



الاستصحاب فى الشبهات الحكمية

پدیدآورنده (ها) : الاحمدى الشاهرودى، عبدالله

فقه و اصول :: نشریه پژوهش های اصولی :: زمستان 1381 و بهار 1382 - شماره 2 و 3
از 183 تا 201

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/28590>

دانلود شده توسط : محسن شیرخانى

تاریخ دانلود : 23/08/1400

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

الاستصحاب في الشبهات الحكمية

الشيخ عبدالله الاحمدي الشاهرودي

من المسائل المهمة المختلفة الأحكام مسألة الاستصحاب في الشبهات الحكمية الوجودية، و فيها يكون الشك في سعة المجعول و ضيقه، كما إذا شكنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه، و أول من قال بعدم جريان الاستصحاب فيها للتعارض بين استصحاب بقاء المجعول و بين استصحاب عدم الجعل، هو الفاضل النراقي رحمته الله؛ إذ قال على ما حكى عنه الشيخ الانصاري اعلى الله مقامه في الرسائل: انه إذا علم ان الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، و علم انه واجب إلى الزوال، و لم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة، و فيه إلى الزوال، و بعده، معلوماً قبل ورود أمر الشارع، و علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، و علم ارتفاعه و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، و صار بعده موضع الشك، فهنا شك و يقينان، و ليس ابقاء حكم احد اليقينين أولى من ابقاء حكم الآخر.

فان قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك و هو اليقين بالجلوس .
قلنا: ان الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة

وقت ملاحظة أمر الشارع، فشك في يوم الخميس مثلاً حال ورود الأمر في أن الجلوس غداً هل هو المكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ و اليقين المتصل به هو عدم التكليف، فيستصحب، ويستمر ذلك إلى وقت الزوال.

و استشكل الشيخ عليه السلام بأن منشأ الاشكال هو تصور هذا الأمر المستمر في عمود الزمان أمراً واحداً أو اموراً متعددة، و بعبارة أخرى: تارة يؤخذ الزمان لكل الجلوس من أول يوم الجمعة إلى آخرها ظرفاً واحداً بحيث يكون الجلوس جلوساً واحداً مستمراً، و لكن نشك في استمراره إلى الزوال أو إلى الغروب، فعلى هذا لا يجري إلا استصحاب بقاء المجعول؛ لأنّ العدم المتيقن السابق انتقض بالوجود، و لا معنى لانتقاضه في هذه الحصة كما يعبر بعض الأساتذة بأنّ صرف العدم ينتقض، و لا معنى للتفكيك بين الحصاص؛ لأنّ التفكيك معناه: أخذ الزمان منوعاً للموضوع بحيث يكون الجلوس من أول اليوم إلى الزوال أو إلى الغروب جلوساً و موضوعات متعددة، و على هذا التصور يجري استصحاب العدم فقط، و جريان الاستصحابيين يستلزم النظر إلى الزمان بلحاظين متضادين لا يمكن اجتماعهما قط، و لتبيين الحق نطرح الأنظار و الإشكالات و الدفاعات عن كلام الفاضل النراقي، و بعد الشيخ عليه السلام كلّ الأعلام استشكلوا عليه إلى زمن السيّد الخوئي، و لكن هو عليه السلام التزم بما التزم به الفاضل النراقي، و حيث ان بعض الاشكالات منشؤها عدم تصور صحيح للمجعل و المجعول، ففي بداية الأمر نتكلم في حقيقة الجعل مختصراً و نبين المجعول الإنشائي و الجعل في كلام السيّد الخوئي و غيره.

فنقول: الكلام في جريان الاستصحاب في ما نحن فيه يقع في مقامين.

الأول: جريان استصحاب عدم الجعل أو المجعول في حد انفسهما.

الثاني: في التعارض بينهما.

أمّا الأول، فقبل الورود فيه نتكلم في حقيقة الجعل على الإختصار؛ لدفع

بعض الاشكالات ، فنقول : ان حقيقة الجعل عبارة عن أمر تكويني ، فهي على رأي السيد الخوئي للمراهمة في الوجوب مثلاً عبارة عن اعتبار الفعل على ذمة العبد و ابرازه في الخارج بمبرز ، أو اعتبار الطلب و ابرازه في الخارج بقصد تحقق الطلب في الخارج كما عليه بعض الأعلام ، و على رأي السيد الخوئي يكون الوجوب و الاستحباب بحكم العقل المنتزع من نفس اعتبار المولى ، بملاحظة وصول الترخيص و عدم وصوله في الترك ، بخلاف المسلك الآخر الذي التزمه بعض المحققين من أنّ الوجوب أو الاستحباب هو مدلول المادّة أو الصيغة وضعاً أو اطلاقاً ، و هما موضوعان لحكم العقل ، و على أيّ تقدير يصير الجعل عبارة عن أمر تكويني لا اعتباري ، نعم نفس المعتبر و المفعول اعتباري ، و أمّا الجعل بكلا جزئيه فهو تكويني ، و قال السيد الخوئي : إنه بعد ماظهر من أنّ حقيقة الجعل لما كانت اعتباراً أو ابرازاً ، فكما أنّ اصله يحتاج إلى الاعتبار ، فكذلك سعته و ضيقه تحتاجان إلى الاعتبار ، بمعنى أن الجعل يمكن أن يكون من أول الأمر وسيعاً أو ضيقاً و كلاهما يدوران مدار الجعل ، و الغرض من بيان حقيقة الجعل هو إيضاح حال بعض الاشكالات الواردة عليه ، و منها :

ما أورده المحقق النائيني : من أنّ استحباب عدم الجعل لا يترتب عليه أثر إلا على القول بالأصل المثبت ؛ لأنّ ترتب عدم المفعول على الجعل عقلي و لا يترتب على الجعل أثر شرعي و لا عقلي من وجوب الاطاعة و حرمة المعصية ، لأنّ الآثار مترتبة على الأحكام الفعلية لا الإنشائية ، فما له الأثر ترتبه عقلي ، و ما هو نفس المستصحب ليس له أثر شرعي و لا عقلي .

