نظرين, بل له نظر واحد فى تعيين معانى الالفاظ وتحديد سعه و ضيقا, على اساس القرائن الحاليه و المقاميه و المناسبات الارتكازيه التى لها دخل فى استقرار ظهورها فى معانيها, واما التسامح العرفى, فهو ليس بنظر عرفى, اذ لا- قيمه له, مثلا- ظهور اللفظ فى معنى بمجرد سماعه ظهور بدوى, فاذا استقر هذا الظهور كان حجه, و استقراره انما هو بالنظر الى القرائن الحاليه و المقاميه و مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه, فان النظر الى هذه القرائن و المناسبات قد يؤدى الى تغيير هذا الظهور و تبديله الى ظهور اخر, و قد يوجب استقرار هذا الظهور, و على هذا فما ذكره قدس سره من ان للعرف نظرين نظر مسامحى و نظر واقعى لا يرجع الى معنى صحيح, بل للعرف نظر واحد و هو النظر

الواقعي, كما ان للعقل نظرا واحدا, غايه الامر ان نظر العرف تاره يكون بدويا, كما اذا ورد في الدليل اذا حاضت المرأه لم يجر وطئها, فان الموضوع بالنظر البدوي المرأه المتلبسه بصفه الحيض اى خروج الدم, وهذا المعنى هو المتبادر من الدليل بدوا, ومن الواضح ان هذا الظهور البدوي لا يكون موضوعا للاثر ولا يكون حجه طالما لم يستقر, واستقراره منوط بملاحظه جهات خارجيه, كالقرائن الحاليه والمقاميه ومناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه, فان هذه الجهات قد تؤكد على هذا الظهور و توجب استقراره, وقد تغيره بظهور اخر, فان العرف في المثال المذكور يرى ان مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى ان موضوع الحرمة هو ذات المرأه, و صفه الحيض حيثه تعليليه لا تقيديه, بمعنى انها شرط للحرمة لا قيد للموضوع, وعلى هذا فاذا انقطع الدم, فان علم ان خروج الدم عله لحدوث الحرمة فقط, فالحرمة باقيه, وان علم انه عله لحدوثها و بقائها معا, فالحرمة مرتفعه, واما اذا شك في انه عله للحدوث فقط او للحدوث و البقاء معا, فلا مانع من استصحاب بقاء حرمة في نفسه.

واما اذا ورد في الدليل لا تقربوا المرأه اذا حاضت, فيكون الموضوع ذات المرأه, و صفه الحيض شرطاً لثبوت الحرمة لها, فاذن يكون الموضوع في لسان الدليل موافقا لما هو المرتكز في اذهان العرف والعقلاء.

الى هنا قد تبين ان المراد من بقاء الموضوع بقاء الموضوع المأخوذ في لسان الادله الاولييه, لا الموضوع المأخوذ في لسان ادله الاستصحاب, هذا من جانب.

و من جانب آخر, ان بقاء الموضوع المعتبر في جريان الاستصحاب انما هو بقاء الموضوع في لسان الدليل في مرحله التطبيق بنظر العرف, فاذن

فى المسأله اأجاهان:

الأول، ان المعأبر هو بقاء الموضوع بالنظر الدقى العقلى.

الأانى، ان المعأبر هو بقاء موضوع الأدله الأولى بنظر العرف، فأذن لىس بقاء الموضوع فى لسان الدلىل أأجاها أأأا، اذ لىس المراد منه الموضوع فى لسان الدلىل فى مرأله الجعل، فانه موضوع الحكم فى هذه المرأله، والكلام انما هو فى موضوع الحكم فى مرأله الفعلله وأأطبىق.

ومن هنا لا يمكن ان يكون نظر العرف فى أعىن معانى الألفاظ و أأأىدها سعه و ضىقا مبنا على أأأأ، ضروره ان أأأأ العرفى فى أعىن معانى الألفاظ لا يكون أأه، لان ظهور اللفظ فى اراده معنى انما يكون أأه اذا كان ظهورا واقعى لامبنا على أأأأ.

الى هنا قد أأىن ان منأأ أأأ المحقق الأصفهانى قدس سره هو انه جعل المناسبات المرأزه فى اذهان العرف والعقلاء فى مآبل ظهور الألفاظ فى معانىها، ولهذا اشكل ان هذه المناسبات الارأكازله لىس بأأ تكون قرىنه عقلله او عرفله تمنع عن انعقاد ظهور الألفاظ و أأأىلها الى ظهور أأر، و لهذا جعل الفهم العرفى و نظره المسأند الى هذه المناسبات المرأزه فى اذهانه نظرا مسامأا.

ووجه الألط هو انا لا نقول بان هذه المناسبات الارأكازله فى مآبل ظهور الألفاظ فى معانىها بالنظر العرفى الواقعى، بل نقول ان هذه المناسبات الارأكازله فى اذهان العرف والعقلاء فى المرأبه السابقه قد أعىر مآرى الظهور، لان المأبادر من اللفظ عند الأطلاق قد يكون معنى بأقطع النظر عن المناسبات المذكوره، ولكن بالرجوع الى ألك المناسبات المرأزه فى الأذهان وملاحظه أأال والمقام يزول هذا المأبادر البدوى، وىسأقر ظهوره

ص: ٤٠٤

فى معنى على طبق هذه المرتكزات, كما اشرنا الى بعض امثله ذلك آنفأ.

فالتتبعه, انه لاشبهه فى ان المتبع فى تعيين معانى الالفاظ وظهوراتها فيها ولوبملا-حظه القرائن الحاليه والمقاميه والمناسبات الارتكازيه هو نظر العرف الواقعى دون المسامحي, فانه ملغى فى باب الالفاظ.

هذا اضافه الى ان هذه المناسبات الارتكازيه اذا كانت عرفيه قد تصلح ان تكون قرينه متصله او منفصله, فعلى الاول, فهى قرينه لبيه متصله مانعه عن انعقاد ظهور اللفظ فى معنى يكون على خلاف تلك المناسبات المرتكزه او عن استقراره فيه, وعلى الثانى, فهى قرينه منفصله مانعه عن حجيته.

نعم, التسامح انما يتصور من العرف فى مقام التطبيق فى باب المقادير والاوزان, كالكر والفرسخ والميل وحد الترخص والذراع والشبر و ماشاكل ذلك, لان العرف يطلق الكر على ماء يكون اقل منه بمثقال او اكثر, مع انه لا يترتب عليه احكام الكر, هذاتمام الكلام فى الركن الاول والثانى.

واما الكلام فى الركن الثالث, وهو ترتب اثر شرعى عملى على بقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك فيه, باعتبار ان الاستصحاب اصل عملى, فلا يمكن جريانه فى مورد بدون ترتب اثر شرعى عملى عليه.

فيمكن تفسيره بوجه:

الوجه الاول, ان المعتبر فى الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعيا بنفسه او موضوعا لحكم شرعى, والا- فلايجرى الاستصحاب.

الوجه الثانى, انه لايلزم ان يكون المستصحب حكما شرعيا بنفسه او موضوعا له, بل يكفى ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعى, وان لم يكن فى نفسه حكما شرعيا.

ص: ٤٠٥

الوجه الثالث، لا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتنجيز والتعذير ايضا، فضلا عن كونه حكما شرعيا او موضوعا له، بل يكفي في جريانه ترتب اثر شرعى على نفس الاستصحاب كى لا يكون لغوا.

اما التفسير الاول، فهو مبنى على ان المستفاد من روايات الاستصحاب هو التعبد ببقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك فيه، وحيث ان هذا التعبد شرعى، فلا يمكن ان يتعلق بما لا يرتبط بالشارع، فاذا فرض ان الحاله السابقه ليست حكما شرعيا، ولا موضوعا لحكم شرعى لم تكن مربوطه بالشارع، فاذا لم تكن مربوطه به، فلا يمكن تعلق التعبد الشرعى ببقائها، هذا.

والجواب، ان مفاد روايات الاستصحاب و ان كان هو التعبد الشرعى ببقاء الحاله السابقه، الا ان ذلك لا يقتضى ان تكون الحاله السابقه حكما شرعيا بنفسها او موضوعا له، بل يكفي فيه ان تكون الحاله السابقه قابله للتعبد الشرعى، كاستصحاب عدم وجوب شىء او عدم حرمة اخر او استصحاب عدم جزئيه السوره للصلاه او عدم مانعيه شىء عنها وهكذا، فان المستصحب فى هذه الموارد ليس بنفسه حكما شرعيا ولا موضوعا له، ولكنه قابل للتعبد الشرعى ببقائه، وهذا يكفي فى جريان الاستصحاب، و من هذا القبيل الاستصحاب الجارى فى الاعدام الازليه، كاستصحاب عدم قرشيه المرأه، فانه ليس بنفسه حكما شرعيا ولا موضوعا له، وانما هو جزء الموضوع و بضمه الى جزء اخر و هو المرأه يتحقق الموضوع، وهكذا.

قد يقال كما قيل، ان مفاد روايات الاستصحاب جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صورته المطابقه، والمخالف له فى

صوره عدم المطابقه, وعليه فلا بد ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى حتى يكون المجعول مماثلا له فى صورته المطابقه, ومخالفا له فى صورته عدم المطابقه.

والجواب اولاً, ان لسان روايات الاستصحاب ليس جعل الحكم الظاهرى فى موردها المماثل فى صورته المطابقه, والمخالف فى صورته عدم المطابقه, فان لسانها النهى عن نقض اليقين بالشك عملاً, يعنى العمل على طبق اليقين السابق, وهذا اللسان ليس لسان الجعل, فالنتيجه ان روايات الاستصحاب لاتدل على الجعل اصلاً, بل لا اشعار فيها فضلاً عن الدلاله.

وثانياً, ما ذكرناه فى محله من ان الحكم الظاهرى حكم طريقي, فلا شأن له الا تنجيز الواقع لدى الاصابه والتعذير لدى الخطأ, ومن هنا لا امثال له الا بامثال الواقع, ولامخالفه له الا بمخالفه الواقع, ولاعقاب على مخالفته الا بمخالفه الواقع, ومن هنا يكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى, والغرض من جعله الحفاظ عليه وعلى ملاكاته فى مرحله المبادى, فلا تصور المماثله والمضاده بينه وبين الحكم الواقعى, فان المماثله والمضاده انما تصور بينهما اذا كان الحكم الظاهرى حكماً مستقلاً ملاكاً وجعلاً- فى مقابل الحكم الواقعى, والمفروض انه ليس كذلك, لانه حكم طريقي فى طول الحكم الواقعى وناشئ عن اهتمام الشارع بالحفاظ على ملاكاته حتى فى مقام الاشتباه والاختلاط, ولهذا ليس الحكم الظاهرى حكماً مجعولاً فى مقابل الحكم الواقعى, بل هو من شؤونه وتبعاته.

فالنتيجه ان هذا التفسير خاطئ ولا واقع موضوعى له.

التفسير الثانى, انه يكفى فى جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً فى ظرف الشك فيه, ولا يلزم ان يكون حكماً

شرعيا او موضوعا لحكم شرعى, و من هنا يكون هذا التفسير اوسع من التفسير الاول وانسب بروايات الاستصحاب, وذلك لان لسان هذه الروايات لسان النهى عن نقض اليقين بالشك, ولا يمكن ان يراد من هذا النقض النقض الحقيقى, فانه غير متصور, ضروره ان الشك واليقين صفتان متضادتان, فلا يمكن اجتماعهما على شىء واحد, حتى يكون احدهما ناقضا للآخر, بل المراد منه النقض العملى, بمعنى وجوب الجرى على طبق الحاله السابقه المتيقنه فى ظرف الشك فى بقائها, وعدم جواز رفع اليد عن العمل بها, لانه نقض عملى, ومن الطبيعى ان ذلك لا يتطلب اكثر من كون الحاله السابقه قابله للتعبد بالبقاء شرعا فى ظرف الشك فيه تنجيذا او تعذيرا.

وعلى هذا, فكما ان الاستصحاب يجرى فيما اذا كان المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعى, كذلك يجرى فيما اذا كان قابلا للتعبد تنجيذا او تعذيرا, وان لم يكن حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعى, هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين (قده) (1) بان هذا التفسير بهذا النحو من البيان, وهو ان مفاد روايات الاستصحاب التعبد ببقاء الحاله السابقه المتيقنه وان كان تاما, الا انه لا يتم اذا قلنا بان مفاد هذه الروايات التعبد ببقاء اليقين تعبدا فى ظرف الشك فى البقاء, والنهى عن نقض اليقين بالشك ارشاد الى عدم قدره المكلف على النقض الادعائى الاعتبارى بعد تعبذ الشارع ببقاء اليقين, لان الشارع اذا تعبذ ببقائه فى ظرف الشك فيه, فبطبيعته الحال لم يكن المكلف قادرا على نقضه الادعائى الاعتبارى, هذا نظير قوله عليه السلام «دعى الصلاه ايام اقرائك» فانه ارشاد الى عدم قدره الحائض على

ص: ٤٠٨

الصلاه المأمور بها، غاية الامر ان عدم قدره الحائض على الاتيان بها حقيقى، بينما عدم قدره المكلف على النقض انما هو بتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق ادعاءً واعتباراً لاحقيقه.

وعلى هذا، فحيث ان مفاد روايات الاستصحاب جعل الطريقيه واليقين التعبدى، فلا يعتبر فى جريانه فى مورد ان يكون المستصحب فيه حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعى او قابلاً للتنجيز او التعدير، بل يجرى وان لم يكن المستصحب شيئاً من ذلك، اذ يكفى فى جريانه فى مورد جواز الاخبار عن ثبوت المستصحب، وان لم يكن قابلاً للتنجيز او التعدير.

وللمناقشه فيه مجال اما اولاً، فلان النهى عن النقض فى روايات الاستصحاب ظاهر بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه فى النقض العملى بعد استحاله ان يراد من النقض النقض الحقيقى، وهو كنايه عن وجوب العمل على طبق الحاله السابقه، وعدم رفع اليد عنها فى ظرف الشك فى بقائها، وليس مفاد هذه الروايات ابقاء اليقين السابق تعبداً فى ظرف الشك، لانه خلاف ظاهرها، اذ الظاهر منها عرفاً هو النهى عن نقض اليقين بالشك، وحيث انه لا يمكن ان يكون حقيقياً، فلامحاله يكون المراد منه العملى، لان هذا هو المتبادر والمنسب منها فى الذهن، بقرينه ما عرفت من ان النقض الحقيقى غير معقول.

وان شئت قلت، ان روايات المساله قد نهت المكلف الشاك فى بقاء الحاله السابقه المتيقنه عن نقض اليقين بالشك، وحيث ان النقض الحقيقى غير ممكن، فلامحاله يكون المراد منه النقض العملى، هو عبارته عن وجوب العمل على طبق الحاله السابقه، فان رفع اليد عنها وعدم العمل بها فى ظرف الشك فى بقائها نقض عملى لليقين السابق، واما حمل هذه الروايات بان

يكون مفادها التعبد بابقاء اليقين السابق في ظرف الشك، فهو خلاف الظاهر منها عرفاً، لان اراده التعبد بابقاء اليقين من قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» بحاجه الى عنايه زائده وقرينه تدل على ذلك.

وثانياً، ان مفاد روايات الاستصحاب لو كان التعبد بابقاء اليقين، فلازم ذلك ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى وهو لا يمكن، ضروره انه لامعنى لجعل الشك في بقاء الحاله السابقه طريقاً وعلماً تعبداً، فان مثل هذا الجعل لغو و جزاف و مجرد لقلقه اللسان، بل قلنا انه لا يمكن جعل الطريقيه والعلم التعبدى للامارات التى لها جهه كشف ذاتا عن الواقع ظناً، لانه لغو ولا يؤثر فيها و وجوده كعدمه، وقد تقدم انه لا يوجد فى مورد الاستصحاب ما يكشف عن الواقع ولو ظناً، ولهذا قلنا انه ليس من الامارات ولا من الاصول المحرزه.

وبكلمه، انه لا يمكن جعل الطريقيه للاستصحاب لامستقلاً ولا تميمياً.

اما الاول، فلان الشك فى البقاء لا يصلح ان يكون اماره على البقاء ولا اليقين بالحدوث، لعدم الملازمه بين حدوث شىء وبقائه، ومن الواضح انه لا يمكن جعل مالىس بطريق طريقاً و مالا يوجد فيه كشف ذاتا اصلاً كاشفاً.

واما الثانى، فعلى تقدير تسليم ان الاستصحاب اماره ظنيه، فلا يمكن جعل الطريقيه والكاشفيه له بنحو المتمم والمكمل لطريقيته، لان مثل هذا الجعل الشرعى لا يؤثر فيه اصلاً، ولا يجعل طريقيته اقوى مما كان عليه، لاستحاله تاثير الجعل الشرعى فى التكوين، ولهذا يكون هذا الجعل لغواً و جزافاً، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

فالتتيجه، انه لا يمكن ان يكون مفاد روايات الاستصحاب جعل الطريقيه والكاشفيه.

التفسير الثالث، انه لايعتبر فى جريان الاستصحاب ترتيب اثر عملى على المستصحب، بل يكفى فى جريانه ترتيب اثر عملى على نفس الاستصحاب وان لم يترتب على المستصحب لكى لا يكون جريانه لغوا، فانه اذا لم يترتب اثر عملى لا على المستصحب ولا على الاستصحاب كان جريانه لغوا و الا فلا، وعليه فاذا فرضنا ان القطع بشىء خارجى قد اخذ تمام الموضوع للحكم بدون اى دخل لمتعلقه فيه، فالاستصحاب حيث انه يقين تعبدى شرعا، فيقوم مقام هذا القطع، و يترتب عليه ما يترتب على القطع من الاثر، باعتبار ان روايات الاستصحاب حاكمه على الدليل الدال على كون القطع تمام الموضوع للحكم وتوسع دائره موضوعه، وتجعله اعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى.

فالتتيجه، ان الاستصحاب يجرى وان لم يكن المستصحب حكما شرعيا و لاموضوعا لحكم شرعى، ولا قابلا للتنجيز والتعذير اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على الاستصحاب.

والجواب اولاً، ان ذلك مبنى على ان يكون المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، ولكن مر ان هذا المبنى لا اساس له ولا يمكن الالتزام به.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المجعول فيه الطريقيه والكاشفيه، الا انه مع ذلك لايقوم مقام القطع الموضوعى، وان كان المأخوذ فى الموضوع طريقيته وكاشفيته، وانما يقوم مقام القطع الطريقي المحض على تفصيل تقدم.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي، الا- انه لايقوم مقام القطع الموضوعى الصفتى،

وما تقدم من افتراض كون القطع تمام الموضوع للحكم من دون دخل متعلقه فيه انما يكون فى القطع الصفتى، واما فى القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه، فلا يمكن فرض كونه تمام الموضوع، وقد تقدم تفصيل ذلك فى باب القطع.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان الصحيح من هذه التفسيرات الثلاثه التفسير الثانى لا الاول ولا الثالث.

لحد الان تقدم الكلام فى مرحلتين:

المرحله الاولى، فى ادله حجه الاستصحاب، وهى ثلاثه اليقين بالحدوث بمعنى الحجه، الشك فى البقاء، ترتب اثر عملى على المستصحب.

نتائج البحوث حول الركن الثانى والثالث للاستصحاب عدّه نقاط:

النقطه الاولى، ان الاستصحاب متقوم بالشك فى البقاء، وقد فسر ذلك باتحاد القضيّه المتيقنه مع القضيّه المشكوك فيها موضوعا و محمولاً والا فلا يصدق نقض اليقين بالشك الذى هو معنى الاستصحاب و روحه، وتدل على هذا الركن نفس روايات الاستصحاب، ولا يحتاج اثباته الى دليل خارجى.

النقطه الثانيه: ان نتيجة هذا الركن عدم جريان الاستصحاب فى الفرد المردد بين ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه، وما هو مقطوع الارتفاع كذلك، فانه لا يتصور فيه الشك فى البقاء، وعلى هذا فلو قلنا ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب، كما يظهر من صاحب الكفايه قدس سره، وانه يكفى فى جريانه الشك فى البقاء على تقدير الحدوث، فمع ذلك لا يجرى الاستصحاب فى الفرد المردد، لاننا اذا علمنا مثلاً بدخول زيد او

عمرو في الدار اجمالاً، ولكن اذا كان الداخل فيها زيداً فهو قد خرج عنها جزماً، و ان كان عمراً فهو باق فيها جزماً، فاذن ليس هنا شك في البقاء على تقدير الحدوث.

النقطة الثالثة: لامانع من استصحاب بقاء الجامع بين الفردين المردهين اذا كان الاثر الشرعى مترتباً عليه.

واما اذا لم يكن للجامع اثر، فهل يمكن استصحاب بقاءه بلحاظ الاثر الشرعى المترتب على كل من الفردين؟.

والجواب، انه لا يمكن، بل يفرق بين ان يكون الاثر المترتب على كل منهما معلوماً تفصيلاً او معلوماً اجمالاً، وما ذكره بعض المحققين (قده) من التفصيل بينهما لا يمكن المساعده عليه كما تقدم.

النقطة الرابعه: ان الفرد القصير اذا كان مردداً بين زيد و عمرو في المثال، فهل يجرى فيه الاستصحاب؟ والجواب انه لا يجرى، لان الركن الاول والثاني كليهما مفقود فيه، لا- اليقين بحدوث الفرد بحدده الفردي موجود، ولا الشك في بقاءه كذلك، نعم اليقين بحدوث الجامع والشك في بقاءه موجود.

النقطة الخامسه: انه لا يفرق في عدم جريان الاستصحاب في الفرد المرده بين فردين عرضيين او طوليين، فعلى كلاً- التقديرين لا يجرى، لعدم كون الشك متمحضاً في البقاء ولا في الحدوث.

النقطة السادسه: انه لامانع من جريان الاستصحاب في واقع الفرد المرده، كما اذا رأى فرداً دخل داراً وتردد بين كونه زيداً او عمراً، فلان مانع من استصحاب واقع هذا الفرد المرده لليقين بدخوله في الدار والشك في خروجه عنها، فكلا الركنين موجود فيهما، واما بالنسبه الى كل من زيد و

عمرو، فالركن الثانى موجود وهو الشك فى البقاء دون الاول، وهذا بخلاف ما اذا علم اجمالاً بان الداخلى فى الدار اما زيد او عمرو، فان كان زيدا فقد خرج عن الدار جزماً، وان كان عمراً فهو باق فيها كذلك، ففى مثل ذلك لا يجرى الاستصحاب فى واقع الفرد المردد، لان الركن الثانى و ان كان موجوداً فى واقع الفرد المردد وهو الشك فى بقاءه، الا ان الركن الاول وهو اليقين بالحدوث غير موجود، لانه ليس متعلقاً للعلم الاجمالى، اذ متعلقه الجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما بحده الجامعى.

النقطه السابعه: ان الاثر الشرعى اذا كان مترتباً على كل من الفردين المرددين القصير والطويل، فاذا علم بدخول احدهما فى الدار، كان هذا العلم الاجمالى منجزاً فى الزمن الاول وهو حدوث احدهما، وكذلك يكون منجزاً فى الزمن الثانى وهو ارتفاع الفرد القصير، اذ لافرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او التدريجيات.

وهذا العلم الاجمالى هل يكون مغنياً عن استصحاب بقاء واقع الفرد المردد، فيه خلاف على تفصيل تقدم.

النقطه الثامنه: اذا لم يكن لواقع الفرد المردد اثر شرعى، فلا يمكن اثبات الاثر المترتب على الفرد الطويل بحده الفردى بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

وكذلك لا يثبت اثره باستصحاب بقاء الجامع الانتزاعى الا على القول بحجيه الاصل المثبت.

وما ذكره بعض المحققين (قده) - من ان مدلول دليل الاستصحاب ان كان التعبد ببقاء اليقين السابق والجرى على طبق متطلباته فى ظرف الشك فيثبت اثره باستصحاب بقاء الجامع، وان كان التعبد ببقاء المتيقن لم يثبت -

لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

النقطة التاسعة: ان هذا الركن وهو الشك في البقاء بتمام صيغها الثلاث ينطبق على الشبهات الحكميه، وهذا الانطباق انما هو على اساس النظر العرفي الارتكازي، لا على اساس النظر الدقي الفلسفي.

النقطة العاشرة: قد فسر الركن الثالث للاستصحاب، وهو ترتيب اثر شرعي عملي على بقاء الحاله السابقه في ظرف الشك فيه بثلاثه وجوه، الصحيح من هذه الوجوه الوجه الثاني، وهو انه يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي تنجيزا او تعذيرا، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا له، كما انه لا يكفي في جريانه ترتب اثر شرعي على نفس الاستصحاب دون المستصحب.

الاقوال في الاستصحاب: عنوان المرحله الثالثه في اقوال الاستصحاب، وعمده هذه الاقوال تمثل ثلاثه آراء:

الرأى الاول، التفصيل في حجيه الاستصحاب بين الشك في الراجع والشك في المقتضى، فعلى الاول يكون الاستصحاب حجه دون الثاني.

الرأى الثاني، التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي كالكتاب والسنة والحكم الثابت بالدليل العقلي، فعلى الاول يجرى الاستصحاب دون الثاني.

الرأى الثالث، التفصيل بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه، والحكم بعدم جريان الاستصحاب في الاولى وجريانه في الثانيه.

اما الرأى الاول، فقد اختاره شيخنا الانصارى قدس سره (1).

ص: ٤١٥

١- (١). فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٦٧.

ويقع الكلام فيه في موردين:

الاول، في المراد من المقتضى، وما هو الفرق بين الشك فيه والشك في الرفع.

الثانى، في صحه هذا التفصيل و عدم صحته.

اما الكلام في المورد الاول، فقد فسر المقتضى في كلامه قدس سره بعده وجوه:

الوجه الاول، ان المراد منه المقتضى التكويني الذى هو جزء العله التامه، لامن العله التامه مركبه من العناصر الثلاثه المقتضى، الشرط، عدم المانع.

ولكن هذا التفسير خاطىء جداً، ولا واقع موضوعى له في باب الاستصحاب، لان الاستصحاب يجرى في الامور العدميه والامور الاعتباريه كالحكام الشرعيه والامور الانتزاعيه، مع انه لا يتصور وجود المقتضى التكويني الذى هو جزء العله التامه في هذه الموارد.

واما جريان الاستصحاب في هذه الموارد، فهو مما لاشبهه فيه كاستصحاب عدم التذكيه اذا شك فيها، واستصحاب عدم عداله زيد عند الشك في عدالته، و استصحاب عدم وجوب شىء او حرمة آخر، وهكذا لدى الشك فيه، وكذلك الحال في جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعيه، مع ان من الواضح ان الامور العدميه لاتستند الى العله التكوينييه، ولا الامور الاعتباريه كالحكام الشرعيه، والا لكانت تكوينيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انه لاشبهه في جريان الاستصحاب في الموجودات الخارجيه كاستصحاب بقاء حياه زيد مثلاً اذا شك في بقائها مع

ص: ٤١٤

عدم احراز بقاء المقتضى لها، كما اذا كان مريضاً و كان مرضه شديداً، و شك في انه مات او لا، فلان من استصحاب بقاء حياته و عدم موته.

والخلاصه، انه لاشبهه في ان مراد الشيخ قدس سره من المقتضى ليس المقتضى التكويني الذي هو جزء العله التامه.

الوجه الثانى، ان المراد من المقتضى موضوع الحكم، فاذا كان الشك في الموضوع لم يجر الاستصحاب، واما مع احراز بقاءه، فلان من استصحاب بقاء حكمه اذا شك فيه.

ولكن هذا التفسير ايضا خاطىء، ضروره ان هذا ليس تفصيلاً في حجيه الاستصحاب، لما تقدم من ان احراز بقاء الموضوع او اتحاد القضييه المشكوكه مع القضييه المتيقنه موضوعاً ومحمولاً- من اركان الاستصحاب، والا فلا وجود للاستصحاب لانتفائه بانتفاء اركانه، لان معنى الاستصحاب ابقاء الحكم في ظرف الشك فيه لنفس الموضوع في حال اليقين به، وليس معناه اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر، فانه قياس ليس باستصحاب.

الوجه الثالث، ان المراد من المقتضى ملاكات الاحكام الشرعيه، بدعوى ان ملاك الحكم اذا كان محرزا و كان الشك في بقاء حكمه من جهه الشك في الراجع جرى الاستصحاب، واما اذا كان الشك فيه من جهه الشك في ملاكه، فلا يجرى.

وفيه، ان هذا التفسير ايضا لا يرجع الى معنى محصل، لان مصب الاستصحاب ليس الاحكام الشرعيه فحسب، فان الاستصحاب كما يجرى فيها يجرى في الموضوعات الخارجيه كبقاء حياه زيد و عداله عمرو و هكذا، مع انه لا يتصور ان يكون لها ملاك.

هذا مضافا الى ان المراد من المقتضى لو كان ملاك الاحكام الشرعيه لأنسد باب الاستصحاب فى الاحكام الشرعيه، ضروره انه لا طريق لنا الى احراز ملاكاتهما مع الشك فى بقائها، حيث انه لا يمكن الوصول اليها الا من طريق الاحكام الشرعيه، فاذا ثبت الوجوب لشيء كشف عن وجود ملاك ملزم فيه، واذا ثبت الحرمة لشيء آخر كشفت عن وجود مفسده ملزمه فيه و هكذا، و اما اذا شك فى بقاء وجوبه او حرمة الاخر، فبطبيعته الحال يشك فى بقاء ملاكه ايضا، ولا طريق لنا الى احراز بقاء ملاكه فيه مع الشك فى بقاء حكمه.

فالتتيجه، ان لازم هذا الوجه انكار جريان الاستصحاب فى الاحكام الشرعيه، اذ لا يتصور حينئذ الشك فى بقاء الحكم من جهه الشك فى وجود الرفع مع احراز المقتضى له و هو الملاك.

الى هنا قد تبين ان هذه التفسيرات الثلاثه باجمعها غير صحيحه، بل لا ترجع الى معنى محصل، كما ان من المستبعد جدا ان يكون مراد الشيخ من المقتضى المقتضى باحد هذه التفاسير.

التفسير الرابع: ان المراد من المقتضى استعداد المستصحب فى نفسه للبقاء فى عمود الزمان، ولا يرتفع الا بوجود رافع كالشجره مثلا، فان فيها الاستعداد الذاتى للبقاء فتره طويله، ولا ترتفع فى هذه الفتره الا بوجود رافع لها، ومن هذا القبيل الطهاره العارضه على الشيء او النجاسه او الملكيه و هكذا، فان فيها استعداد البقاء، ولا ترتفع الا بوجود رافع خارجى، فالشك فى البقاء فى هذه الامثله و ماشاكلها انما هو من جهه الشك فى وجود الرفع مع ثبوت المقتضى للبقاء فيها.

واما اذا كان الشك فى نفس استعداده للبقاء فى عمود الزمان، فهو من

الشك في المقتضى، كما اذا علم بوجود حيوان في الدار يدور امره بين حيوان يعيش خمسين سنة مثلا، وبين حيوان يعيش ثلاثه ايام فقط، ففي مثل ذلك اذا شك في بقاء الحيوان في الدار بعد ثلاثه ايام، كان من الشك في المقتضى، هذا في الموضوع الخارجى.

واما في الحكم الشرعى كخيار الغبن، مثلا اذا شك في بقاءه في الزمن الثانى، لاحتمال اختصاصه بالزمن الاول، فانه من الشك في المقتضى و هكذا.

والخلاصه، ان المراد من الشك في المقتضى بقطع النظر عن وجود الرفع هو عدم احراز استعداد الحاله السابقه للبقاء في الزمن الثانى، لاحتمال ارتفاعها بنفسها بارتفاع امدها، و بقطع النظر عن وجود الرفع لها، وعلى هذا فقد يكون الشك في بقاء الحاله السابقه من جهه الشك في استعدادها للبقاء، وقد يكون الشك في بقاءها من جهه الشك في وجود الرفع لها مع احراز استعدادها للبقاء.

ثم ان هذا التفسير للمقتضى هو الصحيح، والظاهر ان هذا هو مراد الشيخ قدس سره من المقتضى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الشيخ قدس سره وان اختار هذا الرأى و هو التفصيل بين ما اذا كان الشك في البقاء من جهه الشك في المقتضى، فلايجرى الاستصحاب، و ما اذا كان الشك في البقاء من جهه الشك في وجود الرفع مع احراز المقتضى للبقاء، فيجرى.

الا انه قدس سره (1) في مقام التطبيق لم يلتزم به حرفيا في تمام الموارد، اذ انه قدس سره قد بنى على جريان استصحاب بقاء شهر شعبان اذا شك في بقاءه من

ص: ٤١٩

جبهه الشك فى رؤيه الهلال او بقاء شهر شوال و هكذا، او اذا شك(١) فى بقاء اليوم من جبهه الشك فى غروب الشمس، او بقاء الليل من جبهه الشك فى طلوع الفجر او طلوع الشمس وهكذا، مع ان الشك فى البقاء فى تمام هذه الموارد من الشك فى المقتضى، و من الواضح ان التزامه قدس سره بجريان الاستصحاب فى هذه الموارد ليس من جبهه دليل خاص فيها، ضروره ان الدليل الخاص على جريان الاستصحاب فى تلك الموارد غير موجود، فاذن لا يلتزم قدس سره بهذا التفصيل عمليا.

اما الكلام فى المورد الثانى، فيمكن الاستدلال على هذا الرأى بوجه:

الوجه الاول، ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره(٢) من ان المراد من (اليقين) فى قوله عليه السلام: «لا-تنقض اليقين بالشك» المتيقن وان كان النقض اضعف الى اليقين فى الروايات دون المتيقن، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ان المتيقن لابد ان يكون فيه استعداد البقاء والدوام فى نفسه، وذلك بقرينه اسناد النقض اليه، لوضوح ان كلمه (نقض) تدل على ان متعلقه امر مستحكم ومبرم، وفيه استعداد البقاء والدوام ذاتا، و الا فلا يصح اسناد النقض اليه، فلو شك فى بقاء يوم من جبهه الشك فى غروب الشمس، فلا يجوز اسناد النقض اليه، بينما لاشبهه فى صحه اسناده الى الشىء المستحكم الذى فيه استعداد البقاء والدوام ذاتا، كقولك نقضت الحجر او نقضت الحبل او الشجر او ما شاكل ذلك، و قوله تعالى «كالتى نقضت غزلها من بعد قوه انكاثاً»(٣).

