پژوهش‌های اصولی/ زمستان ۱۳۸۱ ـ بهار ۱۳۸۲،
شمارهٔ ۳ و ۲: صص ۲۰۱ - ۱۸۳

الاستصحاب في الشبهات الحكميّة

▽
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 شككنا 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 النراقيﷺ؛ إذ قال على ما حكىٰ عنه الشيخ الانصارى 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 أنّ الجلوس غداً هل هو المكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ و اليقين المتصل به هو عدم التكليف، فيستصحب، و يستمر ذلك إلى وقت الزوال.

و استشكل الشيخ﵀ بأن منشأ الاشكال هو تصور هذا الأمر المستمر في عمود الزمان أمراً واحداً أو اموراً متعددة، و بعبارة أُخرى: 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 لايجري إلّا استصحاب بقاء المجعول؛ لأنّ العدم المتيقن السابق انتقض بالوجود، و لامعنى لانتقاضه في هذه الحصة كما يعبر بعض الأساتذه بأنّ صرف العدم ينتقض، و لا معنى للتفكيك بين الحصص؛ 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 الاستصحابين يستلزم النظر إلى الزمان بلحاظين متضادين لايمكن اجتماعهما قط، و لتبيين الحق نطرح الأنظار و الإشكالات و الدفاعات عن كلام الفاضل النراقي، و بعد الشيخ﵀ كلّ الأعلام استشكلوا عليه إلى زمن السيّد الخوئي، و لكن هو﵀ التزم بما التزم به الفاضل النراقي، و حيث ان بعض الاشكالات منشؤها عدم تصور صحيح للجعل و المجعول، ففي بداية الأمر نتكلم في حقيقة الجعل مختصراً و نبيّن المجعول الإنشائي و الجعل في كلام السيّد الخوئي و غيره.

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

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

الثاني: في التعارض بينهما.

أمّا الأوّل، فقبل الورود فيه نتكلّم في حقيقة الجعل على الإختصار؛ لدفع

بعض الاشكالات، فنقول: ان حقيقة الجعل عبارة عن أمر تكويني، فهي على رأي السيّد الخوئي دام ظله في الوجوب مثلاً عبارة عن اعتبار الفعل على ذمة العبد و ابرازه في الخارج بمبرز، أو اعتبار الطّلب و ابرازه في الخارج بقصد تحقق الطلب في الخارج كما عليه بعض الأعلام، و على رأى السيّد 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 المجعول اعتباري، و أمّا الجعل بكلا جزئيه فهو تكويني، و قال السيّد الخوئي: إنّه بعد ماظهر من أنّ حقيقة الجعل لمّا 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 استصحاب عدم الجعل لايترتّب عليه أثر إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ ترتّب عدم المجعول على الجعل عقلي و لايترتّب على الجعل أثر شرعي و لا عقلي من وجوب الاطاعة و حرمة المعصية، لأنّ الآثار مترتبة على الأحكام الفعلية لا الإنشائية، فما له الأثر ترتّبه عقلي، و ما هو نفس المستصحب ليس له أثر شرعي و لا عقلي.

و أورد عليه المحقق العراقي إشكالين:

أوّلهما: ان الجعل و المجعول نظير الايجاد و الوجود، ليسا إلّا حقيقة واحدة، و إنّ التغاير بينهما بصرف الاعتبار.

ثانيهما: على فرض تغايرهما بحسب الحقيقة نقول: إنّ شدّة التلازم بينهما لما كانت بمثابة لايرى العرف فيها تفكيكاً بينهما حتى في مقام التعبد و التنزيل، بل يرى التعبّد باحدهما تعبّداً بالآخر، نظير المتضايفين كالأبوّة و البنوّة، فلا قصور في استصحابه حيث يكون التعبّد بعدمه تعبّداً بعدم المجعول، و لكن ظهر جوابه﵀ مما ذكرنا، و هو: إنّ ما قاله من اتحاد الجعل و المجعول، فذكرنا إنّ الأحكام إذا جعلت على نحو القضايا الحقيقية ففي مقام الإنشاء يوجد أمران، احدهما: تكويني و هو إنشاؤه بمعنى اعتبار الحكم و ابرازه، و ثانيهما: ما يوجد بسبب الإنشاء و يسمّى بالحكم الإنشائي، و هو أمر اعتباري، نعم قد يعبّر عن الحكم الإنشائي بالجعل، و لكن ليس مقصوده منه في المقام، لأنّه مجعول في المقام، و لانفهم من الجعل معنى غيرهما، مع أنّ كلام المحقق النائيني في ترتّب الأحكام الفعلية على الإنشائية لأنّه يقول: إنّ الأثر مترتّب على الحكم الفعلي لا الإنشائي و ترتّب الحكم الفعلي على الإنشائي عقلي؛ إذ يبعد ان يكون المراد من الجعل هو المجعول الإنشائي، و يراد من تعارض استصحاب عدم الجعل مع بقاء المجعول تعارض استصحاب عدم المجعول مع بقاء المجعول، لأنّ المجعول في الزمن المشكوك وجوده مسبوق بحالة الوجود و العدم، فيجري الاستصحاب بلحاظ الحالتين، مع أنّه على هذا التصور أيضاً لا معنى للتغاير بينهما تغاير الايجاد و الوجود.