و أورد عليه المحقق العراقي إشكالين :

أولهما : ان الجعل و المفعول نظير اليجاد و الوجود ، ليسا إلا حقيقة واحدة ، و إنّ التغاير بينهما بصرف الاعتبار .

ثانيهما: على فرض تغايرهما بحسب الحقيقة نقول: إن شدة التلازم بينهما لما كانت بمثابة لا يرى العرف فيها تفكيكاً بينهما حتى في مقام التعبد والتزويل، بل يرى التعبد باحدهما تعبدًا بالآخر، نظير المتضايقين كأبوّة والبنوّة، فلا قصور في استصحابه حيث يكون التعبد بعدمه تعبدًا بعدم المجعول، ولكن ظهر جوابه ﷺ مما ذكرنا، وهو: إن ما قاله من اتحاد الجعل والمجعول، فذكرنا إن الأحكام إذا جعلت على نحو القضايا الحقيقية ففي مقام الإنشاء يوجد أمران، أحدهما: تكويني وهو إنشاؤه بمعنى اعتبار الحكم وإبرازه، وثانيهما: ما يوجد بسبب الإنشاء ويسمى بالحكم الإنشائي، وهو أمر اعتباري، نعم قد يعبر عن الحكم الإنشائي بالجعل، ولكن ليس مقصوده منه في المقام، لأنه مجعول في المقام، ولأنهم من الجعل معنى غيرهما، مع أن كلام المحقق النائيني في ترتب الأحكام الفعلية على الإنشائية لأنه يقول: إن الأثر مترتب على الحكم الفعلي لا الإنشائي وترتب الحكم الفعلي على الإنشائي عقلي؛ إذ يبعد أن يكون المراد من الجعل هو المجعول الإنشائي، ويراد من تعارض استصحاب عدم الجعل مع بقاء المجعول تعارض استصحاب عدم المجعول مع بقاء المجعول، لأن المجعول في الزمن المشكوك وجوده مسبوق بحالة الوجود والعدم، فيجري الاستصحاب بلحاظ الحالتين، مع أنه على هذا التصور أيضاً لا معنى للتغاير بينهما تغاير الایجاد والوجود.

و لا ندري ماذا أراد من الإتحاد في المقام، وهل يتحد الأمر التكويني والاعتباري؟ وأما الإشكال الثاني منه ﷺ وهو شدة التلازم بينهما، فلم نفهم معنى محصلاً منه، وإن بعض موارد مثبتات الأصول أوضح من حيث الملازمة، وما يحكى عنه من نقضه باستصحاب عدم النسخ الذي هو مورد الإتفاق بين الأصحاب؛ لأنه عبارة عن استصحاب الجعل، ولو استشكل في جريان استصحاب عدم الجعل ليشكل جريانه في الجعل أيضاً بلافرق بينهما،

فليس يناقض؛ لأنّ المستصحب في باب الشك في النسخ هو الحكم المجعول الإنشائي الذي قلنا إنّه قد يسمّى بالجعل، وأمّا ما ينسب إليه في المنتقى من أنّ الآثار العقلية لا ترتّب على المستصحب إذا كانت آثاراً للواقع، وأمّا الآثار المترتبة على الأعمّ من الواقعي والتعدي، فلا إشكال في ترتّبها عليه كوجوب الإطاعة بالنسبة إلى استصحاب الحكم، فكذلك وجود المجعول وعدمه مما يترتب على الجعل بوجوده الواقعي والظاهري وعلى عدمه كذلك، فلم نجد في كلامه في المقام، اللهم إلا أن يريد منه ما ذكرنا في الإشكال الثاني في كلامه، وبينهما فرق واضح، وما ذكره من المستثبات من الأصل المثبت بخلاف ما في المنتقى؛ لأنّه في الحقيقة ليس من الأصل المثبت، وكيف ما كان، فقد استشكل صاحب المنتقى عليه السلام على العراقي بأنّ استصحاب عدم الجعل وإن كان يلزم تحقق عدم المجعول ظاهراً كاستنباع عدم الجعل واقعاً لعدم المجعول، فكما أنّ استصحاب الجعل يلزم المجعول في مقام الظاهر، لتقوّمه به عقلاً، فكذلك في ناحية عدم الجعل، إلا أنّه لا يجدي في ناحية الآثار المحتملة للواقع؛ إذ العقاب المحتمل عنه احتمال الواقع يترتب على نفس الواقع لا على الظاهر، فلا بدّ من إثبات عدم المجعول واقعاً بالتعبّد الظاهري، وأتى لنا بإثبات ذلك، ولكن يناقش عليه بأنّه كيف مسلمّ والتزم بأنّ استصحاب عدم الجعل أو الجعل يثبت عدم المجعول أو المجعول ظاهراً، واستدل عليه بتقوّمه به عقلاً، مع أنّ استصحاب عدم الجعل أو الجعل ليس معناه اثباتهما، بل المعنى التعبّد بآثارهما، فكما أنّ استصحاب الحكم لا يثبت الموضوع، مع أنّ الحكم لا يعقل بلاموضوع، فكذلك في المقام، ولو فرض صحة هذا الكلام في استصحاب الجعل، فإنّه لا يكون صحيحاً في ناحية عدم الجعل، وأصل هذا الكلام مبني على كون معنى الحجية جعل الحكم المماثل حتى في استصحاب الجعل، وهذا خلاف مسلك السيّد الخوئي، وإلا نفس

التعبّد به لعدم الجعل تأمين و تعذير، فكما أنّ استصحاب الحلية ينفي العقاب، مع أنّنا نحتمل الحرمة الواقعية، و استصحاب الحلية لا يثبت عدم الحرمة أيضاً .

