

المباحث الاصولية
الجزء الثالث عشر

المبانيح الأصيلية

دراسة موضوعية معمقة
لستوعب أحدث ما وصل إليه البحث الأصيل
من الأثر والأثر والنظريات العبادية
بأسلوب بالغ دقة كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف
آية الله العظمى
الشيخ محمد اسحاق الفياض دام ظلته

الجزء الثالث عشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجهة السادسة في تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول

ما هو الفرق بين الأمارات المعتبرة والاصول العملية الشرعية؟
والجواب: ان هذا الفرق يتمثل في حجية الأمارات في اثبات لوازمها العادية والعقلية، بمعنى انها كما تكون حجة في اثبات مداليلها المطابقية كذلك تكون حجة في اثبات مداليلها الالتزامية، بينما الاصول العملية لا تكون حجة الا في اثبات مداليلها المطابقية دون مداليلها الالتزامية، هذا مما لا اشكال فيه ولا كلام.

وانما الكلام في نكتة هذا الفرق ومنشئه، وهناك عدة تفسيرات:
التفسير الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله^(١) من ان نكتة هذا الفرق أمر اثباتي وهو الفرق بين ادلة حجية الأمارات وادلة حجية الاصول العملية، وهذا الفرق متمثل في اخذ عنوان الشك في لسان ادلة حجية الاصول وعدم اخذه في لسان ادلة حجية الأمارات، ولهذا يكون المجعول في باب الاصول العملية الحكم الظاهري في ظرف الشك بالواقع بلا نظر اليه.

وأما في باب الأمارات، فحيث ان الشك غير مأخوذ في لسان ادلة حجيتها، فلهذا يكون مفادها اثبات الواقع، ونتيجة هذا الفرق هي ان مثبتات الاصول العملية لا تكون حجة، لأنها غير ناظرة الى اثبات الواقع لكي تكون ناظرة الى اثبات لوازمه من العادية أو العقلية على اساس الملازمة بينهما، بل هي ناظرة الى اثبات

الحكم الظاهري للشيء المشكوك بما هو مشكوك من دون النظر الى الواقع، بينما الأمارات ناظرة الى اثبات الواقع بالمطابقة والى اثبات لوازمه العقلية أو العادية بالالتزام، ولهذا تكون مثبتاتها حجة دون مثبتات الاصول العملية هذا.

وللمناقشة فيه مجال، لان هذا الفرق بين دليل حجية الأمارات ودليل حجية الاصول انها هو في مقام الاثبات، وأما في مقام الثبوت فلا فرق بينهما، اذ كما ان جعل الاصول العملية يكون في ظرف الشك بالواقع ظاهرا بدون ان تكون تلك الاصول ناظرة اليه، مثلاً دليل الاستصحاب يمثل الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك فيها والجهل بها بدون الدلالة على انها أمانة وطريق اليه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه أمانة ويقين تعبدية، الا انه لا ملازمة بين ثبوت المدلول المطابق باليقين التعبدية وثبوت لوازمه العرفية والعادية أو العقلية، فانها من لوازم وجوده الواقعي دون لوازم وجوده الاعم من الواقعي والتعبدية، ولا اطلاق لادلة الاستصحاب بالنسبة الى لوازم المستصحب.

نعم، اذا كان موضوع الاستصحاب متوفرا فيها ايضا، كانت مشمولة لأدلة حجيتها مستقلاً.

وأما في الأمارات الشرعية، فإن الشك وان لم يكن مأخوذاً في لسان أدلة حجيتها اثباتاً الا انه مأخوذ في موضوع تلك الادلة ثبوتاً، ضرورة انه لا يمكن جعل الحجية لها للعالم بالواقع، فلامحالة يكون جعلها للجاهل به، فاذاً بطبيعة الحال يكون ثبوت الواقع بها تعبدياً لا واقعياً، لانها بمقتضى ادلة الحجية تدل على ثبوته تعبداً، والمفروض انه لا ملازمة بين ثبوت الواقع تعبداً وثبوت لوازمه كذلك، لان الملازمة بينهما انها تكون واقعية لا الاعم منها ومن التعبدية، وعليه فلا تشكل ادلة حجيتها دلالة التزامية لها فانها انما تشكل اذا ثبت الواقع بها وجداناً لا مطلقاً.

ومن هنا يظهر انه لا فرق بين القول بكون المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلم التعبدي، والقول بكون المجعول فيه المنجزية والمعذرية كما ذهب اليه صاحب الكفاية رحمته، وذلك لانها لا تثبت الواقع وجدانا على كلا القولين في المسألة، غاية الأمر انها على القول الأول تثبت الواقع تعبدا لا واقعا، وقد مر انه لا ملازمة بين ثبوت الواقع تعبدا واثباته لوازمه العادية أو العقلية كذلك.

التفسير الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته، من ان الفرق بين الأمارات والاصول العملية انها هو في مقام الثبوت، لان المجعول في باب الأمارات الطريقية والكاشفية، حيث ان مفاد ادلة حجيتها انها علم بالواقع تعبداً وطريق اليه كذلك، ومن الواضح ان العلم بالواقع يستلزم العلم بلوازمه وملزوماته وملازماته العادية والعرفية والعقلية بلا فرق في ذلك بين العلم الوجداني والعلم التعبدي.

وأما المجعول في باب الاصول العملية، فهو الحكم الظاهري في ظرف الشك بالواقع والجهل به، مثلاً مفاد الاستصحاب الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها ظاهراً بدون كونه ناظراً الى الواقع، واثره تنجيز الواقع على تقدير المطابقة والتعذير على تقدير الخطأ فلهذا لا تكون مثبتاته حجة هذا.

وللمناقشة فيه مجال، أما أولاً: فقد ذكرنا غير مرة انه لا جعل ولا مجعول في باب الأمارات بل لا يمكن جعل الطريقية والكاشفية لها، لان جعلها لغو ولا يؤثر فيها اصلاً فيكون وجوده كعدمه.

والخلاصة: إنَّ الطريقية الجعلية لا يمكن ان تؤثر في طريقتها التكوينية الذاتية، لاستحالة تأثير الجعل التشريعي في التكوين لا تكويناً كما هو واضح ولا

تشريعاً، فان مرجع جعل الطريقة التشريعية الى جعل الحجية لها بمعنى المنجزية والمعدرية والا لكان جعلها لغواً وجزافاً.

فاذا ما ذكره عليه السلام من تتميم الكشف، فإن أراد به تتميم الكشف واقعا، ففيه انه غير معقول، وان اراد به تتميم الكشف تعبداً، فمرجه الى جعل الحجية كما مر.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه لا مانع ثبوتاً من ان يكون المجعول في باب الأمارات الطريقة والعلمية، الا انه لا دليل على ذلك في مقام الاثبات، لان عمدة الدليل على حجية الأمارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما السيرة القطعية من العقلاء، ومن الواضح ان السيرة لا تدل على الجعل اصلا لا بلسان جعل الطريقة ولا التنزيل ولا المنجزية والمعدرية، لانها تمثل عمل العقلاء بهذه الأمارات فلا لسان لها، وحيث ان عمل العقلاء بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكتة وتعبداً، لان التعبد انما يكون في عمل العبد واطاعته أوامر المولى ونواهيها، ولا يتصور في عمل العقلاء لوضوح انهم لا يعملون بشيء بدون احراز مبرر له وتعبداً.

وأما في المقام، فالنكتة التي تبرر عمل العقلاء باخبار الثقة مثلاً هي اقربية اخبارها الى الواقع نوعاً من اخبار غيرها واقوائية كشفها عن الواقع عن كشف غيرها وكذلك الحال في ظواهر الالفاظ، وأما الشارع فقد امضى هذه السيرة، ومن الطبيعي ان الامضاء لا يحتاج الى مؤنة زائدة ويكفي فيه سكوت الشارع عن عمل الناس والتابعين بها وعدم صدور الردع عنها، ومن الواضح انها لو كانت منافية للاغراض الشرعية وكانت خطراً عليها، لصدر الردع عنها من الشارع جزماً وفي كل مناسبة، باعتبار ان الردع عن عمل الناس بهذه السيرة المرتكزة في اعماق نفوسهم بحاجة الى الإعلام الدؤوب والمؤكد بكل الوسائل الممكنة والمتاحة وبيان مخاطرها بكافة السبل والطرق حتى يمنع الناس من العمل بها ويزيل هذا الارتكاز عن

اذهانهم تدريجياً ولا يمكن ردعها ببيان واحد.

الى هنا قد تبين: انه لا جعل من قبل الشارع في باب الأمارات لكي يقال ان المجعول فيه الطريقية والعلم التعبدي.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية، الا انه لا ملازمة بين العلم التعبدي بالواقع والعلم التعبدي بلوازمه وملازماته، لان العلم التعبدي في الحقيقية ليس بعلم، والمفروض ان الملازمة بينهما واقعية، وحيثذ فان علم المكلف بالواقع وجدانا، علم بلوازمه وملازماته تبعاً لانه يشكّل الدلالة الالتزامية، وأما العلم به تعبدا فهو لا يمكن ان يشكل الدلالة الالتزامية.

والخلاصة: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من الفرق بين الأمارات والاصول العملية لا يؤدي الى هذه النتيجة وهي ان مثبتات الأمارات حجة دون الاصول العملية.

التفسير الثالث: ما ذكره بعض المحققين رحمته الله (١)، من ان جعل الحكم الظاهري في باب الأمارات والاصول العملية انما هو على اساس ترجيح احد طرفي الاحتمال أو المحتمل على الطرف الآخر في موارد التزاحم الحفظي بين الملاكات اللزومية في مرحلة المبادئ والملاكات الترخيضية.

بيان ذلك، ان التزاحم على ثلاثة اقسام:

القسم الأول: التزاحم بين الملاكين في موضوع واحد في مرحلة المبادئ، ومنشأ هذا التزاحم وجود المضادة بينهما كاجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٧٨ و ج ٤ ص ٢٠٣ .

القسم الثاني: التزاحم بين الحكمين في مرحلة الامتثال، ومنشؤه ليس وجود المضادة بينهما، لان كلا منهما في موضوع كالمزاحمة بين وجوب الصلاة ووجوب الازالة عن المسجد، بل منشؤه عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، لان له قدرة واحدة، فان صرفها في امتثال وجوب الصلاة عجز عن امتثال وجوب الازالة وان عكس فبالعكس، ولهذا لا تزاحم بينهما اذا كان المكلف في مورد قادراً على امتثال كليهما معا.

القسم الثالث: التزاحم الحفظي في موارد الشك واشتباه الأغراض والملاكات اللزومية مع الأغراض والملاكات الترخيضية في الواقع، وليس منشأ هذا التزاحم وجود المضادة بينهما، لان كلا منهما في موضوع مستقل، ولا عدم قدرة المكلف على الامتثال، لانه قادر على امتثال كليهما معا في الواقع، بل منشؤه الاشتباه والاختلاط بينهما، على اساس ان الملاكات اللزومية تتطلب وجوب الحفاظ عليها حتى في الموارد المذكورة، والملاكات الترخيضية تتطلب الحفاظ عليها ايضا في نفس تلك الموارد، فاذا تقع المزاحمة بينهما في الحفظ، لان المكلف غير قادر على حفظ كليهما معا في الموارد المذكورة، فاذا لا بد من علاج هذا التزاحم بترجيح احدهما على الآخر، والترجيح في هذا الباب تارة يكون على اساس قوة الاحتمال ودرجة الكشف بدون النظر الى اهمية المحتمل وسنخه من الوجوب أو الحرمة والنجاسة أو الطهارة أو الاباحة كما في موارد الأمارات، لان قوة الاحتمال هي روح الأمارات وحققتها وجوهرها.

ومن هنا، لا فرق بين ان يكون جعل الحجية لها بلسان جعل الطريقة والعلمية أو بلسان المنجزية والمعدرية أو التنزيل أو جعل الحكم الظاهري، فانها مجرد تعبيرات بالعناوين الفارغة، فلا يكون شيء منها ملاكا للفرق بين الأمارات

والاصول العملية، لان تمام الملاك للفرق بينها قوة الاحتمال، ونسبة هذه القوة الى كل من المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حد سواء، ولهذا تكون مثبتاتها حجة يعني دلالتها الالتزامية.

واخرى يكون على اساس اهمية المحتمل كالوجوب أو الحرمة أو النجاسة أو الطهارة أو الاباحة وهكذا كما في موارد الاصول العملية، فان الوجوب المحتمل أو الحرمة المحتملة اذا كان اهم من الاباحة المحتملة، فالترجيح مع الوجوب أو الحرمة وتقديم الملاك اللزومي على الملاك الترخيضي، والكاشف عن ذلك ايجاب الاحتياط في مقام الاثبات، فانه يكشف عن ان الملاك اللزومي اهم من الملاك الترخيضي.

والخلاصة: إنَّ الفرق بين الأمارات والاصول العملية هو ان الأمارات متقومة بقوة الاحتمال، بينما الاصول العملية متقومة بقوة المحتمل، وحيث ان نسبة قوة الاحتمال الى المدلول المطابقي ولوازمه على حد سواء، لهذا تتشكل الدلالة الالتزامية لها، فتدل على ثبوت مؤدياتها بالمطابقة وعلى ثبوت لوازمها بالالتزام، وأما الاصول العملية، فحيث ان مفادها التعبد باهمية المحتمل، فمن الواضح ان التعبد بها لا يستلزم التعبد باهمية لوازمها بل لا يستلزم التعبد بثبوت لوازمه لعدم الملازمة بينها واقعا، بل لو كانت فلا يجدي في اثباتها أيضاً، لان المجدي في هذا الفرض انها هو العلم الوجداني باهمية المحتمل فانه يشكل الدلالة الالتزامية، والمفروض ان الاصول العملية ليست بعلم بل انها احكام ظاهرية ثابتة في الظاهر بدون النظر الى الواقع والحكاية عنه، مثلا الاستصحاب عبارة عن التعبد ببقاء الحالة السابقة، ومن الواضح انه لا يستلزم التعبد بثبوت لوازمها في الواقع، لان الملازمة بينها واقعية لا الاعم من الواقعية والظاهرية الا اذا كان موضوع الاستصحاب متحققا في لوازمها ايضا، فان الاستصحاب يجري فيها مستقلا وهذا خارج عن محل الكلام، وبكلمة انه

لا ملازمة بين اهمية المدلول المطابقي لها واهمية آثاره ولوازمه العادية والعقلية، والملازمة انما هي بين ثبوت المدلول المطابقي واقعا وثبوت آثاره ولوازمه كذلك، هذا ملخص ما ذكره رحمته في تقرير بحثه، هذا.

غير خفي ان في المقام مسألتين:

الأولى: ما ذكره رحمته في باب الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

الثانية: ما ذكره رحمته من ان الأمارات كما تكون حجة في مدلولها المطابقي كذلك

تكون حجة في مدلولها الالتزامي.

أما الكلام في المسألة الأولى: فقد ذكر رحمته انه لا تراحم بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامثال، والتراحم بينهما انما هو في مرحلة الحفظ في موارد الاشتباه والاختلاط، لان ملاك الحكم اللزومي من الوجوب أو الحرمة يقتضي حفظه حتى في موارد الاختلاط، وملاك الحكم الترخيصي الواقعي يقتضي حفظه في هذه الموارد ايضا والمكلف لا يتمكن من حفظ كليهما معا في تلك الموارد، فلهذا تقع المزاخمة بينهما في مرحلة الحفظ، فاذا لا بد من الترجيح، والترجيح في موارد الأمارات بقوة الاحتمال وفي موارد الاصول العملية باهمية المحتمل على تفصيل تقدم في مبحث الظن في مسالة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، هذا.

ولكن قد علقنا على هذه الفكرة هناك بشكل موسع وملخصه، ان الاحكام

الظاهرية على قسمين:

القسم الأول: الاحكام الظاهرية اللزومية.

القسم الثاني: الاحكام الظاهرية الترخيضية.

أما القسم الأول، فهو احكام طريقية صرفة وفي طول الاحكام الواقعية بما لها

من الملاكات والمبادئ اللزومية ولا تكون في عرضها، والا فلازم ذلك ان تكون ناشئة عن ملاكات ومبادئ اخرى في مقابل الملاكات والمبادئ للاحكام الواقعية، وحينئذ فبطبيعة الحال كانت احكاماً واقعية مستقلة، لان واقعية الاحكام وحقيقتها وروحها انما هي بملاكاتها الواقعية، وهذا خلف فرض انها احكام ظاهرية مجعولة في ظرف الشك في الاحكام الواقعية، لان معنى ذلك ان اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ اللزومية في الواقع حتى في هذه الموارد منشأ لجعلها فيها، فاذاً لا شأن لها في مقابل الاحكام الواقعية، لان شأنها تنجيز هذه الاحكام والحفاظ على ملاكاتهما.

والخلاصة: إن منشأ جعل هذه الاحكام الظاهرية اللزومية انما هو اهتمام المولى بالحفاظ على مبادئ الاحكام الواقعية حتى في موارد الاشتباه والاختلاط وعدم رضائه بتفويتها اصلاً، ولهذا تكون في طول الاحكام الواقعية.

ومن الواضح ان جعل هذه الاحكام الظاهرية اللزومية ليس على اساس ترجيح الأغراض والملاكات اللزومية للاحكام الواقعية على الأغراض والملاكات غير اللزومية للاحكام الترخيفية الواقعية،

أما أولاً: فقد اشرنا فيما تقدم ان الاباحة الواقعية ثابتة للاشياء ذاتاً قبل الشرع والشريعة ولا تكون مجعولة، لان معنى الاباحة الواقعية هو اطلاق عنان الانسان وعدم تقييده، والشرع انما جاء لتقييده وتحديدده، ولهذا لا تكون ناشئة عن ملاك ومقتضي في الواقع فاذاً لا موضوع للتزاحم.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها مجعولة للاشياء، الا ان منشأها إما عدم وجود المقتضي في الفعل للحكم الالزامي أو أنه موجود فيه، الا انه لا يكون مؤثراً فعلاً لوجود مانع.

وبكلمة: ان الفعل لا يخلو إما ان يكون فيه مقتضي أو لا ولا ثالث لهما، وعلى الأول فالمقتضي فيه إما تام أو ناقص. وأما على الأول وهو انه لا مقتضي فيه فالمجوعول فيه الاباحة، وعلى الثاني الوجوب أو الحرمة، وعلى الثالث الاستحباب أو الكراهة، وحيث ان اباحة الاشياء ناشئة عن عدم المقتضي، فلا تزاحم في مرحلة الحفظ ولا موضوع له، لان عدم المقتضي لا يصلح ان يزاحم المقتضي لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الحفظ.

وثالثا: مع الاغماض عن ذلك ايضا وتسليم ان اباحة الاشياء ناشئة عن المقتضي في الفعل، ومن الطبيعي ان مقتضى الاباحة لا يصلح ان يزاحم مقتضى الوجوب أو الحرمة لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامتثال ولا في مرحلة الحفظ.

وبكلمة: ان هذه الاحكام الظاهرية اللزومية احكام طريقية صرفة وفي طول الاحكام الواقعية وناشئة عن ملاكاتها في مرحلة المبادئ، واهتمام الشارع في حفظها حتى في موارد الاشتباه والاختلاط وعدم رضائه بتفويتها اصلا، ولذلك فلا شأن لها في مقابلها الا تنجزها، ولا يمكن ان تكون ناشئة عن الملاكات المستقلة في عرض ملاكات الاحكام الواقعية والا لكانت احكاماً واقعية، باعتبار ان حقيقة الحكم وروحه ملاكه وهذا خلف.

ومن هنا يظهر، ان تقسيم اباحة الاشياء الى الاباحة الاقتضائية والاباحة اللا اقتضائية غير صحيح، لما عرفت من ان اباحة كل شيء في الشريعة المقدسة من جهة عدم وجود المقتضي للوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو غير ذلك ولا تتوقف على وجود المقتضي.

نعم، ان الاباحة الظاهرية مجعولة في الشريعة المقدسة للأشياء المشكوك

حكمها الواقعي، والداعي الى جعلها في موارد الاشتباه والاختلاط هو المصلحة التسهيلية النوعية العامة، فانها تتطلب جعلها في تلك الموارد في حدودها الخاصة وفق شروطها العامة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشارع في صدر الاسلام قام بامضاء اباحة الاشياء كافة وتقريرها الا ما ثبت خلافه، على اساس ان بيان الاحكام الشرعية للناس يكون تدريجيا ولا يمكن ان يكون دفعا، ومن الواضح ان هذا الامضاء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكته، والنكته التي تبرره هي المصلحة العامة فيه لا المصلحة الخاصة في كل شيء مباح حتى تصلح ان تراحم الملاكات والأغراض الزومية في الواقع، ولا فرق في ذلك بين الأمارات الالزامية والاصول العملية الزومية، فإن جعل الحكم الظاهري في الأولى ليس من باب ترجيح قوة الاحتمال وفي الثانية من باب اهمية المحتمل.

وأما القسم الثاني، فهو احكام ظاهرية ترخيصية كاصالة البراءة واصالة الطهارة واستصحاب عدم التكليف أو الترخيص مباشرة ونحوها، وهذه الاحكام الظاهرية ناشئة عن المصلحة العامة النوعية وهي مصلحة التسهيل بالنسبة الى نوع المكلف وهي مترتبة عليها واثرها التعذير عن الواقع عند الخطأ، وهذه المصلحة العامة النوعية التي تتطلب جعل الاحكام الظاهرية الترخيصية تتقدم على المصالح والملاكات الشخصية، لانها قد تؤدي الى الوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة، الا ان ذلك لما كان باذن الشارع، فلا اثر له ولاسيما بعد تدارك الشارع اياها بالمصلحة العامة النوعية التي هي اهم منها.

وفي هذا القسم يمكن القول بان جعل هذه الاحكام الظاهرية الترخيصية انما هو على اساس ترجيح المصلحة العامة النوعية على الملاكات والأغراض الزومية

الشخصية الواقعية في موارد التزام الحفظي وهي موارد الاشتباه والالتباس بينهما، حيث ان الحفاظ على كليهما في تلك الموارد لا يمكن، ولا فرق في ذلك ايضا بين الأمارات الترخيضية والاصول العملية، كذلك هذا كله في المسألة الأولى.

وأما الكلام في المسألة الثانية: فهي ان الأمارات كما تكون حجة في المدلول المطابقي كذلك تكون حجة في المدلول الالتزامي بنفس الملاك وهو قوة الاحتمال.

فينبغي لنا أولاً تقديم مقدمات:

المقدمة الأولى: قد ذكرنا في محله انه لا جعل ولا مجعول في باب الأمارات الشرعية، لان عمدة الدليل على حجية الأمارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوها السيرة القطعية من العقلاء الجارية على العمل بها، وهذه السيرة ثابتة في اذهان الناس ومرتكزة في اعماق نفوسهم، ومن الواضح ان بناء العقلاء على العمل باخبار الثقة دون اخبار غير الثقة، وظواهر الالفاظ دون غيرها، لا يمكن ان يكون جزافاً وبدون مبرر، اذ لا يتصور بنائهم على العمل بشيء تعبداً وبدون نكتة مبررة، والمبرر له قوة كشف اخبار الثقة عن الواقع نوعاً واقربيتها اليه من اخبار غيرها، وكذلك الحال بالنسبة الى ظواهر الالفاظ حيث انها اقوى كشفاً عن ظواهر غيرها.