و لا ندري ماذا أراد من الإتّحاد في المقام، و هل يتحد الأمر التكويني و الاعتباري؟ و أمّا الإشكال الثاني منه﵀ و هو شدّة التلازم بينهما، فلم نفهم معنى محصلاً منه، و إنّ بعض موارد مثبتات الأصول اوضح من حيث الملازمة، و مايحكى عنه من نقضه باستصحاب عدم النسخ الذي هو مورد الإتّفاق بين الأصحاب؛ لأنّه عبارة عن استصحاب الجعل، و لو استشكل في جريان استصحاب عدم الجعل ليشكل جريانه في الجعل أيضاً بلافرق بينهما،

فليس بناقض؛ لأنّ المستصحب في باب الشك في النسخ هو الحكم المجعول الإنشائي الذي قلنا إنّه قد يسمّى بالجعل، و أمّا ماينسب إليه في المنتقىٰ من أنّ الآثار العقلية لاتترتّب على المستصحب إذا كانت آثاراً للواقع، و أمّا الآثار المترتبة على الأعمّ من الواقعي و التعبّدي، فلا إشكال في ترتّبها عليه كوجوب الإطاعة بالنسبة إلى استصحاب الحكم، فكذلك وجود المجعول و عدمه ممايترتّب على الجعل بوجوده الواقعي و الظاهري و على عدمه كذلك، فلم نجده في كلامه في المقام، اللّهم إلّا أن يريد منه ما ذكرنا في الإشكال الثاني في كلامه، و بينهما فرق واضح، و ما ذكره من المستثنيات من الأصل المثبت بخلاف ما في المنتقىٰ؛ لأنّه في الحقيقة ليس من الأصل المثبت، وكيف ما كان، فقد استشكل صاحب المنتقىٰ ﷺ على العراقي بأنّ استصحاب عدم الجعل و إن كان يلازم تحقق عدم المجعول ظاهراً كاستتباع عدم الجعل واقعاً لعدم المجعول، فكما أنّ استصحاب الجعل يلازم المجعول في مقام الظاهر، لتقوّمه به عقلاً، فكذلك في ناحية عدم الجعل، إلّا أنّه لايجدي في ناحية الآثار المحتملة للواقع؛ إذ العقاب المحتمل عنه احتمال الواقع يترتّب على نفس الواقع لا على الظاهر، فلابدّ من إثبات عدم المجعول واقعاً بالتعبّد الظاهري، و أنّى لنا بإثبات ذلك، و لكن يناقش عليه بأنّه كيف مسلّم و التزم بأنّ استصحاب عدم الجعل أو الجعل يثبت عدم المجعول أو المجعول ظاهراً، و استدل 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 لايعقل بلاموضوع، فكذلك في المقام، و لو فرض صحة هذا الكلام في استصحاب الجعل، فإنّه لايكون صحيحاً في ناحية عدم الجعل، و أصل هذا الكلام مبتنٍ على كون معنىٰ الحجيّة جعل الحكم المماثل حتى في استصحاب الجعل، و هذا خلاف مسلك السيّد الخوئي، و إلّا نفس

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

فكذلك في المقام، و الحقّ في الجواب: أنّ استصحاب عدم الجعل لايثبت عدم المجعول و لو في مقام الظاهر، و هو من الأصل المثبت، و لعلّه اراد هذا المعنى و العبارة قاصرة أو فهمنا قاصر، و أجاب في المنتقىٰ أيضاً عن إتّحاد الجعل و المجعول بأنّه مبتنٍ على أنّ الشارع في مجعولاته يعتبر اعتباراً شخصياً للمنشأ من وجوب أو ملكية أو غيرهما، و لايترتّب عليه الأثر إلّا بعد الإبراز، و قد قلنا: إنّ حقيقة الإنشاء هي التسبيب، و إنّ الاعتبار من العقلاء و المنشيء يوجد موضوع اعتبار العقلاء و لايكون له اعتبار أصلاً، و لكن ظهر مما ذكرنا في أول البحث انه لا اتّحاد بين الجعل و المجعول حتّى على مسلك السيّد الخوئيﷺ و أنّ احدهما تكويني و الآخر اعتباري، مع أنّ لازم ما ذكرهﷺ إنّ الشارع في الأحكام التكليفية ليس له اعتبار، بل يوجد موضوع اعتبار العقلاء؛ إذا المنشيء فيها هو الشارع لا المكلّف، و إنْ قلنا في بعض الأحكام الوضعية كالمعاملات: المنشيء هو المكلف، و هو مضافاً إلى استبعاده في نفسه لادخل له في محل البحث؛ إذ يمكن أنْ نقول باستصحاب عدم اعتبار العقلاء للوجوب مثلاً، و تعارضه مع استصحاب بقاء المجعول، و يأتي كلام المحقّق العراقي القائل بإتّحاد الجعل و المجعول هنا.