فكذلك في المقام، و الحقّ في الجواب : أنّ استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المَجْعول و لو في مقام الظاهر، و هو من الأصل المثبت، و لعلّه اراد هذا المعنى و العبارة قاصرة أو فهمنا قاصر، و أجاب في المنتقى أيضاً عن اتّحاد الجعل و المَجْعول بأنّه مبنيّ على أنّ الشارع في مجعولاته يعتبر اعتباراً شخصياً للمنشأ من وجوب أو ملكية أو غيرهما، و لا يترتب عليه الأثر إلا بعد الإبراز، و قد قلنا : إنّ حقيقة الإنشاء هي التسبب، و إنّ الاعتبار من العقلاء و المنشئ يوجد موضوع اعتبار العقلاء و لا يكون له اعتبار أصلاً، و لكن ظهر مما ذكرنا في أول البحث انه لا اتّحاد بين الجعل و المَجْعول حتّى على مسلك السيّد الخوئي رحمته الله و أنّ احدهما تكويني و الآخر اعتباري، مع أنّ لازم ما ذكره رحمته الله إنّ الشارع في الأحكام التكليفية ليس له اعتبار، بل يوجد موضوع اعتبار العقلاء؛ إذا المنشئ فيها هو الشارع لا المكلف، و إنّ قلنا في بعض الأحكام الوضعية كالمعاملات : المنشئ هو المكلف، و هو مضافاً إلى استبعاده في نفسه لادخل له في محل البحث؛ إذ يمكن أن نقول باستصحاب عدم اعتبار العقلاء للوجوب مثلاً، و تعارضه مع استصحاب بقاء المَجْعول، و يأتي كلام المحقّق العراقي القائل باتّحاد الجعل و المَجْعول هنا .

و أجاب السيّد الخوئي رحمته الله عن مناقشة المحقّق النائيني لاستصحاب عدم الجعل بأنّ الأحكام الشرعية اعتبارية لوجود لها إلا في عالم الاعتبار، و الاعتبار بمنزلة التصوّر، فكما أنّ التصوّر تارة يتعلّق بتصوّر حالي و أخرى بتصوّر استقبالي، فكذا الاعتبار تارة يتعلّق بأمر حالي و أخرى يتعلّق بأمر استقبالي، بحيث يكون الاعتبار و الإبراز في الحال و المعتبر و هو الوجوب

إستقبالي، فتحقق الأحكام الشرعية الذي نعبر عنه بالفعلية يتوقف على أمرين: الجعل و تحقق الموضوع، فإذا انتفى أحدهما انتفى الحكم، و الظاهر مقصوده إنَّ التنجّز و التعذير اللذين حكم بهما العقل كما يوجدان أو يرتفعان بإثبات المجعول و عدمه، كذلك يوجدان و يرتفعان بإثبات الجعل و عدمه، و نفس إثبات عدم الجعل كافٍ لعدم حكم العقل بالتنجّز، و هو أمر واضح لاسترة عليه.

و قال السيّد الصدر عليه السلام: إنّه استشكل في جريان استصحاب بقاء المجعول؛ لأنّ المستصحب لابدّ أن يفرض فيه الحدوث و البقاء حتى نقول: نحن نتيقّن بالحدوث و نشك في البقاء، و المجعول لا يتصوّر له الحدوث و البقاء؛ إذ وجوب الحصّة المتأخّرة يوجد في عرض وجوب الحصّة السابقة و يوجدان في عرض واحد ضمن المطلق، ثمّ قال: إنّه يمكن الجواب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأوّل: إنّ القضايا الإخبارية على نهج القضايا الحقيقية توجد محمولاتها لموضوعاتها بنحوين من الوجود، مثلاً إذا قيل: النار حارّة، فكما أنّ الموضوع له وجود تقديري يفرضه المخبر حين الإخبار، فكذلك المحمول له وجود تقديري، و إذا وجد الموضوع في الخارج فيصير المحمول فعلياً و موجوداً في الخارج، و مثل الأحكام المجعولة على نهج القضيّة الحقيقيّة مثل القضايا الإخبارية، فإذا أنشأ نجاسة الخمر مثلاً فالنجاسة تارةً توجد حين الإنشاء بوجود فرضيٍّ اعتباري، و بعد تحقق الخمر في الخارج توجد النجاسة في الخارج أيضاً، فالوجود الفرضي يسمّى بالجعل، و الوجود الخارجي يسمّى بالمجعول، و لكن أورد على هذا الجواب بأنّ القياس مع الفارق؛ إذ الحرارة مثلاً لها وجودان، بخلاف الحكم فإنّه ليس له وجودٌ إلّا في مقام الجعل و الاعتبار، و هو يوجد بالاعتبار حين الجعل، و لذا قال السيّد الخوئي عليه السلام:

«التعبير عن الحكم بالفعلية و الإنشائية تعبير تسامحي ؛ إذ الحكم لا يصير فعلياً بل الموضوع له الفعلية» ثم استشكل على هذا الجواب بإشكال آخر .

الثاني : هو الجواب الذي ذكره المحقق العراقي و هو : أنّ الحكم وإن كان أمراً ذهنياً ، لكن توجد له علاقة مع ما في الخارج يجري الاستصحاب بلحاظها ، و توضيحه : إنّ العوارض تنقسم إلى أقسام ثلاثة :

(١) ما يكون العروض و الاتصاف كلاهما خارجيين كالبياض و السواد ، فإنهما أمران خارجيان ، و اتصاف الجسم بهما أيضاً خارجي ؛ فإنّ الجسم في الخارج يصبح أسود أو أبيض .

(٢) ما يكون العروض و الاتصاف كلاهما ذهنيين من قبيل المعقولات الثانية في المنطق كنوعية الإنسان .