وهذه النكتة هي منشأ بنائهم على العمل بها دون غيرها، والشارع لما رأى ان هذا البناء موافق لأغراضه التشريعية ولا ينافيها سكت ولم يردع عنه، ومن المعلوم ان سكوته عن ذلك كاشف عن امضائه له، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان في هذا الامضاء مصلحة نوعية للناس وهي المصلحة التسهيلية، اذ لو لم يمض الشارع ذلك البناء، فعلى الناس ان يجتاطوا في هذه الأمارات وغيرها، باعتبار ان باب العلم الوجداني منسد لهم بالاحكام الشرعية، فلو انسد باب العلمي ايضاً فلا مناص من الاحتياط، ومن الطبيعي ان في هذا الاحتياط

مشقة نوعية على الناس، ولهذا قام الشارع بامضاء هذا البناء للتسهيل على الناس، ثم ان هذا الامضاء هو المنشأ لانتزاع الحجية لاخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا انها مجعولة في هذا الباب، ضرورة انه لا جعل من قبل الشارع فيه الا الامضاء، ويكفي فيه سكوته عن عمل الناس بهما، ومن هنا يظهر حال امرين:

الأول: ان ما هو المعروف بين الاصحاب من ان في باب الأمارات جعل ومجعول، غاية الأمر انهم اختلفوا في ان المجعول في موارد الطريقية والعلمية أو الحكم الظاهري المائل في صورة المطابقة والمخالف في صورة عدم المطابقة أو التنزيل أو المنجزية والمعدرية غير تام ولا واقع موضوعي له.

الثاني: ان هذا الامضاء ليس مبنياً على الترجيح بقوة الاحتمال كما تقدم، بل هو مبني على امرين: الأول ان هذا البناء موافق لاغراض الشارع، والثاني مضافاً الى هذا ان المصلحة العامة التسهيلية تتطلب ذلك، فاذاً ليس قوة الاحتمال تمام الملاك لامضاء الشارع السيرة القطعية العقلائية.

ودعوى: أن هذه المصلحة العامة تصلح ان تزاحم المصالح الخاصة في موارد الاشتباه والالتباس، حيث انها تتطلب حفظها في هذه الموارد، بينما المصالح الخاصة تتطلب عكس ذلك، فاذاً تقع المزاخمة بينهما في الحفظ.

مدفوعة: بان المصلحة العامة لا تصلح ان تزاحم المصالح الخاصة، لانها ناشئة عن ان المصلحة انما هي في بيان الاحكام الشرعية تدريجياً، باعتبار ان الناس في صدر الاسلام غير مهيين لقبول التكاليف الشرعية دفعة واحدة، حيث انه لا بد من تهيئة الفرص لهم وتزويد نفوسهم بالايان بالله وحده لا شريك له وتطهيرها من رذائل الشرك، ومن الواضح ان هذا يتطلب مزيد من الوقت من ناحية وبيانها بالتدرج وفي الوقت المناسب من ناحية اخرى، وعلى هذا فالترخيص في صدر الاسلام وان كان

يؤدي الى الوقوع في المفسدة أو تفويت مصلحة الا انه لا محذور فيه قبل بيانها ولهذا لا موضوع للتزاحم الحفظي.

المقدمة الثانية: ان الآثار العادية والعقلية المترتبة على المدلول المطابقي للأمارات والاصول العملية، انما هي مترتبة على وجوده الواقعي لا الاعم منه ومن الظاهري، بينما الآثار الشرعية مترتبة على الاعم من وجوده الواقعي والتعدي، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المدلول المطابقي بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً له.

المقدمة الثالثة: ان الملازمة اذا كانت بين شيئين واقعية كالملازمة بين العلة والمعلول أو بين معلولين لعلّة، فبطبيعة الحال يستلزم العلم بالعلّة العلم بالمعلول وبالعكس، والظن بالعلّة الظن بالمعلول، والشك في وجودها في الخارج يستلزم الشك في وجود المعلول فيه بنفس النسبة.

وما ذكره عليه السلام من ان نسبة قوة الاحتمال الى المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حد سواء وان كان صحيحاً، الا انه لا يختص بقوة الاحتمال بل نسبة الشك الى المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حد سواء، ضرورة ان الشك في وجود العلة يستلزم الشك في وجود المعلول وبالعكس، وأما الشك في المدلول الالتزامي وان كان لازماً للشك في المدلول المطابقي، الا انه اذا كان مثله بان يكون متعلقه بقاء اللازم، يجري الاستصحاب في كليهما معا بنحو الاستقلال بدون ان يكون احدهما مربوطاً بالآخر، وان كان غيره بان لا يكون الشك في المدلول الالتزامي شكاً في البقاء، فالمرجع فيه اصل آخر ولا يمكن اثباته بالاستصحاب في المدلول المطابقي.

ثم ان نتيجة هذه المقدمات امور:

الأمر الأول: ان قوة الاحتمال ليست تمام الملاك لحجية الأمارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما.

الأمر الثاني: ان لا يكون عمل العقلاء بها مخالفا للاغراض التشريعية.

الأمر الثالث: ان المصلحة العامة وهي المصلحة التسهيلية النوعية تدعو المولى الى امضاء عمل العقلاء وبنائهم.

الأمر الرابع: هل يكفي في حجية الأمانة في المدلول الإلتزامي قوة الاحتمال فيه تبعاً لقوة الاحتمال في المدلول المطابقي أو لا؟

والجواب: انه لا يكفي وحده في مقام الثبوت لاثبات حجية مثبتات الأمارات في مقام الاثبات، كما ان الشك في المدلول الالزامي التابع للشك في المدلول المطابقي لا يكفي في حجية مثبتات الاصول العملية، ولهذا لا بد من النظر الى دليل الحجية في مقام الاثبات. وفي هذا المقام يقع الكلام في مرحلتين: الأولى في الاصول العملية، الثانية في الأمارات.

أما الكلام في المرحلة الأولى: فتارة يقع في ادلة الاصول غير المحرزة كاصالة البراءة واصالة الحل واصالة الطهارة واصالة الاحتياط، واخرى في ادلة الاصول المحرزة كالاستصحاب بناء على المشهور وقاعدة الفراغ والتجاوز ونحوهما.

أما الكلام في الأولى، فقد ذكرنا في محله موسعاً ان مفاد دليل حجية اصالة البراءة في الحقيقة نفي ايجاب الاحتياط في الشبهات الحكمية والموضوعية لا نفي الحكم الواقعي ظاهراً، وعلى هذا فالمدلول المطابقي لأصالة البراءة عدم ايجاب الاحتياط في موارد الشك في الحكم الواقعي، حيث ان الشك مأخوذ في موضوع دليلها كقوله عَلَيْهِ السَّلَام (رفع ما لا يعلمون) ونحوه، وعليه فاذا شك في وجوب شيء كالدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، فدليل اصالة البراءة يدل على عدم وجوب الاحتياط فيه ظاهراً، وحيث ان مدلولها المطابقي عدم ايجاب الاحتياط في الظاهر، فلا يترتب عليه اثره العادي أو العقلي، باعتبار انه مترتب عليه بوجوده الواقعي لا الاعم منه

ومن الظاهري، وكذلك الحال لو قلنا بان موضوع اصالة البراءة الترخيص الظاهري، فان الآثار العادية والعقلية لا تترتب على مفادها بوجودها الظاهري، كما اذا فرضنا ثبوت الملازمة بين حلية شرب التتن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال في الواقع، وحيثُذ فاذا دل دليل اصالة البراءة على حلية شرب التتن ظاهرا، فلا يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال بالالتزام، لان مفاد دليل الاصالة التعبد بها ظاهرا عند الشك في حليته وحرمة الواقعة ولا ملازمة بينهما ظاهرا، وعندئذ فان كان الشك في وجوب الدعاء موجودا، فهو مورد للاصل العملي مستقلا والا فلا موضوع له.

والخلاصة: إنّ الاصول العملية غير المحرزة كاصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والحلية غير ناظرة الى الواقع اصلا، فيكون مفادها اثبات الحكم الظاهري في ظرف الجهل بالواقع والشك فيه، والمفروض ان الآثار العادية والعقلية من آثار الواقع بوجوده الحقيقي لا الأعمّ منه ومن وجوده الظاهري، وحيث ان الثابت بهذه الاصول هو الحكم الظاهري، فلا تترتب عليه الآثار المذكورة لانها ليست من آثاره، ولهذا لا تكون مثبتاتها حجة.

وأما الكلام في الثانية - وهي الاصول العملية المحرزة - فتارة يقع في الاستصحاب، واخرى في قاعدتي الفراغ والتجاوز.

أما الكلام في الاستصحاب، فلان مفاد قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) النقص العملي، لان النقص الحقيقي غير معقول فيه، والمراد من النقص العملي هو عدم العمل بالحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها ورفع اليد عنها، فاذاً يكون مدلول روايات الاستصحاب الجري العملي على طبق الحالة السابقة لا ابقاء اليقين في ظرف الشك، فانه غير معقول ثبوتا ولا دليل عليه اثباتا، لان مفاد روايات

الاستصحاب عدم النقص العملي وهو العمل على طبق الحالة السابقة وابقاؤها ظاهراً في ظرف الشك فيه ويترتب عليه آثاره الشرعية دون العادية أو العقلية، لأنها من آثار بقائها بوجوده الواقعي لا الأعم منه ومن وجوده الظاهري.

والخلاصة: إن روايات الاستصحاب تدل على بقاء الحالة السابقة المتيقنة في ظرف الشك تعبدًا وظاهراً ومردهً الى وجوب العمل على طبق الحالة السابقة كذلك، وحينئذٍ يترتب عليها آثارها الشرعية دون لوازمها العادية أو العقلية، لأنها من لوازم وجودها الواقعي لا الأعم منه ومن وجودها الظاهري التعبدي، فإذا شك في بقاء حياة زيد مثلاً، فلا مانع من استصحاب بقاء حياته وترتب أثره الشرعي عليه إذا كان له أثر شرعي، ولكن لا يمكن اثبات آثاره العادية أو العقلية به كإنبات لحيته أو نحوها، لأنها من آثار بقاء حياته واقعاً لا ظاهراً، ومن هذا القبيل ما إذا ضرب أحد شخصاً تحت اللحاف بسيفه وقده نصفين وشك في أنه كان ميتاً أو حياً، فاستصحاب بقاء حياته الى حين ضربه بالسيف لا يثبت اسناد قتله الى الضارب، لأنه من آثار بقاء حياته إلى حين الضرب واقعاً لا مطلقاً وان كان ظاهراً وتعبدًا، هذا بناء على ما قويناه - من ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة - واضح، وأما بناء على المشهور - من انه من الاصول المحرزة - فالأمر ايضا كذلك، لان مفاده ابقاء الحالة السابقة في ظرف الشك ظاهراً، ومن المعلوم انه لا تترتب عليه آثاره العادية أو العقلية لانها من آثار بقائها بوجوده الواقعي لا مطلقاً ولو ظاهراً.

وأما بناء على ما ذكره السيد الاستاذ^(١) من انه أمانة فإيضاً الأمر كذلك، لانه لا يثبت بقاء الحالة السابقة الا تعبدًا وظاهراً، وقد مر ان الآثار المذكورة من آثار

بقائها بوجوده الواقعي لا الاعم منه ومن وجوده الظاهري.
وأما قاعدة الفراغ والتجاوز، فان جهة الأمارية وان كانت موجودة فيها، الا انه مع ذلك لا تكون مثبتاتها حجة، لان روايات القاعدة حيث انها مشتملة على خصوصية وهي الشك بعد الفراغ أو بعد التجاوز، فلا تدل على حجية هذه القاعدة الا بعد توفر هذه الخصوصية في مواردنا، وعلى هذا فان كانت هذه الخصوصية متوفرة في لوازمها العادية أو العقلية فهي بنفسها مورد للقاعدة، وان لم تكن متوفرة فيها فلا يمكن اثباتها بالقاعدة، لفرض انها لا تثبت الا في اطار هذه الخصوصية لا مطلقاً.

هذا مضافاً الى ان اللوازم العادية أو العقلية من آثار مدلولها بوجوده الواقعي.

فالنتيجة: إنّ مثبتات الاصول العملية بكل اشكالها لا تكون حجة.

وأما الكلام في المرحلة الثانية - وهو مفاد ادلة حجية الأمارات - فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته (١) ان ادلة حجيتها كما تدل على حجية الأمارات في مدلولها المطابقي كذلك تدل على حجيتها في مدلولها الالتزامي، وقد افاد في وجه ذلك ان الأمانة كما تحكي عن مدلولها المطابقي بالمطابقة وهو مؤداها كذلك تحكي عن اطرافه من ملزوماته ولوازمه وملازماته بالالتزام.

فالنتيجة: إنّ مقتضى اطلاق دليل حجية الأمارات هو حجيتها مطلقاً في

الحكاية عن الواقع ولوازمه العادية أو العقلية وملزوماته وملازماته كذلك، هذا.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ رحمته (٢) بان عنوان الاخبار والحكاية من العناوين

القصدية ومتقوم بالقصد فلا تدل الأمانة على المدلول الالتزامي الا اذا كان المخبر

(١) كفاية الاصول ص ٤١٦ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٣ .

قاصداً الحكاية والاعبار عنه كما كان قاصداً الاخبار والحكاية عن المدلول المطابقي، وأما اذا كان المخبر غافلاً عن وجود الملازمة بينهما أو جاهلاً بها فلا يكون قاصداً الاخبار والحكاية عنه، فإذا لا دلالة لها على المدلول الالتزامي، فما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من دلالة الأمانة على المدلول الالتزامي مطلقاً كما تدل على مدلولها المطابقي كذلك لا يتم.

وذكر بعض المحققين رحمته الله ^(١) ان حجية مثبتات الأمارات مبنية على نكتة ثبوتية وهي قوة الاحتمال التي هي حقيقة الأمانة وروحها وجوهرها وهي لا تختلف باختلاف لسان الأدلة في مقام الاثبات سواء أكان لسانها لسان جعل الطريقة والعلمية ام المنجزية والمعدرية ام الحكم الظاهري المائل أو المخالف ام التنزيل، ولا ترتبط حجية مثبتاتها بمقام الاثبات، ولهذا قال رحمته الله لو كانت الشهرة الفتوائية حجة كانت مثبتاتها ايضاً حجة، وملاك حجية مثبتاتها قوة الاحتمال التي تكون نسبتها الى كل من المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حد سواء.

والخلاصة: إن الشهرة الفتوائية لو كانت حجة في مدلولها المطابقي بملاك قوة الاحتمال بدليل خاص كقوله عليه السلام (خذ بما اشتهر بين اصحابك) لكانت حجة في مدلولها الالتزامي بنفس الملاك وهو قوة الاحتمال مع عدم صدق عنوان الشهرة عليه، اذ لو صدق لكان مدلولاً مطابقاً لدليل الحجية، لفرض انه يدل على حجية الشهرة بالمطابقة، فلو كان لازماً ايضاً مشهوراً لكان مشمولاً لدليل الحجية بعنوانه، فإذا ملاك حجية الأمانة في مدلولها المطابقي ومدلولها الالتزامي واحد وهو قوة الاحتمال بلا فرق بين ان يكون الدليل على حجيتها السيرة القطعية من العقلاء أو

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٧٩ .

دليلاً خاصاً آخر، هذا.

ولكن قد ظهر مما تقدم: ان قوة الاحتمال وان كانت حقيقة الأمانة وروحها، الا انها وحدها ليست تمام الملاك لحجية الأمارات كما مر، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انها بنفسها ليست تمام العلة لحجية مثبتات الأمارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ، بل لا بد من النظر الى دليل الحجية في مقام الاثبات ايضا، لان دليل الحجية قد يكون ناظراً الى حجية قوة الاحتمال بالنسبة الى المدلول المطابقي فقط، وقد يكون ناظراً الى حجيتها بالنسبة الى المدلول المطابقي والالتزامي معاً، لان التفكيك بينهما في الحجية بمكان من الامكان ثبوتاً واثباتاً، وعلى هذا فاذا فرضنا قيام دليل على حجية الشهرة الفتوائية، فبطبيعة الحال يكون ملاك حجيتها قوة احتمال مطابقتها للواقع، فاذا وصلت هذه القوة الى درجة الاطمئنان، فلا شبهة في ان مثبتاتها حجة، لان الاطمئنان بالمدلول المطابقي اطمئنان بالمدلول الالتزامي، والمفروض ان الاطمئنان حجة عقلائية بالسيرة العقلائية الممضاة شرعا.

ولكن العبرة في هذا الفرض انها هي بالاطمئنان لا بالشهرة بما هي شهرة، والاطمئنان حجة سواء أكان حصوله من الشهرة ام من غيرها.

وان كانت قوة الاحتمال بدرجة الظن، فلا ملازمة بين حجية الظن بالمدلول المطابقي وحجية الظن بالمدلول الالتزامي ثبوتاً، وأما في مقام الاثبات فهو تابع للدليل، فان كان الدليل دالاً على حجية الظن في المدلول المطابقي بدون دلالة على حجية الظن في المدلول الالتزامي فلا تكون مثبتاتها حجة، وان كان ناظراً الى حجية الظن في المدلول الالتزامي ايضا فتكون مثبتاتها حجة، ومن هذا القبيل الظن بالقبلة، فانه حجة في تعيين القبلة في طرف ولا يكون حجة في لازم كون القبلة في هذا الطرف دخول الوقت مثلاً، والملازمة بين قوة الاحتمال التي تمثل الظن في المدلول

المطابقي وقوة الاحتمال التي تمثل الظن في المدلول الالتزامي وان كانت موجودة ثبوتاً، الا ان الدليل قاصر عن اثبات حجية الظن في المدلول الالتزامي، مثلاً الظن بعدد ركعات الصلاة حجة، وأما الظن بلازمه فلا يكون حجة مع ان الملازمة بينهما ثبوتاً موجودة، فان الظن بعدد الركعات يستلزم الظن بلازمه.

هذا اضافة الى ان الدليل لو دل على حجية الشهرة الفتوائية بعنوانها الخاص، فمعناها ان الخصوصية الخاصة مأخوذة فيها وهي كونها مشهورة بين الاصحاب، فاذا قامت الشهرة الفتوائية على وجوب السورة في الصلاة، فيكون وجوب السورة بوصفه العنواني وهو الشهرة ثابت، ولا يثبت بها ما لا يكون موصوفاً بهذا الوصف، والمفروض ان اللازم العادي أو العقلي الذي هو موضوع للأثر الشرعي، فلا يكون موصوفاً بهذا الوصف اي وصف الشهرة حتى يكون مشمولاً للشهرة الفتوائية.

وأما اذا كان دليل حجية الأمارات ناظراً الى قوة الاحتمال في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي معاً، فتكون مثبتاتها حجة كما سوف نشير اليه.

والخلاصة: إن الملازمة بين قوة الاحتمال في المدلول المطابقي وقوة الاحتمال في المدلول الالتزامي وان كانت ثابتة ثبوتاً الا انها وحدها لا تكفي في حجية مثبتات الأمارات كما تقدم.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان عنوان الحكاية والاختبار من العناوين القصديّة ومتقوم بالقصد، وعلى هذا فالاختبار عن اللوازم يتوقف على قصد المخبر الاختبار عنه والا فلا يصدق عليه انه اخبر عنه، وحينئذٍ فان كان المخبر ملتفتاً الى الملازمة بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي أو كانت الملازمة بينهما بيّنة بالمعنى الاخص، فلاحالة قصد المخبر الاختبار عن اللازم ايضاً اذا كان في مقام الاختبار عن الملزوم، وأما اذا لم يكن ملتفتاً الى الملازمة بينهما أو كان معتقداً عدم ثبوتها، فلا يكون

قاصداً الاخبار عنه فيما اذا كان في مقام الاخبار عن المدلول المطابقي، فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان عنوان الحكاية والاخبار وان كان من العناوين القصدية، الا ان الاخبار عن المدلول الالتزامي ليس اخباراً مستقلاً في عرض الاخبار عن المدلول المطابقي بل هو في طوله ولازم لاخباره، باعتبار ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً ولازمة لها ولا تنفك عنها، وعلى هذا فاذا اخبر شخص من المدلول ليست أثراً للمستصعب المطابقي، فان كان اللزوم بينه وبين المدلول الالتزامي بيناً بالمعنى الاخص أو بالمعنى الاعم وكان المخبر ملتفتاً الى الملازمة بينهما، فبطبيعة الحال كان قاصداً الاخبار عنه فعلاً في طول الاخبار عن المدلول المطابقي، وان لم يكن ملتفتاً الى الملازمة بينهما أو لم يكن اللزوم بينهما بيناً بالمعنى الاخص، فحيثئذٍ وان لم يكن المخبر قاصداً الاخبار عنه فعلاً ولكنه كان قاصداً الاخبار عنه ارتكازاً.

وبكلمة: ان دلالة اللفظ على المدلول الالتزامي تابعة لدلالته على المدلول المطابقي ولازم لها واقعاً كان المتكلم ملتفتاً الى الملازمة بينهما ام لا، غاية الأمر ان المتكلم اذا التفت الى الملازمة بينهما التفت الى الدلالة الالتزامية الثابتة في اعماق نفسه ارتكازاً، مثلاً اذا جاء احد بالقضية الشرطية ولم يكن ملتفتاً الى دلالتها على المفهوم، فلا يكون عدم التفاته اليها مانعاً عن دلالتها عليه بنظر العرف العام، باعتبار انه كان قاصداً لهذه الدلالة ارتكازاً اجمالاً، غاية الأمر انه غافل عنها فعلاً، ومن الطبيعي ان عدم الالتفات الفعلي لا يمنع عن الدلالة الارتكازية، ولا فرق في ذلك بين ان تكون القضية الشرطية اخبارية أو انشائية.

وان شئت قلت: ان الالتفات التفصيلي من المتكلم العرفي الى الملازمة بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي غير معتبر في دلالة اللفظ على المدلول الالتزامي

عرفا، بل يكفي في ذلك الالتفات الاجمالي الارتكازي الثابت في اعماق نفسه، ولا ينافي ذلك غفلته فعلا وعدم التفاته الى وجود الملازمة بينهما، ولا يمنع ذلك عن الدلالة الالتزامية، باعتبار انها دلالة تبعية، فاذا اخبر المتكلم عن المدلول المطابقي، فقد اخبر عن المدلول الالتزامي ايضا تبعاً ارتكازاً أو تفصيلاً.

أو فقل: ان اللفظ يدل على المدلول المطابقي بنحو الاستقلال وعلى المدلول الالتزامي بتبعه لا مستقلاً سواء أكان المتكلم ملتفتاً الى الملازمة بينهما ام لا، غاية الأمر على الثاني فالدلالة الالتزامية مقصودة بالارتكاز لا بالفعل، لان ظهور اللفظ في المدلول الالتزامي تبعاً لظهوره في المدلول المطابقي موجود عند العرف العام وان كان المتكلم غير ملتفت الى الملازمة بينهما، ومن هنا اذا تنبه المتكلم كان يصدق الدلالة الالتزامية، والنكته في ذلك ان منشأ الدلالة الالتزامية الملازمة بينهما بوجودها الواقعي لا بوجودها العلمي.