و أجاب السيّد الخوئيﷺ عن مناقشة المحقّق النائيني لاستصحاب عدم الجعل بأنّ الأحكام الشرعيّة اعتباريّة لاوجود لها إلّا في عالم الاعتبار، و الاعتبار بمنزلة التصوّر، فكما أنّ التصوّر تارةً يتعلّق بمتصوّر حالي و أُخرىٰ بمتصوّر استقبالي، فكذا الاعتبار تارةً يتعلّق بأمر حالي و أُخرىٰ يتعلّق بأمر استقبالي، بحيث يكون الاعتبار و الإبراز في الحال و المعتبر و هو الوجوب

إستقبالي، فتحقّق الأحكام الشرعية الذي نعبّر عنه بالفعليّة يتوقّف على أمرين: الجعل و تحقّق الموضوع، فإذا انتفى أحدهما انتفى الحكم، و الظاهر مقصوده إنّ التنجّز و التعذير اللذين حكم بهما العقل كما يوجدان أو يرتفعان باثبات المجعول و عدمه، كذلك يوجدان و يرتفعان بإثبات الجعل و عدمه، و نفس إثبات عدم الجعل كافٍ لعدم حكم العقل بالتنجز، و هو أمر واضح لاسترة عليه.

و قال السيّد الصدر﵀: إنّه استشكل في جريان استصحاب بقاء المجعول؛ لأنّ المستصحب لابدّ أنْ يفرض فيه الحدوث و البقاء حتى نقول: نحن نتيقّن بالحدوث و نشك في البقاء، و المجعول لايتصوّر 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 تحقّق 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﵀:

«التعبير عن الحكم بالفعلية و الإنشائية تعبير تسامحي ؛ إذ الحكم لايصير فعليّاً بل الموضوع له الفعليّة» ثمّ استشكل على هذا الجواب بإشكال آخر .

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

١) مايكون العروض و الاتّصاف كلاهما خارجيين كالبياض و السواد ، فإنّهما أمران خارجيان ، و اتّصاف الجسم بهما أيضاً خارجي ؛ فإنّ الجسم في الخارج يصبح أسود أو أبيض .

٢) مايكون العروض و الاتّصاف كلاهما ذهنيّين من قبيل المعقولات الثانية في المنطق كنوعية الإنسان .

٣) مايكون العروض ذهنيّاً و الاتّصاف خارجياً من قبيل المعقولات الثانية في الفلسفة مثل الإنسان ممكن .

ثمّ قال﵀ : إنّ الحكم الشرعي كالنجاسة من قبيل القسم الثالث ؛ إذ الأحكام الشرعية هي أُمور اعتبارية يعتبرها الحاكم ، و لكن الخمر الخارجي يتّصف بها ، ثمّ قال : إنّنا نستصحب الاتّصاف الذي هو أمر خارجي ، و لكن استشكل السيّد الصدر﵀ بعدم إمكان القسم الثالث من العوارض ؛ لأنّ معنى الاتّصاف هو الإتّحاد ، و الهوهوية ، و الإتّحاد بين شيئين احدهما في الخارج و الآخر في الذهن محالٌ ، و الذي أوقع الفلاسفة في هذا المحذور حصرهم لعوالم واقعيّة الشيء في عالمين عالم الوجود الخارجي و عالم الوجود الذهني ، فحيث رأوا إمكان الإنسان ليس شيئاً خارجياً بدليل تقدّمه على وجود الإنسان ، و من ناحية أُخرى إنّ المتّصف بهذا الإمكان هو الإنسان الخارجي لا الذهني ، اضطرّوا إلى أن يقولوا : إنّ الإمكان ذهني عرضاً خارجي إتّصافاً ، و الصحيح : إنّ عوالم الواقع أوسع من عالم الذهن و الخارج ، فقد يكون