(٣) ما يكون العروض ذهنياً و الاتصاف خارجياً من قبيل المعقولات الثانية في الفلسفة مثل الإنسان ممكن .

ثمّ قال ﷺ : إنّ الحكم الشرعي كالنجاسة من قبيل القسم الثالث ؛ إذ الأحكام الشرعية هي أمور اعتبارية يعتبرها الحاكم ، و لكن الخمر الخارجي يتّصف بها ، ثمّ قال : إنّنا نستصحب الاتصاف الذي هو أمر خارجي ، و لكن استشكل السيّد الصدر ﷺ بعدم إمكان القسم الثالث من العوارض ؛ لأنّ معنى الاتصاف هو الإتحاد ، و الهووية ، و الإتحاد بين شيئين أحدهما في الخارج و الآخر في الذهن محالٌ ، و الذي أوقع الفلاسفة في هذا المحذور حصرهم لعوالم واقعية الشيء في عالمين عالم الوجود الخارجي و عالم الوجود الذهني ، فحيث رأوا إمكان الإنسان ليس شيئاً خارجياً بديل تقدّمه على وجود الإنسان ، و من ناحية أخرى إنّ المتّصف بهذا الإمكان هو الإنسان الخارجي لا الذهني ، اضطروا إلى أن يقولوا : إنّ الإمكان ذهني عرضاً خارجي إتصافاً ، و الصحيح : إنّ عوالم الواقع أوسع من عالم الذهن و الخارج ، فقد يكون

شيء واقعياً قبل عالم الوجود بلا حاجة إلى لبس ثوب الوجود، كالإمكان، فيكون وجوده مع اتصاف المعروض به كلاهما ثابتاً في لوح الواقع قبل عالم الوجود، وقد يكون شيء لا يصبح واقعياً إلا إذا لبس ثوب الوجود، فإذا كان ما لبسه من الثوب هو ثوب الوجود الذهني، كان العروض و الإلتصاف كلاهما في الذهن، وهذا ما مثلوا له بالنوعية، ثم استشكل في هذا المثال أيضاً، ولكن يناقش في كلامه بأنّ الإنسان الخارجي يتّصف بالإمكان كما إنّ الإنسان الثابت في لوح الواقع قبل عالم الوجود ممكن أيضاً، و ثانياً لا يعقل اتصاف الإنسان في لوح الواقع قبل الوجود بالإمكان؛ إذ عوالم واقعيّة الشيء عبارة عن عالم الوجود الخارجي و الذهني و الاعتباري و نفس الأمري، و مراده من لوح الواقع قبل الوجود الخارجي هو العالم نفس الأمري، و الإنسان في ذلك العالم لا يتّصف بالإمكان، بل المتّصف بالإمكان في الحقيقة هو الوجود، و لعلّ منشأ الخلط هو اتصاف الإنسان قبل الوجود بالإمكان، و هو مطلب صحيح، و بلحاظ وجوده يتّصف، و إلا لا معنى لهذا الوصف.

ثمّ قال: الوجه الصحيح في الاتصاف بالوجوب هو أنّ الحاكم إذا تصوّر صورة في الذهن توجد الصورة بالوجود الذهني، و تارةً ينظر إليها بالحمل الشائع، و هي صورة في الذهن كالماء الموجود في الذهن، و أخرى ينظر إليها بالنظر التصوّري، و يرى من الموجود في الذهن نفس المفهوم و الماهية لا بقيد الوجود الذهني على نحو فناء العنوان و هي الوجود الذهني في معنونه، و هي مفهوم الماء مثلاً بالحمل الأولى و التصوّري، و المتّصف بالوجوب هو المفهوم التصوّري لا الوجود الخارجي، مثلاً في وجوب الصلاة متعلّق الوجود هو ماهية الصلاة التي تلاحظ في الذهن، و لكن لا بقيد الوجود الذهني، لا الصلاة الموجودة في الخارج، كما بيّن هذا الكلام في باب اجتماع الأمر و النهي، و على هذا الفاني و المفني فيه كلاهما في الذهن، لا أنّ الفاني في الذهن

والمفني فيه في الخارج، كما تصوّره جماعة مثل السيّد الخوئي وغيره، نعم، اتّصاف الوجود الخارجي بالوجوب يكون بالعرض والمجاز من قبيل المحبوب بالذات و المحبوب بالعرض، ثمّ قال: هذا البيان الصحيح لا يحل إشكالنا؛ لأنّ ما يتصوّر فيه الحدوث والبقاء وهو الوجود الخارجي ليس متّصفاً بالوجوب وغيره حقيقةً، و المتّصف بالوجوب حقيقةً وهو الصورة و المفهوم و الماهية الموجودة في الذهن، و لكن لا بقيد الوجود الذهني، بل بالحمل التصوّري لا يتصوّر فيه الحدوث والبقاء، بل كلتا الحصريّتين توجدان بجعل واحد في آن واحد، بل اتّصاف الخارج بالوجوب بالعرض و التسامح أيضاً لا يتصوّر فيه الحدوث والبقاء، و لكن هذا الكلام منه مناقض لما سيذكره في الوجه الثالث.

ثمّ استشكل على الوجه الأوّل و الثاني بأشكال آخر و هو: عدم معقولية استصحاب بقاء المجمعول على هذين الوجهين إلا بعد تحقّق الموضوع في الخارج، و هو مخالف للإرتكاز؛ لأنّ جريان استصحاب بقاء المجمعول لا يتوقّف على تحقّق الموضوع في الخارج، بل المجتهد يجريه قبله.