فاذاً ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله من ان عنوان الحكاية والاختبار من العناوين القصدية ومتقوم بالقصد، ان اراد بذلك القصد التفصيلي، فيرد عليه انه وان كان لا ينطبق على الاخبار عن المدلول الالتزامي اذا لم يكن المخبر ملتفتاً الى الملازمة بينه وبين المدلول المطابقي، باعتبار انه لم يقصد الاخبار عنه تفصيلاً ولكن يصدق الاخبار عنه اجمالاً وارتكازاً، وهذا يكفي في هذه الدلالة، والخلاصة ان وجود هذه الملازمة بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي في نفس المتكلم العرفي ارتكازاً يكفي في تحقق هذه الدلالة.

وان اراد به الاعم من القصد التفصيلي والقصد الاجمالي الارتكازي فهو صحيح، لانه يشمل الاخبار عن المدلول الالتزامي اجمالاً وارتكازاً تبعاً للاخبار عن المدلول المطابقي.

وعلى هذا، الفرض لا يرد ما أورده عليه السلام على المحقق الخراساني عليه السلام كما تقدم.

نعم، الذي يرد على المحقق الخراساني عليه السلام امران:

الأول: ان ما ذكره عليه السلام هنا من حجية مثبتات الأمارات لا ينسجم مع مسلكه عليه السلام في باب حجية الأمارات، حيث انه عليه السلام قد بنى هناك على ان المجعول في هذا الباب المنجزية والمعدرية لها لا الطريقية والكاشفية، وعلى هذا فالأمارات لا تثبت الواقع وانما تثبت تنجيزه على تقدير الاصابة والتعذير عنه على تقدير الخطأ، فإذاً الأمانة لا تثبت المدلول المطابقي واقعاً حتى تترتب عليه لوازمه العادية أو العقلية، لفرض انها من لوازم وجوده الواقعي لا الاعم منه ومن الظاهري، بل هي على مسلكه عليه السلام لا تثبت الواقع ظاهراً ايضاً، لانها انما تثبت تنجيزه على تقدير الاصابة وتعذيره على تقدير الخطأ.

فالتنتيجة: إن الأمارات على مسلكه عليه السلام لا تثبت لوازم مؤداها العادية أو العقلية، لانها من آثار المدلول المطابقي بوجوده الواقعي، والمفروض انها لا تثبت مدلولها المطابقي بوجوده الواقعي وانما تثبت بوجوده التنجيزي، والملازمة انما هي بين الواقع بوجوده الحقيقي وبين لوازمه العادية أو العقلية.

الثاني: ان الأمارات على طائفتين:

الطائفة الأولى: ان لسانها لسان الحكاية والاحبار عن الواقع كاحبار الثقة وظواهر الالفاظ وما شاكلهما.

الطائفة الثانية: ان لسانها ليس لسان الحكاية والاحبار عن الواقع كالظن والشهرة الفتوائية والاجماع المنقول ونحوها.

وعلى هذا، فما ذكره عليه السلام لو تم فانما يتم في الطائفة الأولى لا في الطائفة الثانية.

الى هنا قد تبين: ان جميع الوجوه الاربعة التي ذكرت للفرق بين الأمارات

والاصول العملية في ان مثبتات الأمارات حجة دون الاصول، لا يصلح شيء منها ان يكون فارقا بينها من هذه الناحية.

فالصحيح في المقام ان يقال: ان حجية مثبتات الأمارات دون الاصول العملية تتوقف على مقدمتين: احدهما ثبوتية، والاخرى اثباتية.

أما الأولى، فلأن الأمارات متقومة بنكته ثبوتية ذاتية وهي قوة كشفها عن الواقع واقربيتها اليه، وهذه النكته مشتركة بين جميع الأمارت بمختلف درجاتها ومراتبها من المرتبة الدانية الى المرتبة العالية، مثلا الاستصحاب أمانة عند السيد الاستاذ عليه السلام ولكنها من اضعف مراتبها، وأما الاقرار والبينة واخبار الثقة وظواهر الالفاظ فانها من المراتب العالية.

وأما الثانية، فلان الأمارات في مقام الاثبات على طائفتين:

الطائفة الأولى، ما يكون لسانها لسان الحكاية والاخبار عن الواقع كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ والاقرار والبينة ونحوها.

الطائفة الثانية، ما لا يكون لسانها لسان الحكاية والاخبار عن الواقع كالظن والشهرة الفتوائية ونحوها.

وأما الطائفة الأولى، فلأن عمدة الدليل على حجيتها سيرة العقلاء الجارية على العمل بها بنكته اقوائيتها في الكشف عن الواقع واقربيتها اليه من غيرها، وهذه السيرة كما جرت على العمل بمداليلها المطابقية كذلك جرت على العمل بمداليلها الالتزامية، فانهم بنوا على ان الاخبار عن شيء اخبار عن لوازمه ايضا والكشف عن شيء كشف عن لوازمه، ومن هنا بنى العقلاء على العمل بهما معا، والمفروض ان الشارع امضى هذه السيرة كما هي عليه، ولهذا تكون مثبتات هذه الأمارات حجة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان حجية مثبتات الأمارات مبنية على

نكتة ثبوتية ونكتة اثباتية وهي سيرة العقلاء على العمل بها بمدلولها المطابقي والالتزامي معا، وامضاء الشارع هذه السيرة على ما هي عليه بدون التصرف بالزيادة أو النقيصة.

وأما الطائفة الثانية، فلا دليل على حجيتها اصلا لا السيرة ولا غيرها.

نعم، قد ثبت حجية الظن في بعض الموارد لا مطلقاً كحجية الظن بالقبلة والظن في عدد ركعات الصلاة للنصوص الخاصة التي لا يمكن التعدي من موردها الى سائر الموارد، وفي مثل ذلك لا يمكن القول بحجية مثبتات هذه الأمارات، فاذا حصل الظن بالقبلة الى جهة ما ولكن لازم كون القبلة الى هذه الجهة دخول الوقت، فاذاً الظن بكون القبلة الى تلك الجهة وان كان يستلزم الظن بدخول الوقت، الا ان النصوص المذكورة لا تدل على حجية الظن بدخوله بالدلالة الالتزامية مع ان قوة الاحتمال موجودة في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حد سواء، ولهذا لا تكون مثبتاته حجة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي انه لا بد من التفصيل بين الأمارات في حجية مثبتاتها، فان الأمارات التي تكون لسانها لسان الحكاية والاختبار عن الواقع من جهة والدليل على حجيتها السيرة العقلائية الممضاة شرعا من جهة اخرى فمثبتها حجة، لانها كما تدل على ثبوت مدلولها المطابقي كذلك تدل على ثبوت مدلولها الالتزامي.

وأما الأمارات التي لا تكون لسانها لسان الحكاية والاختبار عن الواقع فلا تكون مثبتاتها حجة كما مر.

التنبيه الثاني

المعروف والمشهور بين الاصحاب ان الاستصحاب يثبت الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب مباشرة أو بواسطة الآثار الشرعية، ولا يثبت الآثار الشرعية المترتبة عليه بواسطة الآثار العادية أو العقلية.

والأول كاستصحاب بقاء طهارة الماء، فانه يترتب على طهارته طهارة الثوب المغسول به وعلى طهارته جواز الدخول في الصلاة مع هذا الثوب وهكذا، فان جميع هذه الآثار الشرعية الطولية تثبت بالاستصحاب.

والثاني كاستصحاب بقاء حياة زيد، فانه لا يثبت إنبات اللحية مثلا ولا الاثر الشرعي المترتب عليه، ومن هذا القبيل استصحاب عدم وجود الحاجب على اعضاء الوضوء أو الغسل عند الشك في وجوده، فانه لا يثبت ما هو لازمه عقلاً وهو وصول الماء الى البشرة.

وعلى هذا، فهل يمكن اثبات الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بالواسطة باطلاق دليل الاستصحاب، بلا فرق بين ان يكون الواسطة آثاراً شرعية أو آثاراً عادية أو عقلية، أو لا يمكن الا اثبات الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة؟

والجواب ان هنا جهتين من البحث:

الجهة الأولى: ان الاستصحاب هل يثبت الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة آثار شرعية طولاً؟ ولا يختص جريانه بالآثار الشرعية المترتبة على المستصحب مباشرة.

الجهة الثانية: ان الاستصحاب هل يثبت الآثار الشرعية المترتبة على

المستصحب بواسطة آثار عادية أو عقلية أو لا؟

وأما الكلام في الجهة الأولى: فلا بد من النظر الى دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) وفيه اقوال ثلاثة:

القول الأول: ما ذكره المحقق الخراساني تتد (١) في الكفاية، من ان مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، ومعنى التنزيل هو اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل، فان كان التنزيل واقعيا فاسراء الحكم واقعي كتنازل الطواف في البيت منزلة الصلاة وتنزيل الفقاع منزلة الخمر ونحوهما، وان كان ظاهريا فاسراء الحكم الظاهري كما في المقام، فان الحكم الثابت للمشكوك حكم ظاهري مجعول مماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة ومخالف له في صورة عدم المطابقة.

ثم ان هذا التنزيل الذي ينقح موضوع الحكم الظاهري المباشر يتضمن تنزيلاً آخر وهو تنزيل الحكم الظاهري منزلة الحكم الواقعي، وبهذا التنزيل ينقح موضوع الاثر الثاني، ثم ان هذا التنزيل يتضمن تنزيلاً ثالثاً وهو تنزيل الاثر الشرعي الثاني منزلة واقعه، وبذلك يتحقق موضوع الاثر الثالث وهكذا الى آخر السلسلة الطولية.

والجواب أولاً: ان مفاد دليل الاستصحاب ليس هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، ضرورة ان مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك لا التنزيل، وحيث ان النقض الحقيقي غير معقول، فلامحالة يكون المراد منه النهي عن النقض العملي بمعنى لزوم العمل على طبق الحالة السابقة وعدم جواز رفع اليد عنها.

فالنتيجة: إنه ليس في روايات الاستصحاب للتنزيل عين ولا اثر، فانه مبني على ان يراد من اليقين المتيقن ومن الشك المشكوك، وهذا بحاجة الى قرينة ولا قرينة

على ذلك لا في نفس الروايات ولا من الخارج.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفاد دليل الاستصحاب التنزيل، الا انه لا يدل على اكثر من تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، ولا يتضمن هذا التنزيل تنزيلاً آخر وهو تنزيل الحكم الظاهري الثابت للمشكوك بمنزلة الحكم الواقعي، ولا اشعار في دليل الاستصحاب على ذلك فضلاً عن الدلالة.

هذا اضافة الى انه لا حاجة الى تنزيل الآخر، فانه اذا ثبت بالتنزيل الأول الحكم الشرعي الظاهري للمستصحب فهو موضوع للاثر الشرعي الثاني، لان موضوعه ثبوت الحكم الشرعي للمستصحب سواء أكان ثبوته بالوجدان ام بالتعبد ام بالاستصحاب، فاذا ثبت ذلك بالاستصحاب ترتب عليه اثره الشرعي الثاني، وبترتبه عليه ينقح موضوع الاثر الشرعي الثالث وهكذا، هذا نظير ما ذكرناه في الاخبار مع الوسطة في مبحث حجية خبر الواحد.

والخلاصة: إن دليل الاستصحاب لا يدل الا على تنزيل واحد وهو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، فاذا شك في بقاء حياة زيد، فمفاد دليل الاستصحاب تنزيل الحياة المشكوك منزلة الحياة المتيقنة وترتيب آثارها عليها كوجوب التصديق مثلاً، ولا يدل على تنزيل آخر وهو تنزيل وجوب التصديق الظاهري بمنزلة وجوب التصديق الواقعي لاثبات الاثر الشرعي المترتب على وجوب التصديق، فانه مترتب على وجوب التصديق الثابت بالتنزيل الأول فلا حاجة الى تنزيل آخر.

الى هنا قد تبين: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله لا يستفاد من روايات الاستصحاب.

القول الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ^(١) وكذلك السيد الاستاذ رحمته الله ^(٢) من ان مفاد روايات الاستصحاب ابقاء اليقين في ظرف الشك تعبدًا، ومن هنا قد تبنت مدرسة المحقق النائيني رحمته الله على ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية واليقين التعبدي، بل بنى السيد الاستاذ رحمته الله ^(٣) على ان الاستصحاب أمانة، غاية الأمر انه من اضعف مراتب الأمارات، وأما المحقق النائيني رحمته الله وان بنى على ان المجعول فيه الطريقية واليقين التعبدي الا انه لما لم يكن بنحو الاطلاق بل بلحاظ الجري العملي على طبق الحالة السابقة، فلهذا ليس من الأمارات بل من الأصل العلمي المحرز.

وعلى هذا القول، فهل لروايات الاستصحاب اطلاق وابطاؤها تشمل الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة شرعية أو لا؟

والجواب: انه لا اطلاق لها من هذه الناحية، فإن مفادها ابقاء اليقين السابق في ظرف الشك تعبدًا، ومتعلق هذا اليقين ومصبه الشيء المشكوك فعلا، لانه طريق اليه، وتدل روايات الاستصحاب على ابقاء اليقين السابق في ظرف الشك في البقاء، وأما اثره الشرعي المترتب عليه، فإن كان متيقنا سابقا جرى الاستصحاب فيه في نفسه لانه من احد افراد الاستصحاب وصغرياته، وان لم يكن متيقنا سابقا فلا يكون مشمولاً لروايات الاستصحاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، أننا لا نحتاج الى الاطلاق في اثبات الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة آثار شرعية، لما مر من انه اذا ثبت بالاستصحاب الاثر

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٤٣ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦ .

(٣) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٤ .

الشرعي المترتب على المستصحب بلا واسطة، ترتب عليه آثاره الشرعية بلا حاجة الى اي مؤونة زائدة على تفصيل تقدم انفاً.

وعلى الجملة: فالاثر الشرعي المترتب على المستصحب مباشرة حيث انه ليس متعلق اليقين السابق، وانما الشك في اصل حدوثه فعلا ووجوده، فلا يكون مشمو لا لروايات الاستصحاب، لان مفادها ابقاء اليقين في ظرف الشك تعبداً، والمفروض انه لايقين بالنسبة الى الاثر الشرعي المترتب عليه بقاء.

القول الثالث: ان مفاد روايات الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك عملاً حيث ان النقض الحقيقي غير معقول، اذ لا يقين في ظرف الشك حتى ينهى عن نقضه به، هذا اضافة الى انه لا يمكن اجتماع اليقين والشك في افق النفس على شيء واحد، فاذاً لامحالة يكون المراد من النقض النقض العملي بمعنى وجوب العمل على طبق الحالة السابقة وعدم رفع اليد عنها، وعلى هذا فروايات الاستصحاب تدل على مشروعية العمل على طبق الحالة السابقة فعلاً أو تركاً، فاذا كان متعلق اليقين السابق وجوب شيء وجب على المكلف العمل على طبق اليقين السابق في ظرف الشك، واذا كان حرمة شيء وجب على المكلف الاجتناب عن الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، واذا كان اباحة شيء جاز للمكلف تركه كما جاز له فعله.

وعلى هذا، القول فايضاً لا اطلاقاً لروايات الاستصحاب، فان مفادها الجري العملي على طبق الحالة السابقة بدون النظر الى الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بالواسطة.

فالنتيجة: إن مفاد روايات الاستصحاب على جميع الاقوال في المسألة اثبات الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب مباشرة، هذا.

ولكن قد اشرنا سابقا ان جميع الآثار الشرعية الطولية التسلسلية تثبت بالاستصحاب، ولا يتوقف ثبوتها على اي مقدمة اخرى كاطلاق رواياته ونحوه، وذلك لان الاثر الشرعي المترتب على المستصحب مباشرة يثبت بالاستصحاب، فاذا ثبت به الاثر المباشر له ثبت اثر هذا الاثر المترتب عليه كذلك، فاذا ثبت اثر هذا الاثر ثبت موضوع الاثر الثالث باعتبار انه موضوع له وهكذا.

وان شئت قلت: ان موضوع الاثر الثاني الشرعي في الحقيقة مركب من الاثر الأول المباشر وموضوعه فكلا الجزأين قد تحقق، وعلى هذا فدليل الاستصحاب يدل بالمطابقة على ثبوت المستصحب تعبدا وبالالتزام على ثبوت الاثر الشرعي له المترتب عليه مباشرة، فاذا ثبت هذا الاثر ثبت اثره ايضا وهكذا، فالنتيجة ان الاستصحاب يدل بالدلالة الالتزامية على ثبوت الآثار الشرعية الطولية.

وأما الكلام في الجهة الثانية: فما هو الفرق بين كون الواسطة شرعية أو كونها عادية أو عقلية ؟

والجواب: ان الفرق هو ان الواسطة إذا كانت شرعية، فيكفي في ثبوتها ثبوت المستصحب تعبدا وظاهرا، لانها من آثار وجوده مطلقا وان كان ظاهريا، بينما اذا كانت الواسطة عادية أو عقلية فانها لا تثبت الا بثبوت المستصحب واقعا، ولا يكفي ثبوتها ظاهرا في ثبوتها وترتبها عليه، لانها من آثار وجوده الواقعي لا الاعم منه ومن وجوده الظاهري.

وعلى هذا، فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب باعتبار انه لا يثبت المستصحب الا ظاهرا، فاذا لم تثبت الواسطة العادية أو العقلية، فلا يمكن اثبات آثارها وترتبها عليها، ضرورة ان ثبوت الحكم فرع ثبوت موضوعه، ولهذا قلنا ان دليل الاستصحاب يدل على ثبوت المستصحب بالمطابقة وعلى ثبوت الواسطة اذا كانت

شرعية بالالتزام، وأما اذا كانت الوساطة عادية أو عقلية، فلا يدل على ثبوتها بالالتزام، لانها ليست من آثار المستصحب بوجوده التعبدي الظاهري، بل من آثاره بوجوده الواقعي، مثلا استصحاب بقاء حياة زيد انما يثبت حياته ظاهرا وتعبدا لا واقعا، ولهذا لا يثبت إنبات لحيته بالالتزام لانه من آثار حياته الواقعية، فاذا ما هو موضوع الوساطة العادية أو العقلية فلا يثبت بالاستصحاب وما يثبت به فليس موضوعا لها. ومن هذا القبيل استصحاب عدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء أو الغسل، فانه لا يثبت وصول الماء الى البشرة، لانه من آثار عدم وجود الحاجب واقعا لا الاعم منه ومن عدم وجوده ظاهرا، فاذا ما يثبت بالاستصحاب ليس موضوعا للوساطة وهي وصول الماء الى البشرة، لان موضوعها عدم وجود الحاجب واقعا، وما هو موضوع لها لا يثبت بالاستصحاب.

وأما روايات الاستصحاب، فقد تقدم انه لا اطلاق لها بالنسبة الى آثار الوساطة وان كانت الوساطة شرعية فضلا عن كونها عادية أو عقلية، هذا.

ولو سلمنا ان الروايات مطلقة وباطلاقها تدل على اثبات آثار الوساطة، فهل تشمل الوساطة وان كانت عادية أو عقلية أو لا؟

والجواب ان الكلام في ذلك يقع في مقامين:

الأول: في مقام الثبوت والواقع.

الثاني: في مقام الاثبات.

أما الكلام في المقام الأول: فهل يمكن التعبد بثبوت الآثار العادية أو العقلية؟ والجواب: انه لا يمكن، لان التعبد بثبوتها تكوينيا فلا يعقل، ضرورة استحالة

ايجاد الامور التكوينية بالتعبد الشرعي، لان ايجادها انما هو بوجود اسبابها وعللها التكوينية، فلا يمكن تكوينها في الخارج بالتعبد الشرعي في عالم الاعتبار.

وأما التعبد بشبوتها ظاهراً، فلا مانع منه كما هو الحال في استصحاب الموضوعات الخارجية، كاستصحاب بقاء حياة زيد أو عدالة عمرو أو علم بكر وهكذا، فانه يثبت حياة زيد ظاهراً لا واقعا شريطة ان يكون الاثر الشرعي مترتباً عليها كذلك.

وعلى هذا، فلا مانع ثبوتاً من شمول اطلاق دليل الاستصحاب للتعبد بإنبات لحية زيد التزاماً بعد دلالته على بقاء حياته مطابقة، أو التعبد بوصول الماء الى البشرة التزاماً بعد دلالته على التعبد بعدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء أو الغسل مطابقة، على اساس ان هذا التعبد بثبوت إنبات اللحية ظاهراً انها هو بملاك ما يترتب عليه من الاثر الشرعي لا بملاك ترتبه على بقاء حياته ظاهراً، لانه ليس من آثار بقاء حياته ظاهراً وانما هو من آثار حياته واقعاً وهكذا الأمر في المثال الثاني.

فاذاً دليل الاستصحاب يدل بالمطابقة على التعبد ببقاء حياة زيد ظاهراً وبالالتزام على إنبات لحيته كذلك، هذا لا بملاك انه اثر مترتب على بقاء حياة زيد ظاهراً، لما تقدم من انه ليس من آثار بقاء حياته تعبداً بل هو من آثار حياته واقعاً، بل بملاك ما يترتب على إنبات اللحية من الاثر الشرعي.

فالننتيجة: إنه بحسب مقام الثبوت لا مانع من شمول اطلاق دليل الاستصحاب لآثار الواسطة وان كانت الواسطة عادية أو عقلية.

أما الكلام في المقام الثاني وهو مقام الاثبات، فهل روايات الاستصحاب تشمل باطلاقها آثار الواسطة اذا كانت عادية أو عقلية أو لا؟

والجواب: انها لا تشمل الآثار العادية أو العقلية اذا كانت واسطة بين الآثار الشرعية والمستصحب، لان مفاد الروايات التعبد ببقاء الحالة السابقة عملاً، وحيث ان هذا التعبد لا يمكن ان يكون لغواً، فلا محالة يكون بلحاظ ما يترتب على بقائها في

ظرف الشك من الاثر الشرعي العملي، ولا يمكن ان يكون هذا التعبد بلحاظ اثبات الآثار التكوينية، لان اثباتها تكويناً غير مربوط بالشرع، ولا يمكن تكوينها بالتعبد الشرعي، وأما اثباتها تعبداً فهو وان كان ممكناً ولا مانع منه، الا ان روايات الاستصحاب قاصرة عن اثباتها كذلك بلحاظ آثارها الشرعية المترتبة عليها، لان مدلولها التعبد ببقاء الحالة السابقة المتيقنة عملاً في ظرف الشك، وحينئذ فان كانت حالة سابقة متيقنة للآثار العادية أو العقلية فالاستصحاب يجري فيها مستقلاً اذا كانت لها آثار شرعية مترتبة عليها، والا فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب.

وأما اذا كانت الواسطة شرعية، فاثباتها لا يحتاج الى الاطلاق، فان الاستصحاب بنفسه يدل على اثباتها بالالتزام.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان الاستصحاب حجة في مدلوله الالتزامي اذا كانت الواسطة شرعية، وأما اذا كانت عقلية أو عادية فلا يكون حجة فيه.

هذا تمام الكلام في الأصل المثبت.