ص: ٤٢٠

١- (١) . فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٥٩.

٢- (٢) . فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٨٣.

٣- (٣) . النحل: ١٦

وعلى هذا، فإذا كان المتيقن مستحكماً و مبرماً و فيه استعداد البقاء والدوام، فيصح اسناد النقض اليه، و اما اذا لم يحرز استحكامه و ابرامه فى نفسه لم يحرز صحه اسناد النقض اليه، و مع عدم احرازها فلا يجوز التمسك باطلاق قوله عليه السلام «لاتنقض اليقين بالشك»، لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

والجواب اولاً ان اراده المتيقن من اليقين فى غايه الوهن و بحاجه الى مؤنه زائده ثبوتاً و اثباتاً، لان استعمال اليقين فى المتيقن ليس بعرفى، و لاسيما فى كلام الامام عليه السلام الوارد فى الصحاح المتقدمه و غيرها، هذا.

وقد اورد بعض المحققين قدس سره (١) على اراده المتيقن من اليقين بما حاصله، ان اراده المتيقن من اليقين لاتنسجم مع قوله عليه السلام فى الصحيحه الاولى «فانه على يقين من وضوئه» و مع قوله عليه السلام فى الصحيحه الثانيه «لانك كنت على يقين من طهارتك» فان اليقين فى هاتين الجملتين حيث انه اضيف الى المتيقن، وهو الوضوء فى الجمله الاولى و الطهاره فى الجمله الثانيه، فلا يمكن ان يراد منه المتيقن، والا- لزم اضافه المتيقن الى المتيقن و هى من اضافه الشىء الى نفسه، و من اجل ذلك لا يمكن ان يراد من اليقين فيهما المتيقن، والا- لكان معنى الجمله الاولى انه على وضوء من وضوئه، و معنى الجمله الثانيه كنت على طهاره من طهارتك، و هذا مما لا يرجع الى معنى محصل، فاذن لامحاله يكون المراد من اليقين فيهما اليقين بمعناه الموضوع له فى مقابل المتيقن.

وعلى هذا فلو كان المراد من اليقين فى قوله عليه السلام «لا-تنقض اليقين بالشك» المتيقن، لزم التفكيك بين فقرات روايات الاستصحاب، وهو ركيك

ص: ٤٢١

وغير عرفى، لأن وحده السياق بين هذه الروايات تقتضى ان يكون المراد من اليقين فى تمام هذه الجملات والفقرات معنى واحد، وهو اما المتيقن او اليقين، وحيث انه لا يمكن ان يراد من اليقين فى الفقرتين المذكورتين المتيقن، فيكون هذا قرينه على ان المراد منه فى جميع فقرات الروايات معناه الحقيقى دون المتيقن، هذا.

غير خفى، ان ما افاده قدس سره بالنسبه الى الفقرتين فى الروايتين المذكورتين تام، ولا يمكن ان يراد من اليقين فيهما المتيقن. ودعوى انه لا مانع من ان يراد من اليقين فيهما المتيقن بالذات بعد ما لا يمكن اراده المتيقن بالعرض.

مدفوعه، بان المتيقن بالذات عين اليقين، ولا اختلاف بينهما الا بالعرض، واما فى سائر الروايات، فيمكن ان يراد من اليقين فيها المتيقن، وانما الكلام فى ان سائر الروايات هل هى ظاهره فى ذلك او ان هناك قرينه على ان المراد من اليقين فيها المتيقن، ووحده السياق انما تجدى فيما اذا لم يدع شيخنا الانصارى قدس سره ظهور سائر الروايات فى ان المراد من اليقين فيها المتيقن او وجود قرينه على ذلك، والا فالظهور الناشئ من وحده السياق لا تقاوم ظهور القرينه ولا ظهور تلك الروايات، غايه الامر ان هذه الدعوى بحاجه الى الاثبات، وقد تقدم انه لا دليل عليها، بل الدليل على الخلاف موجود، وهوان اراده المتيقن من اليقين بحاجه الى قرينه واضحه تدل على ذلك، والافهى ليست مقبوله لدى العرف و العقلاء، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان كلمه (نقض) الواردة فى روايات الباب معناها الحقيقى الحل كحل البرم و القتل ونحوهما، وقد تستعمل بمعنى القطع كقولك (نقضت الحجر) اى قطعتة (نقضت الشجر) اى قطعتة و هكذا،

ومن الواضح ان النقض بكلا هذين المعنيين لا يصح اسناده الى المتيقن، وان كان فيه استعداد البقاء و الدوام ذاتا، و ذلك لان المتيقن ان كان حكما شرعيا كطهاره شىء و نجاسه آخر او وجوب شىء و حرمة آخر وهكذا، فهو غير قابل للحل و لا للقطع، لان الحل او القطع انما يتصور فى الامور التكوينية الخارجية، كحل الفتل و قطع الشجر او الحجر او الحديد او ماشاكل ذلك.

وان كان المتيقن امرا عدما كعدم عداله زيد و عدم موت عمرو وهكذا، فلا- يتصور فيه ايضا النقض بكل من المعنيين المذكورين.

والخلاصه، ان النقض بمعناه اللغوى لا يصح اسناده الى المتيقن سواء أكان المتيقن من الاحكام الشرعيه ام من الامور العدميه ام من الموجودات الخارجيه، بلافرق فى ذلك بين ان يكون المتيقن مما فيه قابليه البقاء و بقطع النظر عن وجود الرافع او لا، فعلى جميع التقادير لا يصح اسناد النقض بمعناه الحقيقى الى المتيقن، هذا.

قد يقال كما قيل، ان اسناد النقض الى المتيقن بمعناه الحقيقى و ان كان غير صحيح، الا ان اسناده الى المتيقن صحيح اذا كان فيه استعداد البقاء و الدوام عنايه و مجازا، وانما لا يصح اسناده اليه اذا لم يكن فيه استعداد البقاء و الدوام، بتقريب ان المتيقن اذا كان فيه استعداد البقاء و الدوام، فهو يشكل هيئه اتصاليه بينه و بين المشكوك فيه عنايه، بينما اذا لم يحرز فيه استعداد البقاء و الدوام، فلم يشكل هذه الهيئه الاتصاليه بينهما عنايه.

وعلى ضوء هذه النكته يصح اسناد النقض الى المتيقن فى الفرض الاول بالعنايه و المجاز، على اساس انه يحل هذه الهيئه، و لا يصح اسناده اليه فى الفرض الثانى، لعدم وجوده هذه الهيئه الاتصاليه العنايه فيه.

فاذن لا باس بهذا التفصيل، وهو حجيه الاستصحاب فى موارد الشك فى الرفع مع ثبوت المقتضى للبقاء وعدم حجيه فى موارد الشك فى المقتضى.

والجواب ما تقدم منا فى ضمن البحوث السابقه من ان حدوث الحاله السابقه لا يدل على بقائها، لعدم الملازمه بين حدوث شىء و بقائه ولو ظنا، ولا يكون حدوثه اماره على بقائه ولا اليقين بها اماره على البقاء فى ظرف الشك فيه، بلا فرق فى ذلك بين ان يكون الشك فى البقاء من جهه الرفع او المقتضى، فاذن لا يوجد هناك ما يشكل هذه الهيئه الاتصاليه العنايه بين المتيقن والمشكوك اللاحق، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، انه لا اساس لهذا الوجه، لما تقدم من ان المراد من النقض فى روايات الاستصحاب النقض العملى، و نقصد بالنقض العملى رفع اليد عن الحاله السابقه و عدم العمل بها فى ظرف الشك فى بقائها، والروايات تنهى عن هذا النقض، وتدل على ذلك عدّه قرائن:

القرينه الاولى، ان المراد من النقض فى روايات الاستصحاب لا يمكن ان يكون بمعناه اللغوى العرفى، وهو حل البرم و القتل لاحقيقه ولا ادعاءً.

اما الاول، فهو يتوقف على وجود هيئه اتصاليه حقيقه بين المتيقن والمشكوك، والمفروض عدم وجودها، بل لا يتصور وجود مثل هذه الهيئه بينهما حتى ينهى عن نقضها وحلها.

واما الثانى، فقد تقدم آنفا انه لا منشأ لوجود الهيئه الاتصاليه الادعائيه بينهما، بل لو قلنا باماريه الحاله السابقه على البقاء فى ظرف الشك فيه، فمع ذلك انها لاتصلح ان تشكل الهيئه الاتصاليه بينهما، بل حالها حينئذٍ حال

القرينه الثانيه: ان النهى عن النقص فى روايات الاستصحاب لا-يمكن ان يكون نهيا حقيقيا سواء أكان موجها الى اليقين ام الى المتيقن.

اما على الاول، فلان اليقين تعلق بحدوث الحاله السابقه والشك ببقائها، وحينئذٍ فان اريد بالنهى عن النقص النهى عن نقض اليقين السابق بالشك فى البقاء، فهو غير معقول، ضروره ان هذا الشك لا يعقل ان يكون ناقضا له، لعدم التنافى بينهما، لان اليقين بالحدوث والشك بالبقاء كليهما موجودان فى افق الذهن بدون اى تناف بينهما، وان اريد به النهى عن نقض اليقين السابق فى ظرف الشك، ففيه انه منقوض قهرا، فلا يمكن ان يكون النهى فى الروايات موجها الى نقضه، لانه خارج عن اختيار المكلف، واما على الثانى، فلان صحه النهى عن نقض المتيقن ولو مجازا منوط بان يكون هناك هيئه اتصاليه بينه وبين المشكوك فيه عنايه، حتى ينهى عن حلها و نقضها، وقد مر آنفاً ان مثل هذه الهيئه غير متصوره بينهما.

فالتتيجه، ان النهى عن النقص سواء أكان موجها الى اليقين ام الى المتيقن، فلا يمكن ان يكون حقيقيا ولا ادعائيا، و من هنا قلنا ان المراد من النهى عن النقص النهى عند العملى لا الحقيقى.

القرينه الثالثه: ان روايات الاستصحاب وارده فى مقام بيان وظيفه المكلف عملا- مثلا- الصحیحه الاولى لزراره فى مقام بيان وظيفه المكلف اذا شك فى وضوئه، و الصحیحه الثانيه فى مقام بيان حكم الاتيان بالصلاه فى ثوب لا يعلم بنجاسته وهكذا، فالروايات تدل على ان وظيفه المكلف عند الشك فى بقاء الحاله السابقه هى العمل بها و ترتيب اثارها عليها فى ظرف الشك و عدم جواز رفع اليد عنها و عدم العمل بها، وهذا هو المراد

من عدم النقض، ومن الطبيعي انه لافرق في ذلك بين ان يكون الشك في بقاء الحاله السابقه من جهه الشك في وجود الرفع او من جهه الشك في المقتضى، لان المناط انما هو بالشك في البقاء، فاذا شك فيه وجب عليه العمل على طبقها، وعدم جواز رفع اليد عنها.

والخلاصه، ان مفاد روايات الاستصحاب النهى عن النقض العملى التطبيقى لا- النظرى، ومعنى النقض العملى هو ترتيب آثار الحاله السابقه عليها في ظرف الشك في بقائها سواء أكان منشأ هذا الشك الشك في وجود الرفع ام الشك في المقتضى، فانه حيثه تعليليه لا تقيديه على كلا التقديرين.

الى هنا قد تبين ان هذا الوجه غير تام، فما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من التفصيل لا اصل له، بل قد اشرنا سابقا انه قدس سره ايضا لا يلتزم به عمليا.

الوجه الثانى، ان مورد روايات الاستصحاب جميعا الشك في الرفع مع احراز المقتضى، كالشك في بقاء الوضوء من جهه الشك في تحقق النوم، كما في الصحيحه الاولى لزراره، والشك في بقاء طهاره الثوب من جهه الشك في وقوع النجاسه عليه، كما في الصحيحه الثانيه له وهكذا، ولا- اطلاق في هذه الروايات لكى تدل باطلاقها على حجيه الاستصحاب مطلقا حتى في موارد الشك في المقتضى، وذلك لان اللام في قوله عليه السلام في الصحيحه الاولى «لاتنقض اليقين بالشك» للعهد الذكرى، والاشاره الى اليقين بالوضوء وليس للجنس، وكذلك اللام في قوله عليه السلام «فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك» فانه للعهد الذكرى والاشاره الى اليقين بالطهاره، وعلى هذا فحيث ان الاستصحاب في موارد الشك في الرفع مع احراز المقتضى امر مركز في الاذهان، فلان من التعدى عن مورد هذه

الروايات الى الموارد المماثله لها، و هي موارد الشك في الرفع مع احراز المقتضى، اذ احتمال ان لليقين بالوضوء خصوصيه و موضوعيه غير محتمل عرفاً، وكذلك احتمال ان لليقين بالطهاره الخبثيه موضوعيه غير محتمل كذلك، واما احتمال ان للشك في الرفع مع احراز المقتضى خصوصيه، فهو محتمل، ومع هذا الاحتمال لا-يمكن التعدى عن مورد هذه الروايات الى مورد الشك في المقتضى، فانه بحاجه الى قرينه، ولاقرينه على ذلك في نفس الروايات ولامن الخارج.

فالتتيجه، ان روايات الاستصحاب لاتدل على اكثر من حجه الاستصحاب في موارد الشك في الرفع مع ثبوت المقتضى للبقاء.

والجواب، ان هذا البيان تام اذا كان قوله عليه السلام «لاتنقض اليقين بالشك» ظاهراً عرفاً في ان اللام للعهد الذكري، و عندئذٍ فلامحاله اما ان يقتصر على مورد هذه الروايات وهو بعيد، اذ لايحتمل خصوصيه للوضوء او طهاره الثوب او يتعدى من موردها الى سائر الموارد المماثله لها وهي موارد الشك في الرفع، لان احتمال اختصاص الروايات بموردها، وهو الشك في بقاء الوضوء من جهه الشك في حدوث النوم، والشك في طهاره الثوب من جهه الشك في وقوع النجاسه عليه بعيد جداً، و مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى التعدى عن موردها الى سائر موارد الشك في الرفع.

وبكلمه، قد تقدم ان اللام في قوله عليه السلام «لا-تنقض اليقين بالشك» لا-يمكن ان يكون للعهد، بل هو للجنس، و قضيه «لاتنقض اليقين» قضيه كلييه، و الامام عليه السلام في مقام تطبيق هذه الكبرى الكليه على الصغرى في المقام وهي الشك في بقاء الوضوء، و تدل على ذلك مجموعه من القرائن:

القرينه الاولى، ان اللام لو كان للعهد لزم التكرار في كلام الامام عليه السلام و هو مستهجن، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، وذلك لان الشك في صدور الحدث لا يكون ناقضا للوضوء، فان الناقض له اليقين بالحدث، وهذا المعنى مستفاد من قول السائل، فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال عليه السلام «لاحتى يستيقن انه قد نام او يجيئ من ذلك امر بين»، فان هذه فقره سؤالاً و جواباً تدل على ان اليقين بالوضوء لا ينتقض بالشك في النوم، وانما ينتقض باليقين به، وقوله عليه السلام «والا فانه على يقين من وضوئه» تأكيد لما سبق، لانه يدل على انه لو لم يستيقن انه قد نام لم يجب عليه الوضوء، فانه تعليل لعدم وجوب الوضوء و تأكيد لما سبق، وعندئذ لو كان اللام للعهد الذكرى كان معنى قوله عليه السلام «لا تنتقض اليقين بالشك» عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم، وهذا تكرار لما سبق حرفياً، ولا يفيد اى معنى زائد فيكون لغواً، و من الواضح ان هذا قرينه على ان اللام للجنس لا للعهد، فاذا كان اللام للجنس، فيدل قوله عليه السلام «لا تنتقض اليقين بالشك» على كبرى كليه، والامام عليه السلام في مقام تطبيقها على الصغرى المذكوره قبل هذه الكبرى، وكذلك الحال في قوله عليه السلام في الصحيحه الثانيه «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» فانه كبرى كليه و الامام عليه السلام في مقام تطبيقها على مورد الصحيحه.

ثم ان هذه الكبرى الكليه لا تختص بموارد الشك في الرفع، بل تشمل موارد الشك في المقتضى ايضاً، لانها كما تنطبق على موارد الشك في بقاء الحاله السابقه المتيقنه من جهه الشك في وجود الرفع، كذلك تنطبق على موارد الشك في بقائها من جهه الشك في المقتضى، لان المناط انما هو بالشك في بقاء الحاله السابقه سواء أكان منشأ هذا الشك الشك في

استعدادها للبقاء والدوام ام كان منشأه الشك في وجود الرفع لها مع ثبوت المقتضى لبقائها، لان مصب الاستصحاب الشك في البقاء، واما منشأ هذا الشك سواء أكان الشك في المقتضى للبقاء ام كان الشك في وجود الرفع، فهو حيثه تعليقه لا تقييده، خارج عن موضوع الكبرى.

القرينه الثانيه: ان في قوله عليه السلام «لا-تنقض اليقين بالشك» قد اسند النقض الى اليقين، وظاهر هذا الاسناد انه الى طبيعى اليقين بما هو يقين بدون خصوصيه لمتعلقه، فانه ان اراد حصه خاصه من اليقين كاليقين بالوضوء او الطهاره او شىء آخر، فهو بحاجه الى قرينه، لان ظاهر الاسناد انه استناد الى ذات اليقين بماهى يقين و التقييد بحاجه الى عنايه زائده و قرينه، ولاقرينه على ذلك لا فى نفس الروايات ولا من الخارج.

ودعوى، ان القرينه فى نفس الروايات موجوده، و هى تقييد اليقين فى الفقرات السابقه على هذه الفقره بالوضوء فى بعضها، وبالطهاره الخبثيه فى بعضها الاخر، فاذن هذا التقييد قرينه على ان المراد من اليقين فى قوله عليه السلام «لا-تنقض اليقين بالشك» حصه خاصه من اليقين، و هى اليقين بالوضوء فى الصحيحه الاولى، واليقين بطهاره الثوب فى الصحيحه الثانيه.

مدفوعه، بما تقدم من ان تقييد اليقين بالوضوء او بالطهاره فى الفقره السابقه لا يصلح ان يكون قرينه على ان المراد من اليقين فى قوله عليه السلام «لا-تنقض اليقين بالشك» حصه خاصه من اليقين و هى اليقين بالوضوء، لان ذلك يستلزم التكرار المستهجن عرفا، فمن اجل ذلك قلنا ان اللام فى اليقين لايمكن ان يكون للعهد، والا لزم محذور التكرار، بل لابد ان يكون للجنس، فاذا كان للجنس كان المراد من اليقين فى الفقره المذكوره طبيعى اليقين، بلا خصوصيه لليقين بالوضوء او بالطهاره او بالنجاسه او بالجوب او

الحرمة و هكذا، وايضا لافرق بين ان يكون اليقين فى موارد الشك فى الرفع واليقين فى موارد الشك فى المقتضى كما تقدم.

القرينه الثالثه: ان قوله عليه السلام فى الصحيحه الاولى لزراره «فانه على يقين من وضوئه»، ظاهر بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه العرفيه فى ان العله لعدم وجوب الوضوء عند عدم اليقين بالنوم هو ذات اليقين بماهى يقين بدون دخل لمتعلقه فيه، واما ذكره فانما هو باعتبار ان اليقين من الصفات الحقيقه ذات الاضافه، فلا يعقل تحققه فى الذهن بدون المضاف اليه، واما ذكر خصوص الوضوء، فباعتبار انه مورد السؤال، والا فلا خصوصيه له، ضروره انه من غير المحتمل بحسب الارتكاز العرفى ان يكون لمتعلق اليقين فى المقام دخل فى عدم وجوب الوضوء، اذ لافرق بنظر العرف بين اليقين بالوضوء واليقين بالغسل واليقين بالطهاره واليقين بالنجاسه، و هكذا.

وكذلك الحال فى قوله عليه السلام فى الصحيحه الثانيه «لانك كنت على يقين من طهارتك» فان المتفاهم العرفى الارتكازى منه ان العله لبقاء الطهاره اليقين بما هو يقين بنفس الملاك المتقدم.

القرينه الرابعه، الخارجيه، وهى ان جمله «لا تنتقض اليقين بالشك» قد وردت فى روايات اخرى ايضا فى غير مساله الطهاره والوضوء، و من الطبيعى ان ورودها فى غيرها يكشف انه لا خصوصيه لمورد الصحيحتين المذكورتين.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان هذه القرائن الداخليه وهى الثلاثه الاولى، والقرينه الخارجيه وهى القرينه الاخيريه، تدلان على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه، بلا فرق بين ان يكون الشك فى بقاء

الحاله السابقه من جهه الشك فى وجود الرافع مع احراز المقتضى له، او يكون الشك فى بقائها من جهه الشك فى المقتضى، فاذن لا وجه لما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من التفصيل بين موارد الشك فى الرافع و موارد الشك فى المقتضى.

الوجه الثالث، ان ظاهر روايات الاستصحاب وحده المتيقن والمشكوك، وهذه الوحده بالدقه العقليه غير موجوده، لان متعلق اليقين حدوث الحاله السابقه ومتعلق الشك بقائها، فلا يكون المشكوك متحدا مع المتيقن، لان المتيقن الحصه الحدوثيه والمشكوك الحصه البقائيه، ومن هنا قام بعض المحققين (قده) (1) لتوجيه ذلك بطريقتين:

الطريق الاول، انه لا بد من فرض عنايه و تسامح فى اسناد النقص الى اليقين فى روايات الاستصحاب، بمعنى ان اليقين بثبوت المقتضى يقين ادعاءً ببقاء المقتضى بالفتح، لان اليقين اذا تعلق بما فيه استعداد البقاء والدوام ذاتا وبقطع النظر عن حدوث حادث و وجود رافع، فانه يقين ببقائه عنايه و تسامحا، فاذن اسناد النقص الى اليقين فى روايات الاستصحاب مبنى على اعمال العنايه والمجاز.

الطريق الثانى، ان اليقين بالحدوث يقين بالبقاء عنايه و تسامحا، على اساس ان اليقين بشىء فيه استعداد البقاء والدوام فى نفسه يقين ببقائه ادعاءً، و اما اذا كان اليقين بشىء لا يحرز استعداده للبقاء فى نفسه، فلا يصح اسناد النقص اليه و لو ادعاءً و تسامحا.

فالتتيجه، ان كلا الطرفين يثبت حجيه الاستصحاب فى موارد الشك فى الرافع دون موارد الشك فى المقتضى.

ص: ٤٣١

وغير خفى: ان كلا- الطريقتين غير صحيح، لان كليهما مبني على نقطه خاطئه، و هي اماريه الحاله السابقه المتيقنه على بقائها اذا كان فيها استعداد البقاء والدوام ذاتا، وقد تقدم موسعا انه ليس فى الحاله السابقه ما يصلح ان يكون اماره ظنيه على البقاء، اما حدوث الحاله السابقه، فلان الوجود الاول لها و هو بحاجه الى عله، فاذا فرضنا ان فيها استعداد البقاء والدوام ذاتا و ماده، فبقائها ايضا بحاجه الى عله، لانه وجود ثان لها، ولا- يكفى حدوثها للبقاء لابعنى العليه ولا بمعنى الملازمه، كما ان اليقين بالحاله السابقه لا- يصلح ان يكون اماره على بقائها، لان شأنه الكشف عن الواقع طالما يكون موجوداً، والمفروض انه غير موجود فى ظرف الشك فى بقائها، فكيف يكون اماره على البقاء فى هذا الظرف.

والخلاصه، ان الحاله السابقه المتيقنه لا تدل على البقاء، لان منشأ هذه الدلاله احد امرين:

الاول، توهم الملازمه بين حدوث الشىء و بقائه.

الثانى، توهم ان اليقين بحدوث شىء فيه استعداد البقاء والدوام يقين ببقائه ادعاءً.

وكلا الامرين لا واقع موضوعى له.

اما الامر الاول، فلان الحدوث وهو الوجود الاول للشىء ليس جزء عله البقاء وهو الوجود الثانى له ولا تمام علته، فالبقاء الذى هو الوجود الثانى له كالوجود الاول بحاجه الى عله، ويدور مدار علته ولا دخل للحدوث فيها.

واما الامر الثانى، فلان اليقين بالحاله السابقه يقتضى ترتيب آثارها عليها لا اكثر، ولا يكون اليقين بها فيما اذا كان لها استعداد البقاء والدوام

يقين ببقائها تسامحاً و عناية، بداهه ان وجود مثل هذه الملازمه العنايه فى هذه الحاله بينهما خلاف الضروره والوجدان، لان اليقين غير موجود فى ظرف الشك فى البقاء لاحقيقه ولا عنايه و مجازاً.

وحاول صاحب الكفايه قدس سره(١) بتوجيه اخر لهذا القول، وهو التفصيل بين موارد الشك فى الراجع و موارد الشك فى المقتضى.

و حاصل هذه المحاوله هو تجريد المتيقن والمشكوك عن خصوصيه الزمان ادعاءً، ومع اعمال هذه العنايه وهى عنايه التجريد، فالمشكوك متحد مع المتيقن بل هو عينه، لان الفرق بينهما انما هو بخصوصيه الزمان مع الغائها، فلا فرق بينهما.

وان شئت قلت، ان الاثنيه والتعدد بينهما انما هى من جهه الزمان، فاذا فرضنا ان عداله زيد - مثلاً - متيقنه، ثم شك فى بقائها فى الزمن الثانى، فمع الغاء خصوصيه الزمان فلا اثنيه فى البين، لان عداله زيد عداله واحده، وليس هنا فردان من العداله.

وعلى هذا فالمشكوك عين المتيقن ادعاءً وتسامحاً، و حينئذ فالنهي عن نقض اليقين بالشك فى روايات الاستصحاب، الظاهر فى وحده المتيقن والمشكوك محمول على الوحده العنايه المجازيه، والوحده العنايه انما هى فيما اذا كان المقتضى للبقاء موجوداً، واما اذا لم يكن المقتضى موجوداً بان يكون الشك فى البقاء من جهه الشك فى المقتضى، فالوحده العنايه بين المتيقن والمشكوك غير موجوده، يعنى ليس هنا يقين بالبقاء عنايه و مجازاً، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين (قده)(٢) على ما فى تقرير بحثه ان لازم

ص: ٤٣٣

١- (١) . كفايه الاصول ص ٤٤٣.

٢- (٢) . بحوث فى علم الأصول ج ٦ ص ١٥٥.

ما افاده قدس سره هو ارجاع مفاد روايات الاستصحاب الى قاعده اليقين دون الاستصحاب، لان المعبر في القاعده كون المشكوك عين المتيقن، فاذا فرض ان روايات الاستصحاب غير ناظره الى خصوصيه الزمان، اى كون اليقين متعلقا بالحصه الحدوثيه والشك متعلقا بالحصه البقائيه، بل تعلق الشك بعين ماتعلق به اليقين، فيكون مفادها قاعده اليقين دون قاعده الاستصحاب، وعليه فتكون قاعده الاستصحاب من مصاديق قاعده اليقين و صغرياتها، هذا.

ولكن الظاهر ان هذا الايراد غير وارد، لانه الشك واليقين فى باب القاعده تعلق بشىء واحد فى زمن واحد حقيقه لاعنايه وتنزيلا، ولهذا يكون الشك فى هذا الباب من الشك السارى يسرى الى نفس متعلق اليقين، و يصبح المتيقن مشكوكا واقعا و حقيقه، و تكون الوحده فى باب القاعده حقيقه، واما الوحده فى باب الاستصحاب فهى عنائيه و مجازيه، واما فى الواقع، فلا وحده، والالتزام بهذا التصرف العنائى المجازى انما هو من جهه تصحيح اسناد النقض الى اليقين عنايه فى ظرف الشك فى البقاء.

والخلاصه، انه لاشبهه فى ان متعلق الشك الحصه الباقيه واقعا و حقيقه، و متعلق اليقين الحصه الحدوثيه كذلك، و حيث ان روايات الاستصحاب تتضمن اسناد نقض اليقين بالشك، و هذا الاسناد لا يمكن ان يكون حقيقيا، فلا بد من الالتزام بانه مجازى و عنائى بالغاء خصوصيه الزمان ادعاءً و تسامحاً، بان يدعى ان المشكوك هو المتيقن مجازا و تسامحا، مع انه مشكوك واقعا و حقيقه، فاذن كيف تنطبق روايات الاستصحاب على قاعده اليقين، مع ان المشكوك فى القاعده هو نفس المتيقن السابق حقيقه و واقعا، لان الركيه الاساسيه للقاعده هى ان الشك الحادث فيها فى زمن متأخر عن

زمن حدوث اليقين يسرى الى نفس المتيقن واقعا، ويكشف عن ان اليقين به كان خاطئا و لا واقع موضوعى له وجهلا مركبا، هذا.

ولا يمكن تطبيق روايات الاستصحاب على ذلك، والمحاولة المذكوره لا تتطلب هذا التطبيق واقعا، غايه الامر ان روايات الاستصحاب حيث انها تشتمل على اسناد نقض اليقين السابق بالشك فى البقاء، فمن جهه تصحيح هذا الاسناد يقوم بهذا التصرف، وان اليقين بالمقتضى يقين بالمقتضى بالفتح عنايه فى موارد الشك فى الراجع مع احراز المقتضى للبقاء، و هذا التصرف بما انه عنائى و مجازى، فلا يوجب جعل روايات الاستصحاب من مصاديق القاعده وافرادها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان روايات الاستصحاب بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه من جهه، و بمجموعه من القرائن التى اشرنا اليها آنفا من جهه اخرى ظاهره فى ان المراد من النقض فيها النقض العملى التطبيقى لا النظرى، والنهى عنه ارشاد الى ان وظيفه الشاك فى بقاء الحاله السابقه المتيقنه العمل على طبقها، و ترتيب آثارها عليها فى ظرف الشك فيه وعدم جواز رفع اليد عنها، لانه نقض له عملاً ولا يمكن ان يكون المراد من النقض معناه الحقيقى، وهو حل البرم والقتل وقطع الحبل و هكذا، فانه غير متصور فى موارد هذه الروايات، ضروره انه مبنى على فرض وجود هيئه اتصاليه حقيقه او عنائيه بين المتيقن والمشكوك، ومن الواضح ان الهيئه الاتصاليه الحقيقه لا تتصور بينهما، واما الهيئه الاتصاليه العنائيه المجازيه، فلا مبرر لها، بل المبرر على خلافها موجود.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى انه لا وجه للقول بالتفصيل بين موارد الشك فى الراجع و موارد الشك فى المقتضى.

واما الرأى الثانى، و هو التفصيل بين الحكم الشرعى الثابت بالدليل العقلى و الحكم الشرعى الثابت بالدليل الشرعى، فعلى الاول لا يكون الاستصحاب حجه فيه، وعلى الثانى يكون حجه.

فقد اختاره شيخنا الانصارى قدس سره (1) ايضا.

يقع الكلام فيه تاره فى الحكم الشرعى المستكشف من العقل النظرى، وأخرى فى الحكم الشرعى المستكشف من العقل العملى.

اما الكلام فى الاول، فكما اذا فرضنا ان العقل اذا ادرك مصلحه ملزمه فى فعل غير مزاحمه او مفسده ملزمه فى فعل آخر كذلك، اكتشف الوجوب فى الاول و الحرمة فى الثانى، على اساس تطبيق كبرى كليه فى المقام، و هى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفاسد، ومن الواضح ان ادراك العقل مصلحه ملزمه فى فعل او مفسده كذلك فى آخر لا يمكن الا بادراك تمام ماله دخل فيها من القيود والشروط من جهه، وادراك عدم المانع والمزاحم لها من جهه اخرى، فمن اجل ذلك اذا ادرك العقل المصلحه او المفسده فيه كذلك استكشف الحكم الشرعى، وهو الوجوب او الحرمة له للملازمه بينهما، وحيث ان العقل لا يمكن ان يشك فى حكمه وموضوعه، و ماله دخل فيه من القيود، فلا يتصور الشك فى الحكم الشرعى الذى هو معلول للحكم العقلى ايضا.

وعلى هذا فطالما يكون جميع القيود والشروط للحكم العقلى متوفرا ولم ينتف شىء منها فهو قطعى، وكذلك الحكم الشرعى التابع له، لان الشك فى الحكم العقلى غير متصور، اذ موضوعه ان كان موجوداً بتمام قيوده فحكمه موجود، واذا انتفى احد قيوده انتفى بانتفاء موضوعه، لان

ص: ٤٣٦

جميع حيثيات موضوعه وقيوده حيثيات تقييده مقومه له، فاذن لامحاله ينتفى حكمه بانتفاء احد قيود موضوعه، فاذا انتفى حكم العقل انتفى حكم الشرع ايضا لانه تابع له، ولهذا لا يتصور الشك فى الحكم الشرعى التابع له، لانه احد طرفى الملازمه والطرف الآخر حكم العقل، و مع انتفائه بانتفاء موضوعه، فلا يعقل بقاء الحكم الشرعى، والا لزم خلف فرض انه تابع له، هذا.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لان ادراك العقل وجود مصلحه ملزمه فى فعل او مفسده كذلك فى آخر تاره يكون بنحو التفصيل، بمعنى ان العقل يدرك تمام ما له دخل فيه من القيود و الحيثيات تفصيلا، و اخرى يكون بنحو الاجمال، بمعنى ان العقل يدرك وجود مصلحه ملزمه فى فعل واجد لتمام هذه القيود والشروط، واما ان لكل واحد واحد منها دخلا فيه، فهو لا يدري.

والخلاصه، ان الإنسان تاره يعلم بان لهذه القيود دخلا فى اشمال الفعل على المصلحه الملزمه او المفسده كذلك اجمالا، ولكنه لا يعلم بان لجميعها دخلا فيه ولبعضها، فما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستفاد من الدليل العقلى لو تم، فانما يتم فى الفرض الاول دون الثانى، اذ فى الفرض الثانى اذا انتفى احد القيود المذكوره لا يعلم بانتفاء حكم العقل، لاحتمال عدم دخل ذلك القيد فيه، و مع هذا الاحتمال لا قطع بانتفاء الحكم العقلى، فاذن بطبيعته الحال يشك فى بقاء الحكم الشرعى، فلا مانع من استصحاب بقائه.

ودعوى، انه مع انتفاء احد تلك القيود لا يعلم ببقاء موضوع حكم العقل، و حيث ان موضوع حكم العقل هو موضوع حكم الشرع، فاذن

يكون الشك في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشك في بقاء موضوعه، و مع الشك فيه لايجرى الاستصحاب، لما تقدم من ان من اركان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، او اتحاد القضية المتيقنه مع القضية المشكوكه موضوعا و محمولا.