و أمّا الوجه الثالث في الجواب عن الإشكال:

إننا لو تصوّرنا و نحن في يوم الإثنين نزول المطر يوم الجمعة الآتية، ثمّ بعد ذلك اردنا أن ننظر إلى متصوّرنا، فتارةً ننظر اليه بنظر الحمل الشائع، فنقول: إنّه صورة ذهنية قامت بنفس المتصوّر في يوم الإثنين، و إن نظرنا اليه بنظر الحمل الأوّلي، فنقول: إنّه نزول للمطر يوم الجمعة، فكذلك نقول: إذا اعتبر رسول الله ﷺ النجاسة للماء المتغيّر، فلو نظرنا إلى هذا المعتمّر بالحمل الشائع قلنا: اعتبار نفساني و جزء من نفس رسول الله ﷺ، و لكن إذا نظرنا إلى هذا المعتمّر بالحمل الأوّلي قلنا: نجاسة مجعولة للماء المتغيّر حاصلة عند حصول التغيّر، و لعلّها باقية حتّى بعد زوال التغيّر، و بعبارة أخرى: إذا نظرنا

إلى واقع هذا المعتبر و حقيقته نرى أنّها حالة نفسانية ليس لها حدوث و بقاء ،
و إذا نظرنا إلى عنوانه قلنا : هذه نجاسة للماء المتغيّر ، و تارةً يجري
الاستصحاب على النظر الأوّل ، و هو استصحاب عدم الجعل ، و أخرى يجري
على النظر الثاني ، و هو استصحاب بقاء المَجْعول ، ثمّ قال : لا يرد الإشكال
الذي ذكرنا على الوجه الثاني من عدم معقوليّة الحدوث و البقاء على هذا
الوجه ، و لكن يمكن أن نقول : لا فرق بين الوجهين ؛ إذ لو نظرنا إلى أنّ هذا
الاتّصاف في كلتا الحصّتين يوجد دفعة واحدة ، فكذلك في المقام ؛ إذ النجاسة
المَجْعولة الوهمية للماء المتغيّر وجدت دفعةً واحدة ، و إذا قلنا : نفس هذه
النجاسة لها حدوث و بقاء ، فكذلك نفس اتّصاف الماء المتغيّر بالنجاسة أيضاً
له حدوث و بقاء ، و لانفهم فرقاً محصّلاً بين الوجهين من هذه الجهة ، ثمّ
استشكل على تعارض استصحاب عدم الجعل و بقاء المَجْعول ، و قال : لو
التزمنا بجريان استصحاب المَجْعول على الوجه الثالث فلا يجري الإستصحابان
في عرض واحد ؛ لأنّنا لو نظرنا إلى نجاسة الماء المتغيّر بالحمل الشائع لا يجري
إلاّ استصحاب عدم الجعل ، و إذا نظرنا إلى هذه النجاسة بالحمل الأوّل ،
لا يجري إلاّ استصحاب المَجْعول ، و على هذا لا يبقى مجال للتعارض ، و لكن
لا نفهم وجهاً لهذا الإشكال ؛ إذ يمكن أن نجري الاستصحابين بالنظرين ،
و يتحقّق التعارض بينهما ، و ما ذكر وجهاً لعدم جريان الاستصحابين ، و ما
الفرق بين المقام و بين ما جرى فيه الاستصحاب و البراءة مثلاً بلحاظين .

و أمّا المقام الثاني و هو التعارض بين الاستصحابين :

فاستشكل السيّد الصدر أوّلاً : بأنّنا لو أجرينا استصحاب بقاء المَجْعول على
الوجه الأوّل و الثاني على فرض صحتهما ، فلا تعارض بين استصحاب عدم
الجعل و استصحاب بقاء المَجْعول ؛ إذ تارةً نقول بترتّب المَجْعول على الجعل
ترتّباً شرعيّاً ، و أخرى لانقوله به ، فعلى الأوّل يصير استصحاب عدم الجعل

حاکماً على استصحاب بقاء المجمعول، و على الثاني نقول أيضاً: إن التنجيز و التعذیر تارةً یرتبان على الجعل فقط، أو على المجمعول فقط، أو على كليهما، فعلى الأوّل یرجى استصحاب عدم الجعل فقط دون المجمعول، و على الثاني بالعکس، و على الثالث یرجى كلاهما بلا تعارض بينهما؛ إذ استصحاب عدم الجعل ینفی عدم تنجيز الواقع من ناحية عدم الجعل، و استصحاب بقاء المجمعول یرتّب التنجيز من ناحية بقاء المجمعول، و لكن قد یناقش فی هذا الجواب بأنه یشترط فی جریان الأصول العمليّة ترتّب الأثر العملي، و الأثر العملي الحیثي ليس أثراً فعلياً، و إلا لما وقع التعارض بین الأمارات و الأصول العمليّة أو التعارض بین بعض الأصول العمليّة مع بعضها؛ إذ يمكن أن یقال: إنّ البراءة مثلاً تجری و تقتضي الأمن من العقاب من ناحيتها، و استصحاب بقاء الوجوب مثلاً یقتضي التنجيز و احتمال العقاب من ناحيتها، و هو أمر بديهي البطلان؛ و سرّ ذلك إنّ استصحاب عدم الجعل یقتضي عدم تنجيز الواقع و الأمن من العقاب، و استصحاب بقاء المجمعول یقتضي تنجيز الواقع و احتمال العقاب على مخالفته، و مآل کلامه ﷺ بعدم جریان استصحاب عدم الجعل و جریان استصحاب المجمعول فقط، و بعبارة أخرى: الأثر الإقتضائي للأصل العملي ليس أثراً كافياً، و إلا لابدّ و أن نلتزم بجريان الاستصحاب حتی مع عدم ابتلاء المکلف واقعاً؛ إذ نقول مثلاً: هذا الاستصحاب یقتضي الوجوب لو كان سائر الجهات محققاً، و الاشکال الأساسي على جریان الاستصحاب أو الحجج الأخرى مع عدم ابتلاء المکلف واقعاً هو اشتراط الأثر العملي الفعلي فی جریان الأصول، و هذا الاشکال بعينه یأتي فی المقام، و ثانياً: استشکل ﷺ بأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة مثلاً معارض باستصحاب عدم جعل الإباحة، و یرقی استصحاب بقاء المجمعول سليماً عن المعارض، و قال ﷺ: أوجب السید الخوئي ﷺ عن هذا الإشکال بأجوبة ثلاثة:

الأول: إنه يتساقط الكل بالتعارض :

قال السيد الصدر: هذا الجواب غير صحيح على مبناه في باب الأصول العملية من أنه إذا تعارض أصلان في زمان و تساقطا، ثم تولد أصل آخر في زمان متأخر يبقى بلامعارض، إلا إذا علمنا بتولد هذا الأصل من زمن سابق، وفي ما نحن فيه حيث قلنا: إن استصحاب بقاء المجمعول على الوجهين الأولين اللذين ذكرا في جواب الإشكال على تصور الحدوث و البقاء في المجمعول، حتى يعقل جريان استصحاب بقاء المجمعول، يجري بعد تحقق الموضوع في الخارج، فيصير زمن جريانه متأخراً قطعاً، و لكن هذا الاشكال لا يرد على السيد الخوئي رحمته الله عليه لأنه يلتزم بجريان استصحاب بقاء المجمعول الإنشائي قبل تحقق الموضوع، كما التزم رحمته الله عليه على الجواب الثالث، هذا أولاً، و ثانياً كما أنّ اتصاف الإنسان بالإمكان لا يتوقف على وجوده خارجاً، و لذا نقول: إنّ الجبل من الذهب ممكن و لو لم يتحقق في الخارج أبداً، فيقول السيد الخوئي بعد اعتبار النجاسة أو الوجوب مثلاً: يتحقق الحكم الإنشائي الذي يعبر عنه بالمجمعول، و هذا الاشكال منه رحمته الله عليه كما ذكر في مصباح الأصول صحيح لا غبار عليه، مضافاً إلى أنّ هذا الجواب من السيد الصدر مع الغض عمّا ذكرنا صحيح في بعض الصور كما لا يخفى.

الجواب الثاني من السيد الخوئي رحمته الله عليه: هو أنّ استصحاب عدم جعل الإباحة لا يعارض استصحاب عدم جعل الحرمة؛ لامكان التبعّد بكليهما لمامرّ و يأتي من أنّ قوام التعارض بين الأصليين بأحد أمرين على سبيل منع الخلو و ربما يجتمعان.

أولهما: أن يكون التنافي بين مفاد الأصليين في نفسه مع قطع النظر عن لزوم المخالفة القطعية، كما إذا كان مفاد أحد الأصليين الإباحة و مدلول الآخر الحرمة.

وثانيهما: أن تلزم من العمل بهما المخالفة العملية القطعية، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الاناءين، فلا تجري فيهما قاعدة الطهارة، وكلا الأمرين مفقود في المقام؛ لعدم المنافاة بين أصالة عدم جعل الحرمة وأصالة عدم جعل الإباحة؛ لأنّ الحليّة و الحرمة متضادّان، فلا يلزم من التبعّد بكلا الأصليين إلّا ارتفاع الضدّين، ولا محذور فيه، ولا يلزم أيضاً مخالفة قطعيّة عملية، ولكن ربما يستشكل عليه بلزوم المخالفة القطعيّة؛ لترتّب جواز الإسناد والإفتاء في مورد كلا الأصليين؛ لأنّه يلتزم بقيام الأمارات والاستصحاب مقام العلم الموضوعي، ولكن أجاب السيّد الخوئي رحمته الله بأنّ هذا ليس باشكال، وإلّا لزم منع كل فقيه عن الإفتاء في تمام الفقه رأساً؛ لأنّ المجتهد بعد أن أفتى من أوّل الفقه إلى آخره، وكتب رسالته العمليّة، يعلم عادة بمخالفة بعض فتاواه للحكم الواقعي، ولهذا لا بدّ عليه أن يتوقف عن الإفتاء، ولعل السّر في عدم ما نعيّة العلم الإجمالي هنا أنّ جواز الإفتاء حكم واقعي لا ظاهري، وموضوع حرمة الإفتاء هو عدم العلم إمّا كلياً أو جزءاً.

واستشكل السيّد الصدر رحمته الله بأنّه تارة يفرض إنّ الفقيه بعد استنباطه يحصل له الإطمئنان بمخالفة بعض فتاواه للواقع، وأخرى يفرض له العلم الوجداني بذلك، فإنّ ادّعى الإطمئنان بذلك قلنا:

أولاً: إن فرض تأثير هذا الإطمئنان الإجمالي و تنجيّزه بلحاظ حرمة الإفتاء لا يولد محذوراً مهمّاً يستكشف منه؛ لأنّ عدم تأثير حرمة الإسناد في تنجيّز العلم الإجمالي، وذلك لأنّه وإن كان يلزم من تنجيّز هذا الإطمئنان عدم جواز الإفتاء بالحكم الواقعي، ولكن هذا ليس محذوراً مهمّاً وموجباً لسدّ باب الإفتاء؛ إذ غاية الأمر إنّ الفقيه يقتصر على الإفتاء بالحكم الظاهري. إن قلت: إنّ الإطمئنان الإجمالي متعلّق بالجامع بين حرمة بعض افتاءاته بالواقع في الإلزاميّات و بين بطلان الترخيص في بعض الترخيصيّات، فإلى

جنب سقوط جواز الإفتاء بالواقع تسقط الترخيصيات ، وهذا محذور مهم .
قلت : و لكن هذا الإطمئنان لا يوجب الاحتياط ؛ إذ بعد تساقط القواعد في
الطرفين ينحلّ إلى حرمة الإفتاء بالواقع في الإلزاميات و الرجوع إلى البراءة
العقلية في مورد الترخيصيات ، نعم قد يتفق في مورد ما عدم امكان إجراء
البراءة العقلية ، لكن هذا ليس محذوراً مهماً يستكشف منه ثبوت نكتة في
عدم تأثير حرمة الإسناد في تنجيز العلم الإجمالي .