بقي الكلام في فرعين:

الفرع الأول: اننا لو بيننا على حجية الاستصحاب المثبت فهل له معارض أو

لا؟

الفرع الثاني: ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله (١) من استثناء الواسطة اذا كانت

خفية، وأما صاحب الكفاية رحمته الله (٢) فقد استثنى الواسطة اذا كانت جلية ايضاً.

أما الكلام في الفرع الأول، فقد ذكر ان استصحاب بقاء حياة زيد مثلاً اذا كان

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٨٣ .

(٢) كفاية الاصول ص ٤١٥ .

مثبتاً لإنبات لحيته، فهو معارض باستصحاب عدم إنبات لحيته، واستصحاب عدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء أو الغسل اذا كان مثبتاً لوصول الماء الى البشرة معارض باستصحاب عدم وصوله اليها، فيسقطان من جهة المعارضة.

فالنتيجة: إن الأصل المثبت لا يكون حجة، إما من جهة عدم وجود المقتضي له أو من جهة وجود المانع، هذا.

وقد اجاب شيخنا الانصاري رحمته الله ^(١) عن ذلك: بان استصحاب عدم اللازم العادي أو العقلي لا يمكن ان يعارض استصحاب بقاء الملزوم، مثلاً استصحاب عدم إنبات اللحية لا يصلح ان يعارض استصحاب بقاء حياة زيد لإثبات إنبات لحيته، وقد افاد في وجه ذلك ان الشك في ثبوت اللازم وعدم ثبوته مسبب عن الشك في بقاء الملزوم وعدم بقاءه، ومن الواضح ان الاستصحاب في طرف السبب حاكم على الاستصحاب في طرف المسبب، ولا فرق في ذلك بين كون المسبب اثراً شرعياً كطهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب طهارته أو بقاعدة الطهارة، أو اثراً عادياً كإنبات اللحية أو عقلياً كوصول الماء الى البشرة، لان الاستصحاب اذا كان حجة فهو يثبت الاثر المترتب على المستصحب، وإن كان أثراً عادياً أو عقلياً ومعه لا تصل النوبة إلى استصحاب عدم ثبوت الاثر العادي أو العقلي، لانه محكوم بالاستصحاب الأول.

ومن هنا، لم يقل احد بالتعارض بين الاستصحابين فيما اذا كانت الوساطة اثراً شرعياً، كطهارة الثوب المترتبة على طهارة الماء الثابتة بالاستصحاب أو بأصالة الطهارة، فانه لم يظهر من احد ان استصحاب بقاء طهارة الماء معارض باستصحاب

بقاء نجاسة الثوب، والنكته فيه ان الاستصحاب في طرف السبب حاكم على الاستصحاب في طرف المسبب. فالنتيجة انه لا اصل لهذا التعارض، هذا.

وقد ذكر السيد الاستاذ عليه السلام (١) ان الصحيح في المقام التفصيل.

بيان ذلك ان اعتبار الأصل المثبت يتصور على صور:

الصورة الأولى: ان حجية الاستصحاب المثبت بملاك انه أمارة يفيد الظن بالبقاء، وعلى هذا فالظن ببقاء الملزوم يستلزم الظن بثبوت اللازم ومعه لا موضوع لاستصحاب عدم اللازم، لان استصحاب بقاء الملزوم رافع لموضوع استصحاب عدم اللازم بحكم الشرع، هذا اضافة الى انه يلزم من جريان استصحاب عدم اللازم الظن بعدمه، ولا يمكن اجتماع الظن بثبوته مع الظن بعدم ثبوته معا، لانه ظن باجتماع النقيضين.

الصورة الثانية: ان معنى حجية الاستصحاب المثبت هو ان التعبد ببقاء الملزوم يقتضي التعبد باللازم العادي أو العقلي لترتيب آثاره الشرعية على بقاء الملزوم بواسطته، ومعه لا مجال لاستصحاب عدم ثبوت اللازم، لان الاستصحاب الأول حاكم عليه ورافع لموضوعه تعبدا، فما ذكره شيخنا الانصاري عليه السلام من حكومة استصحاب بقاء الملزوم على استصحاب عدم ثبوت اللازم صحيح في هاتين الصورتين.

الصورة الثالثة: ان الاستصحاب حجة في اثبات الآثار الشرعية وان كانت بواسطة عادية أو عقلية، فان آثارها الشرعية المترتبة عليها آثار لبقاء الملزوم، معللا بان اثر الاثر اثر، وعلى هذا فحيث ان ثبوت اللازم العادي أو العقلي ليس موردا

للتعبد الاستصحابي، فلهذا يقع التعارض بين استصحاب بقاء الملزوم واستصحاب عدم ثبوت اللازم، فان مقتضى الاستصحاب الأول ترتيب آثار اللازم على بقاء الملزوم، ومقتضى الاستصحاب الثاني عدم ترتبها عليه، فمصعب التعارض بينهما الآثار الشرعية المترتبة على اللازم العادي أو العقلي مباشرة وعلى بقاء الملزوم بالواسطة لا بالمباشرة.

فالنتيجة: إن ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من الحكومة غير تام في هذه الصورة.

وللنظر فيما افاده السيد الاستاذ رحمته الله من الصور مجال:

أما الصورة الأولى، فقد ذكر رحمته الله ان الاستصحاب أمانة وتكون حجيته من باب افادة الظن بالبقاء، والظن ببقاء الملزوم يستلزم الظن بثبوت اللازم، ومعه لا موضع لاستصحاب عدم اللازم.

فيرد عليها، أولاً: ما ذكرناه في مستهل بحث الاستصحاب موسعا من ان الاستصحاب ليس أمانة ولا من الأصل المحرز، بل هو من الأصل غير المحرز. وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب من الأمانات، حيث ان المجمعول فيه اليقين تعبدا في ظرف الشك، الا ان حجيته ليست مبنية على افادة الظن الشخصي بل ولا الظن النوعي، وان كانت عبارة التقرير ظاهرة في ذلك الا ان اليقين المجمعول في باب الاستصحاب في ظرف الشك تعبدا ليس بملاك كونه كاشفا عن الواقع ويقينا به تعبدا، بل بملاك الجري العملي على طبق الحالة السابقة وان لم يظن بمطابقتها للواقع.

وثالثا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان حجيته من باب افادته الظن بالواقع، الا انه عندئذ لا يكون استصحاب بقاء حياة زيد مثلا حاكماً على

استصحاب عدم إنبات لحيته، اذ كما ان الظن ببقاء حياة زيد يستلزم الظن بإنبات لحيته، كذلك الظن بعدم إنبات لحيته يستلزم الظن بعدم حياته، فان الظن الأول يدل بالمطابقة على بقاء حياة زيد وبالالتزام على إنبات لحيته، والظن الثاني يدل بالمطابقة على عدم إنبات لحيته وبالالتزام على عدم بقاءه حيا، ومن هذا القبيل استصحاب عدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء أو الغسل، فانه يفيد الظن بعدم وجوده فيها بالمطابقة وبوصول الماء الى البشرة بالالتزام، واستصحاب عدم وصول الماء الى البشرة يفيد الظن بعدم وصوله اليها بالمطابقة وبوجود الحاجب فيها بالالتزام، فاذاً تقع المعارضة بين المدلول المطبقي لكل منهما والمدلول الالتزامي للآخر فلا حكومة في البين، لان احد الأصلين في المقام ليس في ناحية السبب والآخر في المسبب حتى يكون المقام داخلا في كبرى الأصل السببي والمسببي وحكومة الأول على الثاني، وذلك لان عدم التعارض بين الأصل في السبب والأصل في المسبب وحكومة الاول على الثاني انما هو بنكتة ان المسبب من آثار السبب شرعا دون العكس، ولهذا يكون الأصل في السبب يثبت المسبب بالالتزام باعتبار انه اثر شرعي له، وأما الأصل في المسبب فهو لا يثبت السبب كذلك، أو فقل ان المسبب بما انه اثر شرعي للسبب فيترتب عليه نفيا واثباتاً، وأما السبب فيما انه ليس اثراً شرعياً للمسبب فلا يترتب عليه كذلك ولهذا لا معارضة بينهما، والأصل في السبب مقدم على الأصل في المسبب إما بالحكومة أو بالجمع الدلالي العرفي، وهذه النكتة غير متوفرة في باب الأمارات، منها الظن، فاذا فرضنا ان الأمانة قامت على بقاء حياة زيد كما اذا اخبر ثقة انه حي، فانها تدل بالمطابقة على حياته وبالالتزام على إنبات لحيته، ثم اذا فرضنا ان الثقة اخبر عن عدم إنبات لحيته، فانه يدل على عدم إنباتها بالمطابقة على عدم بقاءه حياً بالالتزام. والخلاصة: إنّ احدي الأمارتين اذا قامت على وجود السبب والآخرى قامت

على عدم وجود المسبب، فتقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل واحدة منهما والمدلول الالتزامي للآخرى.

وعلى هذا، فاذا فرضنا حجية الاستصحاب المثبت، وحينئذ فكما ان استصحاب بقاء حياة زيد يثبت إنبات لحيته بالدلالة الالتزامية كذلك استصحاب عدم إنبات لحيته يثبت عدم بقاء حياته بالدلالة الالتزامية، فان الاستصحاب على هذا كما يثبت لوازمه العادية أو العقلية بالالتزام كذلك يثبت ملزوماته وملازماته كذلك، فاذا تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل من الاستصحابين والمدلول الالتزامي للآخر.

وعليه فما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان الظن ببقاء الملزوم الذي هو مفاد الاستصحاب حاكم على الظن بعدم ثبوت اللازم لا وجه له، لان الحكومة انها تكون فيما اذا كان استصحاب بقاء الملزوم يثبت وجود اللازم وان كان عادياً أو عقلياً، وأما استصحاب عدم اللازم فلا يثبت عدم بقاء الملزوم، وعندئذ فيكون استصحاب بقاء الملزوم حاكماً على استصحاب عدم وجود اللازم.

وأما اذا كان استصحاب عدم وجود اللازم يثبت عدم بقاء الملزوم بالدلالة الالتزامية، فتقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامي للآخر. فالنتيجة: إن ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الحكومة في هذه الصورة فلا وجه له.

وأما الصورة الثانية، فهل تختص حجية الاستصحاب المثبت بلوازمه العادية أو العقلية أو تشمل ملزوماته وملازماته ايضاً، فان قلنا بالأول فالأمر كما افاده السيد الاستاذ عليه السلام، من ان استصحاب بقاء الملزوم حاكم على استصحاب عدم اللازم، باعتبار ان الأول يثبت الثاني والثاني لا يثبت الأول، مثلاً استصحاب بقاء

حياة زيد يثبت إنبات لحيته، لان التعبد ببقاء حياته يقتضي التعبد بإنبات لحيته، وأما استصحاب عدم إنبات لحيته فلا يثبت عدم بقاء حياته، لان التعبد بعدم إنبات لحيته لا يقتضي التعبد بعدم بقاء حياته، لانه لا يثبت ملزوماته أو ملازماته اذا كانت عادية أو عقلية وانما يثبت لوازمه العادية أو العقلية.

وان قلنا بالثاني، فيقع التعارض بينهما، لان استصحاب بقاء حياة زيد يثبت إنبات لحيته بالالتزام واستصحاب عدم إنباتها يثبت عدم بقاء حياته كذلك، ولهذا تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامي للآخر، هذا. ولكن الصحيح هو القول الأول، لأننا لو بنينا على حجية مثبتات الاستصحاب، فانها مختصة بلوازم المستصحاب العادية أو العقلية دون ملزوماته وملازماته.

والنكته في ذلك: ان روايات الاستصحاب ناظرة الى اثبات الآثار المترتبة على المستصحاب وهو بقاء الحالة السابقة، سواء أكانت تلك الآثار آثار شرعية أم كانت عقلية أو عادية ولا نظر لها الى اثبات ملازماتها وملزوماتها وان كانت شرعية، باعتبار انها ليست اثرا للمستصحاب ومرتباً عليه ترتب الحكم على موضوعه حتى يثبت بالاستصحاب، على اساس ان الاستصحاب يثبت موضوعه، والمفروض ان المستصحاب ليس موضوعاً لملازمه ولا للملزمه.

ومن هنا، يظهر الفرق بين مثبتات الاستصحاب ومثبتات الأمارات كاخبار الثقة ونحوها، فان حجية مثبتات الاستصحاب مختصة بلوازم المستصحاب وآثاره المترتبة عليه ولا تشمل ملازماته وملزوماته، لانها ليست من آثاره، ولا يكفي ثبوت المستصحاب تعبداً لثبوتها كذلك، باعتبار انها ليست من آثاره واحكامه، بينما مثبتات الأمارات حجة مطلقاً اي بالنسبة الى لوازم مؤداها ملزوماته وملازماته، باعتبار ان

خبر الثقة يثبت الواقع، فاذا ثبت الواقع ثبت بتمام لوازمه وملازماته وملزوماته.
وعلى هذا، فاستصحاب بقاء الملزوم حاكم على استصحاب عدم ثبوت اللازم
ومقدم عليه.

وأما الصورة الثالثة، وهي ان الاستصحاب يثبت الآثار الشرعية وان كانت
مرتبة على المستصحب بواسطة الآثار العادية أو العقلية بدون النظر الى الوساطة
والتعبد بثبوتها، وحينئذ فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء حياة زيد، باعتبار انه
مثبت للآثر الشرعي المترتب على إنبات لحيته على اساس انه في الحقيقة اثر لحياته،
وبين استصحاب عدم إنبات لحيته، فان مقتضاه نفي ذلك الاثر بنفي موضوعه
فيسقطان معا من جهة المعارضة، ولا حكومة للاستصحاب الأول على
الاستصحاب الثاني.

فهي غير معقولة، لان استصحاب بقاء حياة زيد مثلاً اذا لم يثبت إنبات لحيته
فكيف يثبت اثره الشرعي المترتب عليه مباشرة، لان اثباته بدون اثبات موضوعه
خلف فرض انه اثره الشرعي ومترتب عليه مباشرة وليس اثراً لبقاء حياة زيد الا
بالوساطة، نعم بقاء حياته سبب لإنبات لحيته لا انه موضوع له.
فالنتيجة: إن معنى هذا اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه، وهذا غير معقول
لاستلزامه الخلف.

ومن هنا، يظهر حال ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله (١) من الصور الثلاث، وجه
الظهور هو ان ما ذكره رحمته الله في الصورة الثانية والثالثة هو نفس ما ذكره السيد
الاستاذ رحمته الله في هاتين الصورتين وقد تقدم ما فيها.

وأما الصورة الأولى، وهي ما اذا بنى على حجية مثبتات الاستصحاب في سلسلة لوازم المستصحب وملزوماته وملازماته، فعندئذ يقع التعارض بين استصحاب بقاء حياة زيد واستصحاب عدم إنبات لحيته، فان الاول يدل بالمطابقة على بقاء حياة زيد وبالالتزام على إنبات لحيته، والثاني يدل بالمطابقة على عدم إنبات لحيته وبالالتزام على عدم بقاء حياته، باعتبار انه ملزوم للمستصحب فيسقطان معا من جهة المعارضة.

ولكن قد ظهر مما تقدم: ان هذا المبنى غير صحيح، لان روايات الاستصحاب ناظرة الى اثبات المستصحب بلحاظ ما يترتب عليه من الآثار، وأما ما لا يكون من آثاره كملزوماته وملازماته الواقعتين فلا تدل روايات الاستصحاب على ترتبها على المستصحب، لانها غير ناظرة اليها حتى فيما اذا كانت تلك الآثار شرعية، كما اذا فرضنا ان عدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء أو الغسل ملازم لوجوب التصدق، وحينئذ فاستصحاب عدم وجود الحاجب فيها لا يثبت وجوب التصدق الذي هو ملازم له، وأما دلالة الروايات على ترتب آثاره عليه، فانها هي من جهة ان المستصحب موضوع لها، فاذا ثبت الموضوع ثبت حكمه ايضا.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: وهي اننا لو بنينا على حجية الاستصحاب المثبت، فلا يكون معارضاً باستصحاب عدم ثبوت اللازم بل هو مقدم عليه عرفاً.

هذا تمام الكلام في الفرع الأول.

وأما الفرع الثاني: فقد استثنى شيخنا الانصاري رحمته الله (١) صورة واحدة من

الاستصحاب المثبت، وهي ما اذا كانت الواسطة خفية بنظر العرف وبنى على حجية الأصل المثبت في هذه الصورة.

وقد افاد في وجه ذلك: ان الواسطة اذا كانت خفية، فيرى العرف ان اثرها اثر للمستصحب، فاذا كان بنظر العرف اثراً له فيترتب عليه بالاستصحاب كسائر آثاره الشرعية.

وقد مثل لذلك باستصحاب عدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء أو الغسل، فان صحة الوضوء وان كانت في الحقيقة مترتبة على وصول الماء الى البشرة، الا ان العرف بالنظر المسامحي يرى انها من آثار عدم وجود الحاجب فيها، والمناطق في تطبيق الاستصحاب على موارد انما هو نظر العرف لا الدقي العقلي.

ومن هذا القبيل ما اذا اثبتنا نجاسة الاناء بالاستصحاب، وحينئذٍ فاذا لاقاه شيء حكم بنجاسته، وموضوع النجاسة في الواقع هو السراية، وحيث انها واسطة خفية، فيرى العرف ان موضوع النجاسة الملاقاة وهكذا.

والخلاصة: إنَّ الشيخ عليه السلام قد بنى على ان الواسطة اذا كانت خفية بنظر العرف، فالاستصحاب حجة ويثبت اثرها له، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان صاحب الكفاية عليه السلام ^(١) قد قبل هذا الاستثناء من الشيخ عليه السلام، ولكنه استثنى صورة اخرى ايضا من الأصل المثبت وبنى على حجية الأصل فيها، وهي ما اذا كانت الواسطة جلية لدى العرف العام بحيث لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي الواسطة حتى في مقام الظاهر والتعبد، كما انه لا يمكن التفكيك بينهما في الواقع، أو كانت الواسطة بنحو يصح انتساب اثرها الى ذهابها، كما

انه يصح انتسابه اليها من جهة وضوح الملازمة بينهما.

فالتنتيجة: إنه قد بنى على جريان الاستصحاب في هذه الصورة، هذا.

يقع الكلام هنا تارة في استثناء الشيخ عليه السلام واخرى في استثناء صاحب الكفاية عليه السلام.

أما الكلام في الأول، فان اراد الشيخ عليه السلام من الواسطة الخفية انه لا واسطة بنظر العرف وان كانت هناك واسطة بالنظر الدقي العقلي الا انه لا عبرة به، فان العبرة انها هي بنظر العرف، والمفروض ان الاثر بنظر العرف مترتب على المستصحب مباشرة. فيرد عليه، أولاً: انه خلف فرض وجود الواسطة، غاية الأمر انها بنظر العرف خفية، ولا فرق بين ان تكون الواسطة جلية أو خفية، لان الاثر اثر لها حقيقة، باعتبار انه موضوع الاثر بمقتضى الدليل لا ذيها، وعلى هذا فلا يمكن اثباته للمستصحب لا مباشرة ولا بالواسطة، أما الأول فلا يمكن اثباته بدون اثبات موضوعه والا لزم خلف فرض ان الواسطة موضوع له، وأما الثاني فلنفسه ان الاستصحاب لا يثبت الواسطة اذا كانت عادية أو عقلية وان كانت خفية.

وثانياً: ان لازم كون الاثر اثراً للمستصحب بنظر العرف مباشرة انه ليس استثناءً من عدم حجية الأصل المثبت، باعتبار انه على هذا ليس من الأصل المثبت.

وثالثاً: ان نظر العرف انما يتبع في تعيين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقاً، وأما في مرحلة تطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها في الخارج، فالمتبع في هذه المرحلة انما هو النظر الدقي العقلي لا النظر التساهي العرفي.

مثلاً تعيين مفهوم الكر سعة وضيقاً بيد العرف، وأما تطبيق هذا المفهوم على افراده ومصاديقه في الخارج فانما هو بيد العقل، فلو نقص من الكر مقدار مثقال من الماء فهو ليس مصداقاً للكر بنظر الدقي العقلي ولا يترتب عليه احكامه، أما بنظر

العرف فهو وان كان مصداقاً له ولكن لا عبرة به في مرحلة التطبيق، فان العبرة في هذه المرحلة انما هي بالنظر الدقي العقلي، مثلاً يستظهر العرف من ادلة الوضوء أو الغسل ان موضوع صحته وصول الماء الى البشرة وانها من آثاره، ولكن في مقام التطبيق يرى العرف بالنظر التسامحي ان استصحاب عدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء أو الغسل يثبت صحة الوضوء أو الغسل بلحاظ انها مترتبة على المستصحب وهو عدم وجود الحاجب فيها، ولكن لا قيمة لهذا النظر العرفي التسامحي في مرحلة التطبيق، لان المرجع في هذه المرحلة انما هو النظر الدقي العقلي.

والخلاصة: إنّ المرجع في تعيين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقاً انما هو العرف العام على ضوء المناسبات الارتكازية العرفية، وأما في مرحلة تطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها وافرادها في الخارج، فالمرجع فيها العقل لا العرف ولا يعتنى بالنظر العرفي في هذه المرحلة.

وان اراد عليه السلام بها ان اثرها اثر للمستصحب ايضاً واقعاً ومباشرةً.

فيرد عليه، انه خلف فرض انه ليس اثراً له مباشرة بل هو اثر للواسطة كذلك، غاية الأمر ان الواسطة حيث انها كانت خفية، فيرى العرف بالنظر التسامحي انه اثر للمستصحب، وقد مرّ انه لا قيمة لهذا النظر العرفي.

هذا اضافة الى ان لازم ذلك انه ليس استثناءً من الأصل المثبت، لان الاثر اذا كان أثراً له ايضاً حقيقة ومباشرة فهو ليس حينئذٍ من الأصل المثبت كما مر، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان روايات الاستصحاب على جميع الاقوال في المسألة لا تدل على حجية الاستصحاب المثبت وان كانت الواسطة خفية بنظر العرف بعد ما كانت موجودة واقعا بين المستصحب والاثر الشرعي، بيان ذلك، أما على القول ان

مفادها تنزيل المشكوك منزلة اليقين في ترتيب اثره الشرعي عليه، فمن الواضح ان هذا التنزيل ناظر الى ترتيب اثر المتيقن على المشكوك ولا اطلاق له بالنسبة الى الاثر المترتب على المتيقن بواسطة اذا كانت الوساطة عادية أو عقلية، وأما اثباته له مباشرة بدون اثبات الوساطة أو مع اثبات الوساطة فهو لا يمكن لا ابتداءً وبدون الوساطة أو لا مع الوساطة، أما الأول فلانه لا يعقل اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه، والمفروض ان اثر الوساطة اثر لها وإثباته للمستصحب بدون اثبات الوساطة لا يمكن، لانه من اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه وهو خلف فرض انها موضوع له، وأما الثاني فلان اثباته مع اثبات الوساطة للمستصحب وان كان ممكناً ثبوتاً، لان اثبات الوساطة التي هي امر عادي أو عقلي تكوينياً وان كان لا يمكن الا ان اثباته تعبداً فلا مانع منه، ولكن دليل الاستصحاب قاصر عن اثباتها كذلك، لان مفاده تنزيل المشكوك منزلة المتيقن اي تنزيل حياة زيد مثلاً المشكوكه بمنزلة حياته المتيقنة وترتيب آثار الحياة المتيقنة على الحياة المشكوكه، وأما اذا لم يكن لحياته اثر شرعي والاثر الشرعي انما كان لإنبات لحيته، فلا يمكن اثبات إنبات لحيته بهذا التنزيل، فان هذا التنزيل انما هو بين المشكوك بقائه والمتيقن حدوثه، وهذا لا ينطبق على إنبات اللحية ولا اطلاق لدليل الاستصحاب لكي يدل باطلاقه على اثبات اثر المستصحب وان كان الاثر عادياً أو عقلياً، فالنتيجة ان مفاد دليل الاستصحاب لو كان التنزيل، فلا يشمل الاثر العادي أو العقلي الا اذا كانت له حالة سابقة ايضاً، فعندئذ يكون مشمولاً لدليل الاستصحاب مستقلاً لتحقق موضوعه فيه حينئذٍ بتمام اركانه من اليقين السابق والشك اللاحق والاثر الشرعي المترتب عليه، ولكن المفروض انه ليس له حالة سابقة، ولا يكون دليل الاستصحاب متكفلاً لتنزيل آخر وهو تنزيل إنبات اللحية الظاهري بمنزلة إنبات اللحية الواقعي، والدليل الآخر عليه ايضاً غير

موجود.