شيء واقعيّاً قبل عالم الوجود بلاحاجة إلى لبس ثوب الوجود، كالإمكان، فيكون وجوده مع اتّصاف المعروض به كلاهما ثابتاً في لوح الواقع قبل عالم الوجود، و قد يكون شيء لايصبح واقعيّاً إلّا إذا لبس ثوب الوجود، فإذا كان ما لبسه من الثوب هو ثوب الوجود الذهني، كان العروض و الإتصاف كلاهما في الذهن، و هذا ما مثلوا له بالنوعية، ثمّ استشكل في هذا المثال أيضاً، و لكن يناقش في كلامه بأنّ الإنسان الخارجي يتّصف بالإمكان كما إنّ الإنسان الثابت في لوح الواقع قبل عالم الوجود ممكن أيضاً، و ثانياً لايعقل اتّصاف 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 لايتّصف بالإمكان، بل المتّصف بالإمكان في الحقيقة هو الوجود، و لعلّ منشأ الخلط هو اتّصاف الإنسان قبل الوجود بالإمكان، و هو مطلب صحيح، و بلحاظ وجوده يتّصف، و إلّا لامعنى لهذا الوصف.

ثمّ قال: الوجه الصحيح في الاتّصاف 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 أُخرى ينظر إليها بالنظر التصوّري، و يرى من الموجود في الذهن نفس المفهوم و الماهية لابقيد الوجود الذهني على نحو فناء العنوان و هي الوجود الذهني في معنونه، و هي مفهوم الماء مثلاً بالحمل الأُولى و التصوّري، و المتّصف بالوجوب هو المفهوم التصوّري لا الوجود الخارجي، مثلاً في وجوب الصلاة متعلّق الوجوب 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

و المفني فيه في الخارج ،كما تصوّره جماعة مثل السيّد الخوئي و غيره ، نعم ، اتّصاف الوجود الخارجي بالوجوب يكون بالعرض و المجاز من قبيل المحبوب بالذات و المحبوب بالعرض ، ثمّ قال : هذا البيان الصحيح لايحل إشكالنا ؛ لأنّ ما يتصوّر فيه الحدوث و البقاء و هو الوجود الخارجي ليس متّصفاً بالوجوب و غيره حقيقةً ، و المتّصف بالوجوب حقيقةً و هو الصورة و المفهوم و الماهية الموجودة في الذهن ، و لكن لابقيد الوجود الذهني ، بل بالحمل التصوّري لا يتصوّر فيه الحدوث و البقاء ، بل كلتا الحصّتين توجدان بجعل واحد في آن واحد ، بل اتّصاف الخارج بالوجوب بالعرض و التسامح أيضاً لايتصوّر فيه الحدوث و البقاء ، 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 المجعول على هذين الوجهين إلّا بعد تحقق الموضوع في الخارج ، و هو مخالف للإرتكاز ؛ لأنّ جريان استصحاب بقاء المجعول لايتوقّف على تحقّق الموضوع في الخارج ، بل المجتهد يجريه قبله .

و أمّا الوجه الثالث في الجواب عن الإشكال :

إنّنا لو تصوّرنا و نحن في يوم الإثنين نزول المطر يوم الجمعة الآتية ، ثمّ بعد ذلك اردنا أنْ ننظر إلى متصوّرنا ، فتارةً ننظر اليه بنظر الحمل الشائع ، فنقول : إنّه صورة ذهنية قامت بنفس المتصوّر في يوم الإثنين ، و إنْ نظرنا إليه بنظر الحمل الأوّلي ، فنقول : إنّه نزول للمطر يوم الجمعة ، فكذلك نقول : إذا اعتبر رسول الله ﷺ النجاسة للماء المتغيّر ، فلو نظرنا إلى هذا المعتبر بالحمل الشائع قلنا : اعتبار نفساني و جزءٌ من نفس رسول الله ﷺ ، و لكن إذا نظرنا إلى هذا المعتبر بالحمل الأوّلي قلنا : نجاسة مجعولة للماء المتغيّر حاصلةٌ عند حصول التغيّر ، و لعلّها باقيةٌ حتّى بعد زوال التغيّر ، و بعبارة اُخرى : إذا نظرنا

إلى واقع هذا المعتبر و حقيقته نرىٰ أنّها حالةٌ نفسانيةٌ ليس لها حدوثٌ و بقاء، و إذا نظرنا إلى عنوانه قلنا: هذه نجاسةٌ للماء المتغيّر، و تارةً يجري الاستصحاب على النظر الأوّل، و هو استصحاب عدم الجعل، و أُخرى يجري على النظر الثاني، و هو استصحاب بقاء المجعول، ثمّ قال: لا يرد الإشكال الذي ذكرنا على الوجه الثاني من عدم معقوليّة الحدوث و البقاء على هذا الوجه، و لكن يمكن أنْنقول: لا فرق بين الوجهين؛ إذ لو نظرنا إلى أنّ هذا الاتّصاف في كلتا الحصّتين يوجد دفعة واحدة، فكذلك في المقام؛ إذ النجاسة المجعولة 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 المجعول، و قال: لو التزمنا بجريان استصحاب المجعول على الوجه الثالث فلايجري الإستصحابان في عرض واحد؛ لأنّا لو نظرنا إلى نجاسة الماء المتغير بالحمل الشائع لا يجري إلّا استصحاب عدم الجعل، و إذا نظرنا إلى هذه النجاسة بالحمل الأوّلي، لا يجري إلّا استصحاب المجعول، و على هذا لايبقى 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: بأنّا لو أجرينا استصحاب بقاء المجعول على الوجه الأوّل و الثاني على فرض صحتهما، فلا تعارض بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب بقاء المجعول؛ إذ تارةً نقول بترتّب المجعول على الجعل ترتّباً شرعيّاً، و أُخرى لانقول به، فعلى الأوّل يصير استصحاب عدم الجعل