و ثانياً : إنّ هذا الإطمئنان الإجمالي ليس تأثيره فقط بلحاظ حرمة
الإسناد ، بحيث لو أنكرنا تأثير حرمة الإسناد ، لسقط هذا الإطمئنان عن الأثر ،
حتى يستكشف من فرض وضوح عدم الاعتناء بهذا الإطمئنان عدم تأثير
لحرمة الإسناد ، بل يوجد لهذا الإطمئنان أثر آخر بغض النظر عن حرمة
الإسناد ، بيان هذا الأثر : أنه تارة تفرض دعوى الإطمئنان في خصوص
الترخيصيات ، و أخرى في خصوص الإلزاميات ، و ثالثة في الجامع بين
الترخيصيات و الإلزاميات ، فعلى الأول أثره عملي كما لا يخفى ، و على الثاني
فهذا إطمئنان بكذب إحدى الأمارات الإلزامية ، يوجب التعارض بين
الإلزاميات و تساقط أدلة الإلزاميات ؛ إذ الحكم الإلزامي إما أن يثبت بالأمانة
أو الاستصحاب ، و الثاني لا يقول به السيد الأستاذ ، فتتحصّر الإلزاميات في
مورد الأمارات ، و بما أنّ الأمانة مدلولها الإلزامي حجة ، فيوجب الإطمئنان
بكذب إحدى الأمارات تعارضها و تساقطها ، و إن فرض الثالث أي : الإطمئنان
بوجود ما يخالف الواقع في مجموع الترخيصيات و الإلزاميات إذاً فيما أنّ
الإلزاميات كلّها ثبتت بالأمانة يثبت بالدلالة الإلزامية إنّ مخالفة الواقع
وقعت في الترخيصيات ، و يصبح حال هذا الفرض حال الفرض الأول ، ثمّ
قال عليه السلام : قد أوردت هذا الإشكال على السيد الأستاذ فرجع عن قوله و قال : ليس
للمجتهد العلم أو الإطمئنان بكذب بعض الفتاوى ، و قال : إنّ هذا شيء يتراءى
في بادي الأمر و يزول بالتأمل .

و ثالثاً: إنّ هذا الإطمئنان لا حجّية له، وهذا هو الخلل الذي كان الأولى للسيّد الأستاذ أن يستكشفه، بدلاً عن استكشاف عدم تأثير حرمة الإسناد، والوجه في عدم حجّيته إنّ مدرك حجّية الإطمئنان هو السيرة العقلائية، ولا توجد في إطمئنان إجمالي ذي أطراف غير محصورة، والإطمئنان في المقام من هذا القبيل.

و في كلامه مواقع للنظر:

١) ما قاله من أنا لو قلنا بتأثير العلم الإجمالي في حرمة الإفتاء والإسناد إلى الله، لما وجد محذور مهمّ موجب لسدّ باب الإفتاء، لاقتصار الفقيه على الإفتاء بالحكم الظاهري، ففيه: أنّه ماذا أراد من الإفتاء بالحكم الظاهري؟ إنّ أريد من الحكم الظاهري ما هو الثابت بالأصول العمليّة في مورد الإلزاميات والترخيصيات حيث أنّه عليه السلام قال: بناءً على مسلك السيّد الخوئي رحمته الله تكون جميع الإلزاميات ثابتة بالأمانة، حيث لم يلتزم بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، فنقول: هذا الإشكال يعني أنّ العلم الإجمالي بعدم مطابقة بعض الأحكام الظاهرية للواقع موجود في المقام، بل حيث إنّ الأصل الغالب في موارد الأحكام الإلزاميّة عبارة عن استصحاب عدم الوجوب أو الحرمة أو أصالة البراءة، فعادةً نعلم بلزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة الواقعيّة، بل لا اقل نظمتنّ بذلك، ولكن هذا الاحتمال بعيد من كلامه.

و إن أريد من الحكم الظاهري نفس مفاد الأمارات والأصول في جميع الأحكام الإلزاميّة والترخيصيّة، لكن لا بما هو الحكم الواقعي حتى يستشكل، بل بما هو حكم ظاهري؛ حيث إنّ المجتهد عالم بالأحكام الظاهريّة الثابتة بمفاد الأمارات والأصول، و العلم الإجمالي بعدم مطابقتها للأحكام الواقعيّة لا يضر، فنقول: هذا متوقّف على كون الحجّية في الأمارات بمعنى جعل المؤدّي، مع أنّ السيّد الخوئي رحمته الله لا يقول به، بل يلتزم باعتبار الأمانة علماً

بالواقع تعبداً، نعم لو كان معنى الحجية في الإمارات جعل المنجزية أو
المعدرية فيصح الإفتاء بتنجيز الأحكام الإلزامية و معدورية العبد في غيرها،
ولكن لم تثبت الحجية بمعنى جعل المؤدى أو المعدرية و المنجزية .