مدفوعه، بان تلك القيود بنظر العقل من الحيثيات التقيديه المقومه للموضوع، واما بنظر الشرع، فهو يختلف عن نظر العقل، فيمكن ان يكون القيد المذكور بنظر الشرع من الحيثيه التعليليه لا التقيديه، لما تقدم من ان بقاء الموضوع في باب الاستصحاب انما هو بالنظر العرفي لا بالنظر الدقي الفلسفي، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على حكم الشرع العقل او الكتاب والسنة.

هذا اضافه الى ان ما ذكره قدس سره لا يتم في الفرض الاول ايضا، لان انتفاء احد القيود التي لها دخل في حكم العقل يوجب انتفاء حكم العقل، بمعنى انه لاحكم للعقل بوجود المصلحه الملزمه فيه او المفسده الملزمه، ولكن احتمال وجودها فيه في الواقع و مقام الثبوت موجود، وهذا الاحتمال يصلح ان يكون منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي.

ودعوى، ان حكم الشرع تابع لحكم العقل، فاذا سقط حكم العقل بسقوط موضوعه، فلامحاله يسقط حكم الشرع ايضا كذلك.

مدفوعه، بان حكم العقل كاشف عن حكم الشرع بواسطه كشفه عن ملاكته لا انه عله تامه له، و حكم الشرع تابع لملاكته ومعلول له، فاذا سقط حكم العقل بسقوط موضوعه، فاحتمال وجود ملاك حكم الشرع في الواقع موجود، ومع هذا الاحتمال يحتمل بقاءه، فاذن لامانع من استصحاب بقاءه، والخلصه، ان حكم الشرع تابع لحكم العقل في مقام الاثبات لا في مقام

الى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من ان الاستصحاب لا يجرى فى الحكم الشرعى المستكشف من الحكم العقلى التابع له غير تام، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ولا فرق بين ان يكون الدليل على الحكم الشرعى الكتاب والسنة او العقل، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان كبرى الملازمه بين حكم الشرع وحكم العقل النظرى وان كانت ثابتة، لان العقل اذا ادرك مصلحه ملزمه غير مزاحمه فى فعل او مفسده كذلك فى اخر، فلامحاله يكشف عن وجود الحكم الشرعى، وهو الوجوب فى الاول والحرمة فى الثانى، على اساس كبرى تبعيه الاحكام الشرعيه للمصالح والمفاسد الملزمتين، الا انه ليس لهذه الكبرى صغرى فى المسائل الفقهيّه، ولا يوجد فى الفقه مورد من اوله الى آخره يستفاد الحكم الشرعى من الحكم العقلى النظرى، والنكته فى ذلك هي انه لا طريق للعقل الى ادراك ملاكات الاحكام الشرعيه فى الواقع، ولهذا ينحصر الطريق الى احرازها بثبوت نفس الاحكام الشرعيه بالكتاب والسنة، هذا تمام الكلام فى العقل النظرى.

واما الكلام فى الثانى، وهو العقل العملى كالتحسين والتقيح العقليين، فيقع فى عدّه مقامات:

الاول، فى تفسير حقيقه قضيتى الحسن العقلى والقبح العقلى.

الثانى، فى ان الحكم الشرعى هل هو تابع للحسن والقبح العقليين او لا؟

الثالث، انه على تقدير التبعيه هل يجرى الاستصحاب فيه أو لا؟

اما الكلام فى المقام الاول، ففيه رأيان اساسيان:

الرأى الاول، ان حسن العدل وقبح الظلم امران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع، ونقصد بلوح الواقع ثبوت الشىء فيه بنفسه لاجود الخارجى، كالامكان و الامتناع والزوجيه والفرديه والنسبه ونحوها، فانها جميعا امور واقعيه ثابتة بنفسها فى لوح الواقع لاجودها الخارجى، اذ لاوجود لها فى الخارج، و من هنا يكون لوح الواقع اعم من لوح الوجود.

وقد يظهر من بعض الكلمات فى المساله ان الحسن العقلى العملى عباره عن استحقاق الفاعل المدح والثناء، والقبح العقلى العملى عباره عن استحقاق الفاعل الذم، وعلى ضوء هذا التفسير، فايضا الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع، غايه الامر انه اخذ فى موضوعيهما العلم، لان الفاعل انما يستحق المدح اذا كان عالما، بان ما فعله حسن عقلا ويستحق الذم اذا كان عالما بان ما فعله قبيح عقلا، هذا.

ولكن هذا الاستظهار غير صحيح، لان استحقاق المدح او الذم من آثار الاتيان بالفعل الحسن او القبح، و ذلك لان قضيتى الحسن والقبح قد تنطبقان على فعل الانسان نفسه فيقال ينبغى للانسان ان يفعل كذا أو لا ينبغى له كذلك، و قد تنطبقان على فعل شخص اخر تجاه فاعل كان يفعل حسنا او يفعل فعلا قبيحا فينبغى له مدحه او ذمه، فهنا قضيتان واقعيان يدر كهما العقل.

الاولى، قضيه حسن العدل وقبح الظلم.

الثانيه، قضيه استحقاق فاعل الفعل الحسن المدح، و فاعل الفعل القبيح الذم، و موضوع هذه القضيه فعل العقلاء تجاه من فعل القبيح او الحسن و صدر منه ذلك وهى فى طول القضيه الاولى، ولا يمكن ان تكون عين الاولى، لان القضيه الاولى قضيه اوليه وجدانيه فطريه دون القضيه

الثانية، فان موضوعها فعل العقلاء، لانهم يحكمون باستحقاق فاعل العدل المدح وفاعل الظلم الذم، و من الواضح ان هذا غير حسن العدل بذاته و قبح الظلم كذلك، ولهذا تكون القضية الثانية فى طول القضية الاولى و متفرعه عليها.

والخلاصه، ان هذا الرأى هو الصحيح المطابق للواقع، لوضوح ان الحسن صفة للفعل ثابتة فى لوح الواقع بنفسها لاجبوجودها الخارجيه، اذ لاوجود لها فى الخارج، و كذلك القبح صفة للفعل ثابتة فى لوح الواقع كذلك، ويدركهما العقل كادراكه سائر الامور الواقعيه الثابته فى لوح الواقع بنفسها لاجبوجودها، لان وعاء الوجود الخارجى.

قد يقال كما قيل، ان الحسن والقبح اذا كانا صفتين واقعتين ثابتتين فى لوح الواقع ويدركهما العقل كادراك الواقعيات الاخرى، فما هو الفرق بين كون ادراكهما من العقل العملى وادراك المصلحه والمفسده من العقل النظرى، مع انهما امران واقعيان كالمصلحه والمفسده و نحوهما، وعلى هذا، فلا فرق بين العقل العملى والعقل النظرى فى المدرك، لانه فى كليهما امر واقعى، والفرق بينهما انما هو فى نقطه اخرى، وهى ان المدرك فى العقل العملى يتطلب العمل على وفقه بنفسه بدون حاجه الى ضم مقدمه خارجيه، فان حسن الفعل بنفسه يتطلب التحرك نحوه لدى العقلاء، يعنى ينبغى الاتيان به، وقبح الفعل بنفسه يتطلب التحرك نحو الابتعاد عنه، يعنى لاينبغى الاتيان به، بينما المصلحه فى فعل لا تتطلب بنفسها التحرك نحو استيفائها بالاتيان به، بل هو بحاجه الى مقدمه اخرى و هى امر المولى بالاتيان به، و كذلك وجود المفسده فى فعل لا تتطلب بنفسها الاجتناب عنه، بل هو بحاجه الى مقدمه اخرى و هى نهى المولى عن الاتيان به، هذا هو الفارق

بين العقل النظري والعقل العملي، والا فليس هنا عقلا ن احدهما نظري والاخر عملي، بل العقل عقل واحد وهو يدرك الاشياء الواقعيه، وهذه الاشياء تختلف بلحاظ اثارها ومقتضياتها، فان كان المدرك منها حسن شىء او قبح اخر، فالمدرك بالكسر عقل عملي، والا فهو عقل نظري.

الرأى الثانى، المشهور بين الفلاسفه هو ان الحسن والقبح من الاحكام العقلائيه المجمعوله من قبل العقلاء بداعى حفظ النظام والمصالح العامه النوعيه للبشر كافه، لان بقاء نوع البشر وحياتهم المدنيه التوافقيه من كافه الجهات الاقصاديه و السياسيه والامنيه و غيرها يتوقف على وضع نظام عام لهم.

وقد اختار هذا القول المحقق الاصفهانى قدس سره(١) وقال ان المراد من الحكم العقلى العملى هو الحكم العقلائى بمدح فاعل بعض الافعال و ذم فاعل بعضها الآخر، لما فيه من المصلحه الموجهه لانحفاظ النظام، او المفسده الموجهه لاختلال النظام وفساد النوع، وهى الموجهه لبناء العقلاء على المدح والذم، فانه اول موجبات حفظ النظام و موانع اختلاله.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره(٢) بان الحسن والقبح لو كانا من القضايا المجمعوله من قبل العقلاء، فما هو شان العاقل الاول فى وجه الكره الارضيه قبل وجود العقلاء فيه و بناءاتهم و تشريعاتهم على مدح فاعل بعض الافعال و ذم فاعل بعضها الاخر، فان لازم هذا القول ان العقل لا يدرك حسن العدل وقبح الظلم، ولا يرى استحقاق فاعل العدل المدح و فاعل الظلم الذم، وهذا كما ترى، فانه خلاف الوجدان والضروره.

ومن هنا لاشبهه فى ان قضيتى حسن العدل و قبح الظلم من القضايا

ص: ٤٤٢

١- (١). نهايه الدرايه ج ٣ ص ٢٣.

٢- (٢). مصباح الاصول ج ٣ ص ١٣٤.

الواقعيه الثابته فى لوح الواقع، لا- انهما من القضايا الجعليه العقلائيه لحفظ النظام العام، بل انهما من القضايا الفطريه الاوليه يدركها عقل الانسان بفطرته بدون اى مؤنه خارجيه، هذا.

وقد ناقش فيه بعض المحققين (قده)⁽¹⁾ على ما فى تقرير بحثه و حاصل المناقشه، هو انه من اين يعرف حال العاقل الاول فى وجه الكره الارضيه، وانه كان يدرك حسن الاشياء و قبحها، ولا طريق لنا الى معرفه حاله الا من طريق وجداننا وادراكنا حسن العدل و قبح الظلم، ولعل احساساتنا بهذا الوجدان والادراك من تاثير بناء العقلاء، لا انها فطريه اوليه.

ومن هنا قال ابن سينا فى بعض كتبه انه لو خلق الانسان على وجه الكره فريدا و وحيدا لما ادرك بعقله حسن العدل و قبح الظلم، ولعل هذا الارتكاز الوجدانى نتيجه التاديب و التربيه الاجتماعيه العقلائيه لا انه فطرى، هذا.

غير خفى، ان هذه المناقشه خلاف الوجدان، ضروره ان قبح الظلم والتعدى وحسن العدل من القضايا الفطريه الاوليه، ولا يمكن ان يكون منشائها بناء العقلاء، لان معنى انه لا وجود لها الا بعد وجود العقلاء على وجه الكره الارضيه و بنائهم على حفظ النظام العام الذى يتوقف عليه على بقاء نوع البشر هو ان العقل لا يدرك حسن العدل و قبح الظلم الا بعد بناء العقلاء، فاذن يتساءل ما هو منشأ ادراك العقلاء حسن العدل و قبح الظلم ومدح فاعل الاول و ذم فاعل الثانى.

والجواب، انه لا- يتصور هنا منشأ اخر غير كون حسن العدل و قبح الظلم امرا فطريا و مطابقا لجلبه الانسان، ولا يمكن ان يكون منشأ حفظ

ص: ٤٤٣

النظام العام و بقاء النوع، فان وضع العقلاء النظام العام من الاجتماعى والفردى المادى و المعنوى و هكذا، تحقيقا للعدالة الاجتماعيه والتوازن بين افراد المجتمع الانسانى، والمنع عن التعديات والسلبيات والتجاوزات على حقوق الاخرين واعراضهم وانفسهم، على اساس قضيتى حسن العدل و قبح الظلم يدل بنفسه و بوضوح على ثبوت هاتين القضيتين فى المرتبه السابقه، وانهما ليستا من المجموعات العقلائيه، فان منشأ بناء العقلاء حسن العدل فى نفسه و قبح الظلم كذلك، لان بناء العقلاء على شىء لا يمكن ان يكون جزافا.

ودعوى، ان احساساتنا بهذا الوجدان والادراك انما هى من تاثير بناء العقلاء على تشريع الحسن للعدل و القبح للظلم.

مدفوعه، بانه لا يمكن ان يكون بناء العقلاء على جعل شىء كجعل الحجيه لاختبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما مؤثرا فى احساساتنا و يوجب وجدانيه الحجيه فيها و فطريتها والمقام كذلك، فانه اذا فرضنا ان العقل لا يدرك ان العدل حسن والظلم قبيح فى نفسه، ولكن العقلاء من جهه حفظ النظام العام بين المجتمعات الانسانيه قاموا بجعل الحسن للعدل والقبح للظلم، و من الواضح ان هذا الجعل لا يؤثر فى احساساتنا، ولا يوجب حسن العدل و قبح الظلم وجدانيا و فطريا و ذاتيا، ولهذا يدرك الصبى حسن العدل و قبح الظلم، و هذا ليس الا من جهه انه امر فطرى.

والخلاصه، ان هذه المناقشه غير تامه ولا واقع موضوعى لها، بداهه ان ادراك العقل قبح الظلم والعدوان و حسن العدل و الاحسان امر فطرى، لا يتوقف على اى مقدمه خارجيه، ولهذا يدرك ذلك الصبيان بل المجانين، واما الترام الفلاسفه بذلك منهم الشيخ الرئيس، على اساس ان اذهانهم

مشويه بمقدمات ومبادئ فى المرتبه السابقه، و على ضوء تلك المبادئ لابد لهم من الالتزام بهذا الرأى، كما انهم اخطاؤا فى كثير من المسائل.

ومن هنا اذا فرض وجود فردين من الانسان على وجه الارض، فاذا تعدى احدهما على الاخر، فلامحاله يدرك الاخر بحسب فطرته ان هذا ظلم و تجاوز وتعدى منه، مع انه لا عقلاء هناك ولا بناء منهم فالسالبه بانتفاء الموضوع، ولهذا يقوم الاخر بالدفاع عن نفسه وحقه، لاین الانسان البدائى على وجه الكره الارضيه وان كان فكره غير ناضج و عقله غير منقح، الا انه يدرك احساساته وفطرياته الاوليه، ضروره انه كما يدرك الجوع والعطش والبرد و الحر والايذاء والاحسان كذلك يدرك قبح الظلم والتعدى و التجاوز وحسن العدل والاحسان، وهكذا، وهذا غير قابل للانكار.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان قضيتى حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الاوليه الفطريه الثابته فى لوح الواقع، ويدركهما العقل، وليستا من القضايا المجموعوله من قبل العقلاء بغايه حفظ النظام العام للمجتمع الانسانى.

واما الكلام فى المقام الثانى، وهو ان الحكم الشرعى هل يتبع الحكم العقلى العملى او لا؟

فتاره يقع على الرأى الاول، واخرى على الرأى الثانى.

اما على الرأى الاول، فقد يقال كما قيل ان الوجوب الشرعى تابع لحسن الفعل والحرمة الشرعيه تابعه لقبح الفعل، لان ملاك الحكم الشرعى نفس ملاك الحكم العقلى.

وعلى هذا فاذا حكم العقل بحسن فعل حكم الشارع بوجوبه، واذا

حكم العقل بقبح فعل حكم الشارع بحرمة، بدعوى ثبوت الملازمه بين

الحكم الشرعى والحكم العقلى العملى.

والجواب، ان هناك باين باب الحسن والقبح، وباب المصلحه والمفسده.

و من الواضح ان الحسن غير المصلحه و القبح غير المفسده و قد تجتمعان فى فعل، والاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها لا للحسن والقبح.

ومن هنا يكون التجرى قبيحا ولا مفسده فيه، والانقياد حسن و لامصلحه فيه، وعلى هذا، فالملازمه بين حكم العقل بالحسن والقبح، وبين حكم الشرع بالوجوب والحرمة غير ثابتة بنحو الكبرى الكليه.

والخلاصه، ان الصغرى فى المقام ثابتة وهى حكم العقل بالحسن والقبح.

واما الكبرى، وهى الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع بالوجوب والحرمة غير ثابتة، هذا على عكس حكم العقل النظرى، فان هناك الكبرى، وهى الملازمه بين ادراك العقل النظرى مصلحه ملزمه فى فعل غير مزاحمه لها، و مفسده ملزمه فى فعل اخر كذلك، وبين حكم الشرع بالوجوب فى الاول والحرمة فى الثانى ثابتة، على اساس ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها.

واما الصغرى، وهى ادراك العقل المصلحه الملزمه غير المزاحمه فى فعل، والمفسده الملزمه غير المزاحمه فى اخر، فهى غير ثابتة، اذ لطريق للعقل الى ملاكات الاحكام الشرعيه و مبادئها فى الواقع.

واما على الرأى الثانى، وهو ان حسن العدل و قبح الظلم من

المجعولات العقلانيه، فهل الملازمه بين حكم العقل بالحسن والقبح و

حكم الشرع بالوجوب والحرمة ثابتة أو لا؟

والجواب ان فيه اتجاهين:

الاتجاه الاول: ماذهب اليه المحقق الاصفهاني قدس سره(1) من ان الملازمه بين حكم العقل العملي بالحسن والقبح و حكم الشرع بالوجوب والحرمة ثابتة، بل هي بديهيه، وقد افاد في وجه ذلك ان الشارع سيد العقلاء ورئيسهم، فاذا حكم العقلاء بحكم بما هم العقلاء كان الشارع في طليعتهم، و من هنا ذكر قدس سره ان التعبير بالتلازم مبنى على التسامح و الصحيح التعبير عن ذلك بالتضمن، باعتبار ان الشارع داخل في العقلاء، فاذا بنى العقلاء على حسن العدل و قبح الظلم، كان بناء الشارع في ضمن بنائهم و في طليعته، هذا.

وللمناقشه فيه مجال واسع، اما اولاً فلما تقدم من ان هذا الرأى خاطيء جدا ولا واقع موضوعى له، لما تقدم من انه خلاف الضروره والوجدان والمشاهد فى الخارج.

وثانيا: ان هناك جهتين:

الاولى، ان الشارع بقطع النظر عن وصف كونه شارعا داخل فى العقلاء و رئيسهم وفى طليعتهم، و يشترك معهم فى بنائهم وتشريعاتهم، باعتبار انه رئيس العقلاء ولا- كلام لنا من هذه الجبهه، فان هذه الجبهه خارجه عن محل كلامنا فى المقام، لان اشتراك الشارع معهم فى تشريعاتهم و بناءاتهم بما هو عاقل لا بما هو شارع و حكمه مفهم حكم العقلاء لاحكم الشرع.

الثانيه، ان الشارع بوصف كونه شارعا يتبع ما انزل الله تعالى عليه من

ص: ٤٤٧

الاحكام الشرعيه والاعراض الالهيه قيمه سواء أكانت مطابقه للاحكام العقلانيه ام كانت مخالفه لها، بدهه انه لامبرر ولا موجب لان تكون الاحكام الشرعيه على طبق الاحكام العقلانيه، لانها تابعه للملاكات والمبادئ الواقعيه كالمصالح والمفاسد الثابتين فى الواقع، ومن الواضح انه لا طريق للعقلاء الى تلك الملاكات والمبادئ فى الواقع، لان الاحكام العقلية تابعه للحسن والقبح العقلين، وقد تقدم انه لا ملازمه بين حسن فعل واشتماله على مصلحه وقبح اخر واشتماله على مفسده، لان الحسن لا يكون مساوقا للمصلحه والقبح للمفسده.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من ان الاحكام الشرعيه تابعه للاحكام العقلانيه من الحسن و القبح مبنى على الخلط بين هاتين الجهتين المتوفرتين فى الشارع المقدس.

وعلى هذا فالشارع من الجهه الاولى داخل فى العقلاء، بل هو رئيسهم و فى مقدمتهم وشريك معهم فى احكامهم وتشريعاتهم، ولا كلام لنا فى المقام من هذه الجهه، لان محل الكلام فى المقام انما هو من الجهه الثانيه، فان الشارع من هذه الجهه تابع لما وصل اليه من قبل الله تعالى من الاوامر والنواهي وغيرهما التابعه للمصالح والمفاسد الواقعيين، وقد مر انه لا طريق للعقلاء الى احراز ملاكات الاحكام الشرعيه ومبائدها من المصلحه و المفسده فى الواقع، و المفروض ان مبادئ الاحكام الشرعيه ليست مساوقه للحسن والقبح العقلين، فاذن الشارع فى موارد هما يتبع ما نزل عليه من قبل الله عزوجل سواء أكان موافقا لهما ام لا.

فالتتيجه انه لا وجه لما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره.

الاتجاه الثانى: ان الملازمه بين الحكم العقل العملى بالحسن والقبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمة غير ثابتة.

واما الكلام فى المقام الثالث، فعلى تقدير تسليم تبعيه الحكم الشرعى للحسن والقبح العقليين، فهل يتصور الشك فى الاحكام الشرعية التابعه للاحكام العقلية أو لا؟

والجواب، ان الكلام فى هذا المقام تاره يقع فى تصور الشك فى الحكم العقلى العملى، واخرى فى الحكم الشرعى التابع له، فعلى الاول تاره يقع الكلام فى الشك فيه على ضوء الرأى الاول، واخرى على ضوء الرأى الثانى.

اما على الاول، فحيث ان الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع بنفسهما كسائر الامور الواقعية الثابتة فيه بنفسها لاجودها.

فيتصور الشك فيهما، لان حالهما حينئذٍ حال سائر الامور الواقعية، حيث ان العقل قد يدرك ثبوتها فى الواقع، وقد يشك فى وجودها فيه.

واما فى المقام، فتاره يدرك العقل حسن الشىء بتمام قيوده و شروطه تفصيلاً و هى التى لها دخل فى اتصافه بالحسن، وكذلك الحال فى ادراكه قبح شىء.

واخرى يدرك حسن الشىء بكافه قيوده و شروطه اجمالاً، بمعنى انه يدرك حسنه عند توفر هذه القيود جميعاً، واما ان للجميع دخلا فيه فلا يدرى.

وعلى هذا فعلى الاول لا يتصور الشك فيه، لانه مادام تلك القيود

والشروط موجوده فلاشك فيه، واما اذا انتفى احدها، فلاشك في انتفائه.

وعلى الثانى، فيتصور الشك فيه، لانه اذا انتفى احد هذه القيود والشروط، يحتمل انتفاء الحكم العقلى من جهة احتمال ان له دخلا فيه، فكذلك يحتمل بقاءه.

قد يقال كما قيل، انه لا يتصور الشك في الحسن والقبح، ولا سبب في ذلك ان الحسن بالذات العدل والقبيح بالذات الظلم، ولا يمكن انفكاك الحسن عن العدل و القبح عن الظلم، واما سائر الافعال التى لها عناوين خاصه واسماء مخصوصه، فلا يكون اتصافها بالحسن او القبح بالذات بمعنى العله التامه، بل اتصافها به منوط بانطباق عنوان العدل او الظلم عليها.

نعم انها على نوعين:

احدهما، ما يكون فيه اقتضاء الحسن او القبح.

وثانيهما، ما لا يكون فيه هذا الاقتضاء ايضا.

اما النوع الاول، فهو متمثل بالصدق والكذب ونحوهما مما فيه اقتضاء الحسن او القبح، فان الصدق في نفسه حسن والكذب في نفسه قبيح.

واما الثانى، فهو لا اقتضاء في نفسه، فان انطبق عليه عنوان العدل فهو حسن كالقيام مثلا، فانه ان كان من اجل احترام مؤمن انطبق عليه عنوان العدل فهو حسن، وان انطبق عليه عنوان الظلم فهو قبيح، كما اذا كان بغرض هتك مومن وتحقيره فانه ظلم، وان لم يحرز انطباق عنوان العدل عليه ولا عنوان الظلم، فلا يحكم العقل لا بالحسن ولا بالقبح، و لهذا لا تتصور فيه الشبهه الموضوعيه.

نعم، قد يشك في عنوان العدل او الظلم، ولاندرى هل هذا العمل عدل او ظلم؟ هذا في غير الصدق والكذب و نحوهما، واما فيهما فقد يشك في قبح الكذب او حسن الصدق، كما اذا ترتبت على الاول مصلحه دنيويه، وعلى الثانى مفسده كذلك، لاحتمال ان قبح الكذب مقيد بعدم ترتب

ص: ٤٥٠

مصلحه عليه والا فلا يكون قبيحا، وحسن الصدق مقيد بعدم ترتب مفسده عليه والا فلا يكون حسنا، وقد يكون الكذب حسنا، كما اذا كان لانجاء المومن، وقد يكون الصدق قبيحا، كما اذا كان لالقاء فتنه بين الناس.

واما على الرأى الثانى، وهو ان الحسن والقبح من الاحكام المجعوله من قبل العقلاء، فلا يتصور الشك فيهما، لاین الحاكم لا يمكن ان يشك فى حكمه، فانه اما ان يحكم او لا يحكم و لا ثالث لهما.

وعلى هذا فحيث ان الحاكم بهما العقلاء بما هم العقلاء، فلا يتصور شكهم فى حكمهم بهما.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الحسن والقبح العقليين اذا كانا من الامور الواقعيه الثابته فى لوح الواقع بنفسها، فيتصور الشك فيهما، كما هو الحال فى سائر الامور الواقعيه، واما اذا كانا من القضايا المجعوله من قبل العقلاء، فلا يتصور فيهما الشك.

واما الكلام فى المورد الثانى، فتاره يقع فى الحكم الشرعى التابع للحكم العقلى العملى على الرأى الاول، واخرى يقع فيه على الرأى الثانى.

اما على ضوء الرأى الاول، فقد تقدم انه يتصور الشك فيهما، لان حالهما من هذه الناحيه حال سائر الامور الواقعيه كالمصلحه والمفسده و نحوهما التى يتصور الشك فيهما، لان الانسان قد يعلم بها فى لوح الواقع، وقد يشك فى ثبوتها فيه، فاذا كان الشك فى ثبوتها فيه متصورا كان متصورا فى الحكم الشرعى التابع له ايضا، بل تقدم انه يتصور الشك فى الحكم الشرعى مع عدم الشك فى الحكم العقلى، كما اذا فرضنا ان حكم العقل بحسن شىء او قبح اخر منوط باحراز جميع القيود التى لها دخل فيه تفصيلا، فاذا فرض انتفاء احد هذه القيود انتفى الحكم العقلى بالحسن

او القبح، ولكن احتمال وجوده في الواقع و عالم اللوح موجود، فان عدم ادراك العقل لا يدل على عدم وجوده، وهذا الاحتمال منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي، فلامانع حينئذٍ من استصحاب بقاءه، كما هو الحال في ادراك العقل مصلحه في فعل او مفسده في اخر عند توفر شروطه، فاذا انتفى حكم العقل بانتفاء بعض شروطه، فلايوجب انتفاء المصلحه فيه او المفسده في الاخر، لان عدم ادراكه لها لا يدل على عدم وجودها، فاذن احتمال وجودها في الواقع موجود، وهذا الاحتمال منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي، ومعه لامانع من استصحابه.

فالنتيجه، انه بناء على ما هو الصحيح من ان قضيتي حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الواقعيه الثابته في عالم اللوح بنفسها، فيتصور الشك فيهما وهو منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي التابع له، وحينئذٍ فلامانع من استصحاب بقاءه، وعلى هذا، فلاوجه للتفصيل بين حكم الشرع المستفاد من الدليل العقلي و حكم الشرع المستفاد من الكتاب والسنة، والالتزام بعدم جريان الاستصحاب في الاول و جريانه في الثاني.

واما على ضوء الرأي الثاني، فقد مر انه لا يتصور الشك في الحكم العقلي المجعول من قبل العقلاء، فاذا لم يتصور الشك فيه لم يتصور الشك في الحكم الشرعي التابع له، لان ملاك الحسن والقبح المجعولان من قبل العقلاء، وحيث انه لا يتصور شك العقلاء بهما، لعدم تصور شك الحاكم في حكمه، فلا يتصور الشك في الحكم الشرعي التابع له ايضا.

وعلى هذا الرأي، فما ذكره شيخنا الانصاري قدس سره من التفصيل بين الحكم الشرعي المستفاد من الدليل العقلي والحكم الشرعي المستفاد من الدليل النقلى صحيح.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من التفصيل غير تام فى العقل النظرى، واما فى العقل العملى فعلى الرأى الثانى فهو تام، واما على الرأى الاول، فانه غير تام كما تقدم.

هذا تمام الكلام فى التفصيل الثانى الذى اختاره شيخنا الانصارى قدس سره.

واما القول الثالث، وهو التفصيل بين الشبهات الحكيمه والشبهات الموضوعيه بجريان الاستصحاب فى الثانى دون الاولى.

فقد اختاره السيد الاستاذ قدس سره (1) وقد سبقه فيه المحقق النراقى قدس سره، وهذه الفكره كانت فى بدايه ظهورها فكره بسيطه فى عصر المحقق النراقى قدس سره، وقد قام السيد الاستاذ قدس سره بتطوير هذه الفكره دقه و عمقا وسعه، على اساس تبادل الافكار والاشكالات حولها، و من اجل ذلك يمكن تقسيم هذه الاشكالات على حسب مراحل تطور هذه الفكره الى ثلاث مراحل:

المرحله الاولى، فى الاشكالات الموجهه اليها فى مرحله بدايه ظهورها فى الساحة.

المرحله الثانى، فى الاشكالات الموجهه اليها بعد تطورها ونضجها الفكرى.

المرحله الثالثه، فى الاشكالات الموجهه اليها بعد تطورها بصيغه فنيه دقيقه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان السيد الاستاذ قدس سره قد بنى فى بدايه الامر على عدم جريان استصحاب بقاء الحكم مطلقا، اى سواء أكان الشك فى بقاء

ص: ٤٥٣

الحكم فى الشبهات الحكميه ام كان فى الشبهات الموضوعيه، ثم عدل عن ذلك وبنى على جريان استصحاب بقاء الحكم فى الشبهات الموضوعيه، وخص عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، ثم انه قدس سره (١) ادخل استثناءً اخر، وهو تخصيص عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه اللزوميه، واستثناء الشبهات الحكميه الترخيصيه.

واما الاشكالات فى المرحله الاولى التى هى موجهه الى هذه الفكره فى بدايه ظهورها، فهى تتمثل فى اشكالين:

الاشكال الاول، ان المولى اذا امر عبده بالجلوس فى مسجد الحرام - مثلاً - فى الساعه الاولى من النهار، فاذا جلس فيه فى تلك الساعه، وبعد انتهائها اذا شك فى بقاء الوجوب، فلان منع من استصحاب بقاءه، ولا يكون هذا الاستصحاب معارضاً باستصحاب عدم جعل وجوب الجلوس فيه فى الساعه الثانيه، وقد افيد فى وجه عدم المعارضه بينهما ان الزمان لا يخلو من ان يكون ظرفاً او قيماً للموضوع، فان كان ظرفاً له فالمجوعول وجوب واحد فى تمام الساعات من النهار، وعلى هذا، فاذا شك فى بقاء هذا الوجوب، فلان منع من استصحاب بقاءه، ولا يجرى استصحاب عدم جعله فى الساعه الثانيه او الثالثه وهكذا، لفرض ان هناك جعلاً واحداً للمجوعول متعدد، فاذن لا معارض له.

واما ان كان الزمان قيماً للموضوع، فهناك جعل متعدد بعدد ساعات النهار، فالساعه الاولى موضوع مستقل لوجوب الجلوس، وكذلك الساعه الثانيه والثالثه وهكذا، وحينئذٍ فاذا شك فى جعل وجوب الجلوس فى الساعه الثانيه او الثالثه يجرى استصحاب عدم جعله، لان الوجوب المجعول فى

ص: ٤٥٤

الساعة الاولى قد ارتفع بارتفاع موضوعه، واما في الساعة الثانية، فيكون الشك في اصل الجعل لا في بقاء المجعول، فاذا جرى استصحاب عدم الجعل في هذا الفرض، ولا يجرى استصحاب بقاء المجعول، حتى يكون معارضا له، وعليه فلامعارضه بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل.

فما ذكره المحقق النراقي قدس سره من عدم جريان استصحاب بقاء الحكم المجعول في الشبهات الحكميه من جهة انه معارض باستصحاب عدم الجعل غير تام، بل لواقع موضوعي له، هذا.

وقد اجاب عن هذا الاشكال السيد الاستاذ قدس سره^(١)، بانه مبني على تخيل ان المراد من استصحاب عدم الجعل استصحاب عدمه في موضوع جديد كان المكلف يشك في جعل حكم له، ولكن الامر ليس كذلك، لانه المراد من التعارض بين الاستصحابين انما هو فيما اذا كان الزمان ظرفا لاقيداً، بان يكون المجعول واجدا لموضوع في طول الزمان، كما اذا شك في ان وجوب الصوم المجعول لليوم، هل هو مجعول الى غروب الشمس وهو استتار القرص او الى ذهاب الحمره المشرقيه؟ وهذا التردد منشأ للشك في بقاء وجوبه بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمره المشرقيه، كما انه منشأ للشك في اصل جعل وجوبه في هذه الفتره الزمنيه بينهما.

وان شئت قلت، ان المكلف اذا شك في ان وجوب الصوم المجعول في الشريعه المقدسه لكل يوم من ايام شهر رمضان هل هو مجعول الى زمان ذهاب الحمره المشرقيه، او انه مجعول الى غروب الشمس عن الافق، فاذا غربت الشمس، فبطبيعته الحال كان المكلف يشك في بقاء وجوبه الى

ص: ٤٥٥

ذهاب الحمرة المشرقيه، وحينئذٍ فلامانع من استصحاب بقائه الى ذهاب الحمرة، ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعله الى زمان ذهابها، فان المكلف في المقام كما يشك في بقاء المَجْعُول كذلك يشك في سعه الجعل وضيقة، بمعنى هل يكون جعله متسعا الى زمان ذهاب الحمرة او ضيقا ومحدداً الى زمان استتار القرص؟ وفي مثل ذلك لامانع من استصحاب عدم سعه الجعل، فانه يعارض استصحاب بقاء المَجْعُول وهذه الصيغه هي صيغه البحث في المساله، ولا يرد عليها ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره (1) من الاشكال من ان الزمان ان كان مفردا، فلايجرى استصحاب الوجود، لعدم اتحاد الموضوع، ويجرى استصحاب العدم وان لم يكن الزمان مفردا، بان يكون ظرفا فيجى استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع، ولايجرى استصحاب العدم، فلامعارضه بين الاستصحابيين اصلا.