وأما على القول بان مفاد دليل الاستصحاب ابقاء اليقين السابق تعبدًا في ظرف الشك فالأمر ظاهر، لانه ناظر الى ابقاء اليقين السابق وهو اليقين بالمتيقن في حال الشك في البقاء ويدل على ثبوته، ولانظر له الى ثبوت اثره الشرعي المباشر فضلاً عن الوساطة العادية أو العقلية، غاية الأمر اذا ثبت المتيقن في ظرف الشك بالاستصحاب، فلا محالة يحكم العقل تنجز اثره الشرعي المترتب عليه وثبوته له ثبوتاً تنجيزياً أو تعذيرياً ولا نظر له بالنسبة الى الاثر العادي أو العقلي، لانه ليس مورداً لليقين حتى يكون مشمولاً لدليل الاستصحاب، ولا قابلاً للتنجز حتى يحكم بثبوته تنجيزاً أو تعذيراً.

وأما بلحاظ اثره، فلانه ليس اثراً للمتيقن، بل هو اثر للوساطة العادية أو العقلية، ومن المعلوم ان اثباته لها يتوقف على اثبات الوساطة فلا يمكن اثباته بدون اثباتها، والا لزم خلف فرض انها موضوع له، ولا فرق في ذلك بين كون الوساطة خفية بنظر العرف أو لا.

فالتيجة: إنه على هذا القول ايضاً لا مجال لهذا الاستثناء.

وأما على القول بان مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك عملاً، فمرده الى العمل بالحالة السابقة وترتيب آثارها الشرعية عليها في ظرف الشك فيها ولا نظر له الى آثارها العادية أو العقلية، لان مفاده العمل على طبق الحالة السابقة بحكم الشارع، ومن الواضح ان هذا يتطلب ان يكون ذلك بلحاظ اثره العملي، والمفروض ان الآثار العادية أو العقلية ليست آثاراً عملية لانها لا تتطلب العمل على طبقها، وأما بلحاظ آثارها الشرعية المترتبة عليها فلا تكون مشمولة لدليل الاستصحاب، لعدم كونها مسبوقة بالحالة السابقة، ولا فرق في ذلك بين كون

الواسطة خفية أو لا، وعلى كلا التقديرين فدليل الاستصحاب لا يدل على ثبوتها لا بعنوان انها آثار للمستصحب لاختصاصها بالآثار الشرعية دون الاعم منها ومن الآثار العادية أو العقلية، ولا بعنوان آثارها الشرعية لان ثبوتها يتوقف على ثبوت موضوعها، والمفروض ان دليل الاستصحاب لا يدل على ثبوت موضوعها وهو الآثار العادية أو العقلية.

الى هنا قد تبين: ان استثناء شيخنا الانصاري رحمته الله صورة خفاء الواسطة العادية أو العقلية من الأصل المثبت غير تام على جميع الاقوال في تفسير مفاد الاستصحاب في المسألة.

وأما الكلام في الثاني، وهو ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) من حجية الاستصحاب المثبت فيما اذا كانت الملازمة بين الواسطة وذبيها جلية وواضحة بنحو لا يمكن التفكيك بينهما لا واقعا ولا تعبداً أو كانت الملازمة بينهما بنحو يعد آثار كل منهما آثاراً للآخر.

فهو خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام انما هو فيما اذا كانت الواسطة العادية أو العقلية لازمة للمستصحب بقاءً فقط كإنبات اللحية، فانه لازم لبقاء حياة زيد ولا يكون لازماً لحدوث حياته، لانه لو كان حياً لنبت لحيته والا فلا، ومن هذا القبيل وصول الماء الى البشرة، فانه لازم لعدم الحاجب بقاءً اي حينما يصب الماء على اعضاء الوضوء أو الغسل وهكذا.

وأما اذا كانت الملازمة بنحو لا يمكن التفكيك بين الواسطة وذبيها، فعندئذ ان اريد بعدم امكان التفكيك بينهما في التعبد، ان التعبد ببقاء الحالة السابقة يستلزم

التعبد باللازم العادي أو العقلي بلحاظ ما يترتب عليه من الاثر الشرعي، فيرد عليه انه لا اطلاق في روايات الاستصحاب بالنسبة الى التعبد باللازم، لان مفادها التعبد ببقاء الحالة السابقة لترتيب اثرها الشرعي عليه في ظرف الشك فيه من دون النظر الى الاثر الشرعي المترتب على اللازم، اذ لا يمكن اثباته بدون اثبات اللازم، والا لزم اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه وهو كما ترى، وأما اللازم العادي أو العقلي فلا يمكن اثباته بروايات الاستصحاب، لعدم اطلاق لها.

وان اريد به ان التعبد ببقاء الملزوم لا ينفك عن التعبد ببقاء اللازم، ضرورة ان الملازمة بينهما لو كانت حدوثاً وبقاءً وواقعاً وتعبداً، فمعنى ذلك ان كلا منهما مورد للاستصحاب، فكما ان الشك في بقاء الملزوم بعد اليقين بحدوثه فكذلك الشك في بقاء اللازم بعد اليقين بحدوثه، فاذاً موضوع الاستصحاب متحقق في كل منهما، وعليه كما يجري استصحاب بقاء الملزوم وترتيب اثره الشرعي عليه كذلك يجري استصحاب بقاء اللازم وترتيب اثره الشرعي عليه، ومن الواضح ان هذا خارج عن محل الكلام في المسألة، فان محل الكلام فيها انما هو فيما اذا كان الملزوم مورداً لليقين بحدوثه والشك في بقاءه دون اللازم، فانه لازم له بقاءً ولا بقاءً وحدثاً، وحينئذ فيقع الكلام في ان اللازم اذا كان عادياً أو عقلياً، هل يثبت باستصحاب بقاء الملزوم أو لا، وأما اذا كان كل منهما مورداً للاستصحاب، فاللازم يثبت بالاستصحاب مباشرة بقطع النظر عن استصحاب بقاء الملزوم وهذا خارج عن محل الكلام.

ومن هنا، يظهر حال المثالين اللذين ذكرهما عليه السلام، فان كلا المثالين خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام انما هو فيما اذا كان بقاء الملزوم مورداً للاستصحاب دون اللازم، فانه لازم لبقاء الملزوم لا لحدوثه وبقائه معاً.

أما خروج المثال الأول عن محل الكلام، فان الملازمة بين العلة التامة ومعلولها

ثابتة حدوثاً وبقاءً واقعاً وظاهراً، ولا يمكن فرض التفكيك بينهما، لان اليقين بالعلة التامة يستلزم اليقين بمعلولها، والشك في حدوثها يستلزم الشك في حدوثه، كما ان الشك في بقائها يستلزم الشك في بقاء المعلول.

وعلى هذا، فاذا فرض الشك في بقاء العلة، فلا ينفك عن الشك في بقاء المعلول، فاذاً يكون كل منهما مورداً للاستصحاب وهذا خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام كما مر انما هو فيما اذا كان الشك في بقاء الملزوم دون اللازم، وهذا غير متصور بين العلة التامة ومعلولها.

ومع الاغماض عن ذلك، فاستصحاب بقاء العلة التامة لا يستلزم بقاء المعلول التزاماً وبالعكس الا على القول بالأصل المثبت، لان ذلك من اظهر مصاديقه.

وان اريد بالعلة العلة الناقصة، ففيه إن هذا وان كان خلاف صريح كلامه عليه السلام، فان كلامه ناص في ان مراده من العلة، العلة التامة الا انه على هذا يمكن احراز جزء العلة بالاستصحاب اذا كان جزئها الآخر محرز بالوجدان وبضم الوجدان الى الأصل يتحقق العلة التامة ظاهراً، وهل يترتب عليها معلولها أو لا؟

والجواب: انه لا يترتب عليها الا على القول بالأصل المثبت، باعتبار ان المعلول معلول للعلة التامة بوجودها الواقعي لا الاعم منه ومن وجودها الظاهري.

وأما المثال الثاني وهو (المتضايين) فايضاً خارج عن محل الكلام كالبوة والبنوة ونحوهما، لاستحالة التفكيك بينهما حدوثاً وبقاءً واقعاً وظاهراً فحالها حال العلة التامة ومعلولها، فلا يتصور ان تكون ابوة زيد وعمرو مورداً لليقين دون بنوة عمرو له وبالعكس، بل لا يتصور فيهما الشك في البقاء، فاذا علم بابوة زيد وعمرو، فلا يتصور الشك في بقائها وكذلك العكس، فاذاً يكون المتضايين يفترقان عن العلة التامة ومعلولها من هذه الجهة وهي ان الشك في البقاء لا يتصور في المتضايين بينما

يتصور الشك في البقاء في العلة التامة ومعلولها.

ودعوى: أن شدة الملازمة بين المتضامين كابوة زيد وبنوة عمرو لزيد والالتصاق بينهما توجب صحة اسناد اثر الواسطة الى نفس المستصحب، فاطر البنوة هو اثر الابوة وباستصحاب بقاء الابوة يثبت اثر البنوة وبالعكس.

مدفوعة، أولاً: ان هذا المثال وامثاله خارج عن محل الكلام.

وثانياً: انه اريد بذلك ان اثر البنوة اثر للابوة ايضاً بمعنى انه مشترك بينهما، فاذا استصحاب بقاء الابوة يثبت اثرها وهذا ليس من الاستصحاب المثبت، وان اريد به انه يثبت اثر البنوة لها وبالعكس، فيرد عليه انه لا يمكن ان يثبت الا على القول بالأصل المثبت، فانه من اظهر مصاديقه.

وان شئت قلت: ان استصحاب بقاء ابوة زيد لعمرو تعبدلاً لا يثبت بنوة عمرو له كذلك، وعلى هذا فاذا فرض ان الاثر الشرعي مترتب على بنوة عمرو لزيد، فلا يمكن اثباته باستصحاب ابوة زيد له، لان اثباته بدون اثبات الواسطة وهي بنوة عمرو له التي هي الموضوع للاثر فلا يمكن، لاستلزام ذلك اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه، وأما اثباته باثبات موضوعه فهو من اظهر مصاديق الأصل المثبت، وان اريد به ان استصحاب ابوة زيد لعمرو يثبت اثر بنوة عمرو لها بالتسامح العرفي، فيرد عليه انه لا قيمة لهذا التسامح العرفي في مقام التطبيق، فان الاثر اذا كان اثراً لبنوة عمرو في الحقيقة دون ابوة زيد، فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء ابوة زيد الا على القول بالأصل المثبت على ما تقدم، هذا.

ولكن كل ذلك مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، فلا يتصور الشك في بقاء ابوة زيد لعمرو وبالعكس، وعلى تقدير تصوره فلا يمكن التفكيك بينهما، لوضوح ان الشك في بقاء كل منهما يستلزم الشك في بقاء الآخر فيكون كل منهما مورداً

للاستصحاب.

الى هنا قد تبين انه لا دليل على حجية مثبتات الاستصحاب مطلقاً ولا وجه للتفصيل الذي ذكره شيخنا الانصاري رحمته، ولا للتفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية رحمته.

هنا عدة فروع ينسب الى الاصحاب التمسك فيها بالأصل المثبت

الفرع الأول: لاشبهة في ان الملاقي للنجس محكوم بالنجاسة، وانما الكلام في موضوع نجاسة الملاقي، وهنا مجموعة من الاحتمالات:

الاحتمال الأول: ان يكون موضوعها مركبا من ملاقة النجس والرطوبة المسرية في الملاقي أو الملاقي، فاذا لا فرق في الحكم بالنجاسة بين كون موضوعها محرزاً بالوجدان بكلا جزأيه أو احدهما بالوجدان والآخر بالتعبد أو كلاهما بالتعبد، وعلى جميع التقادير تترتب نجاسته عليه.

الاحتمال الثاني: ان يكون موضوعها مركبا من نجاسة الملاقي (بالفتح) ورطوبة النجس، وعلى هذا فلا مانع من احراز الموضوع بكلا جزأيه بالوجدان أو احدهما بالاستصحاب والآخر بالوجدان ولا يكون هذا من الأصل المثبت.

الاحتمال الثالث: ان يكون موضوعها مركبا من نجاسة الملاقي (بالفتح) ورطوبة النجس بما هو نجس، وحينئذٍ فان كان النجس بما هو نجس مسبوqاً بالرطوبة وشك في بقائها، فلا مانع من استصحاب بقائها وبه يحرز هذا الجزء من الموضوع، وحينئذٍ فان كان الجزء الآخر منه محرزاً بالوجدان أو بالتعبد تحقق الموضوع بكلا جزأيه ويترتب عليه اثره وهو نجاسة الملاقي بالكسر.

نعم، اذا لم تكن الرطوبة رطوبة مضافة الى النجس بما هو نجس بل رطوبة

لذات النجس، فاستصحاب بقائها لا يثبت اضافتها الى النجس بما هو النجس الا على القول بالأصل المثبت، كما اذا كان بدن المسلم نجساً ثم صار كافراً ويشك في بقاء رطوبة بدنه، فاستصحاب بقائها لا يثبت اضافتها الى النجس الا على القول بحجية الأصل المثبت.

الاحتمال الرابع: ان موضوعها امر بسيط وهو سراية النجاسة من الملاقى (بالفتح) الى الملاقى بالكسر، هذا.

والصحيح من هذه الاحتمالات الاحتمال الاخير وهو الاحتمال الرابع، وذلك لعدم ورود روايات في المقام حتى نرجع اليها في تعيين الموضوع، فاذاً يكون المرجع في تعيينه العرف العام، ولا شبهة في ان المرتكز في اذهان العرف هو ان موضوع نجاسة الملاقى السراية اي سراية النجاسة من الملاقى (بالفتح) الى الملاقى بالكسر وتأثره بالملاقاة، ولهذا يعتبر في نجاسة الملاقى وجود الرطوبة المسرية في الملاقى أو الملاقى حتى يتأثر الملاقى بالملاقاة وتسري النجاسة اليه والا فلا اثر للملاقاة.

ومن الواضح، ان الحكم بنجاسة الملاقى ليس تعدياً صرفاً والا فلا مبرر لاعتبار الرطوبة المسرية في الحكم بنجاسته، ومن هنا يكون الملاقى بعد الملاقاة مع الرطوبة المسرية قدراً لدى العرف العام، وهذا معنى سراية النجاسة والقذارة من الملاقى (بالفتح) اليه.

والخلاصة: إنه لا ريب في ان الثابت عند العرف العام بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو ان الحكم بنجاسة الملاقى انما هو على اساس سراية النجاسة من الملاقى (بالفتح) اليه وتأثره بنجاسته وقذارته لا انه تعدي صرف.

وعلى هذا، فيكون موضوع نجاسة الملاقى بسيطاً لا مركباً وهو السراية، فاذا كان بسيطاً فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء الرطوبة المسرية في الملاقى أو الملاقى

الا على القول بالأصل المثبت، وكذلك صحة الوضوء أو الغسل، فان موضوعها وصول الماء الى البشرة ولا يمكن اثباته باستصحاب عدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء أو الغسل الا على القول بالأصل المثبت.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان موضوعها مركب فالظاهر بنظر العرف هو الاحتمال الأول، بمعنى ان العرف يفهم ان موضوع نجاسة الملاقى مركب من ملاقاته للنجس والرطوبة المسرية في الملاقى أو الملاقى لا انه مركب من الملاقى (بالفتح) ورطوبة ذات النجس أو رطوبة النجس بما هو نجس، فان هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له ولا يساعده العرف، اذ لا فرق في نظر العرف بين ان تكون الرطوبة المسرية في الملاقى بالكسر أو الملاقى (بالفتح)، لان المناط انما هو بتأثر الملاقى بالملاقة وسراية النجاسة من الملاقى (بالفتح) اليه بدون اي خصوصية لرطوبة هذا أو ذاك.

بقي هنا اشكال وهذا الاشكال مبني على مقدمات:

الأولى: ان يكون الملاقى (بالفتح) يابساً.

الثانية: ان يكون الملاقى (بالفتح) عين النجس.

الثالثة: ان يكون الملاقى (بالفتح) رطباً مسرياً بمعنى ان رطوبته المضافة اليه

بما هو نجس.

وعلى ضوء هذه المقدمات، اذا شككنا في بقاء رطوبة الملاقى (بالفتح) المسرية، كما اذا كانت رطوبته من البول أو الدم وشككنا في انها زالت وجف المتنجس وهو الملاقى (بالفتح) أو انها باقية، وعلى كلا التقديرين لا اثر لملاقة الثوب ذات المتنجس وهو الملاقى (بالفتح)، لان الرطوبة المسرية النجسة ان زالت، كانت الملاقة ملاقة اليابس لليابس ولا اثر لها، وان كانت باقية تنجس الثوب بملاقاتها قبل ان يلاقى

ذات المتنجس وهو ذات الملاقى (بالفتح)، لان الثوب قد لاقى أولاً الرطوبة النجسة القائمة بذات الملاقى (بالفتح) ثم ذات المتنجس، والمفروض انه تنجس بملاقاة الرطوبة المسرية النجسة، والمتنجس لا يقبل التنجس مرة ثانية، ولهذا لا اثر لملاقاته ذات المتنجس على كلا التقديرين اي سواء ازالته الرطوبة المذكورة أم لا.

ولتوضيحه بأكثر من ذلك نأخذ بمثال، وهو ما اذا فرض ان الارض قد تنجست بالبول أو الدم ثم شككنا في انها ييست من رطوبة البول أو الدم أو ان رطوبته النجسة المسرية باقية، وفي مثل ذلك اذا لاقاها ثوب وشككنا في انه تنجس بملاقاتها أو لا، فلا اثر لهذه الملاقاة، لان الارض ان ييست من الرطوبة المسرية ولم تبق فيها تلك الرطوبة كانت ملاقاة الثوب لها ملاقاة اليابس مع اليابس ولا اثر لها، وان بقيت تلك الرطوبة فيها كان الثوب ملاقياً للرطوبة المذكورة أولاً ثم الارض وبملاقاته للرطوبة تنجس، فإذاً لا اثر لملاقاته للارض، لان المتنجس لا يقبل التنجس مرة ثانية، وحينئذٍ فلا اثر لملاقاة الثوب للارض على كلا التقديرين اي سواء أبقيت رطوبة الارض أم زالت، حيث ان نجاسة الملاقى كالثوب بالملاقاة عندئذٍ مشكوكة وغير معلومة فيكون المرجع فيه اصالة الطهارة، هذا.

والجواب عن هذا الاشكال، أولاً: انا لو سلمنا ان موضوع نجاسة الملاقى بالكسر مركب فهو مركب من ملاقاة النجس ورطوبة احد الملاقين، واحراز هذا الموضوع المركب تارة يكون بكلا جزأيه بالوجدان واخرى يكون احدهما بالوجدان والآخر بالتعبد وثالثة يكون كلاهما بالتعبد، وليس موضوع نجاسته مركب من نجاسة الملاقى (بالفتح) ورطوبة النجس بما انه نجس، ضرورة انه لا خصوصية لرطوبته المسرية، فلو لم يكن رطباً وكان الملاقى بالكسر رطباً كفى في الحكم بنجاسته.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان موضوع نجاسة الملاقي بالكسر مركب من نجاسة الملاقي (بالفتح) ورطوبة النجس بما انه نجس، الا ان هذا الاشكال انما يتم اذا كان للرطوبة المسرية النجسة جرم بان تكون عين البول أو الدم موجودة في الارض، وأما اذا لم يكن لها جرم، فيكون الثوب ملاقياً لنفس الارض النجسة الرطبة لا انه لاقى رطوبتها أولاً ثم الارض، لان الرطوبة اذا لم تكن ذات جرم، فهي صفة للارض ولا وجود لها الا بوجود الارض، ولا يمكن افتراض الملاقاة للرطوبة بدون الملاقاة للارض لانه لاقى الارض المرطوبة ولهذا يحكم بنجاسته، نعم اذا شككنا في انها يبست ولم تبق صفة الرطوبة لها أو انها باقية، فلا يحكم بنجاسة الثوب الملاقي لها للشك في انه تنجس بملاقاته لها أو لا، فان يبست فلا اثر لملاقاته لها وان بقيت على رطوبتها تنجس بها، وهذا التردد منشأً للشك في نجاسة الثوب والمرجع فيه اصالة الطهارة، واستصحاب بقاء رطوبتها المسرية لا يثبت انه لاقاها مع هذه الرطوبة الا على القول بالأصل المثبت، هذا كله فيما اذا كان المتنجس الملاقي (بالفتح) غير بدن الحيوان.

وأما اذا كان بدن الحيوان ففيه قولان:

القول الأول: ان بدن الحيوان لا يتنجس بملاقاة النجس حتى ينجس ملاقيه فالمقتضي من الأول قاصر.

القول الثاني: ان بدن الحيوان يتنجس بالملاقاة ولكنه يظهر بزوال عين النجس، ولا يتوقف طهارته على الغسل بالماء كما هو الحال في سائر الاشياء المتنجسة.

أما على القول الأول، فاذا شككنا في بقاء عين النجس في بدن الحيوان، كما اذا تنجس بدنه بالبول أو الدم وشككنا في بقاء عين البول أو الدم في بدنه، ففي مثل

ذلك اذا لاقى ثوب الانسان أو يده بدن الحيوان، فان كانت عين النجاسة باقية فيه تنجس الملاقي بملاقاتها، وان زالت عنه كانت الملاقاة ملاقة الطاهر مع الطاهر ولا اثر لها، وأما استصحاب بقائها فيه، فلا يثبت الملاقاة بها الا على القول بالأصل المثبت.

وأما على القول الثاني، فلا مانع من استصحاب بقاء نجاسة بدن الحيوان عند الشك في بقاء عين النجس فيه ويترتب على هذا الاستصحاب نجاسة ملاقيه، لان الملاقاة محرزة بالوجدان ونجاسة الملاقي وهو بدن الحيوان محرزة بالاستصحاب، وأما الرطوبة المسرية في الملاقي أو الملاقي فهي محرزة ايضا بالوجدان، فاذاً يتحقق موضوع نجاسة الملاقي بالكسر وهو السراية.