(٢) و أما ما قاله من أن هذا العلم الإجمالي لو كان موجوداً في موارد
الافتاءات لأضرب بحجة الفتاوى من غير ناحية حرمة الإفتاء، ففيه :

أولاً: أنا نمنع إن الأحكام الإلزامية كلها بناءً على مسلك السيد الخوئي
مدلولة للأمارات، بل بعضها من باب سيرة المشرعة أو العقلاء أو موارد
الإحتياطات، و لو كتبت في الرسالة العملية بصورة الفتوى، كما رأينا في
مجالس الاستفتاءات، و كذا موارد الإجماعات و لو محتمل المدرك، مثل
التعليق في العقود أو الفرر في البيع و هكذا، و الغرض إن الشخص إذا راجع
الأحكام الإلزامية حتى الرسالة العملية للسيد الخوئي يجد أن جميع موارد
ليس مفاد الإمارات أو سائر الحجج المعتبرة المنصوصة، فعلى هذا الأساس
يمكن أن ندعي وجود المخالف للواقع في موارد الترخيصات أو هذا القسم من
الإلزاميات أو كلها، و لا يرد ما ذكره عليه السلام على هذا الوجه .

لا يقال: إن مثبتات السيرة المشرعية أو العقلية معتبرة كما اعتبرت
مثبتات خبر الواحد .

فانه يقال: نعم إلا أن هذا في السير القطعية من حيث وجودها و عدم
ردعها أو استنادها إلى الشارع، لا إلى الفتاوى، مع أنها ليست كذلك .

و ثانياً: إن حجة مثبتات الإمارات عند السيد الخوئي عليه السلام تحتاج إلى
دليل، و لا يقول عليه السلام بحجة مثبتات الأمانة على القاعدة و الدليل عنده على
حجيتها هو السيرة العقلية، و على هذا الأساس يمكن أن نستشكل بالتزام

١. و الحق كما قال السيد الخوئي و ما ذكره الشهيد في حجة مثبتات الأمانة دون الأصل في
الأصول ليس على ما ينبغي .

العقلاء بالمشيات في مثل هذا المورد كما استشكل هوﷺ في حجيتة مثل هذا العلم الإجمالي، و لو سلم التزامهم فأتى لنا بإثبات حجيتة؛ فأتها لم تكن في زمن الأئمةؑ، و أما مجرد الإرتكاز في ذلك الزمان فلا دليل على حجيتة كما هو المقرر في محلّه، و إن التزم السيّد الصدر بحجيتة.

و أجاب بعض الأعلام عن التعارض بحكومة استصحاب عدم الجعل على بقاء المجعول، و إن كان يلتزم بالتعارض في سابق الزمان، و قال في تقرير كلامه في بعض الأحيان: إنّ عدم الجعل و عدم المجعول ليسا شيئين متغايرين، بل أحدهما عين الآخر، و لكن ما فهمنا المراد من كلامه و إن تكلمنا معه، و لكن على أيّ تقدير فنحن نقول: تارةً نلتزم بتغايرهما و أخرى باتحادهما، أما على التغاير فحيث إنّ السببية بينهما ليست شرعية، فلا معنى للحكومة، و أما على الإتحاد فالأمر أوضح؛ إذ أحد الاستصحابين يثبت و الآخر ينفي، فلا معنى للحكومة، و لعلّه الله أراد من كلامه ما لم يصل نظري القاصر إليه، و لكن بنظري القاصر لايجري استصحاب عدم الجعل حتى يعارض المجعول؛ لأنه ليس لنا يقين سابق؛ إذ نحتمل أزلية جعل الأحكام الشرعية في المورد الذي كان الجاعل فيه هو اللهﷻ، و لا يكون فيه محذور عقلي و شرعي، و اللهﷻ هو الهادي، عصمنا الله و جميع إخواننا المؤمنين من الخطأ و الزلل و غفر لنا الله و لهم.

فذلكة: لا يخفى إنّ التعارض يحصل في مورد الأحكام الشرعية الكلية التي لا تكون إنحلائية، و أمّا في مورد الانحلائية، فيجري استصحاب العدم بلاشبهة، مثل الشك في حرمة وطئ الحائض بين النقاء من الدم و الإغتسال، و يستصحب هنا عدم جعل الحرمة؛ لأنّ هذا الوطي ليس له حرمة سابقة متيقنة؛ إذ استصحاب حرمة الوطي من استصحاب الكلي من القسم الثالث؛ لأنّ الوطأت السابقة كلها مرتفعة؛ لأن ما يكون متيقناً حرمة قد زال قطعاً،

والمشكوك لم يكن متيقن الحرمة في السابق .
تنبيه : لا يخفى إن التعارض كما يكون في الشبهات الحكمية الكلية كذلك يأتي في الأحكام الجزئية أيضاً ، وإن كان كلمات السيد الخوئي رحمته الله في الأحكام الجزئية مختلفة .

ثم قال السيد الخوئي رحمته الله : إن ما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مختص بالأحكام الإلزامية ، وأما غير الإلزامية ، فلا مانع سابقاً من أن الإباحة لا تحتاج إلى الجعل ، فإن الأشياء كلها على الإباحة ما لم يجعل الوجوب أو الحرمة ؛ لقوله عليه السلام : «أسكتوا عما سكت الله ، وكلما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» ، فالمستفاد من هذه الروايات أن الأشياء على الإباحة ما لم يرد أمر أو نهى من قبل الشارع ، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الإباحة .

ولكن الاستدلال بهذه الروايات غير تام ، نعم يمكن إثبات الحلية الظاهرية باستصحاب عدم ورود النهي ودخول المورد المشكوك في رواية : «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» ، وأما الاستدلال برواية «أسكتوا فلا يصح ؛ لعدم إحراز سكوت الله تبارك وتعالى في المورد ، وكذلك لعدم إحراز أن المشكوك مما حجب الله ، اللهم إلا أن يراد مما حجب الله كل ما لم يصل إلى المكلف ؛ لصحة استناد الحجب إليه ، وهو غير صحيح ، نعم لا يجري استصحاب عدم جعل الحلية ؛ لعدم ثمره له كما لا يخفى ، ولكن في موارد استصحاب الاستحباب أو الكراهة يكون استصحاب بقاء المجعول معارضاً باستصحاب عدم جعل الزائد ، فلا يمكن للمفقيه أن يفتي بالاستحباب أو الكراهة .