و وجه عدم ورود هذا الاشكال على صيغه البحث، و كونه اجنبيا عنها، فان صيغه البحث انما هي فيما اذا كان الحكم المَجْعُول في الشريعه المقدسه بنحوالقضيه الحقيقيه لموضوع واحد بدون دخل للزمان فيه، كالنجاسه المَجْعُوله للماء المتغير باحد اوصاف النجس، فانها نجاسه واحده مَجْعُوله لموضوع واحد وهو الماء المتغير، و مستمره طالما يكون الماء متغيرا، واما اذا زال تغيره بنفسه، فبطبيعته الحال يشك في بقاء نجاسته، فيستصحب بقائها على اساس ان حيثه التغير حيثه تعليليه بنظر العرف، وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل النجاسه له بعد زوال تغيره، لليقين بعدم جعل النجاسه له في صدر الاسلام لامطلقا ولا مقيدا، ثم جعلت النجاسه له، ونشك في انها مَجْعُوله له حتى بعد زوال تغيره بنفسه، او انها

ص: ٤٥٦

مجعوله له طالما يكون متغيراً لامتلقا، فعندئذ نشك في جعلها بعد زوال التغير، ومرجع هذا الشك الى الشك في سعه الجعل وضيقه، والقدر المتيقن هو جعلها له مادام متصفا بصفه التغير، واما الزائد فهو مشكوك فيه، فلا مانع من استصحاب عدم الجعل الزائد، اى عدم جعل النجاسه له بعد زوال تغيره، هذا هو محل الكلام فى المساله.

واما اذا كان الزمان قيذاً و مفردا، فهو خارج عن محل الكلام.

الى هنا قد تبين ان محل الكلام فى المساله انما هو فيما اذا كان المجعول فى الشريعة المقدسه حكما واحدا لموضوع واحد فى طول الفتره الزمنيه، فيكون الزمان ظرفا بدون ان يكون له اى دخل فيه، ولهذا لا ينحل الحكم بانحلاله الى قطعات متعدده.

وحيث ان جعله مسبوق بالعدم، فهنا يقينان:

احدهما، اليقين بعدم جعله اصلا لا مطلقا ولا مقيدا قبل الاسلام او بعده فى اوائل عهده.

وثانيهما، اليقين بحدوث الجعل فى الجملة المردد بين الاطلاق والتقييد والسعه والضيق، كما اذا علم بجعل حرمة وطئ الحائض فى زمان خروج الدم يقينا، واما جعلها الى زمان الاغتسال فهو مشكوك فيه.

وعلى هذا فاذا انقطع الدم، فبطبيعته الحال يشك المكلف فى بقاء حرمة، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقائها فى نفسه، ولكنه معارض باستصحاب عدم جعلها فى هذه الفتره الزمنيه، وهى فتره بين انقطاع الدم والاغتسال، وهذا الاستصحاب ينفى الحرمة فى هذه الفتره، والاستصحاب الاول يثبتها، فيتعارضان فيسقطان معا.

الاشكال الثانى، هو ان المعتبر فى جريان الاستصحاب اتصال زمان

الشك بزمان اليقين، بمقتضى قوله عليه السلام «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، فان كلمه (الفاء) تدل على التفرع والتعقيب المساوق لاتصال زمان الشك بزمان اليقين، وحيث ان زمان الشك بنجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه غير متصل بزمان اليقين بعدم جعلها، لانه متصل بزمان اليقين بنجاسته قبل زوال تغيره لايؤمن بزمان اليقين بعدم جعلها، فانه قد انتقض باليقين بالنجاسه، فلامجال لجريان استصحاب عدم جعلها له بعد زوال تغيره بنفسه.

والجواب، ان فى هذا الاشكال خلطا بين اليقين بعدم جعل النجاسه له بعد زوال تغيره، واليقين بعدم جعل النجاسه له مطلقا، حتى فى حال اتصافه بالتغير، والمنقوض باليقين بجعل النجاسه هو اليقين الثانى، واما اليقين الاول فهو لاينقض الا باليقين بجعل النجاسه بعد زوال التغير عنه، والمفروض ان جعل هذه الحصة من النجاسه مشكوك فيها، لان المكلف شاك، فى جعلها بعد زوال تغيره، وزمان هذا الشك متصل بزمان اليقين بعدم جعلها له بعد زواله فى صدر الاسلام.

فالنتيجه، ان هذا الاشكال لا اساس له اصلا، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان المحقق النائنى قدس سره (1) فقد غير صيغه الاشكال بصيغه اخرى، وهى ان المعتبر فى جريان الاستصحاب اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لازمان اليقين بزمان الشك فانه غير معتبر، وفى المقام ليس زمان المشكوك متصلا بزمان المتيقن، للفصل بينهما بالمتيقن الاخر، لان المتيقن الاول وهو عدم جعل النجاسه فى صدر الاسلام اوقبله، والمتيقن الثانى هو جعل النجاسه بعد ذلك، واما المشكوك فيه، فهو متصل

ص: ٤٥٨

بالمتيقن الثاني لا بالاول، ولهذا يجرى استصحاب بقاء النجاسه دون استصحاب عدم جعلها، هذا نظير ما اذا علم بعدم نجاسه شىء ثم علم بنجاسته ثم شك فى بقائها، فلامجال لجريان استصحاب عدم نجاسته، فان الجارى هو استصحاب بقاء نجاسته، هذا.

والجواب، ان فى كلامه قدس سره ايضا خلطا، فان فى المساله متيقنين:

احدهما، عدم جعل النجاسه للماء بعد زوال التغير عنه.

والاخر، عدم جعل النجاسه له مطلقا، واما المشكوك فيه وهو عدم جعل النجاسه له بعد زوال التغير، فهو متصل بالمتيقن الاول، لان المتيقن الاول عدم جعل حصه خاصه من النجاسه، وهى الحصه بعد زوال التغير و المشكوك نفس هذه الحصه، غايه الامر انها متعلقه لليقين السابق فى المرحله السابقه والشك اللاحق فى المرحله اللاحقه، فزمان حدوث الشك متأخر عن زمان حدوث اليقين، وهذا لامحذور فيه، والمعتبر انما هو اتحاد المشكوك فيه مع المتيقن السابق، فاذن لافصل بينهما.

فالتتيجه، ان هذا الاشكال ايضا لا اساس له.

هذا تمام الكلام فى المرحله الاولى، وقد تبين ان الاشكالات الوارده على هذه الفكره، وهى عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه جميعا، اشكالات مبنيه على عدم الدقه.

اما الكلام فى المرحله الثانيه، فلان الاشكالات الموجهه الى هذه الفكره تتمثله فى امرين:

الامر الاول، ما ذكره المحقق النائينى قدس سره (1) من ان استصحاب بقاء المجعول لا يكون معارضا باستصحاب عدم الجعل، وقد افاد فى وجه ذلك

ص: ٤٥٩

ان استصحاب عدم الجعل لايجرى فى نفسه حتى يكون معارضا لاستصحاب بقاء المجعول، وذلك لعدم ترتب اثر عملى عليه لاشرعا و لاعقلا، وقد تقدم ان ترتب الاثر العملى عليه ركن ثالث من اركان الاستصحاب، اما عدم ترتيبه على استصحاب عدم الجعل، فلان الجعل عباره عن انشاء الحكم فى مقام التشريع، ولا يترتب اى اثر شرعى عملى على الاحكام الشرعيه الانشائيه، ولا الاثر العملى العقلى، كوجوب الطاعه وحرمة المعصيه، ولا الاثر العملى الشرعى.

واما ترتب المجعول على الجعل عند تحقق موضوعه فى الخارج، فهو عقلى وليس بشرعى، ولا يمكن اثباته بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

واما الاثر العملى وهو التنجيز والتعذير، فانه مترتب على المجعول فى مرحله فعليته بفعليه موضوعه فى الخارج، ولا يترتب على الجعل، فلو جعل وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فلا يترتب عليه هذا الاثر طالما لم يصر فعليا بفعليه موضوعه فى الخارج، فاذا صار فعليا ترتب عليه هذا الاثر.

فالنتيجه، حيث انه لا يترتب على استصحاب عدم الجعل اثر عملى، فلا يجرى فى نفسه، فاذا بقي استصحاب بقاء المجعول بلامعارض.

وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ قدس سره (1)، بانه يكفى فى جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب جزء الموضوع، ولا يلزم ان يكون تمام الموضوع للاثر.

وعلى هذا فجعل الحكم الشرعى بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج يمثل كبرى المساله، واما المجعول وهو

ص: ٤٦٠

فعلية الحكم بفعليه موضوعه في الخارج، فهو يمثل صغراها، فاذا ثبتت الكبرى سواء اكان ثبوتها بالوجدان ام بالتعبد، و ثبتت الصغرى كذلك، فيضم الصغرى الى الكبرى تحقق موضوع المساله، وترتب عليه اثره الشرعى او العقلى، مثلا وجوب الحج ثابت في الشريعه المقدسه للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وهو المستطيع بنحو الكبرى الكليه، و اما اذا فرض ان زيدا في الخارج صار مستطيعا فتطبق عليه الكبرى، فاذا انطبقت الكبرى ترتب عليه الاثر و هو وجوب الحج.

والخلاصه، ان الاثر الشرعى مترتب على تطبيق الكبرى على الصغرى بعد تحققها، وقد ذكرنا في مستهل علم الاصول ان عمليه استنباط المساله الفقهيه واستخراجها انما هى بتطبيق الكبرى على صغرياتها وعناصرها الخاصه، ولا فرق في ذلك بين ان يكون ثبوت كل منهما بالوجدان او بالتعبد، او احدهما بالوجدان والاخر بالتعبد.

وعلى هذا ففي المقام اذا ثبت في الشريعه المقدسه جعل حرمه وطى المرأه مثلا في حال حيضها بنحو القضييه الحقيقيه سواء اكان ثبوتها بالوجدان ام بالتعبد كالاستصحاب، فحينئذ اذا صارت المرأه حائضاً، تحقق الموضوع وصارت حرمه وطئها فعليه بفعليه موضوعها في الخارج، ويترتب عليه اثره من تطبيق الكبرى على الصغرى، ولايكفى تحقق احدهما دون الاخرى.

وعليه، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الجعل، لانه ينفي موضوع الاثر بنفى احد جزئيه، فاذن ما ذكره قدس سره من انه لا اثر لاستصحاب عدم الجعل غير تام.

الامر الثانى، ما ذكره بعض المحققين (قده) (1) من ان استصحاب عدم

ص: ٤٦١

١- (١). بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٣٠.

جعل الحرمه فى المثال بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال معارض باستصحاب عدم جعل الحليه فى هذه الفتره الزمنيه، للعلم الاجمالي بان المجعول فى هذه الفتره اما الحرمه او الحليه، او فقل ان المكلف يعلم اجمالاً- ان وطى المرأه فى هذه الفتره اما حرام او حلال، والمفروض ان الحليه عند السيد الاستاذ قدس سره(١) حكم وجودى، لا- انها عباره عن عدم الوجوب او عدم الحرمه، فاذن لامحاله تقع المعارضه بين استصحاب عدم جعل الحرمه فى تلك الفتره، واستصحاب عدم جعل الحليه فيها.

وقد اجاب السيد الاستاذ قدس سره(٢) عن ذلك بوجه:

الوجه الاول، انه لاتعارض بين الاستصحابين اصلاً، لامكان التعبد بكليهما معاً، والالتزام بعدم الجعل اصلاً، وقد افاد فى وجه ذلك ان التعارض بين الاصلين، اما ان يكون من جهه التنافى بين مدلوليهما بالتضاد او التناقض، كما اذا كان مفاد احدهما اثبات الحرمه للشىء، ومفاد الاخر اثبات الحليه له، او مفاد احدهما اثبات الوجوب لشيء مثلاً، ومفاد الاخر نفي الوجوب عنه، و من الواضح انه لايمكن اجتماع الحرمه والحليه فى شىء واحد، او اجتماع الوجوب وعدم الوجوب فيه، او من جهه ان العمل بهما يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، كما فى موارد العلم الاجمالي، فاذا علمنا بنجاسه احد الانائين، فانه حينئذ لايمكن جريان اصاله الطهاره فى كليهما معاً، لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، فاذن يقع التعارض بينهما من هذه الناحيه لا من ناحيه التنافى بين مدلوليهما.

واما فى المقام فلا يلزم شىء من المحذورين، اما المحذور الاول، فلانه لاتنافى بين مدلول استصحاب عدم جعل الحرمه و مدلول استصحاب

ص: ٤٦٢

١- (١) . مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٢.

٢- (٢) . نفس المصدر.

عدم جعل الاباحه، ولا يلزم من التعبد بكلا الاستصحابين الا ارتفاع الضدين ظاهراً ولا محذور فيه ولا مانع من الالتزام بعدم جعل في المقام اصلاً، واما المحذور الثاني، فلانه لا يلزم من جريان كلا الاستصحابين في المقام مخالفه قطعيه عمليه، غايه الامر يلزم المخالفه القطعيه الالتزاميه، للعلم الاجمالي بجعل احد الحكمين في الشريعه المقدسه في المقام، ولا محذور فيها.

فالتتيجه، انه لاتعارض بين الاستصحابين في المساله.

الوجه الثاني، انه لامجال لاستصحاب عدم جعل الحليه، لانها كانت متيقنه في صدر الاسلام ولو بالامضاء حيث ان الناس لم يكن مكلفا فيه الا- بالشهاده بكلمه التوحيد فقط، وجميع الافعال كانت مباحه في هذا الوقت، لاین الاحكام الالتزاميه انما شرعت تدريجا، فاذن ليس لعدم جعل الاباحه حاله سابقه كى يشك في جعلها، بل هي متيقنه من الاول ونقضها بحاجه الى دليل، فطالما لم يكن دليل على وجوب شىء او حرمة اخر فهو مباح، وعلى هذا، فلا يكون استصحاب عدم جعل الحكم الالتزامى من الوجوب او الحرمة او النجاسه او نحوها معارضا باستصحاب عدم جعل الحليه او الطهاره، فتبقى المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول وعدم الجعل الزائد على حالها.

الوجه الثالث، اننا لو سلمنا ان الاحكام الترخيصيه كالاحكام الالتزاميه مجعوله في الشريعه المقدسه و مسبوقه بالعدم، فعندئذ تكون اطراف المعارضه ثلاثه فاستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد لشىء مثلا يعارض استصحابين احدهما استصحاب عدم جعل الاباحه له والاخر استصحاب بقاء المجعول فيسقط الجميع بالمعارضه، هذا.

لنا تعليقان:

ص: ٤٦٣

احدهما على اصل الاشكال فى المسأله.

و ثانيهما على الاجوبه عن هذا الاشكال.

اما التعليق على الاول، فلان افتراض هذا الاشكال مبنى على ان تكون اباحه الاشياء مجعوله فى الشريعه المقدسه كالاحكام الشرعيه اللزوميه.

وهذا الافتراض و ان كان ممكنا ثبوتا، الا انه لا يمكن اثباته بدليل، اذ ليس لدينا دليل يدل على ان الشارع جعل الاباحه للافعال بكافه انواعها فى صدر الاسلام، و ما ورد من الروايات فمفادها الاباحه الظاهريه لا الواقعيه، لان عمدته هذه الروايات ما جاءت بهذا النص «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»

ولكن لا يمكن الاستدلال بها، اما اولاً، فلانها ضعيفه سنداً من جهه الارسال، فلا يمكن الاعتماد عليها، وثانياً مع الاغماض عن سندها و تسليم انها روايه معتبره، فلا دلالة لها على الاباحه الواقعيه، لان اراده الاباحه الواقعيه منها منوط بان يرد من الورود الصدور واقعا ومن المطلق الاباحه الواقعيه وهذا لا يمكن، لاستلزامه جعل احد الضدين غايه للضد الاخر وهو لغو، لان معنى الحديث حينئذٍ كل شىء مباح واقعا حتى يكون حراما، و هذا كما ترى.

فاذن لا يمكن ان يكون المراد من الورود الصدور، بل المراد منه الوصول، فاذا كان المراد منه الوصول، فلامحاله يكون المراد من الاطلاق الاباحه الظاهريه، لانها مغيايه بالعلم بالحرمة و وصولها دون الاباحه الواقعيه، و قد تقدم الكلام حول هذا الحديث موسعا فى مبحث البراءه.

واما الاباحه الظاهريه، فلاشبهه فى انها مجعوله فى الشريعه المقدسه، ولا كلام فيها.

فالنتيجه، انه لادليل على ان اباحه الاشياء الواقعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه كسائر الاحكام الشرعيه من الاحكام الوضعيه والاحكام التكليفيه.

هذا اضافته الى ان المرتكز فى الازهان هو ان الاشياء بكل انواعها حلال واقعا وذاتا، ولا تحتاج حليتها الى اى مؤنه خارجيه.

والنكته فى ذلك، ان الانسان بقطع النظر عن الشرع والشريعه مطلق العنان، فلا رادع له ولا مانع الا الاخلال بالنظام العام العقلائي، والشريعه السماويه انما جاءت لتحديد مواقف الانسان وسلوكياته فى الخارج الفردى والاجتماعى وجعل الحدود لها عقلائيا لكى تمتاز سلوكيات الانسان و حرياتة عن حريات الحيوان وسلوكياته، على اساس ان الانسان من جهه نعمه العقل يمتاز عن الحيوان، ويدرك به الحسن والقبح والضار والنافع، ولهذا لابد ان تكون حريته واطلاق عنانه فى حدود معقوله و غير خارجه عن حدود الانسانيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان جعل الاباحه للاشياء كافه فى صدر الاسلام بحاجه الى مبرر ولا يمكن ان يكون جزافا، و حينئذ فان كان مبرره جعل الحريه للانسان واطلاق عنانه، فهى ثابتة ذاتا وطبعاً، ولا يحتاج ثبوتها الى مؤنه زائده، لان التقييد بحاجه الى مؤنه، واما الاطلاق فهو لا يحتاج الى اى مؤنه.

وان كان مبرره التاكيد على ماهو ثابت من الاطلاق والحريه فهو لغو، لان وجوده كالعدم، ومثله لا يمكن صدوره من المولى الحكيم، هذا مضافا الى انه لادليل على ذلك فى مقام الاثبات.

والخلاصه، ان الناس فى صدر الاسلام كان حرا و مطلق العنان يفعل مايشاء و يترك مايشاء، ولا يكون مكلفاً بشيء ما عدا كلمه التوحيد، والشارع

جاء بتشريعات الزاميه لتحديد حريات الانسان واطلاق عنانه بالتدرىج حسب مايراه من المصالح، باعتبار ان الغرض من ارسال الرسل و انزال الكتب انما هو لتحديد سلوكيات الانسان فى الخارج و جريانه واطلاق عنانه و جعل الحدود لها، فان الانسان حر، ولكن لحرية حدود.

واما التعليق الثانى، فهو موجه الى اجوبه السيد الاستاذ قدس سره.

اما الجواب الاول، فلان التعارض وان لم يكن بين استصحاب عدم جعل الحرمة الزائده مثلا، واستصحاب عدم جعل الاباحه، لعدم التنافى بين مدلوليهما لا- بنحو التناقض ولا التضاد، ولا يلزم من جريانهما معا مخالفه قطعيه عمليه، الا انه لا يمكن جريانهما معا من جهه اخرى، وهى ان الاستصحاب على مسلك السيد الاستاذ قدس سره (1) اماره، لان المجعول فيه الطريقيه والعلم التعبدى، ولهذا يقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي.

وعلى هذا فاثرت كل من الاستصحابين جواز الافتاء بالواقع، لان الاثر المترتب على استصحاب عدم جعل الحرمة الزائده، وهى - حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال فى المثال - جواز الافتاء بعدم حرمة وطئها فى هذه الفتره، والاثر المترتب على استصحاب عدم جعل الحليه له فى هذه الفتره جواز الافتاء بعدم حليه وطئها فيها مع انا نعلم اجمالا بحرمة احد الافتائين من جهه انه مخالف للواقع وكذب.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان مفاد دليل الاستصحاب الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها، فلا مانع من جريان كلا الاستصحابين معا، و الافتاء على طبقهما كذلك، لانه افتاء بالحكم الظاهرى، ولا مانع منه طالما لا يستلزم المخالفه القطعيه العمليه من

ص: ٤٦٦

جهه، والكذب و مخالفه الواقع من جهه اخرى، باعتبار انه لا يخبر عن الواقع، حتى يكون اخباره عن احدهما في الواقع كذبا.

والخلاصه، ان الاستصحاب بناء على كونه اماره كان كاشفا عن الواقع تبعا كسائر الامارات، وعلى هذا، فلا يجوز الافتاء بثبوت كلا المستصحين، للعلم الاجمالي بحرمة احد الافتائين من جهه انه مخالف للواقع.

واما اذا كان الاستصحاب اصلا عمليا ومفاده الحكم الظاهري، وهو الجرى عملا على طبق الحاله السابقه بدون ان يكون ناظرا الى الواقع، فعندئذ لا مانع من الافتاء على طبق كلا الاستصحيين، لانه افتاء بالحكم الظاهري لا بالواقع، حتى يكون احدهما مخالفا له فلا يجوز الافتاء به.

هذا وان كان مقتضى مسلكه قدس سره في باب الاستصحاب، حيث انه قدس سره يرى انه اماره على الواقع وهو الحاله السابقه، فيثبت الواقع تبعا كسائر الامارات، الا انه لا يلتزم بذلك في مرحله التطبيق والعمل، وانما هو يلتزم به نظريا، ولهذا قال ان طريقيته انما هي من حيث الجرى العملي على طبق الحاله السابقه ظاهرا في ظرف الشك لاطلقا، يعنى انه ليس طريقا اليها و مثبتا لها تبعا، فاذن لا مانع من الافتاء على طبق كلا الاستصحيين، لانه افتاء بالحكم الظاهري لا بالواقع، لكي تكون احد الفتوائين مخالفه للواقع.

وغير خفى ان الالتزام بان الاستصحاب اماره، وان المجعول فيه الطريقيه والعلم التعبدي ويقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه لا ينسجم مع الالتزام، بان مفاده الجرى العملي على طبق الحاله السابقه في ظرف الشك فيها ظاهرا، فان معنى ذلك ان الاستصحاب ليس اماره على الحاله السابقه وعلمها بهاتبعدا، اذ مفاده لو كان

الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك ظاهرا، فلا-يمكن ان يكون علما تعديا بها وطريقا اليها، ضروره انه لامعنى لجعل الاستصحاب طريقا الى الحاله السابقه، وعلما تعديا بها للشاك فيها بماهو شاك، فان مثل هذا الجعل لغو و مجرد لقلقه اللسان، لان جعل الطريقيه والكاشفيه انما يتصور للشىء الذى يكون فى نفسه اماره، و الاستصحاب لو كان مفاده الحكم الظاهرى فى ظرف الشك، فلا يصلح ان يكون اماره

فالتتيجه، ان الجمع بين كون المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه والعلم التعدي، وكون مفاده الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك فيها ظاهرا جمع بين امرين متهافتين.

ودعوى، ان المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه لا- مطلقا، بل من حيث الجرى العملى على وفق الحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها ظاهرا.

مدفوعه، بان جعل الطريقيه له بداعى العمل بها فى حال الشك ظاهرا لغو، فان العمل المذكور لا يحتاج الى هذا الجعل، ولا يتوقف عليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد ذكر السيد الاستاذ قدس سره^(١) ان العلم الاجمالي بمخالفه الفتوى للواقع دون ان تؤدى الى لزوم المخالفه القطعيه العمليه لا- اثر له، لان العلم الاجمالي بمخالفه بعض الفتاوى للواقع لا يوجب سقوط الأدله والاصول العمليه عن اطرافه، والا لم يجز للفقيه الافتاء فى تمام المسائل الفقهيه من بدايه الفقه الى نهايته، لان الفقيه بعد الفراغ عن عمليه الاستنباط فى جميع المسائل الفقهيه وابوابها كافه يعلم اجمالا بعدم مطابقه

ص: ٤٦٨

بعض هذه الفتاوى للواقع، وهذا لا من جهة انه قصّر في عمليه الاستنباط، بل هذا اما من جهة غفلته عن بعض ماله دخل في صحه الفتوى كما اذا غفل عن سند الروايه و تخيل انه صحيح، مع انه في الواقع ضعيف او غير ذلك، او غفل عن بعض شروط تكوين القواعد والنظريات العامه في الاصول، او في تطبيقها على عناصرها الخاصه، او من جهة العلم بعدم مطابقه بعض تلك القواعد والادله للواقع.

فالنتيجه، ان الفقيه يعلم اجمالاً- بعدم مطابقه بعض فتاويه للواقع، وحيث ان هذا العلم الاجمالي بالمخالفه لا- يؤدي الى لزوم المخالفه القطعيه العمليه، فلا اثر له ولا يمنع عن الافتاء.

وفي المقام حيث ان العلم الاجمالي بمخالفه احد الافتائين للواقع لا يؤدي الى المخالفه القطعيه العمليه فلا اثر له، ويكون وجوده كالعدم، ولا يمنع عن الافتاء بعدم حرمة الحصره المشكوكه، و عدم اباحتها معاً ظاهراً، هذا.

وللمناقشه فيما افاده قدس سره مجال، لان منشأ هذا العلم الاجمالي احد امور:

الاول، خطأ الفقيه في عمليه الاستنباط عن قصور كالفعله ونحوها من دون العلم بعدم مطابقه بعض الامارات التي اعتمد عليها في مقام الاستنباط للواقع.

الثاني، العلم الاجمالي بعدم مطابقه بعض تلك الامارات للواقع بدون العلم بخطائه في عمليه الاستنباط.

الثالث، كلا الامرين معاً.

اما على الاول، فتاره يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي

الجامع بين الفتاوى بالاحكام الترخيصيه والفتاوى بالاحكام الالزاميه، و اخرى يكون المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الفتاوى بالاحكام الالزاميه، وثالثه يكون المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الفتاوى بالاحكام الترخيصيه، فهناك ثلاثه فروض للعلم الاجمالي، وقبل بيان هذه الفروض وحال العلم الاجمالي فيها نقول ان اطراف هذا العلم الاجمالي فى المقام غير محصوره، والعلم الاجمالي فى الشبهه غير المحصوره لا يكون منجزاً، وقد تقدم ان عدم تنجيز العلم الاجمالي فيها انما هو من جهه ان احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه ضعيفاً بنحو يكون المكلف مطمئناً بعدم الانطباق، وهذا الاطمئنان حجه ومانع عن تنجيز العلم الاجمالي و موجب للتريخى فى العمل بالفتاوى كافه، كما انه موجب للتريخى فى الافتاء، لادن الحرام انما هو حرمه الافتاء بغير العلم أى بغير الحجه، بقاعده ان ادخال مالم يعلم انه من الدين فى الدين حرام، والمقام ليس من مصاديق هذه القاعده، هذا اضافه الى ان الفتاوى فى ابواب الفقه كافه من العبادات والمعاملات ليست محل ابتلاء الفقيه جزماً، فاذن لا يكون العلم الاجمالي منجزاً ولا يمنع عن الافتاء ولا عن العلم بها.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العلم الاجمالي فى الشبهه غير المحصوره منجز، كما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره (1) ، فمع هذا لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً فى تمام هذه الفروض الثلاثه.

اما فى الفرض الاول، فلادن العلم الاجمالي لا يكون مؤثراً الا اذا كان متعلقه التكليف الالزامى على كل تقدير، واما اذا لم يكن كذلك بأن يكون المعلوم بالاجمال الجامع بين الحكم الالزامى والحكم الترخيصى، فلا يكون

ص: ٤٧٠

منجزاً، او لا-يمنع من العمل بالفتاوى لا فى الاحكام الالزاميه ولا فى الاحكام الترخيصيه، لانه لايلزم من العمل بها مخالفه قطعيه عمليه، فاذا عمل المكلف بالاحكام الترخيصيه و اتى بمتعلقاتها او تركها، فلايحصل له القطع بالمخالفه، اى بارتكاب حرام او ترك واجب، لفرض ان العلم الاجمالى انما هو بعدم مطابقه بعض الفتاوى الجامعه بين الفتاوى فى الاحكام الالزاميه والفتاوى فى الاحكام الترخيصيه، لا فى خصوص الفتاوى فى الاحكام الترخيصيه ولايمنع من الافتاء بها ايضا، لانه لايجب الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، واما من حيث الاستناد، فلانه مستند الى الحجج والعلم و خارج عن موضوع حرمة الاستناد الى غير العلم والحججه، فاذن لا يكون هذا الافتاء تشريعاً و محرماً.

هذا اضافته الى ان فتاوى الفقهاء جميعاً احكام ظاهريه و موضوعها الشك فى الواقع والجهل به، والعلم الاجمالى بعدم مطابقه بعضها للواقع لا- اثر له، لانه لا-يمنع لا- عن العمل بها كما مر، ولا عن الافتاء، لان الافتاء بها مستند الى الحجج والعلم و خارج موضوعاً عن الاستناد الى غير العلم والحججه.

وان شئت قلت، ان فتوى الفقيه انما هى بالحكم الظاهري لا بالواقع، وهو قد يكون مطابقاً للواقع و قد يكون مخالفاً له، فمخالفته للواقع واقعا لايمنع عن الافتاء به ظاهراً.

واما فى الفرض الثانى، فايضا لا اثر للعلم الاجمالى لا بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه

العملية، ولا بالنسبة الى حرمة الافتاء.

اما الاول، فلان العمل باطرافه وهى الفتاوى التى تكون مؤدياتها احكاماً الزاميه من الوجوبات والتحريمات لا يوجب المخالفه القطعيه العمليه، لان مثل هذه المخالفه لا يتصور فى هذا الفرض، والمتصور فيه انما هو المخالفه القطعيه الالزاميه.

واما الثانى، وهو حرمة الافتاء، فهو غير لازم، لان حرمة انما هى من جهه استنادها الى الله تعالى بغير علم و حجه، والمفروض ان هذه الفتاوى الالزاميه مستنده الى الحجه، والمفروض انها احكام ظاهريه لا واقعيه حتى تتصف بالكذب، فاذن لا اثر لهذا العلم الاجمالى لا بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه ولا بالنسبه الى حرمة الافتاء.

واما فى الفرض الثالث، وهو العلم الاجمالى بعدم مطابقه بعض الفتاوى فى الاحكام الترخيصيه فهو منجز، اذ يلزم من العمل بهذه الفتاوى جميعا مخالفه قطعيه عمليه كترك واجب او فعل حرام، لان الفقيه كان يعلم بانه افنى بترخيص ترك بعض الواجبات او فعل بعض المحرمات، ومثل هذا العلم الاجمالى يكون منجزا ومانعاً عن العمل بجميع الفتاوى الترخيصيه، لانه يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، فاذن تسقط الاصول المؤمته عن جميع اطرافه من جهه المعارضه، وعن بعضها المعين دون الاخر من جهه ترجيح من غير مرجح، وحينئذ فيجب الاحتياط، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان هذا العلم الاجمالى بعدم مطابقه بعض هذه الفتاوى الترخيصيه للواقع، هل هو مانع عن الافتاء ايضا او لا؟.

والجواب، انه لا يكون مانعا عن الافتاء بناء على مسلك السيد الاستاذ قدس سره (1) فى تنجيز العلم الاجمالى، فانه قدس سره قد بنى فى مبحث العلم الاجمالى فيما اذا علم اجمالا بنجاسه احد الانائين، ولاقى اناء ثالث احدهما على ان الملاقى ان كان زمان ملاقاته مقارنا للعلم الاجمالى بنجاسه

ص: ٤٧٢

١- (١) . مصباح الاصول ج ٢ ص ٤١٧.

احدهما، كان الملاقي من احد اطراف العلم الاجمالي، فيجب الاجتناب عن الجميع.

واما اذا كان زمان ملاقاته متأخرا عن زمان العلم الاجمالي بنجاسه احدهما، كان الملاقي خارجا عن اطراف العلم الاجمالي، لان العلم الاجمالي كان ينجز طرفيه هما الانائان في المثال من زمان حدوثه، والاصل المؤمن وهو اصله الطهاره في كل منهما قد سقط بالمعارضه، وحيث ان ملاقيه الملاقي كانت متأخره عن هذا الزمان، فيبقى الاصل المؤمن فيه بلامعارض.

وعلى هذا المسلك يجوز الافتاء بالحكم الترخيصى بعد حدوث العلم الاجمالي ببطلان بعض الفتاوى الترخيصى، لانه متأخر عن زمان حدوث هذا العلم الاجمالي، ولهذا لا يكون الاصل المومن فيه معارضا مع الاصول المومنه في اطرافه من زمان حدوثه، لانها قد سقطت بالمعارضه في هذا الزمان، وحيث ان هذا الافتاء كان متأخراً عنه، فيبقى الاصل المومن فيه بلامعارض، هذا.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان الملاقي لاحد طرفي العلم الاجمالي داخل في اطرافه، بلافق بين ان يكون زمان الملاقات مقارنا لزمان حدوث العلم الاجمالي او متأخرا عنه، فانه على كلا التقديرين، فالاصل المومن فيه يسقط بالمعارضه مع الاصل المومن في سائر اطرافه على تفصيل ذكرناه في محله.

وما نحن فيه كذلك، فان زمان الافتاء و ان كان متأخرا عن زمان حدوث العلم الاجمالي ببطلان بعض الفتاوى المذكوره، الا انه مع ذلك داخل في اطراف هذا العلم الاجمالي، فيسقط دليل حجيه الفتوى بالنسبه

الى هذه الفتوى ايضاً من جهة ان شموله لها معارض لشموله لسائر الفتاوى بقاءً، لان هذه المعارضه باقيه طالما يكون العلم الاجمالي باقياً، وان دليل حجيه الفتوى لايشمل اطراف العلم الاجمالي من الاول، بلافرق بين ان تكون اطرافه طويله او عرضيه، باعتبار ان حجيه الفتوى من باب انها قول اهل الخبره، والدليل على حجيه قول اهل الخبره انما هو السيره العقلائيه الموافقه للارتكاز الثابت في اعماق النفوس، وشمولها لاطراف العلم الاجمالي غير محرز، فاذن لا طريق لنا الى ثبوت السيره في المقام، بل الطريق الى عدم الثبوت موجود، وهو الارتكاز العرفي.