حاكماً على استصحاب بقاء المجعول، و على الثاني نقول أيضاً: إنّ التنجيز و التعذير تارةً يترتّبان على الجعل فقط، أو على المجعول فقط، أو على كليهما، فعلى الأوّل يجري استصحاب عدم الجعل فقط دون المجعول، و على الثاني بالعكس، و على الثالث يجري كلاهما بلاتعارض بينهما؛ إذ استصحاب عدم الجعل ينفي عدم تنجيز الواقع من ناحية عدم الجعل، و استصحاب بقاء المجعول يثبت التنجيز من ناحية بقاء المجعول، و لكن قد يناقش في هذا الجواب بأنّه يشترط في جريان الأُصول العمليّة ترتّب الأثر العملي، و الأثر العملي الحيثي ليس أثراً فعليّاً، و إلّا لما وقع التعارض بين الأمارات و الأُصول العمليّة أو التعارض بين بعض الأُصول العمليّة مع بعضها؛ إذ يمكن أنْ يقال: إنّ البراءة مثلاً تجري و تقتضي الأمن من العقاب من ناحيتها، و استصحاب بقاء الوجوب مثلاً يقتضي التنجيز و احتمال العقاب من ناحيتها، و هو أمر بديهي البطلان؛ و سرّ ذلك إنّ استصحاب عدم الجعل يقتضي عدم تنجيز الواقع و الأمن من العقاب، و استصحاب بقاء المجعول يقتضي تنجيز الواقع و احتمال العقاب على مخالفته، و مآل كلامه‌ﷺ بعدم جريان استصحاب عدم الجعل و جريان استصحاب المجعول فقط، و بعبارةٍ أُخرى: الأثر الإقتضائي للأصل العملي ليس أثراً كافياً، و إلّا لابدّ و أن نلتزم بجريان الاستصحاب حتى مع عدم ابتلاء المكلّف واقعاً؛ إذ نقول مثلاً: هذا الاستصحاب يقتضي الوجوب لو كان سائر الجهات محقّقاً، و الاشكال الأساسي على جريان الاستصحاب أو الحجج الأُخرى مع عدم ابتلاء المكلّف واقعاً هو إشتراط الأثر العملي الفعلي في جريان الأُصول، و هذا الاشكال بعينه يأتي في المقام، و ثانياً: استشكلﷺ بأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة مثلاً معارض باستصحاب عدم جعل الإباحة، و يبقى استصحاب بقاء المجعول سليماً عن المعارض، و قالﷺ: أجاب السيّد الخوئيﷺ عن هذا الإشكال بأجوبة ثلاثة:

الأوّل: إنّه يتساقط الكل بالتعارض:

قال السيّد الصدر: هذا الجواب غير صحيح على مبناه في باب الأُصول العمليّة من أنّه إذا تعارض أصلان في زمان و تساقطا، ثمّ تولّد أصلُ آخر في زمانٍ متأخّر يبقىٰ بلامعارض، إلّا إذا علمنا بتولّد هذا الأصل من زمنٍ سابق، و في ما نحن فيه حيث قلنا: إنّ استصحاب بقاء المجعول على الوجهين الأوّلَيْن اللذين ذكرا في جواب الإشكال على تصوّر الحدوث و البقاء في المجعول، حتى يعقل جريان استصحاب بقاء المجعول، يجري بعد تحقّق الموضوع في الخارج، فيصير زمن جريانه متأخّراً قطعاً، و لكن هذا الاشكال لايرد على السيّد الخوئي رضوان الله تعالى عليه لأنّه يلتزم بجريان استصحاب بقاء المجعول الإنشائي قبل تحقق الموضوع، كما التزم﴿ﷺ﴾ على الجواب الثالث، هذا أوّلاً، و ثانياً كما أنّ اتّصاف الإنسان بالإمكان لايتوقف على وجوده خارجاً، و لذا نقول: إنّ الجبل من الذهب ممكن و لو لم يتحقّق في الخارج أبداً، فيقول السيّد الخوئي بعد اعتبار النجاسة أو الوجوب مثلاً: يتحقّق الحكم الإنشائي الذي يعبر عنه بالمجعول، و هذا الاشكال منه﴿ﷺ﴾ كما ذكر في مصباح الأُصول صحيح لا غبار عليه، مضافاً إلى أنّ هذا الجواب من السيّد الصدر مع الغض عمّا ذكرنا صحيح في بعض الصور كما لايخفى.