وأما اذا كانت نجاسة الملاقي (بالفتح) محرزة بالوجدان والرطوبة المسرية محرزة بالاستصحاب، فلا يتحقق موضوع النجاسة اي نجاسة الملاقي بالكسر وهو السراية، لانها لازم عقلي للرطوبة المسرية فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت، وأما استصحاب بقاء عين النجاسة فيه، فلا يجري الا على القول بحجية مثبتات الاصول كما مر.

وهنا اشكالان على هذا الاستصحاب:

الاشكال الأول: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام^(١) على ما في تقرير بحثه، من ان بدن الحيوان بناء على القول بتنجسه بملاقاة النجس لا يكون منجساً لملاقيه.

وقد افاد في وجه ذلك، ان الدليل على منجسية المتنجس الأول روايات غسل الأواني والثياب والفراش، وهذه الروايات لا تشمل بدن الحيوان الذي لا تتوقف

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٠٢ .

طهارته على الغسل بل يكفي فيها زوال عين النجاسة عنه، ومورد هذه الروايات المتنجس الذي لا يطهر الا بالغسل بالماء، فإذا هذه الروايات بضميمة الارتكاز العرفي تدل على منجسية كل متنجس تتوقف طهارته على الغسل بالماء بدون اي خصوصية لموردها.

وأما التعدي عن موردها الى المتنجس الذي لا تتوقف طهارته على الغسل بالماء بل يكفي فيها زوال عين النجاسة عنه فهو بحاجة الى قرينة ولا قرينة على ذلك لا في نفس هذه الروايات ولا من الخارج، فاذاً لا يمكن القول بان بدن الحيوان المتنجس منجسٌ لملاقية، هذا.

ويمكن المناقشة فيه: لان موضوع نجاسة الملاقى بالكسر للنجس هو السراية اي سراية النجاسة من الملاقى (بالفتح) الى الملاقى بالكسر وتأثره بنجاسته، وليس الحكم بتنجسه تعبيراً صرفاً، باعتبار ان ما له دخل في تحقق موضوعها فيه امور:

الأول: الملاقاة للمتنجس.

الثاني: نجاسة الملاقى (بالفتح).

الثالث: الرطوبة المسرية كانت في الملاقى أو الملاقى، وعلى هذا فاذا كان بدن الحيوان متنجساً وكان رطباً بالرطوبة المسرية ولاقاه ثوب أو إناء أو شيء آخر، تحقق موضوع نجاسة الملاقى بالكسر وهو السراية وتأثره بنجاسة الملاقى (بالفتح)، لان الملاقاة محرزة بالوجدان، وكذلك الرطوبة المسرية ونجاسة الملاقى (بالفتح) وهو بدن الحيوان ثابتة بالاستصحاب، وبذلك يتحقق موضوع نجاسة الملاقى وهو السراية وتأثره بنجاسة الملاقى (بالفتح) وهذا موافق للارتكاز العرفي، ولا فرق في ذلك بين كون طهارة المتنجس متوقفاً على الغسل بالماء أو يكفي في طهارته ازالة عين النجس عنه فانه حكم آخر ثبت بدليل خاص، والا فمقتضى القاعدة الارتكازية

العرفية ان نجاسة المتنجس لا تزول الا بالغسل بالماء لا بازالة العين فقط، فاذا ثبت هذا الحكم وهو طهارة بدن الحيوان بازالة العين فقط بدون تطهيره بالماء انما هو بالتعبد وعلى خلاف الارتكاز العرفي، ومن المعلوم انه لا دخل لهذه الجهة في منجسية بدن الحيوان النجس لملاقية، فإن منجسيته انما هي من جهة نجاسته، ولا فرق بين بدن الحيوان وغيره من هذه الناحية، وانما الفرق بينهما من ناحية اخرى وهي ان بدن الحيوان يظهر بزوال العين وأما غيره لا يظهر الا بالغسل بالماء، وهذا حكم تعدي ثبت بالنص ولا يرتبط بمنجسيته طالما يكون نجساً.

والخلاصة: إن التعدي من مورد الروايات المذكورة الى سائر الموارد يكون على القاعدة، فلا يحتاج الى عناية زائدة بلا فرق في ذلك بين متنجس ومتنجس آخر، وعندئذ كما يكون التعدي من موردها الى المتنجسات التي تتوقف طهارتها على الغسل بالماء على القاعدة وموافق للارتكاز العرفي، كذلك التعدي من موردها الى بدن الحيوان المتنجس يكون على القاعدة، لان تنجس الملاقى بالكسر بملاقاة المتنجس مع توفر الامور المتقدمة يكون على طبق القاعدة وموافق للارتكاز العرفي.

أو فقل: ان ملاك سراية النجاسة من الملاقى (بالفتح) الى الملاقى بالكسر وتأثره بنجاسته الموافقة للمركزات العرفية انما هو ملاقة الملاقى للملاقى بالفتح في حال نجاسته مع وجود الرطوبة المسرية في احدهما، وأما ان طهارة الملاقى (بالفتح) تتوقف على الغسل بالماء أو يكفي في طهارته ازالة العين عنه فهو امر آخر ثابت بالتعبد الخاص شرعاً ولا يرتبط بما هو ملاك السراية والتأثر بمقتضى الارتكاز العرفي، ولا يكشف ذلك عن ان نجاسة سائر المتنجسات اشد من نجاسة بدن الحيوان، بدها ان هذا غير محتمل، ومن هنا لا يكشف تعدد الغسل في المتنجس بالبول كثوب الانسان أو بدنه عن ان نجاسة البول اشد من نجاسة غيره، لان

النجاسة حكم شرعي لا تتصف بالشدة والضعف.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان نجاسة بدن الحيوان اخف من نجاسة سائر المتنجسات، الا ان ذلك لا يؤثر في منجسية المتنجس لانها مبنية على ما مر من الشروط ومع توفرها تكون على القاعدة، لانها من آثار طبيعي نجاسة المتنجس، وأما كون بعض افراده اشد من الآخر فلا اثر له، هذا اضافة الى ان بدن الحيوان اذا تنجس بالبول، فهل كانت نجاسته اخف من نجاسة الثوب المتنجس بالبول؟ والجواب لا، مثلا نجاسة عين النجس اشد من نجاسة المتنجس مع انه لا فرق بينهما من هذه الناحية.

فالنتيجة: إن الارتكاز العرفي قرينة على عدم الفرق بين اقسام المتنجسات في منجسيتها لملاقها سواء أكان الملقى بدن الحيوان المتنجس ام كان غيره، واختلافها في حكم آخر لا يرتبط بهذه الجهة.

فإذا ما ذكره عليه السلام من الفرق بينهما لا يمكن المساعدة عليه.

الاشكال الثاني: ما نقل عن السيد الاستاذ عليه السلام (١) في الدورة الاخيرة من ان هناك فردين من الاستصحاب في المقام.

الفرد الأول: استصحاب بقاء عين النجس في بدن الحيوان.

الفرد الثاني: استصحاب بقاء نجاسة بدن الحيوان، باعتبار ان الشك في بقاء عين النجس فيه يستلزم الشك في بقاء نجاسة بدنه.

وكلا الفردين من الاستصحاب لا يجري.

أما الفرد الأول، فلانه لا اثر لاستصحاب بقاء عين النجس في بدن الحيوان،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٠١.

لانه لا يثبت تنجس الملاقي لها كالثوب أو اليد الا على القول بالأصل المثبت، لان ملاقة الثوب مثلا لبدن الحيوان وان كانت محرزة بالوجدان الا ان ملاقاته لعين النجاسة فيه غير محرزة كذلك، وأما احرازها تعبدًا فلا يمكن الا بناء على القول بحجية الأصل المثبت، اذ لا يترتب على استصحاب بقاء عين النجس فيه اثر شرعي مباشرة، والاثر الشرعي انما يترتب على ملاقة الثوب لها، ومن المعلوم ان هذا الاستصحاب لا يثبت عنوان الملاقة لها الذي هو لازم عقلي لبقائها فيه، فإذًا هذا الفرد من الاستصحاب لا يجري.

وأما الفرد الثاني، فلانه لا يترتب اي اثر شرعي على المستصحب بهذا الاستصحاب وهو بقاء نجاسة بدن الحيوان، وذلك للعلم الوجداني الاجمالي بان عين النجس في بدن الحيوان لا تخلو إما انها زالت أو انها باقية ولا ثالث في البين. أما على الأول فقد طهر بدن الحيوان لفرض ان طهارته بزوال العين عن بدنه، وحينئذ فلا اثر لملاقة الثوب أو نحوه لبدنه لانه من ملاقة الطاهر مع الطاهر، وأما على الثاني فلان الملاقي كالثوب فقد لاقى أولاً عين النجس ثم بدن الحيوان، والمفروض انه تنجس بالملاقة الأولى ولا اثر حينئذ للملاقة الثانية، لان المتنجس لا يقبل التنجس مرة ثانية اذا كانت النجاسة من سنخ واحد كما هو كذلك في المقام.

فالنتيجة: إن الاستصحاب لا يجري في المقام لا استصحاب بقاء العين ولا استصحاب بقاء نجاسة بدن الحيوان، هذا.

و قد اجاب عليه السلام عن ذلك: بان الغرض اثبات نجاسة الملاقي بالكسر لا اثبات نجاسته السارية من نجاسة الملاقي (بالفتح) وهو بدن الحيوان حتى يرد عليه هذا الاشكال.

فيه: ان هذا الجواب غير تام، وذلك لانه ليس لنا علم اجمالي إما بملاقة بدن

الحيوان المتنجس أو ملاقة عين النجس في بدنه حتى يحكم بنجاسة الملاقى بالكسر على كل تقدير، حيث ان الغرض هو اثبات نجاسته لا اثبات نجاسته الناشئة عن نجاسة بدن الحيوان، وذلك لان عين النجس ان كانت باقية في بدن الحيوان فالملاقى لها كالثوب قد تنجس بملاقاتها لا بملاقة بدن الحيوان، وان كانت زائلة عنه فالملاقى حينئذ وان لاقى بدن الحيوان الا انه طاهر، لفرض انه يطهر بمجرد زوال العين عنه، فعندئذ تكون الملاقة مع الطاهر، فاذاً ليس في المقام علم اجمالي بانه إما لاقى عين النجس أو المتنجس، بل علم اجمالي بانه إما لاقى عين النجس أو الطاهر، هذا.

ويحتمل ان يكون مراد السيد الاستاذ عليه السلام من الجواب هو ان عين النجس لم تصل اليها، لان وصولها وتنجزها منوط بجريان استصحاب بقائها في بدن الحيوان، والمفروض ان هذا الاستصحاب لا يجري الا على القول بالأصل المثبت، ولهذا لم تصل عين النجس ولم تنجز، فمن اجل ذلك لا اثر لها.

وعلى هذا، فالملاقى كالثوب مثلاً وان كان ملاقياً لعين النجس أولاً ثم بدن الحيوان، الا انه لا اثر لملاقة العين، باعتبار ان نجاستها غير واصلة وغير منجزة، اذ لا اثر لملاقة مثل هذه النجاسة غير المؤثرة، فاذاً لا مانع من استصحاب بقاء نجاسة بدن الحيوان والحكم بنجاسة ملاقيه، هذا.

ولكن حمل جوابه عليه السلام على هذا الاحتمال خلاف الظاهر بل خلاف صريح كلامه عليه السلام، فانه عليه السلام قد صرح بان الغرض في المقام ليس الا اثبات نجاسة الملاقى بالكسر لا نجاسته الناشئة عن نجاسة الملاقى (بالفتح) وهو بدن الحيوان.

وعلى ضوء هذا الاحتمال فنجاسته ناشئة من نجاسته حيث لا اثر لملاقاته لعين النجس.

والصحيح في الجواب عن هذا الاشكال ما تقدم: من انه مبني على ان يكون للنجاسة الموجودة في بدن الحيوان جرم فعندئذ يتم هذا الاشكال، فان الملاقي حينئذ يلاقي عين النجس أولا باعتبار ان لها جرماً ثم المتنجس، وأما اذا لم يكن للنجاسة الموجودة في بدن الحيوان جرم كما هو الغالب بل رطوبة قائمة ببدن الحيوان ولا وجود لها الا بوجود الحيوان، حيث انها صفة له فلا يتم هذا الاشكال، لان الملاقي قد لاقى بدن الحيوان مباشرة، وحيث انه نجس بحكم الاستصحاب فيترتب عليه نجاسة ملاقيه.

فالتنتيجة: إن هذا الاشكال انها يتم فيما اذا كان لنجاسة بدن الحيوان جرم وموجود مستقل، وأما اذا لم يكن لها جرم بل هي رطوبة قائمة ببدن الحيوان وصفة له وليس لها وجود في قبال وجود الحيوان، فيكون الثوب ملاقيا لبدن الحيوان مباشرة، وحيث انه متنجس بمقتضى الاستصحاب فيلاقي النجس فيحكم بنجاسته اذا كانت الملاقاة مع الرطوبة المسرية كما هو المفروض.

الى هنا قد تبين ان هذا الاشكال غير تام.

الفرع الثاني: ما اذا شك في يوم انه يوم آخر شهر رمضان أو أول يوم من شهر شوال، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء شهر رمضان وعدم خروجه أو عدم دخول شهر شوال، ويترتب على هذا الاستصحاب وجوب الصوم. وهل يمكن اثبات ان اليوم الذي بعده مباشرة أول يوم شوال وهو يوم العيد أو لا؟

والجواب: لا يمكن اثبات كونه أول يوم من شهر شوال الا على القول بالأصل المثبت، أو بدعوى ان الوسطة خفية، فان عنوان الأولية عنوان منطبق على يوم من شهر غير مسبق بيوم آخر منه قبله، وهذا المعنى هو المرتكز في الازهان لدى

العرف والعقلاء من أول يوم من ايام الشهر.

وبكلمة، قد يقال كما قيل: انه يمكن اثبات الأولية بالاستصحاب إما بدعوى ان الوساطة خفية، فاذا كانت خفية جرى الاستصحاب كما اختاره شيخنا الانصاري رحمته، أو بدعوى ان عنوان الأولية مركب من جزئين: احدهما وجودي وهو كون هذا اليوم من شهر شوال، الثاني عدمي وهو عدم كونه مسبقاً بيوم آخر منه، والجزء الاول محرز بالوجدان، والثاني بالتعبد الاستصحابي وبضم الوجدان الى الأصل يتحقق الموضوع بكلا جزأيه وهو عنوان الأولية، ويترتب عليه اثره كاستحباب صلاة العيد ونحوها في هذا اليوم باعتبار انه يوم العيد.

ولكن قد ظهر مما تقدم ان كلتا الدعويين غير تامة.

أما الدعوى الأولى، فقد تقدم ان الاستصحاب المثبت لا يكون حجة مطلقاً اي سواء أكانت الوساطة خفية ام لا، هذا اضافة الى ان الوساطة هنا ليست خفية كما هو الظاهر.

وأما الدعوى الثانية، فلا شبهة في ان عنوان الأولية عنوان بسيط وجودي بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلائي، وأما عدم المسبوقية بيوم آخر فهو من لوازم هذا العنوان لا انه جزئه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المحقق النائيني رحمته ^(١) قد ذكر انه لا يمكن اثبات أول يوم من شهر شوال باستصحاب بقاء شهر رمضان الا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به.

ولكن يمكن اثبات ذلك بطريق آخر وهو ان النصوص الدالة على ثبوت يوم

العيد برؤية الهلال أو مضي ثلاثين يوماً من شهر رمضان تدل على انه اذا مضى ثلاثون يوماً من شهر رمضان فاليوم الذي بعد الثلاثين هو يوم العيد وهو أول يوم من شهر شوال، هذا.

وغير خفي ان ما افاده عليه السلام يرجع الى امرين:

الأول: انه اذا مضى من الشهر ثلاثون يوماً فهو أمانة على انتهاء الشهر السابق وابتداء الشهر اللاحق، وعليه فالיום الذي بعد مضي ثلاثين يوماً من الشهر السابق أول يوم من الشهر اللاحق وهو يوم العيد.

الثاني: ان ظاهر كلامه عليه السلام عدم اختصاص ذلك بمورد النصوص وهو شهر رمضان وشوال بل يتعدى من موردها الى جميع الشهور، لان مضي ثلاثين يوماً من كل شهر أمانة على انتهاء هذا الشهر وابتداء الشهر الآتي، هذا.

وللنظر في كلا الأمرين مجال:

أما الأمر الأول، فلان النصوص الدالة على ذلك انما هي في فرض وجود المانع من رؤية الهلال كالغيم ونحوه ليلة الثلاثين، فاذاً يكون الحكم تعبيراً صرفاً وليس على القاعدة.

وان شئت قلت: ان الشارع جعل مضي ثلاثين يوماً من شهر رمضان أمانة على انتهاء شهر رمضان ودخول شهر شوال لا مطلقاً بل في ظرف خاص وهو عدم امكان رؤية الهلال لمانع من الموانع وسبب من الاسباب في ليلة الثلاثين، ومعنى ذلك ان امر الشارع باكمال العدة وهي ثلاثون يوماً من باب الاحتياط والقدر المتيقن لاحتمال ان يوم الثلاثين هو أول يوم من شهر شوال، على اساس احتمال ان الجو اذا كان صافياً ليلة الثلاثين لرأى الناس الهلال اذا استهلوا، ومن هنا يظهر ان هذه الروايات لا تدل على ان اليوم الذي بعد ثلاثين يوماً من شهر رمضان انه أول يوم

من شهر شوال، لاحتمال انه اليوم الثاني منه وان يوم الثلاثين هو يوم العيد هو أول شهر شوال، فإذاً لا تثبت الروايات عنوان الأولية لليوم الذي بعد الثلاثين ولا تدل عليه وانما تدل على جواز الافطار فيه.

ومن هنا، لا يمكن التعدي عن موردها الى سائر الشهور، فاذا لم ير الهلال ليلة الثلاثين من شهر ذي القعدة لمانع كالغيم ونحوه مع احتمال وجوده في الافق، فانه لا يكون أمارة على ان اليوم يوم الثلاثين من ذي القعدة الا بالاستصحاب واليوم الذي بعد الثلاثين أول يوم من ذي الحجة لاحتمال انه اليوم الثاني منه، وبذلك يظهر حال الأمر الثاني، فان الروايات مختصة بموردها، ولا يمكن التعدي عن موردها الى سائر الموارد الا بقرينة، باعتبار ان الحكم في موردها يكون على خلاف القاعدة.

وأما مضي ثلاثين يوماً من شهر رمضان، فهو ليس بأمرارة على أول الشهر من شوال، وذلك لان امر الشارع بمضي الثلاثين يوماً انها هو في ظرف الشك والجهل بالواقع وعدم امكان رؤية الهلال لمانع من الموانع كالغيم وعدم صفاء الجو أو غير ذلك في ليلة الثلاثين مع احتمال وجود الهلال في الافق في هذه الليلة، وفي هذا الظرف حكم الشارع باكمال ثلاثين يوماً، وهذا لا يدل على ان اليوم الذي بعد الثلاثين هو أول يوم من شهر شوال، لاحتمال انه اليوم الثاني منه وان اليوم الأول هو يوم الثلاثين، فإذاً هذا الحكم الشرعي مبني على الاحتياط واحراز اليقين بالامثال أو الاستصحاب، ولولا حكم الشارع بذلك لكان الاستصحاب كافياً أو قاعدة الاشتغال.

فالنتيجه: إن هذا الحكم الشرعي لا يثبت عنوان الأولية لليوم الذي بعد الثلاثين كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال، ولا يوجد في هذه الروايات حكم الشارع بان اليوم الذي بعد الثلاثين هو أول يوم من ايام شهر شوال وهو يوم العيد

وانما حكم الشارع فيها باكمال الثلاثين.

أو فقل: ان هذه الروايات لا تقول بان اليوم الذي بعد ثلاثين يوما أول يوم من ايام شهر شوال وانه يوم العيد، بل تقول باكمال الثلاثين والافطار بعده. وعلى هذا، فلو كان هناك اثر شرعي مترتب على اليوم الثاني من شهر شوال، فلا يمكن ترتيبه على اليوم الثاني بعد الثلاثين اذ لم يثبت انه اليوم الثاني منه، لاحتمال انه اليوم الثالث منه، كما ان اليوم الذي بعد الثلاثين مباشرة لم يثبت انه اليوم الأول من شوال واقعا وانما رتب عليه آثاره تعبدا وكذلك الحال في اليوم الثالث من شوال والرابع وهكذا.

فالنتيجة: إنّ مثبتات هذه الروايات لا تكون حجة باعتبار انها ليست أمانة على الواقع لان الحكم فيها مبني على الاحتياط.

وعلى هذا، فلا بد من الفرق بين رؤية الهلال وبين اكمال ثلاثين يوما في ظرف الشك وعدم امكان رؤية الهلال لمانع من الموانع ليلة الثلاثين، واحتمال ان اليوم الذي جاء بعد اكمال الثلاثين هو أول يوم من شهر شوال واحتمال انه اليوم الثاني منه وان اليوم الأول هو يوم الثلاثين، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، اذا كان الجو صافيا ليلة الثلاثين بحيث لو كان الهلال موجودا في الافق لرآه المستهلون ومع هذا اذا استهلوا ولم يروه، فانه كاشف عن ان الشهر كامل وان اليوم الذي بعد الثلاثين هو أول اليوم من الشهر اللاحق، لان هذا أمانة على أول شهر، وأما الأمر باكمال الثلاثين في الروايات فإنما هو في ظرف الشك بعدم امكان رؤية الهلال ليلة الثلاثين من جهة مانع، فإذا لا نعلم ان اليوم الذي بعد اكمال الثلاثين هو أول يوم من شهر شوال لاحتمال انه اليوم الثاني منه.

فالنتيجة: إنّ هذه الروايات لا تثبت عنوان الأولية لليوم الذي بعد الثلاثين،

نعم یترتب آثاره علیه تعبدًا، هذا.

الی هنا قد تبین: ان ما ذكره المحقق النائینی رحمته من ان الروایات المذكورة تثبت عنوان الأولیة دون الاستصحاب الا علی القول بالأصل المثبت غیر تام بالنسبة الی الشق الأول كما تقدم.

وأما بالنسبة الی الشق الثاني وهو عدم امکان اثباته بالاستصحاب، فقد ناقش فیہ السيد الاستاذ رحمته، ذكر انه لا مانع من احراز أول الیوم من الشهر بالاستصحاب، بتقريب ان یوم الشك اذا مضى ودخل الیوم الثاني، حصل له الیقین بدخول یوم العید وهو یوم أول من شهر شوال إما من الیوم الأول أو من الآن، فان دخل یوم العید من الیوم السابق فقد مضى، وان دخل من الآن فهو باق، وهذا الترید منشأ للشك فی بقاءه بعد الیقین بحدوثه، ولا مانع من استصحاب بقاءه ای بقاء یوم العید ویترتب علیه آثاره.