الى هنا قد تبين ان الشبهه في المقام اذا كانت غير محصوره، او كان بعض اطرافها خارجاً عن محل الابتلاء، فالعلم الاجمالي لا يكون منجزاً، واما اذا فرض ان الشبهه محصوره و جميع اطرافها داخله في محل الابتلاء، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً.

وعلى هذا فـدليل حجيه الافتاء لايشمل هذه الفتاوى في المقام، اما من جهة المعارضه الداخليه بين افراده، او انه لايشمل اطرافه من الاول، وعليه فلا تكون هذه الفتاوى حجيه، فيجب الاحتياط في مواردھا.

و اما على الثاني، وهو العلم الاجمالي بعدم مطابقه بعض الامارات المعتمده او الاصول العمليه التي اعتمد الفقيه عليها في مقام عمليه الاستنباط للواقع بدون العلم بخطائه، فهو يتصور على صور:

الصوره الاولى، ان المعلوم بالاجمال الجامع بين الامارات والاصول العمليه الالزاميه والامارات والاصول العمليه الترخيصيه.

الصوره الثانيه، ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات المتكفله للاحكام اللزوميه.

الصوره الثالثه، ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الاصول العمليه المتكفله للاحكام اللزوميه.

الصورة الرابعة، ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات الترخيصيه.

الصورة الخامسة، ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الاصول الترخيصيه.

واما الكلام فى الصورة الاولى، فلا يكون هذا العلم الاجمالى منجزا، لان من شروط تنجيز العلم الاجمالى ان يكون متعلقه قابلا للتنجز على كل تقدير، اى سواء أكان فى هذا الطرف أم ذاك، و فى المقام اذا كان المعلوم بالاجمال فى الامارات او الاصول العمليه اللزوميه فلا اثر له، لان عدم مطابقتها للواقع يؤدى الى ارتكاب المباح او تركه، ولا محذور فيه، واما اذا كان فى الامارات أو الاصول العمليه الترخيصيه وان كان له اثر، باعتبار ان عدم مطابقتها للواقع يؤدى الى ترك واجب او فعل حرام، الا انه لا علم به، و لهذا لا يكون مثل هذا العلم الاجمالى منجزاً.

هذا بقطع النظر عن كون الشبهه فى المقام غير محصوره او خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء عاده بحيث لا يمكن توجيه التكليف اليه عرفا.

واما الافتاء بالحكم اللزومى او الترخيصى فلان مانع منه، لان المانع من الفتوى احد امرين:

الاول، انها تؤدى الى لزوم المخالفه القطعيه العمليه.

الثانى، ان تكون بلا حجه ودليل، لان اسناد الحكم الى الله تعالى بدون حجه وعلم تشريع محرم و ان كانت مطابقه للواقع، وكلا الامرين فى

اما الامر الاول، فلان هذا الافتاء لا يستلزم المخالفه القطعيه العمليه لاتفصيلا ولا اجمالا، فاذن لامانع منه من هذه الناحيه.

واما الامر الثانى، فلان المفروض ان هذه الفتوى تكون عن حجه وعلم، لان الفقيه قام بعمله الاستنباط بتطبيق الكبرى على الصغرى طبقا لشروطها، ثم افتى بما استنبطه من الحكم الشرعى اللزومى او الترخيصى.

فالتتيجه، أنه لا اثر للعلم الاجمالى فى هذه الصوره.

واما الكلام فى الصوره الثانيه، وهى ما اذا كان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات اللزوميه فلا اثر للعلم الاجمالى فيها، اذ لا يلزم من العمل بهذه الفتاوى المستنده الى هذه الامارات المخالفه القطعيه العمليه، وانما يلزم الالتزام بترك مباح او فعل مباح، وهذا لامحذور فيه، لانه لازم فى جميع موارد الاحتياط سواء أكان فى الشبهات الوجوبيه ام التحريميه.

وبكلمه، ان هذا العلم الاجمالى فى المقام لا يكون منجزا، لان من شروط تنجيز العلم الاجمالى ان يكون المعلوم بالاجمال حكما لزوميا، كالوجوب او الحرمة او نحوهما.

واما اذا كان المعلوم بالاجمال حكما ترخيصى فلا اثر له ولا يكون منجزا، وفى المقام كذلك، لان المعلوم بالاجمال هو عدم مطابقه بعض هذه الامارات اللزوميه للواقع، وهذا معناه ان المكلف كان يعلم اجمالا بعدم الوجوب او الحرمة للشئ فى موارد هذه الامارات التى يكون بعضها غير مطابق للواقع، فاذن يكون المعلوم بالاجمال فى الحقيقه عدم الوجوب او عدم الحرمة، ومن الواضح ان مثل هذا العلم الاجمالى يكون وجوده

كعدمه، فلا اثر له.

وعلى هذا فيجب على الفقيه العمل على طبق هذه الامارات، غايه الامر يلزم من العمل على طبقها الزام المكلف بترك مباح او فعل مباح فى بعض مواردنا ولا محذور فيه، فانه لازم الاحتياط فى كل مورد، حيث انه ان كان فى الشبهات الوجوبيه، لزم ضم فعل مباح الى فعل واجب، وان كان فى الشبهات التحريميه، لزم ضم ترك مباح الى ترك حرام، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان هذا العلم الاجمالي و ان لم يكن له اثر بالنسبه الى المعلوم بالاجمال، الا ان له اثرا اخر، وهو انه يشكل دلالة التزاميه للامارات المذكوره، على اساس ان مثبتات الامارات تكون حجه، كما اذا فرضنا العلم الاجمالي بنجاسه احد الانائين وطهاره الاناء الاخر، وفى مثل ذلك اذا قامت بينه على طهاره احدهما وهو الاناء الابيض، وقامت اماره اخرى على طهاره الاناء الاخر وهو الاناء الاسود فى الطرف الاخر.

فتقع المعارضه بين البيئتين، وذلك لان العلم الاجمالي الثانى وهو العلم الاجمالي بطهاره احدهما، و ان كان غير منجز للمعلوم بالاجمال فيه، باعتبار انه حكم ترخيصى لا يقبل التنجز، الا انه يشكل الدلاله الالتزاميه لكل من البيئتين، فان البيئه الاولى تدل على طهاره الاناء الابيض بالمطابقه وعلى نفى طهاره الاناء الاسود بالالتزام، والبيئه الثانيه تدل على طهاره الاناء الاسود بالمطابقه وعلى نفى طهاره الاناء الابيض بالالتزام.

فاذن تقع المعارضه بين الدلاله المطابقيه لكل من البيئتين مع الدلاله الالتزاميه للاخرى، فتسقطان معا من جهه المعارضه، فيكون العلم الاجمالي بنجاسه احدهما منجزا دون العلم الاجمالي بطهاره احدهما، فيجب الاجتناب عن كلا الانائين معا.

ص: ٤٧٧

و ما نحن فيه من هذا القبيل، غايه الامر ان المدلول الالتزامى قد يكون متعينا و قد يكون مردداً بين امور غير محصوره او محصوره.

فاذا فرضنا ان الامارات التى اعتمد الفقيه عليها فى مقام عمليه استنباط الحكم الشرعى اللزومى فى المسائل الفقهيّه و ابوابها كافه التى لا تتجاوز مثلاً عن الف اماره، والعلم الاجمالى بكذب بعضها للواقع لا يتجاوز عن نسبه خمسّه فى المائه بنسبه تقريبيه، وعلى هذا فكل واحده من هذه الامارات تدل بمقتضى دليل حجيتها بالمطابقه على ان مضمونها مطابق للواقع، وبالالتزام على ان الاماره الكاذبه غيرها المردده بين سائر الامارات.

فاذن تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكل منها والمدلول الالتزامى للاخرى، فتسقط ادله اعتبارها من جهه التعارض بين افرادها، هذا.

ولكن الكلام فى حجيه هذه الدلاله الالتزاميه بالسيره العقلانيه، لان ثبوت السيره العقلانيه على العمل بها فى مثل المقام الذى تكون اطراف الشبهه غير محصوره او محصوره، ولكن بعض هذه الاطراف خارج عن محل الابتلاء، محل اشكال، بل منع.

وبكلمه، ان عمده الدليل على حجيه الدلاله الالتزاميه بالسيره العقلانيه، و جريان هذه السيره على العمل بهذه الامارات التى تدل على الاحكام الالتزاميه فى ابواب الفقه معلوم ولاشبهه فيه.

واما جريانها على العمل بدلالاتها الالتزاميه الاجماليه المردده بين اطراف غير محصوره او محصوره مع خروج بعضها عن محل الابتلاء غير معلوم، بل معلوم العدم، هذا نظير جريان السيره على حجيه الاطمئنان، فان جريانها على حجيه الاطمئنان الاجمالى غير معلوم، بل معلوم العدم.

ومن هنا لا يبعد عدم جريان السيره على حجيه هذه الدلاله الالتزاميه و ان كانت بين اطراف محصوره مع عدم خروج بعضها عن محل الابتلاء ايضا.

وان شئت فقل، ان السيره فى المقام انما تدل على حجيه هذه الامارات بمداليلها المطابقه، ولاتدل على حجيتها بمداليلها الالتزاميه المرده بين اطراف كثيره، فاذن لا يقاس المقام بمسأله العلم الاجمالى بنجاسه احد الانائين و طهاره الآخر كما تقدم.

فاذن لامانع من العمل بالفتاوى المستنده الى الامارات المذكوره، كما انه لامانع من الافتاء على طبقها، لانه ليس افتاءً بغير علم و حججه حتى يكون تشريعاً و محرماً.

ومع الاغماض عن ذلك و تسليم ان دليل الحجيه قد سقط من جهه المعارضه الداخليه، ولكن مع هذا لا بد من العمل بها بمقتضى العلم الاجمالى بصدور جملة كبيره منها فى الواقع، و مقتضى هذا العلم الاجمالى وجوب العمل بها، لانه منجز للمعلوم بالاجمال الذى هو حكم الزامى.

وعلى ضوء هذا التنازل، فلا يمكن للفقيه الافتاء بمضامين هذه الامارات، بل وظيفته الاحتياط الوجوبى فى موارد هذه الامارات، على اساس العلم الاجمالى بصدور جملة كبيره منها.

واما الكلام فى الصوره الثالثه، وهى العلم الاجمالى بعدم مطابقه بعض الاصول العمليه للواقع، وهى الاصول العمليه اللزوميه.

فقد ظهر حاله مما تقدم فى الجملة، توضيح ذلك:

اما اولاً، فلان الشبهه من اول الفقه الى اخره شبهه غير محصوره ولا يكون العلم الاجمالى فيها منجزاً و مانعاً عن جريانها.

وثانيا، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الشبهه محصوره، او ان العلم الاجمالي فى الشبهه غير المحصوره ايضا منجز، كما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره، فمع هذا لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا، لان من شروط تنجيزه ان يكون متعلقه حكما الزاميا، و اما اذا كان حكما ترخيصيا، فلا اثر له، لانه غير قابل للتجز حتى يلزم من ترك اطرافه مخالفه قطعيه عمليه.

نعم يلزم المخالفه القطعيه العمليه من ترك العمل بالاصول العمليه المذكوره للعلم الاجمالي بمطابقه جمله منها للواقع، هذاضافه الى ان هذا العلم الاجمالي لا يمنع من شمول ادله الحجيه لها.

فالتتيجه، انه لا اثر للعلم الاجمالي بعدم مطابقه بعض هذه الاصول العمليه للواقع، فيكون وجوده كالعدم، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان هذا العلم الاجمالي و ان كان يشكل الدلاله الالتزاميه لهذه الاصول العمليه، فان صدق كل منها فى الواقع يستلزم كذب الاخر بنحو الاجمال فى الواقع، الا ان هذه الدلاله الالتزاميه لا تمنع عن شمول ادله الحجيه لها، لانها لا ترفع موضوع هذه الادله، وهو الشك فى الحكم الواقعي، فان هذا الشك موجود سواء اكانت هناك دلاله التزاميه فى الواقع ام لا، فلا يقاس الاصول العمليه من هذه الناحيه بالامارات، فاذا لا اثر لهذه الدلاله الالتزاميه.

وبكلمه، ان موضوع هذه الادله الشك فى الحكم الواقعي، وهو موجود وجدانا فى جميع اطرافه والعلم الاجمالي المذكور لا يرفع موضوعها، هذا من جانب.

و من جانب آخر، ان مدلول الاصول العمليه المذكوره حكم ظاهري لزومى ولا نشك فيه، ولا علم اجمالى بعدم مطابقه مدلول بعضها للواقع، اذ

ليس له واقع موضوعى حتى يقال انه مطابق له او غير مطابق له، فانه مجعول للموضوع المشكوك حكمه، وهذا امر وجدانى ولا واقع له الا فى عالم الوجدان.

فالتتيجه، انه لا اثر للعلم الاجمالى بعدم مطابقه بعض هذه الاصول العمليه اللزوميه للواقع، فان وجوده كعدمه، ولا يمنع عن العمل بها، ولا يشكل الدلاله الائتراميه بالنسبه الى مداليلها، لان مداليلها احكام ظاهريه، وهى ثابتة بثبوت موضوعها، وهو الشك فى الواقع والجهل به، سواء أكانت مطابقه للواقع ام لا، لان مداليلها ليست اثبات الواقع حتى تتصف بالمطابقه للواقع وعدم المطابقه له، ضروره انها ثابتة فى ظرف الجهل بالواقع والشك فيه ولا واقع موضوعى لها غير ثبوتها فى هذا الظرف، وهو امر وجدانى.

و من هنا لاينفك هذا العلم الاجمالى عن هذه الاصول العمليه ولاسيما عن اصاله الاحتياط.

واما الصوره الرابعه، وهى العلم الاجمالى بعدم مطابقه بعض الامارات الترخيصيه للواقع.

فقد ظهر مما تقدم ان هذا العلم الاجمالى لا يكون منجزا، اما من جهه ان الشبهه غير محصوره، او من جهه خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء، فاذن لامانع من العمل بالفتاوى المستنده الى هذه الامارات، وكذلك الافتاء على طبقها، لان المانع عنه هو تنجيز العلم الاجمالى، وهو غير منجز.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا العلم الاجمالى منجز فى هذه الصوره، اما من جهه ان الشبهه محصوره او انه منجز حتى فى الشبهه

غير المحصوره كما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره (١)، فلا يجوز للفقيه العمل بالفتاوى المستنده اليها، وهى الفتاوى الترخيصيه، لان العمل بها يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، والتبعيض لا يمكن، فاذن المرجع فى المسأله قاعده الاشتغال وعدم امكان العمل بهذه الامارات، ولا يمكن ان تكون تلك الامارات مشموله للسيره العقلائييه، لانها لاتشمل اطراف العلم الاجمالى.

واما من جهه عدم احراز ثبوتها فى موارد العلم الاجمالى، لان القدر المتيقن منها هو ثبوتها فى غير موارد او من جهه سقوطها عن اطرافه بالمعارضه، ثم ان هذا العلم الاجمالى هل يشكل الدلاله الالتزاميه أو لا؟.

والجواب، انه لايشكل هذه الدلاله.

اما اولاً، فلان الشبهه غير محصوره فلا اثر للعلم الاجمالى فيها.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الشبهه محصوره او ان العلم الاجمالى منجز حتى فى الشبهه غير المحصوره، فانه وان كان فى نفسه يشكل الدلاله الالتزاميه المجمله المردده بين اطراف متعدده كثيره، الا انه لادليل على حجيه هذه الدلاله الالتزاميه، لعدم ثبوت السيره العقلائييه عليها كما تقدم، والدليل الاخر غير موجود.

هذا اضافه الى ما مر من ان العلم الاجمالى بعدم مطابقه بعض هذه الامارات للواقع مانع عن شمول ادله الحجيه لها، ومقتضى هذا العلم الاجمالى وجوب الاحتياط فى مواردنا، فاذن ليست لها دلاله مطابقه حتى تكون لها دلاله التزاميه، لفرض انها من جهه هذا العلم الاجمالى ليست حجه فى مدلولها المطابقى حتى تكون حجه فى مدلولها الالتزامى.

واما الكلام فى الصوره الخامسه، وهى ما اذا علم اجمالاً بعدم مطابقه

ص: ٤٨٢

بعض الاصول العمليه الترخيصيه للواقع.

فقد ظهر حالها مما تقدم من ان الشبهه فى المقام غير محصوره، او ان بعض اطرافها خارج عن محل الابتلاء، ولهذا لا اثر للعلم الاجمالى فيها، و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الشبهه محصوره و جميع اطرافها داخله فى محل الابتلاء، او ان العلم الاجمالى منجز للشبهه غير المحصوره ايضا، كان لهذا العلم الاجمالى اثر وهو تنجيزه لمتعلقه، على اساس انه حكم الزامى.

وعلى هذا فلا يمكن العمل بهذه الاصول العمليه الترخيصيه، لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه.

وان شئت فقل، ان التمسك بالاصول المؤمنه المرخصه فى جميع اطراف هذا العلم الاجمالى لا يمكن، لانه يودى الى الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، فاذن تسقط هذه الاصول العمليه المرخصه من جهه التعارض بين افرادها.

وعلى هذا فلا فرق بين هذه الصوره والصوره المتقدمه، فان العلم الاجمالى فى كلتا صورتين منجز على تقدير تسليم ان الشبهه محصوره و تمام اطرافها داخله فى محل الابتلاء، وكذلك لو قلنا بانه منجز مطلقا.

وحينئذ فالمرجع فى هذا الفرض قاعده الاشتغال فيهما معاً.

واما الكلام فى الفرض الثالث، وهو ما اذا علم الفقيه بخطائه فى عمليه الاستنباط فى بعض المسائل الفقهيّه، وعدم مطابقه بعض الامارات للواقع معاً، فيظهر حاله مما ذكرناه من الفروض والصور فى الفرض الاول والثانى.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الفقيه اذا علم اجمالاً بعدم

مطابقه بعض فتاويه للواقع سواء أكان منشأؤه العلم الاجمالي بانه اخطأ فى تكوين بعض القواعد العامه او فى تطبيقها على عناصرها الخاصه من دون العلم بكذب بعض الامارات او الاصول العمليه للواقع، ام كان منشأؤه العلم الاجمالي بعدم مطابقه بعض الامارات او الاصول العمليه للواقع من دون العلم بخطائه فى التكوين او التطبيق او مع العلم به ايضا، فلا- اثر لهذا العلم الاجمالي بناء على ما هو الصحيح من ان العلم الاجمالي لا يكون منجزا فى الشبهات غير المحصوره، و كذلك فى الشبهات التى يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء.

اما التعليق على الجواب الثانى، وهو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الجواب عن اشكال المعارضه بين استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الاباحه، بأن عدم جعل الاباحه منقوض بجعلها فى اول الشريعه.

فهو ما يلى:

اولا، ما تقدم الاشاره اليه من ان اباحه الاشياء ثابتة قبل الشرع والشريعه، وهى باقيه لها طالما لم يشرع من قبل الشرع حكم الزامى لها من الوجوب او الحرمة او نحوها، لان اباحه الاشياء قبل الشرع تمثل اطلاق عنان الانسان و حرته المطلقه بلا جعل حدود وقيود له من قبل الله تعالى، حيث انه كان قبل الشرع مطلق العنان يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء.

والشريعه قد جاءت لتحديد هذا الاطلاق و جعل حدود له، لان الانسان حر فى الحدود المسموح بها شرعا لا مطلقا.

ومن الواضح ان هذا الاطلاق ليس مجعولا، بل هو ثابت طبعاً، ولا يحتاج الى جعل، والهدف الاساسى من ظهور الشرعيه هو تحديد

ص: ٤٨٤

سلوكيات الانسان تدريجا حسب المصالح العامه، لكي يصبح المجتمع الانساني متطورا متوازناً معتدلاً آمناً سالماً من الانحرافات السلوكيه بكافه اشكالها.

وعلى هذا فاذا شك في ثبوت حرمة وطى الحائض في الفتره بين انقطاع الدم والاعتسال، فبطبيعته الحال يشك في بقاء الاباحه الاصليه في هذه الفتره، ولامانع من استصحاب بقائها في نفسه، ولكنه محكوم باستصحاب بقاء الحرمة السابقه فيها، باعتبار ان ثبوت الاباحه الاصليه للاشياء مغياه بعدم ثبوت الحكم الشرعي لها، لانها مباحه طالما لم يجعل لها حكم شرعي، والا فتنتفى الاباحه بانتفاء موضوعها، فاذن استصحاب بقاء المجعول وارد على استصحاب بقاء الاباحه الاصليه، لانه منوط بعدم جريان استصحاب بقاء المجعول، فاذا جرى فلا اباحه ظاهرا.

والخلاصه، ان اباحه الاشياء مقيده بعدم جعل الحكم الشرعي لها ولو ظاهرا، باعتبار ان الشارع جعل لها حدودا وقيودا اعم من الواقعيه والظاهريه، فاذن بطبيعته الحال ترتفع اباحتها بجعل الوجوب لها او الحرمة ولو ظاهرا.

وثانيا، لو سلمنا انها مجعوله في الشريعة المقدسه ولو بنحو الامضاء، فحينئذ كما يشك في بقاء الاباحه في الفتره بعد انقطاع الدم وقبل الاعتسال، باعتبار انها قد ارتفعت بجعل الحرمة في حال خروج الدم كذلك يشك في جعل الاباحه الزائده في هذه الفتره، فاذن استصحاب بقاء الاباحه في الفتره المذكوره، كما انه معارض باستصحاب بقاء الحرمة فيها، كذلك معارض باستصحاب عدم جعل الاباحه فيها، ولكن هذه المعارضه غير صحيحه، و ذلك لان اباحه الاشياء سواء أكانت اصليه ام كانت جعليه، فهي مقيده من

قبل الشارع بعدم جعل الحكم الشرعى على خلافها و ان كان ظاهريا.

فاذن استصحاب بقاء الحرمة فى الفتره المذكوره وارد على استصحاب بقاء اباحه فيها، او فقل ان اباحه وطى المرأه بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال مغياه و مقيده بعدم ثبوت حرمة وطئها فى هذه الفتره، فاذا ثبت حرمة ولو بالاستصحاب، ارتفعت اباحته بارتفاع موضوعها، هذا.

وقد ذكر السيدالاستاذ قدس سره(١) ان استصحاب بقاء حرمة وطى المرأه فى تلك الفتره حاكم على استصحاب بقاء الاباحه فيها، كما ان استصحاب عدم جعل الحرمة الزائده فيها حاكم على استصحاب عدم جعل الاباحه الزائده فيها.

وقد افاد فى وجه ذلك ان جعل الاباحه للاشياء مغياه لعدم ورود الحرمة من قبل الشارع، ويدل على ذلك قوله عليه السلام «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» وقوله عليه السلام «اسكتوا عما سكت الله» وغيرهما.

فاذن المستفاد من هذه الروايات ان ثبوت الاباحه للاشياء مغياه بعدم ثبوت الحكم الشرعى لها، ومن الواضح ان الاصل فى طرف الغايه حاكم على الاصل فى طرف المغيى، باعتبار ان الاول اصل موضوعى والثانى اصل حكمى.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء الحرمة فى الفتره المذكوره حاكم على استصحاب بقاء الاباحه، كما ان استصحاب عدم جعل الحرمة فيها حاكم على استصحاب عدم جعل الاباحه، لان الاول ينقح موضوع الاباحه، وهو عدم جعل الحرمة، ومع ثبوت موضوعها، فلامجال لاستصحاب عدم جعلها.

و من هنا قد بنى قدس سره على اختصاص مسأله التعارض بين استصحاب

ص: ٤٨٦

١- (١). مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٩٠.

بقاء المجعول و استصحاب عدم جعل الزائد بالاحكام الالزاميه، ولاتشمل الاحكام الترخيصيه والاحكام العقلائييه الممضاه شرعا كالعقود والايقاعات.

واما عدم شمولها للاحكام الترخيصيه، فلما عرفت من انها مغياه بعدم ورود الحكم الشرعى على خلافها، فاذا ورد الحكم الشرعى على خلافها ارتفعت الاحكام الترخيصيه بارتفاع موضوعها.

واما الاحكام العقلائييه، فانها مغياه بسكوت الشارع الكاشف عن الامضاء، واما مع الردع، فتنفى بانتفاء موضوعها.

والخلاصه، ان مسأله التعارض بين استصحاب بقاء المجعول فى الشبهات الحكميه واستصحاب عدم الجعل مختصه بالاحكام الشرعيه الالزاميه سواء أكانت تكليفيه ام كانت وضعيه كالجزيئيه والشرطييه والنجاسه و نحوها، هذا.

وغير خفى ان الاستدلال على هذا التخصيص بالروايات المذكوره غير تام.

اما الروايه الاولى، فهى ضعيفه سندا من جهه انها روايه مرسله، فلا يمكن الاعتماد عليها، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامه سندا الا انها ضعيفه دلالة، لان المراد من الاطلاق فى الروايه الاطلاق الظاهرى لا الواقعى، اذ تقييد الحليه الواقعيه بعدم ورود الحرمة الواقعيه وصدورها لغو، لانه من تقييد وجود احد الضدين بعدم وجود الاخر، كتقييد وجود الحركة بعدم وجود السكون او بالعكس، فانه لغو، باعتبار ان كل فرد يعلم ان الشىء متحرك مادام لم يسكن وهو ساكن مادام لم يتحرك، و كذلك يعلم ان الشىء حلال ما لم يصدر من المولى النهى عنه، فاذن لامحاله يكون المراد منه الاطلاق الظاهرى، والمراد من الورود الوصول لا الصدور.

فالتتيجه، انه لايمكن الاستدلال بهذه الروايه على ان اباحه الاشياء المجعوله لها فى صدر الاسلام مغياہ بعدم جعل الحرمة لها هذا، و يمكن المناقشه فيه، فان هذا الاشكال انما يرد اذا كان مفاد الروايه التقييد المولوى، فانه لغو.

واما اذا قلنا، بان مفادها ارشاد الى ان الحليه المجعوله للاشياء فى صدرالاسلام امدها محدود الى زمان جعل الاحكام الشرعيه الالزاميه لها، فاذا جعلت لها انتهت حليتها بانتهاء امدها، فلايلزم محذور اللغويه، فالروايه تدل على ان جعل الحليه للاشياء ليس بنحو الاطلاق، بل محدود الى امد معين، و حينئذٍ فلا تصلح ان تعارض الاحكام الشرعيه المجعوله على خلافها.

والخلاصه، ان مفاد الروايه ارشاد الى تعيين امد الحليه المجعوله للاشياء، ولكن لايبعد ظهور الروايه فى الحكم الظاهرى على تفصيل تقدم فى مبحث البراءه.

واما الروايه الثانيه، وهى قوله «اسكتوا عما سكت الله عنه» فهى ايضا ضعيفه سندا من جهه ارسالها، فلايمكن الاعتماد عليها فى مقام عمليه الاستنباط، ومع الاغماض عن ذلك و تسليم سندها انها ضعيفه دلاليه، لانها لا تدل على ان اباحه الاشياء مغياہ بالسكوت، بل الظاهر منها عرفا انه طالما لم يجعل الشارع تكليفا على الناس فوظيفتهم السكوت و عدم وجوب السؤال، فالروايه فى مقام بيان وظيفه الناس، وان وظيفتهم السكوت لالسؤال، طالما يكون الشرع المقدس ساكتا.

والخلاصه، ان الروايه لاتدل على ان سكوت الله تعالى عن بيان الاحكام الشرعيه و وظائف الناس غايه للاحكام الترخيصيه المجعوله

للاشياء فى صدر الاسلام، وللحكام العقلائيه الامضائيه، بل انها فى مقام بيان وظيفه الناس، وان وظيفتهم السكوت وعدم السؤال عما سكت الله عنه.

هذا اضافته الى ان الاباحه لو كانت مجعوله للاشياء فى صدر الاسلام، فلامحاله كان جعلها لها محدوداً فى فتره زمنيّه خاصه، ولايمكن ان يكون جعلها لها مطلقاً، ضروره ان الدين الاسلامى قد جاء بتشريعات الزاميه كالوجوبات والتحريمات ونحوهما بغرض تحديد سلوكيات الانسان فى الخارج، وجعلها مقبوله متوازنه معقوله، وتقييد حرياتهم واطلاق عنانهم بقيود عقلائيه انسانيه، فاذا جاء التشريع الاسلامى، ارتفعت الاباحه بارتفاع امدها.

والخلاصه، ان الاباحه سواء أكانت مجعوله فى الشريعه المقدسه ام لا، فلامحاله تكون محدوده الى زمان جعل الوجوب او الحرمة من قبل الشارع، غايه الامر ان كانت مجعوله فى صدر الاسلام لسبب او اخر، فهى مجعوله الى امد معين وفتره زمنيّه خاصه، اى الى زمان جعل الاحكام الالزاميه، فاذا جعل الشارع الوجوب لشيء او الحرمة، انتهت حليته بانتهاء امدها، وان لم تكن مجعوله بل هى ثابتة من الاول، فالشارع جعل لها حدوداً وقيوداً.

الى هنا قد تبين ان هذه الروايات لاتدل على ان اباحه الاشياء مجعوله، و من ذلك يظهر ان ما ذكره بعض المحققين (قده) (١) من ان هذه الروايات لاتدل على ان صدور الحرمة وجعلها لشيء غايه لاباحته الواقعيه الثابته للاشياء، لانه من تقييد وجود احد الضدين لعدم وجود الضد الاخر وهو لغو، الا انه يمكن ان يقال بان الغايه لها هى نفس الزمان الذى تجعل

ص: ٤٨٩

فيه الحرمة او الوجوب، بتقريب ان اباحه بعض الاشياء الثابته له فى اول الشريعة الاسلاميه الى فتره زمنيّه محدده، فاذا انتهت هذه الفتره الزمنيّه بمجىء الزمان الذى تجعل فيه الحرمة او الوجوب، ارتفعت الاباحه بوجود غايتها وهى زمان جعل الحرمة فيه، فاذن الغايه للاباحه نفس ذلك الزمن لاجعل الحرمة فيه غير تام، لان هذا التقييد اذا كان مولويا فهو لغو ايضا، اذ لافرق بين ان يكون القيد زمان جعل الوجوب او الحرمة او نفس جعل الوجوب او الحرمة.

والخلاصه، ان مفاد الروايه ان كان مولويا، فلا فرق بين ان تكون الغايه نفس جعل الحكم من الوجوب او الحرمة او زمان جعله، فانه على كلا التقديرين لغو.

واما اذا كان مفادها ارشاديا بان يكون ارشاداً الى ان الاباحه المجمعوله للاشياء محدوده الى زمان معين وآمد خاص، وهو زمان جعل الاحكام الشرعيه على خلافها، فلما منع منه ولا-يكون لغوا، لانها فى مقام بيان انها ليست مجمعوله لها مطلقا حتى تقع المعارضه بينها وبين الاحكام المجمعوله على خلافها.

وبكلمه، انه لافرق بين جعل الحرمة الواقعيه غايه للاباحه الواقعيه، وبين جعل زمان ثبوت الحرمة غايه لها، فان كليهما امر واضح، فاذن ما ذكره قدس سره من ان زمان جعل الحرمة غايه للاباحه لانفس الحرمة لا يدفع اشكال اللغويه اذا كان بنحو المولويه، واما اذا كان بنحو الارشاديه، فلا فرق.

و من هنا لابد من حمل الروايه على الارشاد، وعلى اساس ان كل من يقول بجعل الاباحه للاشياء فى صدر الاسلام لابد ان يقول بهذا التقييد ولانماض عنه، ضروره ان احتمال جعل الاباحه للاشياء مطلقا من قبل

الشارع غير محتمل، لان الشريعة قد جاءت لتحديد دائرتها وتضييقها بجعل الحرمة او الوجوب لها، و هذا كاشف عن ان جعلها في صدر الاسلام لا محاله يكون مقيداً الى زمان تشريع الوجوب او الحرمة اونحوهما.

واما امضاء الاحكام العقلانية كالعقود والايقاعات الثابتة قبل الشرع والشريعة، فهو منوط بالسكوت وعدم الردع من قبل الشارع، فاذا ثبت الردع ولو بالاستصحاب، انتفى الامضاء بانتفاء موضوعه، ولهذا لا يتصور فيه التعارض.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان جميع المناقشات التي اوردت على هذه الفكرة، وهي فكره عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من جهه المعارضه مع استصحاب عدم الجعل، خاطئه ولا واقع موضوعي لها.

واما الكلام في المرحله الثالثه، فالمناقشه التي هي موجهه الى هذه الفكرة بعد سلامتها من تمام المناقشات والاشكالات المتقدمه من هنا وهناك مناقشه فنيه دقيقه وعميقه.

بيان ذلك يتطلب تقديم مقدمه، وهي انا قد ذكرنا في غير مورد ان للحكم الشرعي مرتبه واحده وهي مرتبه الجعل والاعتبار، فان الحكم في هذه المرتبه يوجد حقيقه بوجوده الاعتباري الجعلي في عالم الاعتبار والذهن وبالحمل الشائع، ولا يتصور ان يكون له وجود اخر غير وجوده الاعتباري الذي هو بيد المعبر مباشره، كما لا يتصور التعدد والاثنيه بين الجعل والمجعول في هذه المرتبه، لان المجعول فيها عين الجعل في عالم الاعتبار، كما ان الوجود عين اليجاد في عالم التكوين.

واما مرتبه الفعلية، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج،

فهى ليست من مراتب الحكم، ضرورة ان المراد من فعلية الحكم ليست فعلية نفس الحكم، لاستحاله ان يوجد الحكم فى الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا- لزم ان يكون امراً خارجياً لا- اعتبارياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتبارى لاوجود له الا فى عالم الاعتبار، بل المراد من فعليته بفعلية موضوعه فى الخارج، فعلية باعثيته و محر كيته و داعويته الى الفعل او الترك.

ثم ان الحكم فى مرتبه الجعل يوجد بوجوده الاعتبارى بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامه فى آن واحد، وهو آن الجعل والاعتبار، ولايتصور التقدم والتأخر بين حصصه وافراده فى عالم الجعل، لانها توجد فى هذا العالم دفعه واحده، والتقدم والتأخر بينها انما يتصور فى عالم الخارج، اى مرتبه فعليته بفعلية موضوعه، مثلاً الشارع المقدس اعتبر وجوب الحج على المستطيع بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامه فى آن واحد وهو آن الاعتبار والانشاء، ولهذا لايتصور بينها فى هذا العالم تقدم وتأخر وحدوث وبقاء، وانما يتصور ذلك فى مرتبه الفعلية، فاذا صار زيد مستطيعاً، صار وجوب الحج فعلياً عليه اى محر كيته و داعويته.