الجواب الثاني من السيّد الخوئي﴿ﷺ﴾: هو أنّ استصحاب عدم جعل الإباحة لا يعارض استصحاب عدم جعل الحرمة؛ لامكان التعبّد بكليهما لمامرّ و يأتي من أنّ قوام التعارض بين الأصلين بأحد أمرين على سبيل منع الخلو و ربما يجتمعان.

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

و ثانيهما: أن تلزم من العمل بهما المخالفة العمليّة القطعيّة، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الاناءين، فلا تجري فيهما قاعدة الطهارة، و كلا الأمرين مفقود في المقام؛ لعدم المنافاة بين أصالة عدم جعل الحرمة و أصالة عدم جعل الإباحة؛ لأنّ الحلّيّة و الحرمة متضادّان، فلايلزم من التعبّد بكلا الأصلين إلّا ارتفاع الضدّين، و لا محذور فيه، و لايلزم أيضاً مخالفة قطعيّة عملية، و لكن ربما يستشكل عليه بلزوم المخالفة القطعيّة؛ لترتّب جواز الإسناد و الإفتاء في مورد كلا الأصلين؛ لأنّه يلتزم بقيام الأمارات و الاستصحاب مقام العلم الموضوعي، و لكن أجاب السيّد الخوئيﷺ بأنّ هذا ليس باشكال، و إلّا لزم منع كل فقيه عن الإفتاء في تمام الفقه رأساً؛ لأنّ المجتهد بعد أن أفتى من أوّل الفقه إلى آخره، و كتب رسالته العمليّة، يعلم عادة بمخالفة بعض فتاواه للحكم الواقعي، و لهذا لابدّ عليه أنْ يتوقف عن الإفتاء، و لعل السرّ في عدم ما نعيّة العلم الإجمالي هنا أنّ جواز الإفتاء حكم واقعي لا ظاهري، و موضوع حرمة الإفتاء هو عدم العلم إمّا كلاً أو جزءاً.

و استشكل السيّد الصدرﷺ بأنّه تارةً يفرض إنّ الفقيه بعد استنباطه يحصل له الإطمئنان بمخالفة بعض فتاواه للواقع، و أُخرى يفرض له العلم الوجداني بذلك، فإنْ ادّعى الإطمئنان بذلك قلنا:

أوّلاً: إن فرض تأثير هذا الإطمئنان الإجمالي و تنجيزه بلحاظ حرمة الإفتاء لايولد محذوراً مهمّاً يستكشف منه؛ لأنّ عدم تأثير حرمة الإسناد في تنجيز العلم الإجمالي، و ذلك لأنّه و إن كان يلزم من تنجيز هذا الإطمئنان عدم جواز الإفتاء بالحكم الواقعي، و لكن هذا ليس محذوراً مهمّاً و موجباً 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 الترخيصيّات، و هذا محذور مهمّ.

قلت: و لكن هذا الإطمئنان لايوجب الإحتياط؛ إذ بعد تساقط القواعد في الطرفين ينحلّ إلى حرمة الإفتاء بالواقع في الإلزاميّات و الرجوع إلى البراءة العقليّة في مورد الترخيصيّات، نعم قد يتّفق في مورد ما عدم امكان إجراء البراءة العقليّة، لكن هذا ليس محذوراً مهمّاً يستكشف منه ثبوت نكتةٍ 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 الإعتناء بهذا الإطمئنان عدم تأثير لحرمة الإسناد، بل يوجد لهذا الإطمئنان أثر آخر بغضّ النظر عن حرمة الإسناد، بيان هذا الأثر: أنّه تارةً تفرض دعوى الإطمئنان في خصوص الترخيصيّات، و أُخرى في خصوص الإلزاميّات، و ثالثةً في الجامع بين الترخيصيّات و الإلزاميّات، فعلى الأوّل أثره عملي كما لايخفى، و على الثاني فهذا إطمئنان بكذب إحدى الأمارات الإلزاميّة، يوجب التعارض بين الإلزاميّات و تساقط أدلّة الإلزاميّات؛ إذ الحكم الإلزامي إمّا أن يثبت بالأمارة أو الاستصحاب، و الثاني لا يقول به السيّد الأُستاذ، فتنحصر الإلزاميّات في مورد الأمارات، و بما أنّ الأمارة مدلولها الإلتزامي حجّة، فيوجب الإطمئنان بكذب إحدى الأمارات تعارضها و تساقطها، و إن فرض الثالث أي: الإطمئنان بوجود ما يخالف الواقع في مجموع الترخيصيّات و الإلزاميّات إذاً فبما أنّ الإلزاميّات كلّها ثبتت بالأمارة يثبت بالدلالة الإلتزاميّة إنّ مخالفة الواقع وقعت في الترخيصيّات، و يصبح حال هذا الفرض حال الفرض الأوّل، ثمّ قال: قد أوردت هذا الإشكال على السيّد الأُستاذ فرجع عن قوله و قال: ليس للمجتهد العلم أو الإطمئنان بكذب بعض الفتاوى، و قال: إنّ هذا شيء يتراءىٰ في بادي الأمر و يزول بالتأمّل.