والخلاصة: إنه لا مانع من احراز أول یوم من الشهر بهذا الاستصحاب بلا فرق فی ذلك بین شهر رمضان وسائر الشهور، وايضاً بلا فرق بین الیوم الأول من الشهر والیوم الثاني والثالث وهكذا، فاذا شك فی یوم أنه یوم التاسع من شهر ذي الحجة أو الثامن، ففي مثل ذلك اذا مضى یوم الثامن ودخل یوم التاسع فمن حين دخوله علم اجمالاً بدخول یوم التاسع إما من الآن أو قبل ذلك، فان دخل من الآن فهو باق وان دخل من السابق فقد زال وانتهى، وهذا العلم الاجمالي منشأ للشك فی بقاء یوم التاسع، فلا مانع حينئذ من استصحاب بقاءه وترتيب اثره علیه، هذا.

وقد وُجِّهَ علی هذا التقريب مجموعة من النقد:

النقد الأول: ان هذا الاستصحاب انما يثبت اليوم الأول من شهر شوال أو غيره من الشهور ولكنه لا يثبت ما هو لازمه عقلاً وهو ان اليوم الذي يليه اليوم الثاني منه وهكذا الا على القول بالأصل المثبت، فاذا استصحاب بقاء اليوم الأول من شهر شوال لا يثبت ان ما يليه من اليوم هو اليوم الثاني منه أو الثالث وهكذا.

والجواب: ان هذا الاستصحاب وان كان لا يثبت ذلك الا على القول بالأصل المثبت الا انه لا مانع من اجراء الاستصحاب في اليوم الذي يليه اليوم الأول، فانه اذا مضى هذا اليوم هو اليوم الذي ثبتت أوليته بالاستصحاب ودخل في اليوم الذي يليه، فقد علم اجمالاً بان اليوم الثاني قد دخل واقعا إما بدخول اليوم الأول الذي مضى لاحتمال انه في الواقع اليوم الثاني أو بدخوله من الان، فعلى الأول قد مضى وعلى الثاني فهو باق، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء اليوم الثاني فلا مانع من استصحاب بقائه، وهكذا الحال في اليوم الثالث وهكذا اذا كان هناك اثر شرعي مترتب عليه.

فالنتيجة: إن كل يوم من شهر شوال أو غيره اذا شك في انه اليوم الأول أو الثاني أو الثالث وهكذا اذا كان له اثر شرعي مترتب عليه، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه بالتقريب المذكور.

النقد الثاني: ان المعتبر في جريان الاستصحاب كون المشكوك بقاءً للمتيقن وامتداداً له ولا يكون عينه، هذا من جهة.

ومن جهة اخرى، لا يمكن ان يكون المشكوك مبيناً للمتيقن، وهذا الشرط في المقام غير موجود، لان المتيقن فيه المعلوم بالاجمال وهو مردد بين اليوم السابق واليوم اللاحق والمشكوك اليوم اللاحق، وعلى هذا فان كان المتيقن اليوم السابق فالمشكوك وهو اليوم اللاحق مباين له، وان كان المتيقن اليوم اللاحق فالمشكوك عين

المتيقن، فإذا لم يحرز ان المشكوك بقاء للمتيقن وامتداد له، فلهذا لا يجري الاستصحاب.

والجواب: ان المتيقن لا يمكن ان يكون مردداً بين اليوم السابق أو اللاحق، لان كلاً من اليومين بحده مشكوك فيه ولا يكون متيقناً، اذ المتيقن في المقام هو الجامع بينهما، لانه المعلوم بالاجمال، فان اليقين قد تعلق به من حين مضي اليوم السابق ودخول اليوم اللاحق، اذ في هذا الحين حصل اليقين بتحقق اليوم الأول اجمالاً إما في ضمن اليوم السابق أو في ضمن هذا اليوم الآن وبعد هذا الحين شك في بقاء المتيقن، فإذا يكون المشكوك بقاءً للمتيقن وامتداداً له لانه إما عينه أو مبين له، فانه مبني على تخيل ان المتيقن إما خصوص اليوم السابق أو اليوم اللاحق، ومن الواضح ان هذا التخيل خلاف الوجدان والضرورة لوضوح ان المتيقن هو الجامع.

التقد الثالث: ان استصحاب بقاء يوم العيد هو اليوم الأول من شهر شوال معارض باستصحاب عدم حدوثه، لان المكلف بعد مضي يوم الشك وحين دخول اليوم الثاني كما يحصل له اليقين بدخول يوم العيد إما من السابق أو من الآن كذلك يحصل له اليقين بعدم حدوث يوم العيد إما من الان أو من السابق، لان المكلف كما يعلم اجمالاً بان يوم العيد إما اليوم السابق أو اليوم اللاحق كذلك يعلم اجمالاً بان احد اليومين ليس بيوم العيد إما اليوم السابق أو هذا اليوم، فإذا كما يشك في بقاء يوم العيد في اليوم اللاحق كذلك يشك في حدوث يوم العيد فيه، وعليه فيكون استصحاب بقائه في اليوم اللاحق معارض باستصحاب عدم حدوثه فيه.

وان شئت قلت: ان استصحاب بقاء اليوم الأول من شهر شوال وهو اليوم الحادي والثلاثين معارض باستصحاب عدم حدوث يوم العيد فيه للعلم التفصيلي بان يوم العيد لم يحدث في اليوم الثلاثين والحادي والثلاثين معاً، فانه وان حدث في

الأول لم يحدث في الثاني وان حدث في الثاني لم يحدث في الأول، وهذا العلم الاجمالي منشأ للشك في حدوثه في الحادي والثلاثين فيستصحب عدم حدوثه فيه، وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب بقاءه فيه.

وأما اذا كان هناك اثر شرعي مترتب على الليلة الأولى من شهر شوال ايضا، فيقع التعارض بين استصحاب بقائها واستصحاب عدم حدوث الليلة الأولى من جهة العلم الوجداني بحدوث الليلة الأولى إما سابقا أو من الآن، فان حدثت سابقا فقد مضت وانتهت وان حدثت الان فهي باقية، وهذا التردد منشأ للشك في بقائها فيستصحب فيكون هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم حدوثها في هذه الليلة.

والخلاصة: إننا كما نعلم اجمالا إما بحدوث الليلة الأولى من شهر شوال إما في هذه الليلة أو في الليلة السابقة كذلك نعلم اجمالا إما بعدم حدوثها في هذه الليلة أو في الليلة السابقة، فاذا استصحاب بقائها في هذه الليلة معارض باستصحاب عدم حدوثها فيها، ولا فرق في التعارض بين ان يكون الشك في اليوم الأول من شهر شوال أو غيره أو في الليلة الأولى منه اذا كان هناك اثر شرعي مترتب على كل منهما، كما انه لا فرق بين شهر شوال وسائر الشهور من هذه الناحية، هذا.

وقد اجاب السيد الاستاذ رحمته الله ^(١) عن ذلك: بأن استصحاب عدم حدوث يوم العيد وهو اليوم الأول من شهر شوال في اليوم الحادي والثلاثين معارض باستصحاب عدم حدوثه في اليوم الثلاثين، باعتبار ان حدوثه في كل من اليومين مشكوك فيه فيسقطان معا فيبقى استصحاب بقاء يوم العيد في اليوم الحادي

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٩٥ .

والثلاثين بلا معارض، هذا.

ولكن هذا الجواب غير تام، هذا لا من جهة عدم ترتب اثر شرعي في اليين، لان الاثر الشرعي مترتب على الشك في يوم العيد، بل من جهة ان استصحاب بقاء يوم العيد في الحادي والثلاثين ليس في طول استصحاب عدم حدوث يوم العيد فيه بل هو في عرضه، فاذاً استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الحادي والثلاثين كما انه معارض باستصحاب بقاء يوم العيد فيه كذلك معارض باستصحاب عدم حدوثه في اليوم الثلاثين، ولا مانع من ان يكون للدليل واحد اكثر من معارض، غاية الأمر ان تعارضه مع استصحاب بقاء يوم العيد في الحادي والثلاثين بالذات والتناقض، وأما تعارضه مع استصحاب عدم حدوثه في اليوم الثلاثين فانما هو بالعرض لا بالذات اي بواسطة العلم الاجمالي ولا اثر لهذا الفرق، فان العبرة انما هي بالتعارض وهو موجود، هذا.

قد يقال كما قيل: ان تعارض استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الحادي والثلاثين مع استصحاب بقاء يوم العيد فيه حيث انه بالذات وبالتناقض، فيكون دليل الاستصحاب قاصراً عن شمولهما في نفسه فلا اطلاق له بالنسبة اليهما لا ان له اطلاقاً، ولكن التعارض بينهما مانع عن شمولهما معاً، وهذا بخلاف تعارضه مع استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الثلاثين فانه حيث كان بالعرض لا بالذات، فالمقتضي للشمول لكلا الاستصحابين موجود وهو اطلاق دليل الاستصحاب ولكن المانع يمنع عن الشمول وهو لزوم المخالفة القطعية العملية، وعلى هذا فالاستصحابان في الحادي والثلاثين نفيًا واثباتًا قد سقطا عن الاعتبار من جهة عدم وجود المقتضي لهما لا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضي، فاذاً يبقى استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الثلاثين بلا معارض، لان استصحاب عدم حدوثه في

الحادي والثلاثين انما يصلح ان يعارض استصحاب عدم حدوثه في الثلاثين اذا كان المقتضي لاعتباره موجوداً وسقوطه مستند الى وجود المانع، وأما اذا كان سقوطه من جهة عدم المقتضي له فلا يصلح ان يكون معارضاً له، لان ما لا مقتضي له لا يصلح ان يعارض ما له مقتضي.

والجواب ان هذه المقالة غير صحيحة.

أما على المشهور بين الاصوليين منهم مدرسة المحقق النائيني رحمته الله (١) فالمقتضي موجود في كلا الفرضين وهو اطلاق دليل الاستصحاب، غاية الأمر ان المانع عن الاطلاق تارة يكون ثبوتياً كما اذا كان التعارض بين فردي الاستصحاب ذاتياً وبنحو التناقض واخرى يكون اثباتياً كما اذا كان التعارض بينهما عرضياً لا ذاتياً، فالنتيجة ان المقتضي ثابت في كلا الفرضين.

وما قيل من ان التعارض بينهما ان كان بنحو التناقض فلا ينعقد ظهور في الاطلاق لدليل الاستصحاب، باعتبار ان استحالة شموله لهما تكون بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن اصل انعقاد ظهوره في الاطلاق، وأما اذا كان التعارض بينهما بالعرض اي بواسطة العلم الاجمالي، فلا مانع من انعقاد ظهوره في الاطلاق، لان استحالة شموله لهما تكون بمثابة القرينة المنفصلة ولا تكون مانعة عن انعقاد ظهوره في الاطلاق.

غير صحيح، لان التعارض سواء أكان بالذات ام بالعرض لا يكون مانعاً عن الاطلاق، فان المراد من اطلاق دليل الاستصحاب هو اطلاقه بالنسبة الى كل واحد منهما في نفسه وبقطع النظر عن الآخر، ومن الواضح انه لا مانع من اطلاق دليله

بالنسبة الى كل واحد منهما في نفسه وبقطع النظر عن الآخر، والمانع انما هو الجمع بينهما فانه بمثابة القرينة المتصلة ومانعة عن شموله لهما معا.

فاذاً يكون التعارض بين الاستصحابات الثلاثة في المقام في عرض واحد، فتسقط الجميع من جهة المعارضة، فلا يكون شيء منها مشمولاً لاطلاق دليل الاستصحاب.

وأما بناء على ما قويناه من انه لا اطلاق لادلة الاصول العملية منها ادلة الاستصحاب بالنسبة الى اطراف العلم الاجمالي، اذ انها منصرفة عنها عرفاً وقاصرة بنظر العرف عن شمولها لها في نفسها لا ان لها اطلاقاً، ولكن المانع يمنع عن شمول اطلاقها لها، فلا فرق في ذلك بين ان يكون التعارض بالعرض أو بالذات، هذا.

ثم ان السيد الاستاذ رحمته الله (١) قد قبل التعارض بين الاستصحابات الثلاثة بصيغها الخاصة وحكم بسقوطها جميعاً من جهة المعارضة.

ولكنه اجاب عن اصل المعارضة بصيغة اخرى، وهي ان المقام داخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي، بتقريب ان المكلف يعلم اجمالاً ان يوم العيد مسبوق بفردين من العدم، احدهما عدمه في ليلة التاسع والعشرون من رمضان ويوم التاسع والعشرون وليلة الثلاثين ويوم الثلاثين اذا كان من رمضان، وثانيهما عدمه في ليلة الحادي والثلاثين الى يومها، فان هذا الفرد من العدم مشكوك الحدوث والكلي مردد بين هذين الفردين احدهما مقطوع الارتفاع وهو عدم العيد الثابت قبل الثلاثين الى يوم الثلاثين بناء على كونه من رمضان، والآخر مشكوك الحدوث وهو عدم العيد في ليلة الحادي والثلاثين الى يومه، ومن المعلوم ان استصحاب العدم

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٩٦ .

الكلي لا يجري، لانه في ضمن الفرد الأول مقطوع الارتفاع وفي ضمن الفرد الثاني مشكوك الحدوث، ولهذا فلا يجري.

والخلاصة: إن استصحاب عدم العيد المردد بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث لا يجري، لانه من الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي، وأما استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك وهو استصحاب عدم حدوث يوم العيد في اليوم الحادي والثلاثين فايضاً لا يجري، لانه لا يثبت ان اليوم الثلاثين هو يوم العيد الا على القول بالأصل المثبت.

وان شئت قلت: اننا نعلم اجمالاً في يوم الثلاثين بعدم العيد في ضمن احد فردين، الأول عدم العيد ليلة التاسع والعشرين من شهر رمضان وليلة الثلاثين، الثاني عدم العيد ليلة الحادي والثلاثين، والفرد الأول قد ارتفع جزماً في ليلة الحادي والثلاثين والفرد الثاني مشكوك الحدوث فيها، فالكلي مردد بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث، ولهذا لا تكون اركان الاستصحاب تامة فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فاذا ما هو المتيقن قد ارتفع وما هو المشكوك فليس بمتيقن.

ولكن قد يقال: ان هناك استصحاباً آخر يمكن التمسك به وهو استصحاب بقاء الفرد القصير اي بقاء عدم العيد الى يوم الثلاثين للشك في بقاءه في هذا اليوم، وبه يثبت وجود الكلي فيه ومعه لا حاجة الى استصحاب بقاء الكلي، هذا.

وغير خفي ان هذا الاستصحاب وان كان جارياً الا انه لا يثبت وجود الكلي الا على القول بالأصل المثبت، لان وجود الفرد وان كان ملازماً لوجود الكلي كما ان عدمه كان ملازماً لعدمه، الا ان هذه الملازمة واقعية فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان هذا الاستصحاب لا يغني عن استصحاب الكلي، لان المراد من استصحاب الكلي في المقام استصحاب عدم العيد الى ليلة الحادي والثلاثين، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لا مانع من التمسك باستصحاب عدم العيد الى زمان العلم به واليقين بدخول شهر شوال أو استصحاب بقاء شهر رمضان الى زمان العلم بدخول شهر شوال.

ودعوى: أن الشك انما هو في ان هذا اليوم هل هو من رمضان أو من شوال، فلا يجري استصحاب انه من رمضان لعدم حالة سابقة له.

مدفوعة: بان الأمر وان كان كذلك اذا لوحظ يوم الشك بحده الخاص، وأما اذا لوحظ بعنوان انه الجزء الاخير من شهر رمضان أو الجزء الأول من شهر شوال فلا مانع من هذا الاستصحاب، لان رمضان اسم وعنوان لهذا الشهر من بدايته الى نهايته، وحينئذٍ فاذا شكنا في ان هذا اليوم هل هو من رمضان أو من شهر شوال كان الشك يرجع الى الشك في بقاء شهر رمضان، وعندئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاءه، هذا نظير استصحاب بقاء النهار أو بقاء الليل وبقاء الاسبوع أو بقاء السنة وهكذا، ويترتب على هذا الاستصحاب اثر شرعي وهو وجوب الصوم.

ثم ان الغرض من هذا الاستصحاب ليس اثبات الكلي باستصحاب الفرد القصير لكي يقال انه لا يثبت الكلي الا على القول بالأصل المثبت، بل الغرض منه اثبات بقاء شهر رمضان الى زمان اليقين بدخول يوم العيد، ولا يتوقف جريانه على اثبات يوم العيد بعد الثلاثين لكي يقال انه لا يثبت ذلك الا على القول بحجية الأصل المثبت.

وأما استصحاب عدم دخول شهر شوال الى يوم الثلاثين، فلا يثبت ان يوم

الحادي والثلاثين يوم العيد الا على القول بالأصل المثبت، وأما جريانه في نفسه فلا مانع منه، لانه عبارة اخرى عن استصحاب بقاء شهر رمضان وملازم له، ولا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر، لان كلاً منهما يرجع الى الآخر روحاً ومعنى.

الى هنا قد تبين: انه لا حاجة الى استصحاب بقاء يوم العيد بالتقريب الذي ذكره السيد الاستاذ عليه السلام، مضافاً الى انه معارض باستصحاب عدم حدوث يوم العيد في الحادي والثلاثين كما تقدم.

ثم ان السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) قد قال ان المقام نظير ما اذا كان المكلف محدثاً بالاصغر ثم خرج منه رطوبة مرددة بين البول والمني، فان كانت بولاً في الواقع فلا اثر له، لانه كان محدثاً بالاصغر فلا اثر لحدوثه مرة ثانية، وان كانت منياً تبدل حدثه الاصغر بالاكبر، فهنا افتراضان:

الأول: النظر الى حكم المسألة بعد وضوء المكلف.

الثاني: النظر الى حكمها قبل وضوئه.

أما في الفرض الأول، فاذا توضع المكلف ارتفع حدثه الاصغر الذي كان متيقناً، وعليه فالفرد المتيقن حدوثه قد ارتفع يقيناً، وعندئذ فلا يمكن استصحاب كلي الحدث الجامع بين الاصغر والاكبر، لانه من استصحاب بقاء الكلي في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي، اذ الفرد المتيقن الذي وجد الكلي في ضمنه قد ارتفع والفرد الآخر مشكوك الحدوث فلا علم بحدوثه من الأول.

وأما في الفرض الثاني، فيشك المكلف في انقلاب حدثه الاصغر بالاكبر، وفي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء الحدث الاصغر وعدم انقلابه الى الاكبر،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٩٦ نقلاً من السيد الخوئي (قده).

فيكون هذا الاستصحاب حاكماً على استصحاب بقاء كلي الحدث، وبذلك يكتفي المكلف بالوضوء ويرتفع حدثه، هذا.

ولنا تعليق على ما افاده عليه السلام من ان المقام داخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي، وتعليق على تنظيره المقام بمسألة الشك في انقلاب الحدث الاصغر الى الحدث الاكبر وعدم انقلابه اليه.

أما الأول، فلان عدم يوم العيد في اليوم التاسع والعشرون من شهر رمضان ليس فرداً لعدم يوم العيد، لان عدم يوم العيد عدم خاص وهو العدم في زمن يصلح ان يكون عيداً كعدم يوم العيد في الثلاثين أو في اليوم الحادي والثلاثين، وأما في اليوم التاسع والعشرون من شهر رمضان أو في اليوم الثامن والعشرين وهكذا، فهو ليس من افراد عدم يوم العيد ومصاديقه.

والخلاصة: إنّ عدم يوم العيد فرد واحد شخصي كيوم العيد، غاية الأمر انه مردد بين زمانين مختلفين كيوم العيد وليس له فردان احدهما مقطوع التحقق والارتفاع والآخر مشكوك الحدوث، بل هو فرد واحد شخصي مردد بين زمانين هما يومي الثلاثين والحادي والثلاثين، وعلى هذا فيبقى التعارض بين الاستصحابات الثلاثة على حالها، لان استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الحادي والثلاثين كما انه معارض باستصحاب عدم حدوثه في الثلاثين، كذلك معارض باستصحاب بقاء العيد في الحادي والثلاثين، فإذا تسقط الجميع ويرجع الى استصحاب بقاء شهر رمضان، وهذا الاستصحاب وان كان لا يثبت ان اليوم الحادي والثلاثين يوم العيد الا على القول بالأصل المثبت إلا انه حجة ويترتب عليه وجوب الصوم الى زمان اليقين بدخول شهر شوال ويوم العيد.

ونتيجة ذلك: ان وجوب الصيام ثابت بالاستصحاب، وأما يوم العيد فهو

ثابت باليقين لا بالاستصحاب.

الى هنا قد تبين: انه لا يمكن اثبات عنوان أول الشهر بالاستصحاب ولا يوم العيد الا على التقريب الذي ذكره السيد الاستاذ عليه السلام، ولكن تقدم انه معارض ويسقط من جهة المعارضة، كما انه تبين ان المقام غير داخل لا في القسم الثالث ولا في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي.

و أما الثاني، فلان المقام ليس كمسألة الحدث وهي ما اذا كان المكلف محدثاً بالاصغر ثم خرج منه رطوبة مرددة بين البول والمنى، فان هذا المثال في الفرض الأول وهو فرض وضوء المكلف بعد خروج الرطوبة المرددة منه داخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي لا في القسم الثاني كما يظهر ذلك من تقرير بعض المحققين عليهم السلام.

أما دخوله في القسم الثالث، فلأن الكلي في هذا القسم مردد بين فردين، احدهما مقطوع الارتفاع بحده الفردي بعد حدوثه والآخر مشكوك الحدوث من الأول، والكلي في هذا القسم موجود في ضمن فرد معين قد ارتفع ذلك الفرد جزماً، وأما الفرد الآخر فهو مشكوك الحدوث من البداية، بينما الكلي في القسم الثاني قد وجد في ضمن احدهما اجمالاً ثم ارتفع احدهما وجدانا ويشك في بقاء الآخر من جهة الشك في حدوثه، وهذا منشأ للشك في بقاء الكلي، ولهذا لا مانع من استصحاب بقائه، نعم لا يجري الاستصحاب في الفرد بحده الفردي لعدم تمامية اركانه فيه، بينما في القسم الثالث لا يجري لا في الكلي ولا في الفرد لعدم تمامية اركانه فيهما معا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد أورد على السيد الاستاذ عليه السلام بأمرين:

الأول: ان المكلف كان يعلم اجمالاً قبل الوضوء بانه محدث إما بالاصغر أو

بالاكبر، على اساس ان الرطوبة الخارجة منه المرددة بين المنى والبول ان كانت منيا فقد تبدل الحدث الاصغر بالحدث الاكبر وانقلب اليه، وان كانت بولا فلا اثر له.

الثاني: ان استصحاب عدم كونه محدثا بالاكبر لا يكون حاكما على استصحاب الكلي ورافعا له الا على القول بالأصل المثبت.

ولكن مع هذا لا مانع من جريان هذا الاستصحاب وهو استصحاب عدم كونه محدثا بالاكبر، وكفاية الوضوء لا من جهة انه حاكم على استصحاب الكلي، لما عرفت من عدم الحكومة بل من جهة نكتة فقهية في المقام، وهي ان المستفاد من آية الوضوء ان موضوع وجوبه من قام الى الصلاة وكان محدثا بالاصغر ولم يكن جنبا، فيكون الموضوع مقيدا بقيد بنحو التركيب والجمع لا بنحو تقييد احدهما بالآخر، وهذا الموضوع محقق في المقام، لان المكلف كان محدثا بالاصغر وجدانا ولم يكن جنبا بالأصل الموضوعي، فبضم الأصل الى الوجدان يتحقق الموضوع اي موضوع مطهريه الوضوء وصحته، هذا.