والخلاصه، ان جميع حصص الحكم وافراده فى عالم الاعتبار والجعل توجد فى آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لايتصور فى هذا العالم اتصاف الحكم بالحدوث والبقاء والتقدم والتأخر، وانما يتصور ذلك فى عالم الخارج، لان هذه الحصص عرضيه فى عالم الاعتبار و طوليه فى عالم الخارج، فالاول والثانى والتقدم والتأخر انما يتصور فى هذا العالم لا فى عالم الاعتبار، لانها فى هذا العالم توجد فى عرض واحد وفى آن فارد، وهو آن الجعل، لان الجعل آنى لاتدرجى، هذه هى المقدمه، وبعد ذلك نقول ما هو المراد من استصحاب الحكم فى الشبهات الحكميه، فان اريد به

الحكم فى مرتبه الجعل، فقد ظهر مما تقدم انه لاموضوع للاستصحاب فيه، اذ لا يتصور فى هذه المرتبه اتصاف الحكم بالحدوث والبقاء والتقدم والتأخر لكى يجرى الاستصحاب فيه، فاذن لاموضوع لاستصحاب بقاء الحكم فى مرتبه الجعل.

وان اريد به الحكم فى مرتبه الفعلية، فيرد عليه انه لاجود للحكم فى هذه المرتبه، والا لكان الحكم امرا خارجيا، وهذا خلف.

والخلاصه، انه لا يتصور ان يكون بلحاظ مرحله الجعل حدوث وبقاء، واما بلحاظ مرحله الفعلية، فلا وجود للحكم فيها، وعلى هذا، فما هو مصب الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، فان كان مصبه الحكم بلحاظ مرحله الجعل، فقد مر انه لاموضوع له فيها، وان كان بلحاظ مرحله الفعلية فلا وجود للحكم فى هذه المرحله، باعتبار انها ليست من مراحل الحكم، هذا اضافه الى ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه يتوقف على وجود موضوعه فى الخارج، مع ان الفقهاء فى مقام عمليه الاستنباط يتمسكون به فيها سواء اكان الموضوع موجوداً فى الخارج ام لا.

وللتخلص عن هذا الاشكال عدّه محاولات:

المحاوله الاولى، ما ذكره المحققون من الاصوليين منهم السيد الاستاذ قدس سره (1) من ان للحكم مرتبتين:

الاولى، مرتبه الجعل.

الثانيه، مرتبه المجمعول، وهى مرتبه فعلية الحكم بفعله موضوعه فى الخارج.

ص: ٤٩٣

اما الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، فليس بلحاظ المرتبه الاولى، اذ لا يتصور الشك فى البقاء فى هذه المرتبه، والاستصحاب الجارى فى هذه المرتبه انما هو استصحاب بقاء الجعل من جهه الشك فى النسخ دون بقاء المجعول.

واما الاستصحاب فى المقام، فانما هو بلحاظ مرتبه المجعول، لان الحكم فى هذه المرتبه يتصف بالحدوث والبقاء، مثلا نجاسه الماء المتغير بأحد اوصاف النجس تحدث بحدوث التغير، فاذا زال تغيره بنفسه فيشك فى بقاء نجاسته، على اساس ان حيثه تغيره بنظر العرف حيثه تعليليه لاتقييده، فاذا كان الموضوع للنجاسه ذات الماء، واما الشك فى بقاء نجاسته بعد زوال تغيره، فانما هو من جهه الشك فى ان التغير عله لحدوث النجاسه فقط او للحدوث والبقاء معاً، وحينئذ فلامانع من استصحاب بقائها.

والجواب، اما اولاً، فقد ظهر مما تقدم ان مرتبه فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج ليست من مراتب الحكم، لوضوح ان الحكم الشرعى امر اعتبارى لا وجود له الا فى عالم الاعتبار والذهن، ويستحيل ان يوجد فى الخارج، والا لكان خارجياً، وهذا خلف.

و من هنا قلنا، ان المراد من فعليه الحكم، فعليه داعويته و محركيته لا فعليه نفسه.

فاذا لا يمكن ان يكون المستصحب فى الشبهات الحكميه بقاء الحكم الفعلى.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه المرتبه من مراتب الحكم، فلانزم ذلك ان جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه يتوقف على وجود موضوعه فى الخارج، ومعنى ذلك انه لا يمكن التمسك

بالاستصحاب فيها الا بعد تحقق موضوعه فيه.

فاذا فرض ان المرأه اذا حاضت وخرج منها دم الحيض فى الخارج صارت حرمه وطئها فعليا، فاذا انقطع الدم عنها وقبل ان تغتسل يشك فى بقاء هذه الحرمه، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمه، و كذلك الحال فى الماء المتغير باحد اوصاف النجس، فانه اذا وجد هذا الماء بوصف تغيره فى الخارج، ثم زال تغيره بنفسه يشك فى بقاء نجاسته، فلان مانع من استصحاب بقائها.

واما اذا لم يوجد موضوع الحرمه فى المثال الاول و موضوع النجاسه فى المثال الثانى فى الخارج، بان يكون الحكم فى مرتبه الجعل، فلان موضوع لهذا الاستصحاب، لان موضوع الحكم اذا لم يوجد فى الخارج كان الحكم فى مرتبه الجعل، وقد تقدم انه لاموضوع لاستصحاب بقاء الحكم فى هذه المرتبه، لان الحكم فيها يوجد بتمام حصصه وافراده فى آن واحد، وهو آن الجعل، و لهذا لا يتصور فيها الحدوث والبقاء، مع ان الفقهاء فى مقام عمليه الاستنباط كانوا يتمسكون بالاستصحاب فى الشبهات الحكميه ويفتون على طبقه سواء أكان موضوع الحكم موجودا فى الخارج ام لا.

والخلاصه، ان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه لايجرى بلحاظ مرتبه الجعل، لعدم تحقق موضوعه فيها، وهو اليقين بالحدوث والشك فى البقاء، واما بلحاظ مرتبه المجعول وهى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج و ان كان يجرى، الا ان لازم ذلك ان جريان الاستصحاب فيها يتوقف على وجود موضوعها فى الخارج، مع ان الامر ليس كذلك.

فالتتيجه، ان هذه المحاوله لاتعالج المشكله ولاتحل الاشكال.

المحاولة الثانية، ما ذكره المحقق العراقي قدس سره (١) من ان الحكم و ان كان امراً اعتبارياً، ولا يوجد الا في عالم الاعتبار الا ان له علاقة بالخارج.

بيان ذلك، ان الحكم موجود في عالم الاعتبار ومعروضه موجود في عالم الخارج، وعروض الحكم عليه انما هو في عالم الاعتبار، واما اتصاف المعروض به، فانما هو في عالم الخارج.

وان شئت قلت، ان للحكم علاقة بموضوعه الذى هو موجود في الخارج، باعتبار انه عارض عليه و هو متصف به، غاية الامر ان ظرف عروضه عليه عالم الاعتبار، واما ظرف اتصاف الموضوع به، فهو عالم الخارج، باعتبار ان العارض امر اعتبارى والمعرض امر خارجى.

وقد يكون العارض والمعرض كلاهما امراً خارجياً، كعروض البياض او السواد على موضوع موجود في الخارج، فان ظرف العروض والاتصاف كليهما عالم الخارج، وقد يكون كلاهما ذهنياً، كالمعقولات الثانويه، مثل الانسان نوع والحيوان جنس، فان النوعية تعرض على الانسان فى الذهن، وكذلك الجنسيه والانسان يتصف بها فيه، فظرف العروض و ظرف الاتصاف كلاهما الذهن، وقد يكون العارض امراً ذهنياً والمعرض امراً خارجياً، كالامكان العارض على الانسان، فان ظرف العروض الذهن و ظرف الاتصاف به الخارج.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان ظرف العروض الذهن و ظرف الاتصاف الخارج كاتصاف الماء بالتغير باحد اوصاف النجس، فانه فى الخارج وعروض النجاسه عليه فى عالم الاعتبار، والاستصحاب فى الشبهات الحكميه انما يجرى بلحاظ اتصاف الموضوع بالحكم فى الخارج،

ص: ٤٩٦

كاتصاف الماء بالتغير فيه، والمفروض تصور اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيه، فاذن لا اشكال في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه، هذا.

وللمناقشه في هذه المحاوله مجال واسع، لان اتصاف شىء بشىء آخر يتطلب ان يكون ظرف الاتصاف والعروض واحدا، اذ الوصف متحد مع الموصوف في اى وعاء كان سواء أكان وعاء الخارج ام الذهن، مثلاً زيد المتلبس بالعلم والمتصف به موجود واحد في الخارج وهو زيد العالم، لا ان زيدا موجود في الخارج والعلم موجود في الذهن، ولا يتصور ان يكون عروض العارض على معروضه و موضوعه في الذهن، واما اتصاف معروضه به في الخارج بان يكون وعاء العارض اى الوصف الذهن و وعاء المعروض الخارج، بداهه انه لا يعقل ان يكون الموجود في عالم الاعتبار والذهن عارضا على شىء موجود في الخارج، والا لزم ان يكون العارض امراً خارجياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتبارى لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن.

والخلاصه، انه قدس سره ان اراد بذلك اتصاف الموضوع الموجود في الخارج بالحكم الموجود في عالم الاعتبار والذهن، فيرد عليه انه مستحيل، ضروره استحاله ان يتصف الموجود الخارجى بالموجود الذهنى الاعتبارى، باعتبار ان الاتصاف يتطلب نوع من الوحده بين الصفه والموصوف والعارض والمعرض، بان يكون كلاهما في وعاء واحد، فلا يمكن ان يكون العارض في وعاء والمعرض في وعاء اخر.

وان اراد به اتصاف الموضوع والمعرض به في الخارج، فيرد عليه انه ايضا مستحيل، لانه خلف فرض ان العارض امر اعتبارى يستحيل ان

يوجد فى الخارج، وعلى هذا، فالحكم الشرعى حيث انه امر اعتبارى، فلا يمكن ان يعرض على الموضوع فى الخارج او مضاف اليه، لانه انما يعرض عليه فى عالم الاعتبار، ويضاف اليه فى هذا العالم.

واما عروض الامكان على الانسان، فانما هو فى لوح الواقع الذى هو اعم من لوح الوجود الخارجى، فظرف العارض والمعروض كلاهما لوح الواقع، لا ان ظرف الامكان عالم الذهن و ظرف الممكن عالم الخارج.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى انه لا يمكن ان يكون العارض فى عالم الذهن والمعروض فى عالم الخارج، بل لابد ان يكون كلاهما فى عالم واحد، اما عالم الذهن او الخارج او لوح الواقع، على اساس ان بينهما نحو اتحاد وهو اتحاد الصفه مع الموصوف، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الحكم امر اعتبارى صادر من الشارع مباشره، ولا يعقل ان يكون صفه لامر تكوينى خارجى، لان عروض شىء على شىء اخر و اتصافه به يقتضى وجود علاقته بينهما، ضروره ان كل شىء لا يعرض على شىء آخر، و كل شىء لا يتصف بشىء آخر، ولهذا لابد ان يكون كلاهما من الموجودات الخارجيه، او كلاهما من الموجودات الذهنيه او من الموجودات فى لوح الواقع، والمفروض عدم وجود اى علاقته بين الحكم الشرعى الاعتبارى وبين الامر التكويني الخارجى، و مجرد جعل الشارع الوجوب لشىء والحرمة لشىء آخر والنجاسه لشىء ثالث و هكذا، لا يدل على وجود علاقته بين الحكم الشرعى وبين هذا الشىء بوجوده الخارجى، لان جعله له انما هو من جهه اشتمال هذا الشىء على المصلحه الملزمه او المفسده الملزمه لا لاجل علاقته بينهما، هذا من ناحيه.

و من ناحيه ثانيه، ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب فى

الشبهات الحكميه يتوقف على وجود الموضوع فى الخارج، باعتبار ان المستصحب هو اتصاف الموضوع بالحكم فيه مع ان الامر ليس كذلك، لان الفقهاء كانوا يتمسكون باستصحاب بقاء الحكم فيها بقطع النظر عن وجود موضوعه فى الخارج.

فالتبجيه، ان هذه المحاوله من المحقق العراقى قدس سره لا ترجع الى معنى صحيح.

المحاوله الثالثه، ان موضوع الحكم طرف له، باعتبار ان الحكم مضاف اليه، وحيث ان طرفيته للحكم فى الخارج تتصف بالحدوث والبقاء، فلامانع من جريان الاستصحاب فيها بهذا اللحاظ، مثلا الماء المتغير باحد اوصاف النجس طرف للنجاسه المجعوله له فى الشريعه المقدسه، وحيث ان طرفيته تتصف بالحدوث والبقاء، فهى توجب اتصاف الحكم بالحدوث والبقاء ايضا، فاذن لامانع من جريان الاستصحاب فيه.

وكذلك الحال فى المرأه الحائض، فانها بهذا الوصف طرف للحرمة المجعوله لها فى الشريعه المقدسه، وحيث ان طرفيتها تتصف بالحدوث والبقاء، فهى توجب اتصاف الحرمة بهما، و لهذا فلامانع من استصحاب بقاء الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال.

والجواب، ان هذه المحاوله ايضا غير تامه.

اما اولاً- فلان الحكم ليس مضافا الى موضوعه الموجود فى الخارج، بل هو مضاف الى موضوعه الموجود فى عالم الاعتبار والذهن، لان المضاف الى موضوعه الموجود فى الخارج انما هو محركيته وداعويته لانفسه، لاستحاله اضافته الى موضوع موجود فيه، والا لكان خارجيا، وهذا خلف فرض انه امر اعتبارى، ولا يمكن فرض وجوده فى عالم اخر.

وثانيا، ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه يتوقف على وجود موضوعه فى الخارج، مع ان الامر ليس كذلك كما تقدم.

المحاوله الرابعه، ما ذكره بعض المحققين (قده) (1) وحاصل هذه المحاوله ان النظر الى النجاسه المجمعوله للماء المتغير باحد اوصاف النجس يكون من زاويتين:

الاولى، ان يكون النظر اليها بالحمل الشائع الصناعى.

الثانيه، ان يكون النظر اليها بالحمل الاولى والنظر التسامحى العرفى.

اما الزاويه الاولى، فالنجاسه حكم شرعى واعتبارى من المولى وموجوده فى عالم الاعتبار والدهن، وانها توجد فى هذا العالم بتمام حصصها وافرادها دفعه واحده وفى آن واحد و هو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيها بهذا النظر الحدوث والبقاء والتقدم والتأخر.

والخلاصه، ان النجاسه بهذا النظر امر اعتبارى قائم بنفس المولى و توجد الى يوم القيامه فى آن واحد وهو ان الجعل والانشاء، وقد تقدم انه لا يمكن جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه على ضوء هذا النظر واللحاظ.

واما الزاويه الثانيه، فهى عنوان وصفه قائمه بالماء المتغير وهى صفة القذاره والنجاسه وعنوانها بالنظر التسامحى العرفى، ولها بهذه النظره المسامحيه العرفيه حدوث وبقاء، لانها حدثت بحدوث التغير للماء وبعد زوال التغير عنه بنفسه يشك فى بقائها، فلامانع من استصحاب بقائها، و جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه مبنى على هذه النظره التسامحيه

ص: ٥٠٠

العرفيه، وهي النظره الى الحكم بالحمل الاولى.

وان شئت قلت، ان النظر الى نجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس تاره على اساس انها امر اعتبارى قائم بنفسه المعبر وهو الشارع و موجود بالوجود الاعتبارى حقيقه، واخرى الى انها صفة للماء المتغير و عنوان له وهي صفة القذاره والنجاسه، والعرف على ضوء هذه النظره التسامحيه يرى واقع هذا العنوان وهو الحكم الشرعى، وبهذه النظره التسامحيه يكون للحكم حدوث و بقاء.

وعلى هذا فان كان النظر الى الحكم فى القضايا المجمعوله فى الشريعه المقدسه بالحمل الشائع الصناعى، فلاموضوع للاستصحاب، حيث لا يتصور فيه الحدوث والبقاء كما مر، وان كان النظر اليه بالحمل الاولى، اى بما انه عنوان و مفهوم لواقع الحكم، فيتصور فى هذا العنوان الحدوث والبقاء تبعاً لاتصاف موضوعه بهما، وبالنظر العرفى المسامحى يرى الحدوث والبقاء فى واقع الحكم ايضاً، و جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه مبنى على هذا النظر العرفى التسامحى، ثم انه قدس سره قد رجح فى المقام النظره الثانيه، وقد افاد فى وجه ذلك ان هذه النظره وان كانت الى عنوان القضييه المجمعوله فى الشريعه المقدسه لا الى واقع هذه القضييه بالحمل الشائع و حقيقتها، الا ان المعيار فى تطبيق دليل الاستصحاب على الاحكام الشرعيه فى الشبهات الحكميه التى يراد ثبوتها بالتعبد الاستصحابى هذه النظره و هى النظر اليها بالحمل الاولى لا بالحمل الشائع الصناعى.

وقد استشهد على ذلك، بان هذا الاشكال لم يخطر ببال احد من ايام العزىدى والحاجبى والى زماننا هذا فى استصحاب بقاء الحكم فى الشبهات الحكميه، و هو عدم تصور الحدوث والبقاء فيه، حتى من انكر جريانه فيها

كالمحقق النراقي والسيد الاستاذ (قدهما)، لان انكارهما هذا الاستصحاب انما هو من جهه انه معارض باستصحاب عدم جعل الزائد لا فى نفسه، والا فلان منع من جريانه، فاذن عدم جريانه من جهه ابتلائه بالمعارض لا من جهه عدم المقتضى.

وعلى هذا الاساس تندفع شبهه التعارض، لان الضابط فى تطبيق دليل الاستصحاب على الشبهات الحكميه ان كان النظر اليها بالحمل الاولى، كان الجارى استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم جعل الزائد، لانه مبنى على ملاحظه الحكم فيها بالحمل الشائع، وان كان النظر اليها بالحمل الشائع الحقيقى، كان الجارى استصحاب عدم جعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول، لعدم تصور الشك فى بقاء الحكم فيها بالحمل الشائع، لما تقدم من ان الحكم بهذا الحمل وجد فى عالم الاعتبار بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامه فى آن واحد، و هو آن الجعل والاعتبار، ولهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء.

ومن هنا لا بد من العمل على طبق احد هذين النظيرين دائما، ولا يعقل العمل بكليهما معا فى دليل الاستصحاب، ولا يمكن جريان كلا الاستصحابين معا، احدهما بالنظر الحقيقى الدقى، والاخر بالنظر المسامحى العرفى، وذلك لان التعارض بين الاستصحابين انما يتصور اذا كانت اركان كليهما تامه من اليقين بالحدوث والشك فى البقاء.

واما فى المقام، فلا يمكن الجمع بين النظيرين فى دليل الاستصحاب، للتهافت والتناقض بينهما، لان النظر الى الحكم ان كان بالحمل الشائع، فلاموضوع لاستصحاب بقاء المجعول، هو اليقين بالحدوث والشك فى البقاء، ولهذا لا يجرى على ضوء هذه النظرية استصحاب عدم الجعل الزائد،

وان كان النظر اليه بالحمل الاولى، فيجرى استصحاب بقاء المجعول، لتحقق موضوعه، وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، ولا يجرى حينئذ استصحاب عدم الجعل الزائد، لانه مبنى على النظر الاول دون الثانى، وحيث ان تطبيق دليل الاستصحاب فى الشبهات الحكميه على ضوء النظر الثانى، فالاستصحاب فيها يجرى بلا معارض، لان استصحاب عدم الجعل الزائد لا يجرى على ضوء هذا النظر، وانما يجرى على ضوء النظر الاول، هذا.

ما ذكره قدس سره يرجع الى نقطتين اساسيتين:

الاولى، ان النظر الى الحكم المجعول فى الشريعة المقدسه بنحو القضية الحقيقيه ان كان بالحمل الشائع الصناعى، فانه الحكم الواقعى، وهو عبارته عن الامر الاعتبارى النفسانى القائم بنفس المولى، ويوجد بتمام حصصه وافراده فى مرحله الجعل فى آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيه التقدم والتاخر والحدوث والبقاء، باعتبار انه عين الجعل ولا تعدد فى هذه المرحله.

وان كان بالحمل الاولى، فهو عنوان و مفهوم لواقع الحكم وقائم بموضوعه فى الخارج وصفه له، مثلا نجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس بالحمل الشائع امر اعتبارى قائم بنفس المشرع، وبالحمل الاولى عنوان لواقعها، وهو النجاسه بالحمل الشائع وقائم بموضوعها فى الخارج، وهو الماء المتغير وصفه له كالمقداره والنجاسه، لانها تحدث بحدوث المتغير فى الخارج وتبقى ببقائه فيه، وكذلك الحال فى حرمه وطى الحائض، فانها بالحمل الشائع امر اعتبارى لا وجود له الا فى عالم الاعتبار والذهن، وبالحمل الاولى عنوان لواقعها، وهو الحرمه بالحمل الشائع وقائم

ص: ٥٠٣

بموضوعها فى الخارج وهو المرأه الحائض، ويحدث بحدوث الحيض ويبقى ببقائه.

الثانيه، ان الاقرب هو تطبيق دليل الاستصحاب فى الشبهات الحكميه على ضوء النظر الثانى، وهو النظر الى الحكم فيها بالحمل الاولى دون الحمل الشائع الصناعى.

وعلى هذا فلامانع من جريان استصحاب بقاء المجعول فى الشبهات الحكميه ولا معارض له، لان معارضه استصحاب عدم الجعل الزائد، وهو لايجرى على ضوء هذا النظر، وانما يجرى على ضوء النظر الاول، هذا.

ويمكن المناقشه فى كلتا النقطتين:

اما النقطه الاولى، فقد تبين مما تقدم ان الحكم بالحمل الاولى فى القضيه عنوان و مفهوم لواقعه، وهو الحكم بالحمل الشائع، وهذا العنوان قائم بموضوعه فى الخارج، ويحدث بحدوثه ويبقى ببقائه، هو ليس بحكم شرعى.

وعلى هذا فان كان مصب الاستصحاب فى الشبهات الحكميه هذا العنوان، اى عنوان الحكم بالحمل الاولى، فيرد عليه انه ليس بقاء للحكم الشرعى فيها، بل هو بقاء لعنوانه ومفهومه القائم بموضوعه فى الخارج، وهو ليس بحكم شرعى.

ومن الواضح ان مراد الفقهاء من استصحاب بقاء الحكم فى الشبهات الحكميه بقاء واقع الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع لاعنوانه و مفهومه الذى هو قائم بموضوعه فى الخارج، فانه ليس بحكم شرعى ولا قابل للتعبد تنجيذا او تعذيرا.

وان كان مصبه واقعا الحكم وهو الحكم بالحمل الشائع بتقريب، ان

الحكم بالحمل الاولى عنوان و مفهوم لواقعه، وهو الحكم بالحمل الشائع وقائم بموضوعه فى الخارج و صفه له، وحيث ان هذا العنوان عنوان للحكم ومرآه له وفان فيه، فيرى العرف بالنظر التسامحى ان الحكم يحدث بحدوث هذا العنوان و يبقى ببقائه، فاذا شك فى بقاء هذا العنوان فكأنه يشك فى بقاء الحكم، فاذن استصحاب بقاء هذا العنوان بالنظر التسامحى العرفى استصحاب لبقاء الحكم بالحمل الشائع، مثلا نجاسه الماء المتغير بالحمل الاولى عنوان لواقعها، وهو النجاسه بالحمل الشائع و قائم بموضوعها فى الخارج.

وحيث انها بالحمل الاولى عنوان لواقعها، فيرى العرف بالنظر التسامحى التخيلى ان حدوث العنوان حدوث لها وبقاؤه بقاء لها والشك فى بقاءه الشك فى بقائها، فاذن استصحاب بقاءه استصحاب لبقائها بالنظر التسامحى العرفى.

فيرد عليه، ان هذا النظر التسامحى العرفى مخالف للواقع، ضروره انه ليس لواقع الحكم حدوث وبقاء، لان ماله حدوث وبقاء هو الحكم بالحمل الاولى دون الحكم بالحمل الشائع الصناعى، والاول وان كان عنوانا للثانى و مفهومه، الا ان اتصاف العنوان بالحدوث و البقاء لا يستلزم اتصاف المعنون بهما، لما تقدم من ان المعنون يستحيل اتصافه بهما، واما العرف، فهو و ان كان يرى بالنظر التسامحى اتصاف المعنون بهما يتبع اتصاف العنوان، الا انه لا يقيم له هذه الرؤيه العرفيه التسامحيه التى هى على خلاف الواقع.

وبكلمه، ان الحكم فى القضييه المجعوله فى الشريعه المقدسه، كالنجاسه للماء المتغير باحد اوصاف النجس و حرمة وطى المرأه الحائض ونحوهما تاره يكون ملحوظا بالحمل الاولى، واخرى يكون ملحوظا

بالحمل الشائع الصناعي.

فعلى الاول، يكون للحكم حدوث وبقاء، باعتبار انه بهذا اللحاظ عنوان لواقع الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع، وهذا العنوان حيث انه قائم بالموضوع كقيام الصفه بالموصوف، فبطبيعته الحال يحدث بحدوث الموضوع ويبقى ببقائه، وقد يشك في بقاءه بسبب او اخر، كالنجاسه الثابته للماء المتغير، فانها بهذا اللحاظ صفه للماء وعنوان له و تحدث بحدوث التغير فيه، وقد يشك في بقاءها بعد زواله بنفسه.

وعلى الثانى، فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء، لما تقدم من ان الحكم يوجد بتمام حصصه وافراده فى آن واحد فى عالم الجعل والاعتبار وهو آن الجعل، ولهذا فلاموضوع للاستصحاب فيه.

فاذن هنا صورتان:

الاولى، ان المستصحب فى استصحاب الحكم فى الشبهات الحكيمه الحكم بالحمل الاولى لا واقعه، وهو الحكم بالحمل الشائع.

الثانيه، ان العرف يرى بالنظر التسامحى ان الحكم بالحمل الاولى هو الحكم بالحمل الشائع، باعتبار انه عنوانه و فان فيه والنظر اليه بالتسامح العرفى نظر اليه، وعلى ضوء ذلك، فيرى العرف بالنظر التسامحى حدوث الحكم بالحمل الشائع بحدوثه بالحمل الاولى و بقاءه ببقائه، فاذا شك فى بقاءه شك فى بقاء واقع الحكم، مثلا النجاسه للماء المتغير بالحمل الاولى صفه له و قائمه به قيام الصفه بالموصوف، و فى نفس الوقت عنوان لواقعها، وهو النجاسه بالحمل الشائع و فانيه فيه فناء المفهوم فى مصداقه.

وعلى هذا فاذا شك فى بقاء نجاسته بالحمل الاولى بعد زوال تغيره، فالعرف يرى بالنظر التسامحى انه شك فى بقاء نجاسته بالحمل الشائع،

ص: ٥٠٦

وعليه، فاستصحاب بقاء نجاسته بالحمل الاولى بنظر العرف استصحاب بقاء نجاسته بالحمل الشائع، وهذا معنى استصحاب بقاء الحكم فى الشبهات الحكيمه، ولكن كلتا الصورتين غير صحيحه.

اما الصوره الاولى، فقد تقدم ان عنوان الحكم ومفهومه ليس مجعولا فى الشريعه المقدسه، و استصحابه ليس استصحابا للحكم فى الشبهات الحكيمه، هذا مضافا الى انه لا يجرى فيه فى نفسه، لانه غير قابل للتعبد تنجيزا او تعذيرا.

واما الصوره الثانيه، فقد تقدم انه لا يمكن الاخذ بهذا النظر العرفى التسامحى الذى لا واقع موضوعى له، لانه مخالف للواقع جزما، لما مر من انه ليس للحكم بالحمل الشائع حدوث و بقاء، فاذن كون الشك فى بقاء الحكم بالحمل الاولى شكا بالتسامح العرفى فى بقاء واقع الحكم خلاف الواقع قطعا، فكيف يمكن الاخذ به و جعله الاساس فى جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه.

فالنتيجه، ان الحكم بالحمل الشائع حيث انه يوجد بتمام افراده وحصصه الطويله والعرضيه فى الخارج دفعه واحده فى مرحله الجعل، فلهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء فى نفسه و لا بواسطه عنوانه، فاذن لا موضوع للاستصحاب فيه مطلقا، ولا يكون استصحاب بقاء صفه القذاره القائمه بالماء المتغير فى الخارج، استصحابا لواقعها الذى هو قذاره بالحمل الشائع، ولا يمكن ان يكون جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه مبنيا على هذه النظره التسامحيه العرفيه، كما انه لا يمكن ان يكون تسالم الاصحاب على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه مبنيا على هذه النظره بل هو مبنى على المحاولات السابقه.

هذا اضافته الى ان هذه المحاولة ترجع الى ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من المحاولة لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه روحا و حقيقه، غايه الامر انه قدس سره قد قرر تلك المحاولة بشكل فني بينما قررها المحقق العراقي قدس سره بشكل بسيط حيث قال بان الحكم الشرعي امر اعتباري لاوجود له الا في عالم الاعتبار والذهن ولايوجد في الخارج، غايه الامر انه يعرض على موضوعه فيه، بمعنى ان ظرف العروض الذهن و ظرف اتصاف المعروض والموضوع به الخارج، و معنى هذا ان الحكم صفه لموضوعه وعنوان قائم به في الخارج.

فاذن لابد من حمل كلامه قدس سره على ان مراده من الحكم الذي هو صفه لموضوعه وعنوان قائم به الحكم بالحمل الاولي، اي مفهوم الحكم وعنوانه لا- واقعه، لان واقعه امر اعتباري يستحيل ان يكون قائما بموضوعه في الخارج، و الا لزم كونه خارجيا، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لاوجود له الا في عالم الاعتبار والذهن.

وبكلمه، ان مقصوده قدس سره روحاً ولباً ذلك، بقريته ان الحكم الشرعي بالحمل الشائع يستحيل ان يكون صفه لموضوعه في الخارج وعنوانا قائما به فيه، فاذن لامحاله ما هو صفه له في الخارج هو الحكم بالحمل الاولي.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان هذه المحاولة لاتعالج مشكله الاستصحاب في الشبهات الحكميه، لان الحكم بالحمل الشائع يوجد في الشريعه المقدسه بتمام حصصه دفعه واحده، فلا- يتصور فيه الحدوث والبقاء، ولهذا لاموضوع للاستصحاب فيه، واما الحكم بالحمل الاولي و ان كان له حدوث و بقاء، الا ان استصحاب بقاءه ليس استصحابا لبقاء الحكم بالحمل الشائع.

ودعوى، ان استصحابه استصحاباً له بالنظر التسامحي العرفي لا بالنظر التحقيقي الدقي.

مدفوعه، بانه لاقيمه لمثل هذا النظر التسامحي العرفي الذي لا واقع موضوعي له.

واما النقطه الثانيه، فمع الاغماض عن النقطه الاولى وتسليم ان النظره العرفيه التسامحيه مبرره لجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، الا ان ما ذكره قدس سره من انه لاتعارض بين استصحاب عدم جعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول، فان الاول مبنى على النظر الى الحكم بالحمل الشائع، والثانى على النظر اليه بالحمل الاولى، فلا يمكن المساعده عليه.

بيان ذلك، ان دليل الاستصحاب من القضايا الوجدانيه وقد جاء بهذه الصيغه «لاتنقض اليقين بالشك» او بصيغه «لاينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك» بدون النظر الى خصوصيات متعلق اليقين والشك ما عدا كونه قابلاً للتعبد شرعاً، فاليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها مأخوذ فى موضوعه، وكلاهما امر وجدانى، ولا فرق بين ان يكون متعلق اليقين امراً وجودياً او امراً عدمياً، ولا يعتبر فيه اى خصوصيه سوى كونه قابلاً- للتعبد الشرعى، مثلاً- نجاسه الماء المتغير بالحمل الشائع الصناعى لا يتصور فيها الحدوث والبقاء، لانها مجعوله بتمام حصصها دفعه واحده، و لهذا فلاموضوع لاستصحاب بقاء حصه من حصصها.

نعم، يجرى فى هذه المرحله استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ اذا شك فيه، واما الشك فى سعه جعل هذه النجاسه الى بعد زوال تغيره بنفسه، فهو امر معقول ومتصور، لاننا نشك بالوجدان فى ان النجاسه المجعوله فى الشريعه المقدسه للماء المتغير هل هى موسعه الى ما بعد زوال تغيره بنفسه و

قبل اتصافه بالكر او الجارى او انها مختصه بحال اتصافه بالتغير؟ ومرجع هذا الشك الى الشك فى الجعل الزائد، وهو جعل النجاسه بعد زوال التغير وقبل اتصافه بالكر او الجارى، وحينئذٍ فلامانع من استصحاب عدم جعلها بعد زواله، لان اركان الاستصحاب تامه فيه، وهى اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها، وهذا الاستصحاب و ان كان مبنيا على لحاظ الحكم بالحمل الشائع، الا انه مشمول لاطلاق دليل الاستصحاب، كما ان استصحاب بقاء الحكم المجعول بلحاظ الحمل الاولى مشمولاً لاطلاقه، ولا مانع من شمول دليل الاستصحاب باطلاقه لكلا الاستصحابين معا، وانما لا يشمل استصحاب بقاء الحكم بكلا النظيرين واللحاظين معا، فانه اذا لوحظ بالحمل الشائع، فلاموضوع لاستصحاب بقاء المجعول بهذا الحمل، وان لوحظ بالحمل الاولى، فموضوع استصحاب بقاء المجعول متحقق، وهو اليقين بثبوتة والشك فى بقائه، وكذلك موضوع استصحاب عدم الجعل الزائد، فانه ايضا متحقق، وهو اليقين به فى صدر الاسلام ثم الشك فى بقائه، فاذا لامانع من جريان كلا الاستصحابين فى المقام، وتطبيق قوله عليه السلام «لاتنقض اليقين بالشك» على كليهما معا، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، هل هذا الاستصحاب - اى استصحاب عدم الجعل الزائد - يعارض استصحاب بقاء الحكم المجعول او لا؟.