و ثالثاً : إنّ هذا الإطمئنان لا حجّيّة له ، و هذا هو الخلل الذي كان الأولى للسيّد الأُستاذ أن يستكشفه ، بدلاً عن استكشاف عدم تأثير حرمة الإسناد ، و الوجه في عدم حجّيّته إنّ مدرك حجّيّة الإطمئنان هو السيرة العقلائية ، و لا توجد في إطمئنان إجمالي ذي أطراف غير محصورة ، و الإطمئنان في المقام من هذا القبيل .

و في كلامه مواقع للنظر :

١) ما قاله من أنّا لو قلنا بتأثير العلم الإجمالي في حرمة الإفتاء و الإسناد إلى الله ، لما وجد محذور مهمّ موجب لسدّ باب الإفتاء ، لاقتصار الفقيه على الإفتاء بالحكم الظاهري ، ففيه : إنّه ماذا أراد من الإفتاء بالحكم الظاهري؟

إنْ أُريد من الحكم الظاهري ما هو الثابت بالأُصول العمليّة في مورد الإلزاميّات و الترخيصيّات حيث إنّه قال : بناءً على مسلك السيّد الخوئي تكون جميع الإلزاميّات ثابتةً بالأمارة ، 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 لاقل نطمئنّ بذلك ، و لكن هذا الإحتمال بعيد من كلامه .

و إن أُريد من الحكم الظاهري نفس مفاد الأمارات والأُصول في جميع الأحكام الإلزاميّة و الترخيصيّة ، لكن لا بما هو الحكم الواقعي حتى يستشكل ، بل بما هو حكم ظاهري ؛ حيث إنّ المجتهد عالم بالأحكام الظاهريّة الثابتة بمفاد الأمارات و الأُصول ، و العلم الإجمالي بعدم مطابقتها للأحكام الواقعيّة لا يضر ، فنقول : هذا متوقّف على كون الحجّيّة في الأمارات بمعنى جعل المؤدّى ، مع أنّ السيّد الخوئي لايقول به ، بل يلتزم باعتبار الأمارة علماً

بالواقع تعبّداً، نعم لو كان معنى الحجّيّة في الأمارات جعل المنجّزيّة أو المعذّريّة فيصحّ الإفتاء بتنجيز الأحكام الإلزاميّة و معذّوريّة العبد في غيرها، و لكن لم تثبت الحجية بمعنى جعل المؤدّى أو المعذّريّة و المنجّزيّة.

٢) و أمّا ما قاله من أنّ هذا العلم الإجمالي لو كان موجوداً في موارد الافتاءات لأضرّ بحجّيّة الفتاوى من غير ناحية حرمة الإفتاء، ففيه:

أوّلاً: إنّا نمنع إنّ الأحكام الإلزاميّة كلّها بناءً على مسلك السيّد الخوئي مدلولة للأمارات، بل بعضها من باب سيرة المتشرّعة أو العقلاء أو موارد الإحتياطات، و لو كتبت في الرسالة العمليّة بصورة الفتوى، كما رأينا في مجالس الاستفتاءات، و كذا موارد الإجماعات و لو محتمل المدرك، مثل التعليق في العقود أو الغرر في البيع و هكذا، و الغرض إنّ الشخص إذا راجع الأحكام الإلزاميّة حتى الرسالة العمليّة للسيّد الخوئي يجد أنّ جميع مواردها ليس مفاد الأمارات أو سائر الحجج المعتبرة المنصوصة، فعلى هذا الأساس يمكن أنْ ندّعي وجود المخالف للواقع في موارد الترخيصيّات أو هذا القسم من الإلزاميّات أو كلّها، و لايرد ما ذكره﵀ على هذا الوجه.

لايقال: إنّ مثبتات السيرة المتشرّعيّة أو العقلائيّة معتبرة كما اعتبرت مثبتات خبر الواحد.

فانه يقال: نعم إلّا أنّ هذا في السِيَر القطعيّة من حيث وجودها و عدم ردعها أو استنادها إلى الشارع، لا إلى الفتاوى، مع أنّها ليست كذلك.