والجواب، ان استصحاب بقاء المجعول بالحمل الاولى تاره يكون بلحاظ نفسه، واخرى يكون بلحاظ ان استصحابه استصحاب للحكم بالحمل الشائع عرفا.

اما على الاول، فلانه لا يعارض استصحاب بقاء المجعول بالحمل الاولى الا على القول بالاصل المثبت، لان المجعول بهذا الحمل صفه

وعنوان للحكم بالحمل الشائع، و من الواضح انه لاينفى هذا العنوان الا بناء على حجيته مثبتاته.

واما على الثانى، فانه يعارض استصحاب بقاءالمجوعول بالحمل الاولى، باعتبار ان استصحابه استصحاب لبقاء المجوعول بالحمل الشائع، فاذا كان كذلك فاستصحاب عدم الجعل معارض له.

وبكلمه، ان الفقيه كما يشكك فى بقاء نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره و قبل اتصاله بالكر او الجارى او فى بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال و هكذا، كذلك يشكك فى سعه جعلها لهذه الفتره الزمنيه، وهى ما بين زوال تغيره و اتصاله بالكر او الجارى او بين انقطاع الدم والاغتسال، لانها فى وقت لم تكن مجعوله فى هذه الفتره يقينا، وهو قبل ولاده الاسلام أو فى اوائل ولادته، وبعد ذلك علم بجعلها فى الشريعة المقدسه، ولكن يشكك فى سعه جعلها لهذه الفتره الزمنيه، غايه الامر ان الشكك فى بقاء النجاسه فيها او الحرمة انما هو بالنظر المسامحى العرفى الى الحكم، وهو الحكم بالحمل الاولى، واما الشكك فى بقاء عدم جعل الزائد او سعه عدم الجعل، فانما هو بالنظر الحقيقى الى الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع.

وحيث ان اركان الاستصحاب تامه فى كلا-المقامين، وهى اليقين بالحاله السابقه والشكك فى بقائها، فلانواع من تطبيق اطلاق روايات الاستصحاب على كليهما معا، اذ لامانع من شمول اطلاقها لكل واحد منهما فى نفسه، غايه الامر تقع المعارضه بينهما على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

وما ذكره قدس سره من التهافت بين النظرين، النظر الى الحكم بالحمل الشائع والنظر اليه بالحمل الاولى، ولا يمكن شمول دليل الاستصحاب لكلا

النظرين معاً، اذ على ضوء النظر الاول، فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء ولا موضوع للاستصحاب فيه، والجارى على هذا هو استصحاب عدم الجعل دون استصحاب بقاء المجعول، وعلى ضوء النظر الثانى، فالجارى هو استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم الجعل.

فلا يمكن المساعده عليه، لان الجمع بين النظرين لا يمكن بالنسبه الى استصحاب الحكم، حيث انه لاموضوع للاستصحاب على ضوء النظره الاولى.

واما على ضوء النظره الثانيه، فموضوعه متحقق فلان من جريانه.

واما الجمع بين استصحاب عدم جعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول، فلانع منه، لان الاركان الاستصحاب تامه فيهما، وهى اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها، ودليل الاستصحاب كقوله عليه السلام «لاتنقض اليقين بالشك» ينطبق على كل واحد منهما قهراً كانطباق الكبرى على الصغرى.

وان شئت قلت، ان النظر الى الحكم تاره بلحاظ مرحله الجعل وبالحمل الشائع الصناعى، واخرى بلحاظ مرحله الفعلية وبالحمل الاولى، ولانع من الجمع بين هذين النظرين فى المرتبتين المذكورتين، مثلاً نجاسه الماء المتغير تاره ينظر اليها فى مرتبه الجعل، وهو النظر اليها بالحمل الشائع، واخرى ينظر اليها فى مرتبه الفعلية وهو النظر اليها بالحمل الاولى، فاذا لامانع من جريان الاستصحاب على ضوء كلا النظرين.

غايه الامر ان الاستصحاب الجارى فى مرتبه الجعل هو استصحاب عدم الجعل الزائد، واما الجارى فى مرتبه الفعلية، فهو استصحاب بقاء المجعول بالحمل الاولى، بمعنى بقاء فعلية فاعليته و محر كيته اوصفتيته

لموضوعه فى الخارج لابقاء نفسه، فانه مستحيل، والا لزم الخلف.

فالتتبعه، ان كون المستصحب على الاول عدم الحكم بالحمل الشائع، وعلى الثانى بقائه بالحمل الاولى لا يمنع من شمول دليل الاستصحاب كل واحد منهما فى نفسه، لان الملحوظ فيه اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها.

واما كون الحاله السابقه امرا وجوديا او عدميا او حكما شرعيا بالحمل الشائع او بالحمل الاولى او غير ذلك، فلا يكون شىء من هذه الخصوصيات مأخوذا فى دليل الاستصحاب، لان المأخوذ فيه اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها، شريطه ان تكون الحاله السابقه قابله للتعبد تنجيزا او تعذيرا، وهذه الخصوصيات من خصوصيات افراده و مصاديقه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان ما ذكره قدس سره من ان النظر تاره الى الحكم بالحمل الشائع، واخرى بالحمل الاولى الذاتى يرجع لبا و روحا الى ماهو المشهور بين المحققين الاصوليين من ان للحكم مرتبتين مرتبه الجعل ومرتبه المجعول.

اما الحكم فى مرتبه الجعل، فيوجد بتمام حصصه وافراده فى آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيه حدوث ولا بقاء ولا موضوع حينئذٍ للاستصحاب فيه.

واما الحكم فى مرتبه المجعول، فهو عبارته عن فعليته بفعليه موضوعه فى الخارج، وحيث ان هذه المرتبه لا يعقل ان تكون مرتبه الحكم، لاستحاله وجود الحكم فى الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم الخلف، فاذن لامحاله يكون المراد من الحكم فى هذه المرتبه مفهوم

الحكم وعنوانه بالحمل الاولى الذى يتحقق عن تحقق موضوعه، مثلاً- نجاسه الماء المتغير ان نظرنا اليها بالحمل الاولى نرى ان لها حدوداً وبقاء، وقد تحققت حدودها عند تحقق موضوعها فى الخارج، وان نظرنا اليها بالحمل الشائع لم نر لها حدود وبقاء حتى يستصحب بقاءها.

ومن هنا قد استشكل على هذا الوجه، بان لازمه عدم جريان استصحاب بقاء الحكم قبل تحقق الموضوع فى الخارج، باعتبار انه لا يتصف بالحدوث والبقاء الاتبعاً، لاتصاف موضوعه بهما فيه، فان النجاسه للماء المتغير تحدث بحدوث التغير و تبقى ببقائه.

واما قبل وجود الماء المتغير فى الخارج، فلا يتصور لها الحدوث والبقاء، لانها تمام حصصها توجد فى مرحله الجعل دفعه واحده.

وقد اجاب قدس سره بان هذا الاشكال انما يرد اذا كان المراد من الحدوث والبقاء الحدوث والبقاء الحقيقيين، الا ان الامر ليس كذلك، بل المراد منهما اعم من الحقيقيين والعنوانين، فاذا كان المراد منهما الحدوث والبقاء العنوانين اعم من ان يوجد الحدوث والبقاء فى الخارج او لا، فهذا ثابت من اول الامر، فيجرى الاستصحاب من الاول بدون الانتظار الى زمان تحقق الموضوع فى الخارج لكى يتحقق الحدوث والبقاء الحقيقيين، وقد افاد فى وجه ذلك، ان الحكم حينما وجد فى نفس النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله) مثلاً، وان لم يوجد فيه شىء له حدوث و بقاء حقيقى الى ان يتحقق الموضوع فى الخارج، و حينئذٍ يوجد الحدوث والبقاء الحقيقى، الا ان للحكم وجوده فى نفس المشرع حدوداً وبقاءً عنوانين لدى العرف، ويرى كأنهما حقيقيان، فيجرى استصحاب بقاء الحكم من اول الامر بدون حاله انتظار الى تحقق موضوعه فى الخارج.

وللمناقشه فيه مجال، لان الحكم حينما يوجد فى نفس المولى وان كان له حدوث و بقاء فى هذه المرحله، لانه حدث فى نفس المولى وبقي فيها، الا ان هذا البقاء بقاء الجعل، فاذا شك فيه كان الشك فى بقاءه، ولا مانع من استصحاب بقاءه و عدم نسخه، ولا كلام فى هذا الاستصحاب أى استصحاب بقاء الجعل و عدم نسخه اذا شك، وانما الكلام فى المقام فى استصحاب بقاء المجعول.

وان شئت قلت، ان الحكم فى مرحله الجعل عبارته عن الاعتبار القائم بنفس المولى، وهو الحكم بالحمل الشائع الذى وجد بتمام حصصه وافراده فى عالم الاعتبار والذهن مره واحده، ولهذا لا يتصور ان يكون لها حدوث و بقاء و تاخر و تقدم الا عند تحقق موضوعه فى الخارج.

واما بالنسبه الى اصل الجعل، فلا شبهه فى ان له حدوثا و بقاء، لانه ليس بأزلى فيحدث فى نفس المولى، ويبقى فيها طالما لم ينسخ، واذا شك فى نسخه فيستصحب عدم نسخه، فاذن استصحاب بقاء الحكم فى نفس المولى يمثل استصحاب بقاء الجعل و عدم نسخه، لا استصحاب بقاء المجعول فى الشبهات الحكميه.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره قدس سره من ان النظر الى الحكم ان كان بالحمل الشائع لم ير له حدوث و بقاء، وان كان بالحمل الاولى رأى فيه حدوث و بقاء، و هذا روحا ولباً يرجع الى ماهو المشهور من ان للحكم مرتبتين:

مرتبه الجعل، ولا يكون له فى هذه المرتبه حدوث و بقاء، ومرتبه المجعول، وهى فعلية الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج، وله فى هذه المرتبه حدوث و بقاء والنظر اليه فى هذه المرتبه بالحمل الاولى، اى الى

مفهوم الحكم، كعنوان وصفه قائمه بموضوعه فى الخارج لا- الى واقعه وهو الحكم بالحمل الشائع، فانه يستحيل ان يوجد فى الخارج، ولهذا قال قدس سره، ان النظر الى الحكم فى هذه المرتبه نظر عرفى تسامحى، يعنى ان اطلاق الحكم عليه، باعتبار انه عنوان لواقع الحكم، فاذا هذه المحاوله ايضا لاتعالج مشكله جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه، وهى المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول فيها و استصحاب عدم الجعل الزائد.

المحاوله الخامسه، وهى المختار فى المسأله، بيان ذلك اننا ذكرنا فى غير مورد ان للحكم مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل، فانه يوجد فى هذه المرتبه بتمام حصصه وافراده فى آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لايتصور فيه التقدم والتأخر بينها والحدوث والبقاء، وليس له مرتبه اخرى، بل لايتصور المولى ان يكون له مرتبه اخرى، بداهه ان حقيقه الحكم بالحمل الشائع هى الاعتبار القائم بنفس المولى و فعل اختيار له بنحو المباشر.

واما مرتبه المجعول، وهى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج، فيستحيل ان تكون مرتبه الحكم، لاستحاله فعليه الحكم و وجوده فى الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم كونه امراً خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف.

نعم للحكم علاقه بموضوعه، فان الشارع اذا جعل الاستطاعه موضوعاً لوجوب الحج فى عالم الاعتبار والذهن، وحينئذٍ فاذا وجدت الاستطاعه فى الخارج بان صار الانسان البالغ العاقل القادر مستطيعاً صار وجوب الحج فعلياً، ومعنى فعليته فعليه فاعليته و محركيته للمكلف المستطيع نحو الاتيان بالحج لافعليه نفسه، لاستحاله وجوده فى الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا- لزم حلف فرض انه امر اعتبارى، واما قبل ان

توجد الاستطاعه فى الخارج، فلا يكون وجوب الحج فاعلا ومحركا، وهذه الفاعليه والداعويه امر تكوينى لا اعتبارى.

وعلى هذا ففاعليه فاعليه نجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس انما هى بفاعليه الماء المتغير فى الخارج ووجوده فيه.

وحينئذٍ فاذا زال تغيره بنفسه، فبطبيعته الحال يشك فى بقاء فاعليه فاعليتها، فلامانع من استصحاب بقائها، و يترتب عليه وجوب التحرك نحو الاجتناب عنه، و من هذا القبيل حرمة وطى الحائض، فان فاعليتها انما هى بفاعليه اتصاف المرأه بالحيض اى بخروج دم الحيض منها، ومن المعلوم ان المراد من فاعليتها فاعليه فاعليتها و محركيها، لاستحاله فاعليه نفسها فى الخارج، وعلى هذا، فاذا انقطع دم الحيض و شك فى بقاء فاعليه فاعليتها الى زمان اغتسالها من حدث الحيض، فلامانع من استصحاب بقائها، و يترتب عليه وجوب العمل باحكام الحائض.

والخلاصه، ان مرد استصحاب بقاء الحكم فى الشبهات الحكميه الى استصحاب بقاء فاعليه فاعليته فيها و داعويته، لما عرفت من استحاله فاعليه نفسه فى الخارج، فالتعبير عن فاعليه فاعليه الحكم بفاعليه نفسه مبنى على التسامح و عدم الدقه.

ودعوى، ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه يتوقف على وجود الموضوع فى الخارج و فاعليته فيه، مع ان الفقهاء كافه يتمسكون فى مقام عمليه الاستنباط باستصحاب بقاء الحكم فى الشبهات الحكميه بقطع النظر عن وجود موضوعه فى الخارج.

مدفوعه، بان المراد من فاعليه فاعليته الحكم و محركيته بفاعليه موضوعه فى الخارج اعم من الفاعليه التحقيقيه و الفاعليه التقديرية.

بيان ذلك، ان الاحكام الشرعيه مجعوله فى الكتاب والسنة للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج سواء أكانت موجوده فيه حقيقه حين الجعل ام لا.

وعلى هذا، فالفقيه فى مقام عمليه الاستنباط ينظر الى نصوص الكتاب والسنة من تمام جهاتها التحقيقه او التقريريه، مثلاً جاء فى النص نجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس، و فى مثل ذلك ينظر الفقيه اولاً الى سنده، فاذا كان سنده تاماً ينظر الى دلالاته، وهل يدل هذا النص عرفاً على ان التغير جهه تقييده لموضوع النجاسه اوجهه تعليله لها، والموضوع هو طبيعى الماء، فالفقيه يستظهر بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه ان التغير جهه تعليله لا- تقييده، ولكنه يشك فى انه عله للنجاسه حدوداً فقط او حدوداً وبقاءً، و بعد تماميه النص سنداً ودلاله و جهه قام الفقيه بعمليه الاستنباط بتطبيق الكبرى على الصغرى بعد فرض وجود الصغرى فى الخارج، مثلاً فرض الفقيه وجود الماء تغير باحد اوصاف النجس و حكم بنجاسته بتطبيق الكبرى عليه، وهى ان الماء المتغير باحد اوصاف النجس نجس، ثم فرض زوال التغير عنه بنفسه والشك فى بقاء نجاسته، باعتبار انه اثبت كبروياً ان التغير جهه تعليله لا تقييده، فاذا يستصحب بقائها، ويفتى بنجاسته بنحو الكبرى الكليه، فاذا تحققت صغراها فى الخارج فهى مؤثره ومحركه للعامى المقلد، ولامانع من هذا الفرض والتقرير، لانه مطابق لما استظهر من النصوص بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه العرفيه، لا انه مجرد فرض و تقدير.

وبكلمه، ان الفقيه بعد تكوين القواعد العامه فى الاصول وفق شروطها الخاصه يقوم فى الفقه بعمليه الاستنباط، و هى عبارته عن تطبيق

القواعد العامه على عناصرها الخاصه و صغرياتها المخصوصه، فاذا دل دليل على حرمه وطى الحائض كان الفقيه ينظر الى سنده، فاذا كان سنده تاما تنطبق عليه قاعده عامه اصوليه، وهى حجيه خبر الثقه، فاذا كان هذا الخبر حجه وحيث انه ظاهر فى حرمه وطى الحائض، فتنطبق عليه قاعده اصوليه اخرى وهى حجيه الظواهر.

وحيث ان يكون ظهوره حجه، فاذا كان حجه فثبت مدلوله وهو حرمه وطى الحائض، وهذه الفتوى لا تتوقف على وجو الحائض فى الخارج، بل يكفى فيها افتراض وجودها فيه.

ثم ان الفقيه استظهر من الروايه ان خروج الدم من المرأه حيثه تعليليه لاتقيديه، وعلى هذا، فبطبيعته الحال يشك فى بقاء الحرمه بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فاذا شك فى بقائها فى هذه الفتره الزمنيه، تنطبق عليه قاعده الاستصحاب، فيفتى بالحرمه، ويكفى فى تطبيق القاعده افتراض وجود موضوعها فى الخارج، ولا يتوقف على وجودها الحقيقى، وكذلك اذا استظهر الفقيه ان حيثه التغير المأخوذ فى لسان الدليل حيثه تعليليه لاتقيديه، فحينئذ بطبيعته الحال اذا زال تغيره بنفسه يشك فى بقاء نجاسته، فاذا شك فى بقائها تنطبق عليه قاعده الاستصحاب، ولا فرق فيه بين ان يكون زوال تغيره تحقيقياً او تقديرياً.

والخلاصه، ان فتاوى الفقهاء بمضامين الكتاب والسنة تكون بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج، فاذا استظهر الفقيه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه ان حيثه التغير حيثه تعليليه، فحينئذ اذا فرض زواله، فلامحاله يشك فى بقاء النجاسه فيستصحب بقاؤها.

وكذلك اذا استظهر ان حيثه خروج الدم حيثه تعليليه، وبهذا البيان

يندفع الاشكال عن جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه على ضوء المحاوله الثالثه المتقدمه ايضا، ولكن مع ذلك الصحيح هو هذه المحاوله، لانها موافقه للارتكاز العرفى، و بها تعالج مشكله جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه من هذه الناحيه.

و اما من ناحيه اخرى، وهى ان هذا الاستصحاب فيها هل هو معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد أو لا؟

والجواب، ان فى المساله رأين:

الرأى الاول، انه لامعارضه بينهما.

الرأى الثانى، ان بينهما معارضه.

اما الرأى الاول، فهو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين منهم المحقق النائنى قدس سره (١) بينما الرأى الثانى لا قائل به من المتقدمين، واما المتأخرين، فأول من ذهب الى هذا الرأى هو المحقق النراقى قدس سره ثم اختاره السيد الاستاذ قدس سره (٢) وقد تطورت هذه الفكره فى زمانه من متعدد الجهات كما تقدمت الاشاره اليها فى مستهل هذا البحث.

ثم ان المحقق النائنى قدس سره قد افاد فى وجه عدم المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد بان استصحاب عدم الجعل لايجرى فى نفسه، حتى يكون معارضا له، بتقريب انه لا-اثر للحكم فى مرتبه الجعل يكون وجوده كعدمه، مثلا-وجوب الحج المجعول فى الشريعة المقدسه مما لا اثر له بالنسبه الى غير المستطيع فى الخارج، ولا يكون داعيا ومحركا له اصلا، وكوجوب الصلاه قبل الزوال او بالنسبه الى غير البالغ، فاذا لم يكن له اثر فى هذه المرتبه، فلايجرى الاستصحاب

ص: ٥٢٠

١- (١). اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٠٦.

٢- (٢). مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٨.

فيه، لما تقدم من ان ترتب الاثر على المستصحب من احد اركان الاستصحاب، فاذن يبقى استصحاب بقاء الحكم المجعول في الشبهات الحكميه بلا معارض.

وقد اجاب السيد الاستاذ قدس سره(1) عن ذلك مفصلا على ما في تقرير بحثه.

وملخصه، ان الاحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده في الخارج، والقضييه الحقيقيه ترجع لبا الى قضييه شرطييه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، وعلى هذا، فنسبه الاحكام الشرعيه الى موضوعاتها نسبه الجزاء الى الشرط والتالي الى المقدم، فتكون الاحكام الشرعيه من قبيل الواجب المشروط، وعليه فلا داعويه ولا محركيه لهذه الاحكام قبل تحقق موضوعها في الخارج، لانها قبل تحققه فيه مجرد اعتبار قائم بنفس المولى، ولا اثر له اصلا.

فاذن فعليه الحكم وتحقق فاعليته و داعويته منوطه بامرین:

الاول، الجعل من المولى.

الثاني، تحقق الموضوع في الخارج.

والاول كبرى القضييه والثاني صغراها، فاذا تحققت الكبرى والصغرى معاً تحقق الحكم يعنى فاعليته، والا فلا حكم ولا اثر له، لانه ينتفى بانتفاء احدهما، مثلا وجوب الصلاه بعد زوال الشمس على المكلف فعلى، وفعليته تتوقف على احراز الكبرى وهى جعل الوجوب لها عند زوال الشمس، واحراز الصغرى وهى تحقق زوال الشمس في الخارج، فاذا تحقق الكبرى والصغرى معا صار الوجوب فعليا.

ص: ٥٢١

واما اذا تحققت الكبرى دون الصغرى، فلا وجوب فعلا حتى يكون داعيا ومحركاً للمكلف، واذا تحققت الصغرى دون الكبرى، فلا وجوب اصلا حتى فى مرتبه الجعل، فاذا ترتب الاثر على الحكم منوط بتحقق موضوعه فى الخارج.

وعلى هذا فاذا تحقق الموضوع فى الخارج، كان لاستصحاب عدم الجعل اثر، وهو عدم فعلية الحكم بفعله موضوعه فيه، فانه يترتب على هذا الاستصحاب، كما انه يترتب على استصحاب بقاء الجعل فعلية الحكم بفعله موضوعه، فاذا كان هناك ماء متغير باحد اوصاف النجس، ثم زال تغيره بنفسه بعد افتراض ان التغير حيشه تعليليه لاتقيديه، فبطبيعته الحال يشك فى بقاء نجاسته فى هذه المرحلة، كما يشك فى سعه جعلها لها، وحينئذ فكما انه لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته فيها، فكذلك لا مانع من استصحاب عدم سعه جعلها له فى تلك الحالة، فاذا تقع المعارضه بينهما.

والخلاصه، انه لا اثر لاستصحاب عدم جعل الزائد فى الدليل المتكفل لحكم شرعى اذا شك فى سعه الجعل فيه بقطع النظر عن وجود موضوعه فى الخارج تحقيقا او تقديرا، كما انه لا اثر لاستصحاب بقاء المجعول بدون الجعل.

وعلى هذا فالاثر و ان كان لا يترتب على استصحاب عدم الجعل قبل تحقق الموضوع فى الخارج، الا انه مترتب عليه بعد وجود الموضوع فيه، لانه يثبت عدم فعلية الحكم، كما ان استصحاب بقاء المجعول يثبت فعليته، و لهذا تقع المعارضه بينهما.

وللمناقشه فيه مجال من ناحيتين:

الاولى، ان لازم ما ذكره قدس سره من ان الاثر المترتب على استصحاب

عدم جعل الزائد هو عدم فعليته عند فعلية موضوعه في الخارج، والاثر المترتب على استصحاب بقاء المجمعول هو فعلية الحكم بفعلية موضوعه فيه ان استصحاب عدم جعل الزائد حاكم على استصحاب بقاء المجمعول، لان الشك في بقاء الحكم المجمعول مسبب عن الشك في جعله في الشريعة المقدسه، والاصل الجارى في السبب حاكم على الاصل الجارى في المسبب، ولا فرق بين ان يكون الاصل الجارى في السبب وجوديا، كاستصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه، او عدميا كاستصحاب عدم الجعل الزائد، وكذلك الحال في الاصل الجارى في المسبب، فاذن لامعارضه بينهما.

وان شئت قلت، ان الشك في بقاء نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره مسبب عن الشك في جعل النجاسه في هذه الفتره، فيكون استصحاب عدم جعلها فيها حاكماً على استصحاب بقاء نجاسته السابقه فيها، ومن هذا القبيل الشك في بقاء نجاسه الماء النجس المتمم كرا، وعدم بقائها مسبب عن الشك في اصل جعل النجاسه له بعد اتمامه كرا وعدم جعلها له بعده، والاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب.

وعلى هذا فاستصحاب عدم جعل النجاسه للماء المذكور بعد اتمامه كراً حاكم على استصحاب بقائها له، وكذلك استصحاب عدم جعل النجاسه للماء المتغير بعد زوال تغيره حاكم على استصحاب بقاء نجاسته بعد زواله، على اساس ان الاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب، هذا.

وقد ناقش السيد الاستاذ قدس سره (1) في ذلك بان الحكومه مختصه بما اذا كان المسبب اثرا شرعيا للمسبب، كما اذا شككنا في طهاره الثوب المغسول

ص: ٥٢٣

بالماء المشكوك طهارته المسبوق بها، فان استصحاب بقاء طهاره الماء حاكم على استصحاب بقاء نجاسه الثوب المغسول به، ولهذا لايجرى هذا الاستصحاب، و يحكم بطهاره الثوب من جهه طهاره الماء، بل الامر كذلك اذا ثبتت طهاره الماء بقاعده الطهاره، فانها ايضا حاكم على استصحاب بقاء نجاسه الثوب.

واما فى المقام، فلايكون عدم فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج اثرا شرعيا، لعدم الجعل، كما ان فعليه الحكم بفعليه موضوعه فيه ليست اثرا شرعيا للجعل، ولهذا فلاحكومته فى البين، هذا.

وغيرخفى ان هذا الكلام غريب من السيد الاستاذ قدس سره، فان الضابط فى حكومه الاصل فى طرف السبب على الاصل فى طرف المسبب، هو ان الاصل فى السبب اصل موضوعى، والاصل فى المسبب اصل حكمى، بلافرق بين ان يكون الحكم المترتب على الموضوع حكما شرعيا او عقلايا شريطه ان يكون مترتبا على السبب، والموضوع مطلقا اى وان كان ثبوته بالاصل العملى كالأستصحاب او قاعده الطهاره، كما هو الحال فى المقام، فان فعليه المجعول بفعليه موضوعه فى الخارج مترتبه على الجعل، وان كان ثبوته بالأستصحاب، كما ان عدم فعليته عند فعليه موضوعه مترتب على عدم الجعل وان كان ثبوته بالأستصحاب، وقد صرح قدس سره فى غير مورد ان الاصل فى طرف الموضوع حاكم على الاصل فى طرف الحكم.

فالتنتيجه، انه لامعارضه فى المقام، فان استصحاب عدم الجعل الزائد حاكم على استصحاب بقاء المجعول، فما ذكره قدس سره من المعارضه بينهما غير تام.

الثانيه، مع الاغماض عن الجبهه الاولى، ان الاثر الشرعى مترتب على

مجموع الامرين هما الجعل الشرعى وتحقق الموضوع.

او فقل، ان الاثر الشرعى مترتب على تحقق الكبرى والصغرى معا، فاذا تحقق الكبرى، وهى الجعل أى جعل الحكم فى الشريعة المقدسه، والصغرى وهى ثبوت الموضوع فى الخارج تنطبق الكبرى عليها.

فالتبجيه، هى ان فعلية الحكم اى فعلية فاعليته و محركيته انما هى بفعلية موضوعه فى الخارج، واما اذا تحقق الكبرى دون الصغرى، فلا اثر لها، يعنى لا تكون فاعله ومحركه بالفعل، واما اذا تحقق الصغرى دون الكبرى، فلا اثر لها من باب السالبه بانتفاء الموضوع، يعنى لاحكم حتى فى مرحله الجعل، فاذن ترتب الاثر الشرعى منوط باحراز الكبرى والصغرى معاً.

وعلى ضوء هذا الاساس، فلا- اثر لاستصحاب بقاء المجمعول، كاستصحاب بقاء نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره، فان ترتب الاثر على هذا الاستصحاب منوط باحراز الكبرى، وهى جعل النجاسه الزائده فى الفتره بعد الزوال، واما اذا لم يحرز الجعل الزائد فيها لا وجدانا ولا تعبدا، فلا اثر لهذا الاستصحاب، فضلا عن احراز عدم الجعل الزائد فيها، كما فى المقام.

وكذا استصحاب بقاء نجاسه الماء المتمم كرا، فان ترتب الاثر على هذا الاستصحاب منوط باحراز الكبرى، وهى جعل النجاسه الزائده، وهى النجاسه بعد اتمامه كرا، والا فلا اثر له، و استصحاب بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فان ترتب الاثر عليه منوط باحراز الكبرى، وهى جعل الحرمة الزائده والا فلا اثر له، لان الاثر مترتب على احراز الكبرى والصغرى معا.

و مع انتفاء الاولى او الثانيه، فلا اثر فى البين، ولا يتصور ان يكون هناك اثر يحرك المكلف نحو الامتثال والاطاعه.

وبكلمه، قد تقدم فى ضمن البحوث السالفه: ان للحكم وجودا واحدا وهو وجوده فى عالم الاعتبار والذهن، لانه اعتبار قائم بنفس المعبر، ولا يتصور ان يكون له وجود اخر وهو وجوده فى الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم ان يكون خارجيا لا اعتباريا وهذا خلف، فاذن ليس للحكم مرتبتان مرتبه الجعل والاعتبار و مرتبه المجعل، وهى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج، بل مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل، واما مرتبه المجعل، فلا يعقل ان تكون مرتبه الحكم، فاذن ليس للحكم المجعل من مراتب الحكم فى مقابل الجعل.

نعم، ان الحكم فى مرتبه الجعل لا يكون فاعلا و محركا اصلا، بل وجوده كعدمه، واما اذا تحقق موضوعه فى الخارج الذى هو طرفه فى عالم الاعتبار، فيتحقق فاعليته و محركيته.

وعلى هذا ففعليه فاعليته و محركيته انما هى بفعليه موضوعه فى الخارج لا نفسه، والمفروض انها من الامور التكوينييه، فاذا جعل النجاسه للماء المتغير باحد اوصاف النجس فى الشريعه المقدسه، لم يكن لهذه النجاسه فى عالم الاعتبار اى اثر، لانها فى هذا العالم صرف اعتبار قائم بنفس المعبر طالما لم يتحقق موضوعها فى الخارج، واما اذا تحقق موضوعها فى الخارج وهو الماء المتغير، فتصبح فاعليتها و محركيته بفعليه موضوعها لانفسها.

وعلى هذا فطالما يكون الماء متغيرا باحد اوصاف النجس، كانت فاعليه نجاسته و محركيته ثابتة و متيقنه، واما اذا زال تغيره الذى هو حيثيه

تعليليه لاتقييده، فبطبيعته الحال يشك في بقاء فعلية فاعليتها، فلأمانع من استصحاب بقائها و يترتب عليه تنجزها، فاذن يكون المستصحب في هذه المرتبه فعلية فاعليه الحكم و محركيته.

ومن الواضح ان الاثر انما يترتب على هذا الاستصحاب اذا كان جعل النجاسه في هذه الفتره الزمنيه محرزا، و مع عدم احرازه فيها، فلا يترتب اثر على هذا الاستصحاب، ولا يمكن احرازه باستصحاب بقاء فعلية فاعليته الا على القول بالاصل المثبت، لانه لا يثبت اطلاق الجعل، فاذن استصحاب بقاء المجعول اى بقاء فعلية فاعليه الحكم و محركيته لا يجرى في نفسه في المقام، لعدم ترتب اثر على المستصحب بهذا الاستصحاب.

وعلى هذا الاساس يجرى استصحاب عدم الجعل الزائد بلامعارض، ومن هنا يظهر ان الاثر لا يترتب على ثبوت الكبرى وحده في الشريعه المقدسه من دون ثبوت الصغرى، كما انه لا اثر لثبوت الصغرى وحدها من دون ثبوت الكبرى، لان الاثر مترتب على تطبيق الكبرى على الصغرى، و نقصد بالصغرى تحقق الموضوع في الخارج الموجب لتحقيق فاعليه الكبرى و محركيتها.

وبذلك تبين ان المراد من استصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكميه بقاء فعلية فاعليته و محركيته لابقاء نفسه، فانه غير معقول.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان استصحاب بقاء المجعول لا يجرى في نفسه طالما لم تكن الكبرى ثابتة و محرزه، لانه لا يثبت الكبرى الا على القول بالاصل المثبت، واما اذا احرز اطلاق الكبرى و سعتها، فلا يجرى استصحاب بقاء المجعول، فاذن يجرى في المقام استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض، أجل ان استصحاب بقاء

المجعلول انما يعارض استصحاب عدم الجعل الزائد اذا كان يثبت اطلاق الجعل، والمفروض انه لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت.

فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من المعارضه بين استصحاب بقاء الحكم المجعلول فى الشبهات الحكميه واستصحاب عدم الجعل الزائد غير تام، ولا يمكن المساعده عليه.

ص: ٥٢٨

نتائج البحوث حول الاقوال في المسأله عدّه نقاط :

النقطه الاولى: ان المراد من المقتضى فى مقابل الرفع فى كلام شيخنا الانصارى قدس سره ليس المقتضى التكويني الذى هو جزء العله التامه، ولا موضوع الحكم ولا ملاكاته، بل المراد منه استعداد الحاله السابقه فى نفسها للبقاء طالما لم يكن هناك رافع.

النقطه الثانيه: ان شيخنا الانصارى قدس سره قد استدل على القول بالتفصيل بين موارد الشك فى الرفع و موارد الشك فى المقتضى بوجوه، تاره بان المراد من اليقين فى روايات الاستصحاب المتيقن الذى فيه استعداد البقاء، بقرينه اسناد النقض اليه، واخرى بان مورد روايات الاستصحاب الشك فى الرفع، و ثالثه ان ظاهر روايات وحده المتيقن والمشكوك عرفا، هذا.

ولكن جميع هذه الوجوه غير تامه، وان روايات الاستصحاب كما تنطبق على موارد الشك فى الرفع كذلك تنطبق على موارد الشك فى المقتضى.

النقطه الثالثه: ان التفصيل بين الحكم الشرعى الثابت بالدليل العقلى والحكم الشرعى الثابت بالدليل الشرعى غير ثابت، فان الاستصحاب كما يجرى فى الثانى كذلك يجرى فى الاول.

النقطه الرابعه: ان الملازمه بين الحكم الشرعى والحكم العقلى النظرى و ان كانت ثابتة بنحو الكبرى الكليه، الا انه ليست لهذه الكبرى صغرى، اذ لا طريق للعقل الى ادراك المصالح او المفاسد الازاميه فى مرحله المبادى.

واما الملازمه بين الحكم الشرعى والحكم العقلى العملى، فهى غير ثابتة بنحو الكبرى الكليه وان كانت الصغرى ثابتة.

النقطه الخامسه: التفصيل بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه و جريان الاستصحاب فى الثانيه دون الاولى.

وقد اختار هذا التفصيل السيد الاستاذ قدس سره و قد سبقه فيه المحقق النراقى قدس سره، وهذه الفكره كانت بسيطه فى زمانه، وقد تطورت فى زمن السيد الاستاذ قدس سره، وقد اورد على هذه الفكره فى المرحله الاولى اشكالان:

الاول، ان الزمان فى لسان الدليل ان أخذ ظرفا للحكم المجعول فيه حكم واحد، واذا شك فى بقاءه جرى استصحاب بقاءه، ولا موضوع لاستصحاب عدم الجعل الزائد حتى يكون معارضا له، وان اخذ قيذا للحكم المجعول متعدد بتعدد الزمان، فاذا شك فى حكم فى الزمن الثانى كان الشك فى جعله، فيجرى حينئذ استصحاب عدم الجعل دون استصحاب بقاء المجعول.

الثانى، ان المعتبر فى جريان استصحاب اتصال زمان اليقين بزمان الشك وهو غير موجود فى المقام، ولكن قد تقدم ان كلا الاشكالين غير وارد.

النقطه السادسه: قد اورد المحقق النائنى قدس سره على هذه الفكره، اى فكره التفصيل بان استصحاب عدم الجعل الزائد لا يجرى فى نفسه حتى يكون معارضا لاستصحاب بقاء المجعول، اذ لا اثر للحكم فى مرحله الجعل و الانشاء.

والجواب، انه لا مانع من جريانه ولا يكون لغوا، لانه الاثر الشرعى حيث انه مترتب على ثبوت الكبرى والصغرى معا، فهذا الاستصحاب ينفى

هذا الاثر بنفى احد ركنى الموضوع وهو الجعل، فلهذا لامانع من جريان هذا الاستصحاب، ويعارض استصحاب بقاء المجعول.

النقطه السابعه: قد اورد بعض المحققين (قده) على هذه الفكره بان استصحاب عدم جعل الحرمة فى الفتره بين انقطاع الدم وقبل الاغتسال معارض باستصحاب عدم جعل الحليه فيها، هذا.

وقد اجاب السيد الاستاذ قدس سره عن هذا الاشكال بوجوه ثلاثه التى تقدمت.

النقطه الثامنه: ان هذا الايراد مبنى على افتراض ان تكون اباحه الاشياء مجعوله فى الشريعه المقدمه، وهذا الافتراض و ان كان ممكننا ثبوتها، الا- انه لادليل عليه فى مقام الاثبات، بل المرتكز فى الازهان ان اباحه الاشياء ثابتة من الاول، لان الانسان قبل الشريعه كان مطلق العنان واطلاق العنان لا يحتاج الى الجعل، بل هو ثابت طبعاً.

النقطه التاسعه: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انه لاتعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، واستصحاب عدم جعل الاباحه فى هذه الفتره، اذ لايلزم من جريان كلا الاستصحابين محذور المخالفه القطعيه العمليه و ان كان صحيحاً، الا- انه لايمكن جريان كلا الاصلين معا من ناحيه اخرى، وهى انه لايمكن الافتاء بمؤدى كليهما معا للعلم الاجمالى بكذب احد الافتائين.

النقطه العاشره: ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان العلم الاجمالى بمخالفه بعض الفتاوى للواقع لايجب سقوط الاصول المؤمّنه فى اطرافه، والا لم يجز للفقهاء الافتاء فى تمام المسائل الفقهيّه اذا علم اجمالاً بمخالفه بعض هذه الفتاوى للواقع.

النقطة الحادية عشره: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى النقطة العاشره غير تام، لان منشأ هذا العلم الاجمالى احد امور:

اما خطأ الفقيه فى مقام عمليه الاستنباط او عدم مطابقه بعض الامارات او الاصول العمليه للواقع او كلا الامرين، ولكل واحد من هذه الشقوق صور وفروض تقدم الكلام فى جميعها بشكل موسع.

النقطة الثانيه عشره: ان اباحه الاشياء ثابتة من الاول، وليست مجعوله لامن قبل العقلاء ولا من قبل الشرع، وعلى هذا، فاذا شككنا فى بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فبطبيعته الحال نشك فى بقاء الاباحه الاصليه فى هذه الفتره، فاذن استصحاب بقاء الحرمة فى الفتره المذكوره وارد على استصحاب بقاء الحليه الاصليه فيها، ولو سلمنا ان اباحه الاشياء مجعوله فى الشريعه المقدسه، فلامحاله يكون جعلها مغياها بعدم جعل الحكم الشرعى اللزومى على خلافها، فاذن يكون استصحاب بقاء الحرمة فى المثال وارد على استصحاب بقاء الاباحه و رافع لموضوعها.

النقطة الثالثه عشره: ان الروايات التى يتمسك بها السيد الاستاذ قدس سره بان اباحه الاشياء مقيده بعدم جعل الحرمة لها، و الاحكام العقلانيه كالعقود والايقاعات مقيده بسكوت الشرع عنها وعدم ردعها غير تامه سنداً و دلالة، هذا من جهه، و من جهه اخرى، ان اباحه الاشياء اذا كانت مجعوله، فلامحاله تكون مقيده بعدم جعل الحرمة لها، واما الاحكام العقلانيه، فان امضائها منوط بالسكوت و عدم الردع، واما اذا ثبت الردع بالاماره او بالاصل، فينتفى الامضاء بانتفاء موضوعه.

النقطة الرابعه عشره: ان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه ليس بلحاظ مرتبه الجعل، فان الحكم فى هذه المرتبه يوجد بتمام

حصصه

ص: ٥٣٢

وافراده الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا فلاحدوث له ولابقاء، بل هو بلحاظ مرتبه المجعول، وهي مرتبه فعليه الحكم بفعليه موضوعه في الخارج، وحيث ان هذه المرتبه ليس من مراتب الحكم، لاستحاله ان يوجد الحكم في الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لكان خارجيا وهذا خلف، فاذن ما هو الحكم المستصحب في الشبهات الحكميه، فهناك عدة محاولات للتخلص من هذا الاشكال:

الاولى، ما ذكره جماعه من المحققين من ان للحكم مرتبتين مرتبه الجعل و مرتبه المجعول، والاستصحاب في الشبهات الحكميه انما هو بلحاظ مرتبه المجعول، هذا.

وفيه ما تقدم من ان للحكم مرتبه واحده، وهي مرتبه الجعل، واما مرتبه المجعول، فهي ليست من مراتب الحكم، ولاوجود للمجعول في مقابل الجعل.

الثانيه، ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من ان الحكم وان كان امرا اعتبارياً لا واقع موضوعي له الا في عالم الاعتبار والذهن، الا ان له علاقه بالخارج و مضاف اليه والاستصحاب في الشبهات الحكميه بهذا اللحاظ.

وفيه ما تقدم من انه لا يرجع الى معنى محصل، و بذلك يظهر حال المحاولة الثالثه.

الرابعه، ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان النظر الى الحكم تاره يكون بالحمل الشائع الصناعي واخرى بالحمل الاولى، فعلى الاول الحكم صرف اعتبار قائم بنفس المشرع، فلاحدوث له ولابقاء، فاذن لا موضوع لاستصحاب الحكم بهذا النظر، وعلى الثاني فهو عنوان لواقع الحكم و مفهوم له، وهذا العنوان حيث انه قائم بالموضوع في الخارج، فيحدث

بحدوثه فيه ويبقى ببقائه، فاذا بطبيعته الحال قد يشك في البقاء بسبب او اخر، و بما انه بهذا النظر عنوان لواقع الحكم، فيرى العرف بالنظر المسامحي حدوث الحكم بحدوثه و بقاءه ببقائه، و الاستصحاب في الشبهات الحكميه يجرى على ضوء هذا النظر العرفي المسامحي.

وفيه، ان هذا التحليل مضافا الى انه تحليل دقيق خارج عن المتفاهم العرفي، و مفاد روايات الاستصحاب امر عرفي، وليس مبني على هذه الدقه والتحليل، يرد عليه ما تقدم بشكل موسع.

النقطه الخامسه عشره: ان المراد من استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكميه ليس بقاء الحكم الفعلي في الخارج، لما تقدم من استحاله ان يكون الحكم فعلياً بفعليه موضوعه في الخارج، والا لزم ان يكون امراً خارجياً وهذا خلف، كما انه ليس المراد منه بقاء عنوان الحكم الذي هو حكم بالحمل الاولى القائم بموضوعه في الخارج، فانه بالنظر المسامحي العرفي حكم له حدوث وبقاء لموضوعه، بل المراد منه بقاء فعليه فاعليته و محركيته في الخارج، ولكن هذا الاستصحاب لا يجرى الا اذا كانت الكبرى محرزة ولو بالاصل، ومع احرازها فلامجال له، ومع عدم احرازها فلا يجرى الاستصحاب في الصغرى لاثبات حكمها، لعدم ترتب اثر عليه، لان الاثر مترتب على احراز الصغرى والكبرى معا، فاذا يجرى استصحاب عدم الجعل الزائد بلامعارض.

«هذا تمام ما اوردناه في الجزء الثاني عشر»

الحمد لله أولاً و آخراً و نشكره على نعمه وآلائه و صلى الله على محمد وآل محمد.

فهرس المحتويات

حقيقه الاستصحاب ٥

امتياز الاستصحاب عن قاعده اليقين ٦

الفرق بين الاستصحاب و قاعده المقتضى والمانع ٧

الاستدلال على حجيه الاستصحاب بالظن ببقاء الحاله السابقه والجواب عنه ١١

الاستدلال بسيره العقلاء على حجيه الاستصحاب واشكال السيد الاستاذ على السيره ١٢

تصوير السيره بأحد الوجوه الثلاثه والمناقشه فيها ١٤

الصحيح هو انه لا سيره للعقلاء على العمل بالحاله السابقه ١٥

ما ذهب اليه صاحب الكفايه فى ما نحن فيه ١٧

ما اورده بعض المحققين على صاحب الكفايه و تعليقنا على الايراد ٢٠

الاستدلال بصحيحه زواره الاولى على حجيه الاستصحاب ٢٢

القرائن على عدم اختصاص الصحيحه بالوضوء ٢٣

ما قيل من دلالة الصحيحه على حجيه الاستصحاب مطلقا ٢٤

المناقشه فى هذا القول ٢٥

الظاهر كونه على يقين من وضوئه عله للجزء ٢٧

كلام المحقق الاصفهانى فى المقام ٢٨

ما قاله المحقق العراقى فى المقام والجواب عنه ٣٠

الصحيح ما ذكره المحقق الاصفهانى فى المقام ٣١

ظهور قوله عليه السلام (على يقين من وضوئه) فى التعليل ٣٢

ما استدل بعض المحققين على ان قضيه الاستصحاب قضيه ارتكازيه ٣٣

ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني من ان المراد من اليقين هو طبعى اليقين ٣٤

ما ذكره السيد الاستاذ ان كلمه (ابدا) فى الصحيحه قرينه على التعدى والجواب عنه ٣٥

ما ذكره صاحب الكفايه من ان (من وضوئه) متعلقا بالظرف لا باليقين والجواب عنه ٣٦

ص: ٥٣٥

كلام بعض المحققين في المقام والمناقشه فيه ٣٧

ما ذكره السيد الاستاذ من ان قاعده عدم نقض اليقين قاعده ارتكازيه والجواب عنه ٤١

عدم تماميه ما ذكره جماعه من الاصوليين من ان قضيه الاستصحاب قضيه ارتكازيه ٤٢

ما اختاره المحقق النائيني في المقام ٤٤

ما قيل من القرينه على ان الجملة محموله على الجزاء بنفسها للشرط والجواب عنه ٤٧

لوحمل اليقين في الجملة الاولى على اليقين التعبدى ٤٩

المناقشه في هذا الحمل ٥٠

ما قيل من ان الجزاء في قوله عليه السلام (فانه على يقين من وضوئه) و نقاش المحقق الخراساني وايراد الاصفهاني على نقاش

الخراساني و ما يرد على هذا الايراد ٥٢

ما ذكره شيخنا الانصاري على دلالة الصحيحه على حجيه الاستصحاب وما يرد عليه ٥٣

الصحيحه الثانيه لزراره وما تتضمن من صور من الاسئله والاجوبه ٥٣

الاحتمالات الوارده في الصوره الاولى ٥٦

انسجام تمام هذه الاحتمالات الا الاحتمال الرابع ٥٧

ما ذكره بعض المحققين من ان الكبرى ظاهره في الاحتمال الثالث ٥٩

المناقشه فيما ذكره بعض المحققين ٦٠

ان جملة (فرأيت فيه) تنقسم الى مقطعين ٦٣

تماميه اركان قاعده اليقين منوطه بافتراض امور ٦٥

اظهره هذه الصحيحه من الصحيحه الاولى على حجيه الاستصحاب ٦٦

ظهور ان المرئي هو نفس النجاسه السابقه ٦٨

الجواب عن المشكله وما يرد على هذا الجواب ٦٩

تعليق السيد الاستاذ على ان الوجه الثالث يرجع الى الوجه الثانى ٧٠

ايراد بعض المحققين على تعليق السيد الاستاذ والنظر فى هذا الايراد ٧١

ما ذكره السيد الاستاذ من عدم الفرق بين الوجهين ٧٤

ما قيل من عدم امكان تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الاول والجواب عنه ٧٤

عدم امكانه تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الثانى ٨١

امكانه تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الثالث ٨٢

ص: ٥٣٤

ما ذكره صاحب الكفايه من عدم حل اشكال عدم الانسجام بين السئوال والجواب لا يضر بالاستدلال على حجيه الاستصحاب وما يرد عليه ٨٥

كلام بعض المحققين فى المقام ٨٧

النظر فى هذا الكلام ٨٨

نتائج البحوث حول الاستدلال بالصحيحين ٩٣

الكلام فى ان هل هناك فرق بين شرطيه الطهاره و مانعيه النجاسه والاقوال فيه ٩٩

القول الاول ما افاده المحقق الاصفهاني ٩٩

ما يرد على القول الاول ١٠١

الكلام فى القول الثاني ١٠٢

الكلام فى القول الثالث ١٠٣

ما ذكره السيد الاستاذ على عدم ترتب الثمره الفقهيه على هذا النزاع ١٠٤

ما اورده بعض المحققين على السيد الاستاذ بموردين ١٠٥

الكلام فى تصوير مانعيه النجاسه تاره و شرطيه الطهاره اخرى فى مقام الثبوت والواقع ١٠٨

ما يظهر من كلمات الاصحاب فى تفسير مانعيه النجاسه و تصويرها بعده صور ١٠٨

ما ذكره المحقق النائيني فى تفسيرين لمانعيه النجاسه ١٠٩

الصحيح هو الاحتمال الاول من كلا التفسيرين ١١٠

مقاله المحقق الكاظمي فى ظهور الثمره بين التفسيرين ١١١

تعليقنا على ما ذكره الكاظمي والسيد الاستاذ ١١٢

ما اورده بعض المحققين على السيد الاستاذ ١١٥

عدم تماميه ايراد بعض المحققين على السيد الاستاذ ١١٨

عدم المساعده على ما قاله السيد الاستاذ من ان اذا صلى صلاتين ١١٩

لا يمكن ان يكون التفسير الاول مقابل التفسير الثانى ١٢١

الجواب بمجموعه من الاشكالات على التفسير الثانى ١٢٣

ما اذا كانت الطهاره شرط فى صحه الصلاه ١٢٦

مقاله المحقق النائينى فى المقام والاشكال الوارد عليه ١٢٨

ص: ٥٣٧

مايستشكل من جريان استصحاب الطهاره فى المقام والجواب عنه ١٣١

ما اجاب المحقق الخراسانى فى المقام والجواب عنه ١٣٢

يمكن تصوير التوسعه فى الشرطيه بانحاء مختلفه ١٣٣

الجواب بوجهين عن ان الشرطيه هل ثابتة بنحو صرف الوجود او بنحو مطلق الوجود ١٣٥

الجواب عن الوجهين ١٣٦

نتائج البحوث ١٣٨

الكلام فى احتمالات المقطع الثانى من صحيحه زراره الثانى ١٤٢

ما استشهد بالقرائن بعض المحققين على الاحتمال الثانى ١٤٣

المناقشه فى جميع القرائن ١٤٤

احتمالات فى المقطع الرابع ١٤٧

دلالة هذا المقطع على الاستصحاب مبنيه على وجود قرائن ١٤٨

الصحيحه الثالثه لزراره ١٤٩

الصحيحه تستبطن حالتين للمصلى ١٤٩

الاحتمالات الوارده فى الحاله الثانى ١٥٠

الاحتمال الثانى ما اذا كان المراد من اليقين فى الصحيحه هو اليقين بالفراغ ١٥٢

مناقشه بعض المحققين فى الاحتمال الثانى ١٥٢

النظر فى مناقشه بعض المحققين ١٥٣

ما ذكره الشيخ الانصارى من المراد من اليقين فى صحيحه العلاء والجواب عنه ١٥٤

الاحتمال الثالث المراد من اليقين هو اليقين بالثلاث والشك فى الرابع ١٥٥

ما اورده بعض المحققين على هذا الوجه والجواب عنه ١٥٦

الكلام فى المرحله الثانيه والاشكالات الوارده فى المقام ١٥٧

الجواب عن ذلك بوجه, الوجه الاول ما ذكره المحقق الخراسانى ١٥٨

الصحيح فى المقام ١٦٢

الوجه الثانى ما ذكره المحقق النائنى ١٦٤

المناقشه فيما ذكره المحقق النائنى من جهتين ١٦٥

ما ذكره السيد الاستاذ فى المقام غير تام ١٦٧

ص: ٥٣٨

نقاش بعض المحققين هذا الوجه ١٦٨

الصحيح فى المقام ١٧٠

ما یرد على جواب المحقق النائنى عن الحكومه ١٧١

ما اورده المحقق الاصفهانى على المحقق النائنى ١٧٣

ما افاده بعض المحققين على ايراد الاصفهانى وما یرد عليه ١٧٤

ما ذكره السيد الاستاذ من ان المصلى لو اتى بالركعه المشكوكه غير تام ١٧٧

الوجه الثالث, ما ذكره المحقق العراقى ١٧٩

المناقشه فيما افاده المحقق العراقى ١٨١

تعليق بعض المحققين على ما قاله المحقق العراقى من الجواب عن تعارض الاصلتين ١٨٣

عدم تماميه هذا التعليق ١٨٤

ايراد المحقق العراقى على الصحيحه باشكال آخر ١٨٦

لنا تعليقان فى المقام ١٨٧

ما اجاب السيد الاستاذ عن اصل الاشكال ١٨٩

المناقشه فى جواب السيد الاستاذ ١٩٠

ما ذكره المحقق العراقى فى الاشكال الثالث ١٩٤

ما اجاب بعض المحققين عن ما ذكره المحقق النائنى والمناقشه فيه ١٩٥

الجواب عن امكانيه تصحيح الصلاه فيما نحن فيه والجوب عن القول الاول ١٩٦

عدم تماميه ما ذكره المحقق النائنى من عدم تنجيز هذا العلم الاجمالى ١٩٩

هل يمكن تصحيح هذه الصلاه باستصحاب عدم الايتان بالركعه الرابعه ٢٠٢

لا يمكن تصحيح الصلاه بنفس الاستصحاب بوجوه والجواب عن تلك الوجوه ٢٠٢

ما ذكر بعض المحققين فيما نحن فيه والجواب عنه ٢٠٩

الكلام فى المورد الثانى وهو تصحيح هذه الصلاه ٢١٠

ما افاده المحقق النائى والسيد الاستاذ فى المقام ٢١١

عدم امكانه الالتزام بذلك لامرين ٢١٢

الامر الثانى ان روايات البناء على الاكثر ظاهره فى بيان كيفيه الامتثال ٢١٥

خاتمه فى ان وجوب الصلاه امر اعتبارى لا ينحل الى وجوبات متعدده ٢١٧

ص: ٥٣٩

الاقوال فى ان الوجوب الضمنى المتعلق بالجزء هل يسقط باثباته أو لا؟ ٢١٩

نتائج البحوث حول صحىحه زراره الثالثه ٢٢٠

الاستدلال بروايه اسحاق بن عمار على حجيّه الاستصحاب و محتملاتها الثالثه ٢٢٧

ما اختاره الشيخ الانصارى والجواب عنه ٢٢٧

الاستدلال بروايه الخصال الذى فيه احتمالان ٢٣٠

الاحتمال الاول مفادها قاعده اليقين بوجهين والمناقشه فى كلا الوجهين ٢٣١

ما ذكره السيد الاستاذ من ان الروايه تختص بالاستصحاب ٢٣٣

ما يرد على السيد الاستاذ ٢٣٤

ما ذكره المحقق العراقى فى المقام والايراد عليه ٢٣٥

ما ذكره صاحب الكفايه فى المقام والايراد عليه ٢٣٦

الاستدلال بمكاتبه على بن محمد القاسانى وما ذكره الشيخ الانصارى ٢٣٧

الاشكالات على ما ذكره الشيخ الانصارى ٢٣٩

ما ذكره المحقق الخراسانى فى هذه الروايه من احتمالين ٢٤٠

تعليق بعض المحققين على ما ذكره صاحب الكفايه والجواب عنه ٢٤١

ما ذكره المحقق النائينى فى المقام وما اورد عليه بعض المحققين والجواب عنه ٢٤٤

ما اورده السيد الاستاذ على المحقق النائينى والجواب عنه ٢٤٥

ما ذكره المحقق العراقى من عدم امكان حمل هذه الروايه على الاستصحاب ٢٤٧

الجواب عما ذكره المحقق العراقى ٢٤٨

الاستدلال بصحىحه عبد... بن سنان على الاستصحاب ٢٤٩

معارضه هذه الصحىحه مع صحىحته الاخرى ٢٥٠

امتياز هذه الصحيحه عن سائر الروايات بنقطتين ٢٥٢

الاستدلال بروايات الحل وروايات الطهاره والمحملات فيها ٢٥٤

الاحتمال الاول ان يكون مفادهما الحكم الواقعي ٢٥٥

الجواب عن هذا الاحتمال ٢٥٦

الاحتمال الثاني والثالث ٢٥٧

الاحتمال الرابع الذى اختاره المحقق الخراسانى ٢٥٨

ص: ٥٤٠

استدلال المحقق الخراساني ٢٥٩

النقد على استدلال المحقق الخراساني ٢٦٠

ما ذكره بعض المحققين في تقريب كلام المحقق الخراساني ٢٦١

عدم صحه هذا التقريب ٢٦٣

مقاله المحقق النائيني في المقام والجواب عنه ٢٦٤

الجواب عن ما قيل من تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري ٢٦٦

المناقشه في تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري ٢٦٧

ما هو لازم الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري والجواب عنه ٢٦٩

لا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في جعل واحد لامرین ٢٧١

المناقشه في كلا الامرین ٢٧٢

هل يمكن ان يستفاد من حديث الطهاره والحل قاعده الاستصحاب ٢٧٤

ما اختاره المحقق الخراساني هو قاعده الاستصحاب والمناقشه فيه من وجوه ٢٧٥

ما اختاره المحقق الخراساني في الوجه الثاني والجواب عنه ٢٧٩

الوجه الثالث والجواب عنه ٢٨١

عدم دلالة مفاد هذه الروايات على قاعده الاستصحاب والحكم الواقعي ٢٨٣

ما اختاره صاحب الحدائق من ان العلم ماخوذ في موضوع النجاسه والمناقشه فيه ٢٨٥

اركان الاستصحاب ٢٨٧

الركن الاول اليقين بالحدوث ٢٨٧

مناقشه الركن الاول من زاويتين والجواب عنه ٢٨٨

دوران الاستصحاب مدار اليقين بالحدوث والمناقشه فيه ٢٩٠

المناقشه فى الجواب من وجوه، الوجه الاول ما ذكره صاحب الكفايه بجوابين ٢٩١

ما اورده السيد الاستاذ على الجواب الاول لصاحب الكفايه ٢٩٢

تعليقنا على ما ذكره السيد الاستاذ ٢٩٤

تعليق بعض المحققين على مقاله صاحب الكفايه فى المقام ٢٩٦

الصحيح فى المقام ٢٩٨

الكلام فى مقام الاثبات والنظر الى روايات الاستصحاب ٣٠١

ص: ٥٤١

ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى من ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلم التعبدى ٣٠٥

النظر فيما ذكرته مدرسه المحقق النائنى ٣٠٧

ما ذكره بعض المحققين على ما بنى عليه مدرسه المحقق النائنى ٣٠٩

المناقشه فيما ذكره بعض المحققين ٣١٠

ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى قيام الامارات مقام القطع الموضوعى ٣١٢

الوجه الثالث معنى حجيه الامارات ليس المنجزيه والمعذريه ٣١٥

ما يرد على هذا الوجه ٣١٦

ماقاله الشيخ الانصارى فى المقام ٣١٧

الوجه الرابع ما ذكره بعض المحققين و ذكر اربع صور فى المقام ٣١٩

المناقشه فيما ذكره بعض المحققين ٣٢١

الصحيح فى المقام ٣٢٢

اشكال بعض المحققين على حمل اليقين فى الروايات على المنجز ٣٢٥

عدم تماميه هذا الاشكال ٣٢٦

جريان الاستصحاب فى موارد الاصول العمليه الشرعيه غير المحرز ٣٢٨

تعليق المحقق النائنى فى المقام وعدم تماميه التعليق ٣٣٠

ذهاب السيد الاستاذ الى ما ذكره المحقق النائنى ٣٣٣

تعليقنا على ما ذكره المحقق النائنى والسيد الاستاذ ٣٣٤

استصحاب عدم الملاقاه للنجس هل يجرى فى المقام أو لا؟ ٣٣٦

تفريق بعض المحققين بين المثال الذى ذكره المحقق النائنى والسيد الاستاذ فى المقام ٣٣٧

المناقشه فيما ذكره بعض المحققين من الفرق بين المثالين ٣٣٨

هل يجرى الاستصحاب فى موارد الاصول العمليه المحرزہ؟ ٣٤٠

ما ذهب اليه السيد الاستاذ من ان الاستصحاب من الامارات و نقده ٣٤١

ماذهب اليه المشهور من ان الاستصحاب من الاصول التنزيليه ٣٤٣

عدم تماميه ما ذكره ٣٤٣

ماذهب المحقق النائينى الى جريان الاستصحاب فى موارد الامارات ٣٤٤

ص: ٥٤٢

الجواب عما ذهب اليه المحقق النائيني ٣٤٥

ما ذكره المحقق الخراساني في المقام والجواب عنه ٣٤٦

ايراد بعض المحققين على المحقق النائيني في المقام والجواب عنه ٣٤٨

القول الثالث ان الاستصحاب من الاصول المحرزه ٣٤٩

بقي هنا امران ٣٥١

نتائج البحوث ٣٥٣

الكلام في الركن الثاني وما عبر عنه الشيخ الانصاري والمحقق الخراساني ٣٦١

نفس روايات الاستصحاب تدل على ركنيه هذا الركن ٣٦٢

نتيجه ركنيه هذا الركن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد ٣٦٤

اذا لم يكن الاثر الشرعي مترتبا على استصحاب بقاء الجامع ٣٦٦

ما ذهب اليه بعض المحققين من جريان الاستصحاب في المقام والمناقشه فيه ٣٦٨

الصحيح هو ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب ٣٧١

حكم الشك في بقاء كل من الفردين بحده الفردي ٣٧٤

ما ذهب اليه بعض المحققين في المقام والمناقشه فيه ٣٧٥

في المقام صورتان اخريان ٣٧٩

الصوره الثانيه ما ذهب اليه بعض المحققين ٣٨١

المناقشه فيما ذهب اليه بعض المحققين ٣٨٢

تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكميه ٣٨٤

الجواب ان هنا اشكالين ٣٨٦

الجواب عن الاشكال الثاني ٣٨٧

المورد الثاني ما اذا كان المشكوك من المحمولات الثانويه ٣٨٩

الكلام فى اتحاد القضيـه المتيقنه مع القضيـه المشكوكه ٣٩٠

الجواب ان هنا عدـه اتجاهات ٣٩١

ما ذهب اليه بعض المحققين فى المقام ٣٩٥

الكلام فى مرحله الفعليه وهى فعليـه الحكم بفعليـه موضوعه فى الخارج ٣٩٧

ما ذكره المحقق الاصفهانى فى المقام ٤٠١

ص: ٥٤٣

التحقيق فى المقام ٤٠٢

الكلام فى الركن الثالث وتفسيره بعده وجوه ٤٠٥

التفسير الاول والجواب عنه ٤٠٦

ما اورده بعض المحققين على التفسير الثانى ٤٠٨

المناقشه فى ايراد بعض المحققين ٤٠٩

التفسير الثالث والجواب عنه ٤١١

نتائج البحوث حول الركن الثانى والثالث ٤١٢

الاقوال فى الاستصحاب وعمده هذه الاقوال ثلثه آراء ٤١٥

الرأى الاول ما اختاره الشيخ الانصارى و تفسيره المقتضى بعده وجوه ٤١٦

المناقشه فى هذه الوجوه ٤١٧

ما اختاره الشيخ الانصارى فى المقام ٤١٩

ما ذكره الشيخ الانصارى فى المراد من اليقين ٤٢٠

الجواب عما ذكره الشيخ الانصارى ٤٢١

ذكر قرائن من ان الروايات تنهى عن النقص العملى ٤٢٤

مورد روايات الاستصحاب الشك فى الرفع ٤٢٦

الجواب عن الوجه الثانى ٤٢٧

ذكر عده قرائن على حجيه الاستصحاب كقاعده عامه ٤٢٨

الوجه الثالث ان ظاهر روايات الاستصحاب وحده المتيقن والمشكوك ٤٣١

ما قام بعض المحققين لتوجيه ذلك بطريقتين ٤٣١

عدم صحه كلا الطريقتين ٤٣٢

محاولة صاحب الكفاية فى المقام و ايراد بعض المحققين عليه ٤٣٣

عدم صحه هذا الايراد ٤٣٤

الرأى الثانى فى المقام ٤٣٦

الكلام فيما اذا ثبت بالدليل العقلى ٤٣٦

المناقشه فى هذا الكلام ٤٣٧

عدم تماميه مقاله الشيخ الانصارى فى المقام ٤٣٩

ص: ٥٤٤

الكلام فى حسن العدل و قبح الظلم ٤٤٠

مقاله المحقق الاصفهاني فى المقام وايراد السيد الاستاذ عليه ٤٤٢

نقاش بعض المحققين كلام السيد الاستاذ وعدم تماميه هذا النقاش ٤٤٣

الكلام فى ان الحكم الشرعى هل يتبع الحكم العقلى العملى ٤٤٥

ما اذا كان حسن العدل وقبح الظلم من المجعولات العقلانيه ٤٤٦

ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني فى المقام والمناقشه فيه ٤٤٧

هل يتصور الشك فى الاحكام الشرعيه التابعه للاحكام العقليه ٤٤٨

الكلام فى المورد الثانى على ضوء الرأى الاول ٤٥١

الكلام فى المورد الثانى على ضوء الرأى الثانى ٤٥٢

ما اختاره السيد الاستاذ و سبقه المحقق العراقى فى التفصيل فى المقام ٤٥٣

هنا اشكالات فى المرحله الاولى ٤٥٤

ما اجاب السيد الاستاذ عما ذكره المحقق العراقى ٤٥٥

الاشكال الثانى هو ان المعتبر فى جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين ٤٥٧

الجواب عن هذا الاشكال ٤٥٨

ما ذكر المحقق النائنى فى الامر الاول من المرحله الثانيه ٤٥٩

جواب السيد الاستاذ على ما ذكره المحقق النائنى ٤٦٠

ما ذكره بعض المحققين فى الامر الثانى ٤٦١

جواب السيد الاستاذ من وجوه ٤٦٢

لنا تعليقان فى المقام ٤٦٣

التعليق الثانى موجه الى اجوبه السيد الاستاذ ٤٦٤

مأذكره السبء الاستأء من ان العلم الاجمالي بمخالفه الفتوى للواقع ٤٤٨

المناقشه فبما افاده السبء الاستأء ٤٤٩

هل العلم الاجمالي بعمء مطابقه بعض الفتاوى للواقع مانع عن الافتاء والجبواب عنه ٤٧٢

الصوره الاولى فى المقام ٤٧٥

الكلام فى الصوره الثانيه ٤٧٤

الكلام فى الصوره الثالثه ٤٧٩

ص: ٥٤٥

الكلام فى الصوره الرابعه ٤٨١

الكلام فى الصوره الخامسه ٤٨٢

الفرض الثالث وهو ما اذا علم الفقيه بخطائه فى عمليه الاستنباط ٤٨٣

التعليق على جواب الثانى الذى ذكره السيد الاستاذ ٤٨٤

ما ذكره السيد الاستاذ استصحاب بقاء حرمه وطى المرأه ٤٨٦

عدم تماميه الاستدلال بالروايات المذكوره فى المقام ٤٨٧

الكلام فى المرحله الثالثه ٤٩١

ذكر عدده محاولات للتخلص من الاشكال فى المقام والجواب عن المحاوله الاولى ٤٩٣

المحاوله الثانيه ما ذكره المحقق العراقى ٤٩٥

المناقشه فيما ذكره المحقق العراقى ٤٩٦

المحاوله الثالثه والجواب عنه ٤٩٩

المحاوله الرابعه ما ذكره بعض المحققين ٤٩٩

ما ذكره بعض المحققين يرجع الى نقطتين ٥٠٣

المناقشه فى النقطه الاولى ٥٠٤

مناقشه النقطه الثانيه ٥٠٨

ما اجاب بعض المحققين والمناقشه فيه ٥١٤

الاحكام الشرعيه مجعوله فى الكتاب والسنه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج ٤١٧

فتاوى الفقهاء بمضامين الكتاب والسنه تكون بنحو القضايا الحقيقيه ٤١٩

عدم معارضه هذا الاستصحاب باستصحاب عدم جعل الزائد ٤٢٠

ما قاله المحقق النائى فى المقام وجواب السيد الاستاذ ٤٢٠

المناقشه فيما ذكره السيد الاستاذ ٤٢٢

نتائج البحوث حول الاقوال في المسأله ٤٢٨

فهرس المحتويات ٥٣٥

ص: ٥٤٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