و ثانياً: إنّ حجّيّة مثبتات[1] الأمارات عند السيّد الخوئي﵀ تحتاج إلى دليل، و لا يقول﵀ بحجّيّة مثبتات الأمارة على القاعدة و الدليل عنده على حجّيّتها هو السيرة العقلائيّة، و على هذا الأساس يمكن أن نستشكل بالتزام

١. و الحقّ كما قال السيّد الخوئي و ما ذكره الشهيد في حجّيّة مثبتات الأمارة دون الأصل في الأُصول ليس على ماينبغي.

العقلاء بالمثبتات في مثل هذا المورد كما استشكل هو في حجّيّة مثل هذا العلم الإجمالي، و لو سلم التزامهم فأنّى لنا بإثبات حجّيّته؛ فأنّها لم تكن في زمن الأئمّة، و أمّا مجرّد الإرتكاز في ذلك الزمان فلا دليل على حجّيّته كما هو المقرر في محلّه، و إن التزم السيّد الصدر بحجّيّته.

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 تكلّمنا معه، و لكن على أيّ تقدير فنحن نقول: تارةً نلتزم بتغايرهما و أُخرى باتحادهما، أمّا على التغاير فحيث إنّ السببيّة بينهما ليست شرعية، فلا معنى للحكومة، و أمّا على الإتحاد فالأمر أوضح؛ إذ أحد الاستصحابين يثبت و الآخر ينفى، فلا معنى للحكومة، و لعلّه أراد من كلامه ما لم يصل نظري القاصر إليه، و لكن بنظري القاصر لايجري استصحاب عدم الجعل حتى يعارض المجعول؛ لأنّه ليس لنا يقين سابق؛ إذ نحتمل أزليّة جعل الأحكام الشرعيّة في المورد الذي كان الجاعل فيه هو الله، و لايكون فيه محذور عقلي و شرعي، و الله هو الهادي، عصمنا الله و جميع إخواننا المؤمنين من الخطأ و الزلل و غفرلنا الله و لهم.

فذلكة: لايخفى إنّ التعارض يحصل في مورد الأحكام الشرعيّة الكليّة التي لاتكون إنحلاليّة، و أمّا في مورد الانحلالية، فيجري استصحاب العدم بلاشبهة، مثل الشك في حرمة وطي الحائض بين النقاء من الدم و الإغتسال، و يستصحب هنا عدم جعل الحرمة؛ لأنّ هذا الوطي ليس له حرمة سابقة متيقّنة؛ إذ استصحاب حرمة الوطي من استصحاب الكلّي من القسم الثالث؛ لأنّ الوطآت السابقة كلّها مرتفعة؛ لأن ما يكون متيقّناً حرمته قد زال قطعاً،

و المشكوك لم يكن متيقّن الحرمة في السابق .

تنبيه : لايخفى إنّ التعارض كما يكون في الشبهات الحكميّة الكلّيّة كذلك يأتي في الأحكام الجزئيّة أيضاً ، و إن كان كلمات السيّد الخوئيﷺ في الأحكام الجزئيّة مختلفة .

ثمّ قال السيّد الخوئيﷺ : إنّ ما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة مختص بالأحكام الإلزاميّة ، و أمّا غير الإلزاميّة ، فلا مانع سابقاً من أنّ الإباحة لاتحتاج إلى الجعل ، فإنّ الأشياء كلّها على الإباحة ما لم يجعل الوجوب أو الحرمة ؛ لقولهﷺ : «أُسكتوا عمّا سكت الله ، و كلّما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» ، فالمستفاد من هذه الروايات أنّ الأشياء على الإباحة ما لم يرد أمر أو نهى من قبل الشارع ، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الإباحة .

و لكن الإستدلال بهذه الروايات غير تامٍّ ، نعم يمكن إثبات الحلّية الظاهريّة باستصحاب عدم ورود النهي و دخول المورد المشكوك في رواية : «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» ، و أمّا الإستدلال برواية "أُسكتو" فلايصحّ ؛ لعدم إحراز سكوت الله تبارك و تعالى في المورد ، و كذلك لعدم إحراز أنّ المشكوك ممّا حجب الله ، اللّهمّ إلّا أن يراد مما حجب الله كل ما لم يصل إلى المكلّف ؛ لصحّة استناد الحجب إليه ، و هو غير صحيح ، نعم لا يجري استصحاب عدم جعل الحلّيّة ؛ لعدم ثمرة له كما لا يخفى ، و لكن في موارد استصحاب الاستحباب أو الكراهة يكون استصحاب بقاء المجعول معارضاً باستصحاب عدم جعل الزائد ، فلا يمكن للفقيه أنْ يفتى بالاستحباب أو الكراهة .