وللمناقشة فيما افاده عليه السلام مجال.

أما ما ذكره عليه السلام من ان المكلف المحدث بالاصغر اذا خرجت منه رطوبة مرددة بين البول والمنى، فان كانت منيا تبدل الحدث الاصغر بالاكبر، ولهذا يدخل المقام في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي.

فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لانه ان اريد من التبديل التبديل الموضوعي وان الحدث الاصغر انقلب حقيقة الى الحدث الاكبر، بمعنى ان المكلف لا يكون فعلاً الا محدثاً بالاكبر فقط وزال حدثه الاصغر نهائيا فانه غير معقول، لان كون المكلف محدثاً بالاصغر تارة وبالاكبر تارة اخرى امر اعتباري، حيث ان الشارع اعتبر المكلف محدثا بالاصغر لدى خروج البول منه ومحدثا بالاكبر عند خروج المنى منه،

ومن الواضح انه لا يتصور القلب والانقلاب والتبديل والتبدل في الامور الاعتبارية ولا التنافي، فلا مانع من كون المكلف محدثاً بالاصغر والاكبر معاً في آن واحد. وان اريد به ان إندكاه فيه، بمعنى انه منذك في الحدث الاكبر ولا وجود له الا بوجوده.

فيرد عليه: ان مثل هذا الاندكاه انها يتصور في الامور التكوينية الخارجية لافي الامور الاعتبارية، وقد مر ان كون المكلف محدثاً بالاصغر أو الاكبر انها هو باعتبار الشارع وليس امرا تكوينيا خارجيا، فاذاً كون المكلف محدثاً بالاكبر أو الاصغر امر اعتباري فلا يتصور فيه الانقلاب والتبدل والاندكاه، وعلى هذا فلا يحصل له العلم الاجمالي له بانه إما محدث بالاصغر أو بالاكبر، لان هذا العلم الاجمالي انها يحصل على فرض انقلاب الحدث الاصغر بالاكبر بالانقلاب الموضوعي، ولكن قد مر ان هذا الانقلاب غير معقول بكلا شقيه هما الانقلاب الموضوعي والانقلاب الاندكاهي، ومع عدم الانقلاب فليس هنا الا علم تفصيلي للمكلف بالحدث الاصغر وشك بدوي في الحدث الاكبر.

وان اريد به التبدل الحكمي وهو كفاية غسل الجنابة عن الوضوء، بمعنى انه رافع للحدث الاكبر والاصغر معا.

فيرد عليه، أولاً: ان هذا ثابت بالنص لا على القاعدة، اذ مقتضى القاعدة عدم الاجزاء.

وثانياً: ان هذا التبدل الحكمي بهذا المعنى لا يوجب حصول العلم الاجمالي بالحدث الجامع بين الحدث الاصغر والاكبر، بل هنا علم تفصيلي بالحدث الاصغر وشك بدوي بالحدث الاكبر، والعلم الاجمالي بالجامع مبني على الانقلاب والتبدل الموضوعي، فاذاً لا تكون المسألة داخلية في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي

بل هو داخل في القسم الثالث من اقسام استصحابه.

هذا اضافة الى ان التبديل في المقام ليس من التبديل الحكمي ايضا، لان الغسل من الجنابة المشكوكه لا يجزي عن الوضوء ولا بد من ضم الوضوء اليه ايضا. ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الرطوبة المشتبهة اذا كانت منياً، كانت مؤدية الى انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر بالانقلاب الموضوعي أو الاندكاكي، ونتيجة ذلك هي العلم الاجمالي بالجامع بين الحدث الاكبر والاصغر، باعتبار ان الرطوبة المشتبهة ان كانت منياً، ينقلب الاصغر الى الاكبر فالاكبر موجود حيثنذ دون الاصغر، وان لم تكن منياً فالاصغر موجود دون الاكبر، وحيث انا لا ندري انها مني أو بول فهذا منشأ للعلم الاجمالي بوجود الجامع بينهما، وبذلك تدخل المسألة في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء الكلي عند ارتفاع الفرد القصير وهو الحدث الاصغر بالوضوء، اذ حيثنذ نشك في بقاء الجامع بعد العلم بوجوده فلا مانع من استصحاب بقاءه ومقتضاه وجوب الغسل، اذ لا يحصل اليقين بالطهارة الحديثة إلا به.

ودعوى: أن هذا الاستصحاب لا يثبت وجوب الغسل، لانه ليس من آثار الجامع بين الحدث الاصغر والاكبر بل هو من آثار الحدث الاكبر فقط، والمفروض ان هذا الاستصحاب لا يثبت الحدث الاكبر الا على القول بالأصل المثبت. مدفوعة: بان استصحاب بقاء الحدث الجامع بينهما وان كان لا يثبت الحدث الاكبر الا انه يثبت حكم العقل بوجوب الغسل لاجل ارتفاع هذا الحدث، لان هذا الحكم العقلي مترتب على الحدث اعم من وجوده الواقعي أو الظاهري، ومع هذا الاستصحاب لا اثر لاستصحاب عدم الحدث الاكبر، لانه لا يكون رافعاً للكلي يعني لا يترتب عليه ارتفاع الكلي الا على القول بالأصل المثبت، فاذاً مقتضى

استصحاب بقاء الكلي وجوب الغسل بحكم العقل، ومقتضى استصحاب عدم الحدث الاكبر عدم وجوبه، فيتعارضان فيه نفيًا وإثباتًا فيسقطان من جهة المعارضة، فالمرجع حينئذ هو قاعدة الاشتغال في المقام يعني الجمع بين الوضوء والغسل.

والخلاصة: إن القول بالانقلاب الموضوعي في المسألة يشكل العلم الاجمالي بان المكلف إما يحدث فعلاً بالحدث الاكبر أو يحدث بالحدث الاصغر، وهذا العلم الاجمالي وان كان ينحل حكماً باستصحاب بقاء الحدث الاصغر وعدم انقلابه الى الاكبر من ناحية، واستصحاب عدم الحدث الاكبر من ناحية اخرى، الا ان هذا الانحلال لا يمنع من استصحاب بقاء الجامع للشك فيه بعد اليقين بحدوثه، باعتبار ان المسألة على القول بالانقلاب تدخل في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي.

وأما ما ذكره رحمته من كفاية الوضوء في المقام مع استصحاب عدم الحدث الاكبر، على اساس نكتة فقهية وهي ان قوله تعالى: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ... ﴾ إلخ يدل على ان من اراد الاتيان بالصلاة وقام اليها وكان محدثاً بالاصغر ولم يكن محدثاً بالاكبر، فوظيفته الوضوء اذا كان واجداً للماء والا فالتييمم، ويستفاد من الآية المباركة ان موضوع وجوب الوضوء مركب من الحدث الاصغر وعدم الحدث الاكبر، وحيث ان هذا الموضوع في المقام محرز، غاية الأمر احد جزأيه بالوجدان وهو الحدث الاصغر والجزء الآخر بالاستصحاب وهو عدم الحدث الاكبر، وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتم الموضوع فيترتب عليه وجوب الوضوء.

فهو لا يتم على ما ذكره رحمته من الانقلاب والتبدل، فانه على هذا تدخل المسألة في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، وعلى هذا فاذا توضحاً المكلف فيشك في بقاء الحدث، فانه ان كان الاصغر فقد ارتفع وان كان اكبر فقد بقي، وحيث انا لا

ندري بالخال فنشك في بقاء الحدث فيستصحب بقائه فيترتب عليه حكم العقل
بوجوب الغسل عليه، ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الحدث
الاكبر، فان مقتضاه عدم وجوب الغسل فيسقطان معا، فالمرجع هو حكم العقل
بوجوب الغسل كما تقدم.

والخلاصة: إنَّ المسألة اذا كانت داخلة في القسم الثاني من اقسام استصحاب
الكلي كما في تقرير بحثه رحمته فموضوع وجوب الوضوء في الآية المباركة غير محرز، لان
استصحاب عدم الحدث الاكبر الذي هو محرز لاحد جزئي الموضوع قد سقط من
جهة المعارضة مع استصحاب بقاء الكلي.

نعم، على القول بعدم الانقلاب، فالموضوع محرز اي موضوع وجوب
الوضوء، لان المسألة على هذا تدخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي،
فعندئذ حيث لا يجري استصحاب بقاء الكلي، فلا معارض لاستصحاب عدم
الحدث الاكبر، ويضم هذا الاستصحاب الى الوجدان يلتئم موضوع وجوب
الوضوء.

الى هنا قد تبين امور:

الأول: ان استصحاب بقاء يوم العيد بالتقريب الذي ذكره السيد الاستاذ رحمته
وان كان لا مانع منه في نفسه، الا انه يسقط من جهة المعارضة.

الثاني: ان انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر غير واقعي لا الانقلاب
الموضوعي ولا الاندكاكي، ولا الحكمي.

الثالث: ان المسألة على القول بالانقلاب تدخل في القسم الثاني من اقسام
استصحاب الكلي، وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء الكلي بعد ارتفاع الفرد
القصير، ولكنه معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل فيسقطان معا

فالمرجع هو قاعدة الاشتغال.

وعلى هذا، فلا يمكن احراز موضوع وجوب الوضوء في المسألة.

الرابع: انه على القول بعدم الانقلاب تدخل المسألة في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي، وحيث ان استصحاب بقاء الكلي لا يجري حينئذ، فوظيفته الوضوء في المسألة دون الغسل لاستصحاب عدم كونه محدثاً بالاكبر، فاذاً موضوع وجوب الوضوء في المسألة محرز بكلا جزأيه في هذا الفرض احدهما بالوجدان والآخر بالاستصحاب.

ثم ان هناك فروعاً اخرى ذكرها شيخنا الانصاري رحمته الله ^(١) كذلك السيد الاستاذ رحمته الله ^(٢) مثلاً للاصل المثبت، وحيث انها فروع واضحة من جهة ومذكورة في الفقه من جهة اخرى لا حاجة الى التعرض لها واطالة الكلام فيها، هذا.

الفرع الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله ^(٣) من الفروع الثلاثة:

الأول: هو ما اذا كان الاثر الشرعي مترتباً على الكلي الذاتي كالانسان، فهل يمكن اثباته باستصحاب فرده فيه قولان، فذهب المحقق الخراساني رحمته الله الى انه لا مانع من اثبات الاحكام المترتبة على الكلي لفردده باستصحاب بقاءه، ولا يكون هذا من الأصل المثبت. بيان ذلك بحاجة الى تقديم مقدمة، وهي ان للاحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة متعلقات وموضوعات وهي متعلقات المتعلقات. أما متعلقاتها فإن كانت الاحكام المجعولة لها احكاماً وجوبية، فهي متعلقة بايجادها في الخارج لا بوجودها فيه، مثلاً الوجوب المتعلق بالصلاة يطلب من

(١) فرائد الاصول ص ٧٧٩ الى ٧٨٤ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٦٦ الى ١٦٨ .

(٣) كفاية الاصول ص ٤١٦ .

المكلف صرف ايجادها في الخارج، بمعنى ان متعلقه ومصبه ايجادها لا وجودها فيه،
لانه مسقط لوجوبها لانه متعلقه.

ومن هنا يظهر، ان الوجوب لايسري من طبيعي متعلقه كالصلاة مثلا الى
افراده في الخارج، فانها افراد للواجب لا انها واجبة.

فالتنتيجة: إنّ مفاد الأمر المتعلق بالصلاة هو طلب ايجادها في الخارج بنحو
صرف الوجود وهو ينطبق على ايجاد فرد واحد.

وان كانت احكاماً تحريمية فهي متعلقة بافراد متعلقاتها وتنحل بانحلالها في
الخارج، مثلا حرمة شرب الخمر تنحل بانحلال افراد الشرب فيه، فكل فرد من
الشرب محرم شرعا.

وأما موضوعات الاحكام، فلانها تنحل بانحلالها وتتعدد بتعدددها على اساس
انها مجعولة في الشريعة المقدسة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج بنحو
القضية الحقيقية، وهي ترجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت
المحمول له، مثلا جعل المولى وجوب الحج على البالغ القادر العاقل المستطيع بنحو
القضية الحقيقية اي للموضوع المفروض وجوده في الخارج، وهذا يرجع الى قضية
شرطية كقولنا اذا استطاع العاقل البالغ وجب عليه الحج.

وان شئت قلت: ان الشارع جعل الاحكام الشرعية في الكتاب والسنة
للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج بنحو القضايا الحقيقية بكافة قيودها
وشروطها كالاستطاعة ونهار يوم التاسع من عرفة وزوال الشمس وغروبها ودخول
شهر رمضان وغيرها، وهذه الاحكام الشرعية تنحل بانحلال موضوعاتها في
الخارج، فيثبت لكل فرد حكم مستقل غير مربوط بالحكم الثابت للافراد الاخرى.

وبعد هذه المقدمة نقول: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من ان استصحاب

بقاء الفرد يثبت آثار الكلي له لا ينطبق على متعلقات الاحكام الشرعية.
أما بالنسبة الى الاحكام الوجوبية فالأمر واضح، لانها احكام ثابتة للطبيعي الكلي بنحو صرف الوجود ولا تسري الى افراده في الخارج، فاذاً لا يجري استصحاب بقاء الفرد لعدم ترتب اثر عليه لا مباشرة ولا بالواسطة، هذا اضافة الى ان استصحاب الفرد لا يثبت الكلي الا على القول بالأصل المثبت، كما ان استصحاب عدم الفرد لا يثبت انتفاء الكلي الا بنحو الأصل المثبت.

وأما بالنسبة الى الاحكام التحريمية، فحيث انها مترتبة على الفرد دون الطبيعي الكلي، فلو جرى الاستصحاب في الفرد كان جريانه فيه بلحاظ اثره المترتب عليه مباشرة لا على الكلي، وهذا خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو في اثبات آثار الكلي للفرد باستصحاب بقاءه.

فالتنتيجة: إنّ ما ذكره عليه السلام من انه لا مانع من اثبات الآثار المترتبة على الكلي للفرد باستصحاب بقاءه اي بقاء الفرد لا ينطبق على متعلقات الاحكام الشرعية من الوجوبية والتحريمية.

وأما بالنسبة الى موضوعات الاحكام الشرعية، فقد تقدم انها مجعولة لها بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدره وجودها في الخارج سواء أكانت موجودة فعلا ام لا، وتنحل هذه الاحكام بانحلال موضوعاتها فيه وتتعدد بتعدددها ويثبت لكل فرد من موضوعاتها فرد من الحكم مستقلا وغير مربوط بالحكم الثابت لفرد آخر.

فالأمر ايضا كذلك، يعني ان ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام لا ينطبق على موضوعات الاحكام ايضا، لان استصحاب بقاء الفرد - وهو الاستصحاب الموضوعي - انما هو بلحاظ ما يترتب عليه من الاثر الشرعي مباشرة لا بلحاظ الاثر

الشرعي المترتب على الكلي كذلك، هذا اضافة الى ان الاثر الشرعي لا يترتب على الكلي في موضوعات الاحكام الشرعية وانما يترتب على الافراد مباشرة كاستصحاب بقاء المائع على خمريته اذا شك في انقلابها خلاً، فان هذا الاستصحاب انما هو بلحاظ الاثر المترتب على خمرية هذا المائع في الخارج لا بلحاظ الاثر المترتب على كل الخمر، لفرض ان الاثر الشرعي لا يترتب عليه كذلك بل هو مترتب على افرادها في الخارج. والخلاصة: إن استصحاب بقاء الفرد في باب موضوعات الاحكام كاستصحاب بقاء الوضوء واستصحاب بقاء شهر رمضان أو نحو ذلك، انما هو لاثبات الاثر الشرعي المترتب على المستصحب مباشرة لا بلحاظ الاثر المترتب على الكلي، لفرض ان الاثر لا يترتب عليه كذلك، حيث ان اخذه في مقام الجعل انما هو لمجرد الاشارة الى ما هو الموضوع في الخارج، فاذا المفاهيم الكلية المأخوذة في لسان الادلة كعنوان الاستطاعة والوقت والعقل والبلوغ ونحوها انما اخذت بعنوان المعرفية والمرآتية لموضوعاتها في الخارج والاشارة الى ان موضوعاتها في الخارج معنونات بهذه العناوين الخاصة.

فالتيجة: إن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من ان استصحاب بقاء الفرد لاثبات اثر الكلي له لا ينطبق على موضوعات الاحكام ايضا.

ثم اننا لو سلمنا ان الاثر الشرعي مترتب على الكلي دون الفرد، كما اذا فرضنا ترتب الاثر الشرعي على الانسان بما هو انسان دون فرد في الخارج، وحينئذ فاذا شككنا في بقاء زيد مثلاً، فلا يجري استصحاب بقاءه لاثبات الاثر المترتب على الانسان الا على القول بالأصل المثبت، لان ترتب الكلي على الفرد عقلي فلا يمكن اثباته بالأصل، الا ان يقال ان استصحاب بقاء الفرد كزيد مثلاً في الحقيقة استصحاب لبقاء الانسان، حيث ان زيدا انسان متخصص بخصوصية خاصة ولا

ينفك استصحاب بقاء الفرد عن استصحاب بقاء الكلي، لوضوح ان الشك في بقاء زيد لا ينفك عن الشك في بقاء الانسان.

ثم ان لبعض المحققين عليه السلام ^(١) كلاماً حول ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام. وحاصل ما افاده عليه السلام على ما في تقرير بحثه، من ان مصب الاستصحاب مفهوم الفرد لا واقعه الخارجي، باعتبار ان اليقين والشك لا يتعلقان بالوجود الخارجي، وحينئذ فان كان مفهوم الفرد مركباً من مجموعة من المفاهيم منها مفهوم الكلي، ومنها خصوصيات اخرى، فاستصحابه حينئذ استصحاب للكلي مباشرة ويترتب عليه اثره كذلك، وهذا ليس من اثبات اثر الكلي باستصحاب فرده لكي يقال انه مثبت وان لم يكن مفهوم الكلي داخلياً في مفهوم الفرد، فعندئذ يكون مفهوم الفرد في عرض مفهوم الكلي، وعلى هذا فلا يمكن اثبات آثار الكلي باستصحاب الفرد، لانه من اظهر مصاديق الأصل المثبت، لان مفهوم الكلي مبين لمفهوم الفرد، ولا يمكن اثبات مفهوم الكلي باستصحاب مفهوم الفرد، اذ انها متباينان وان كانا صادقين على فرد واحد في الخارج، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، أما أولاً: فلأن اتصاف المفهوم الذهني بالجزئية الحقيقية انما هو بملاك انه ملحوظ مرآة ومشيراً الى واقع خارجي وهو الجزئي الحقيقي في الخارج، وأما اتصافه بالكلية فانما هو بلحاظ انه مرآة للمعنى الكلي في عالم التقرير ولوح الواقع المنطبق على الافراد الكثيرة في الخارج ومشيراً اليه وفان فيه، والا فلا فرق بين الفرد والكلي في المفهوم التصوري فانه في كليهما جزئي لحاظي، ولا فرق بين زيد والانسان في المفهوم التصوري، غاية الأمر ان مفهوم زيد مرآة للجزء الحقيقي في

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٠٥.

الخارج ومفهوم الانسان مرآة للمعنى الكلي في الواقع، وليس مفهوم زيد مركب من المفاهيم الكلية.

وثانيا: ان مفهوم زيد مركب بتحليل من العقل كمفهوم الانسان من حصة خاصة وخصوصيات شخصية لا انه مركب من المفهوم الكلي والحصة، فاذاً استصحاب الفرد ليس استصحابا للكلي بل استصحاب للحصة الخاصة التي تمثل زيد مثلاً.

والخلاصة: إن الصحيح هو ان مفهوم الفرد كزيد مثلاً مباين لمفهوم الكلي كالانسان وان كانا يصدقان على شيء واحد في الخارج، فلا يمكن اثبات الكلي باستصحاب الفرد، فإنه من اظهر مصاديق الأصل المثبت.

الثاني: هو ما اذا كان الاثر الشرعي مترتباً على عنوان الكلي العرضي بنحو المحمول بالضميمة كالقائم والعاقل والجالس والاسود والابيض ونحوها، فان تسميتها بالمحمول بالضميمة باعتبار ان مبادئها امور خارجية منضمة الى الذات، أو بنحو خارج المحمول كالزوج والفوق ونحوهما، وتسمية ذلك بالخارج المحمول باعتبار انه ليس لمبادئه ما بازاء في الخارج.

وقد ذكر المحقق صاحب الكفاية رحمته الله انه لا مانع من اثبات الاثر الشرعي المترتب على الكلي الانتزاعي باستصحاب منشأ انتزاعه، هذا.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ رحمته الله ^(١) بانه ان اريد بذلك ان استصحاب الفرد يثبت له الآثار المترتبة على الكلي الانتزاعي، مثلاً اذا شك في ملكية مال لزيد أو شك في زوجية هند لعمرو من جهة الشك في طلاقها أو موت زوجها أو غير ذلك، فلا

مانع من استصحاب بقاء ملكية ذلك المال لزيد وترتيب آثار الملكية الكلية عليها كجواز تصرفه فيه دون غيره وهكذا، وكذلك لا مانع من استصحاب بقاء علقة الزوجية بينهما وعدم زوالها وترتيب آثار الزوجية الكلية عليها كعدم جواز تزويجها وجواز نظره اليها ولمسه اياها دون غيره وهكذا.

فيرد عليه، أولاً: ان هذا ليس من استصحاب بقاء الفرد لاثبات آثار الكلي عليه، بل هذه الآثار آثار للفرد مباشرة وليست آثاراً للعنوان الكلي، لوضوح ان الملكية أو الزوجية الكلية مجرد مفهوم انتزاعي لا وعاء له الا وعاء الذهن، ومن المعلوم ان هذه الآثار آثار الملكية والزوجية في الخارج وليست آثاراً لمفهومها الانتزاعي في وعاء الذهن.

فالنتيجة: إن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فيما اذا كان الاثر اثراً للكلي لا للفرد، وأما في المقام فالاثراثر للفرد دون الكلي. وثانياً: انه على هذا فلا فرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة. وان اريد بذلك ان الاستصحاب يجري في منشأ انتزاع العنوان الكلي لاثبات آثاره له.

فيرد عليه: ان هذا من اظهر مصاديق الأصل المثبت. هذا ملخص ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام على ما في تقرير بحثه فلاحظ.

وغير خفي ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من التفصيل والترديد لا يظهر من كلام صاحب الكفاية عليه السلام، فان عبارة الكفاية صريحة في ان الاثر الشرعي المترتب على الأمر الانتزاعي الذي ليس له ما بازاء في الخارج اثر لمنشأ انتزاعه حقيقة، باعتبار انه ليس للأمر الانتزاعي ما بازاء في الخارج الا منشأ انتزاعه، كما انه ليس بازاء الكلي شيء في الخارج غير وجود فرد، فالاثراثر في الحقيقة لمنشأ انتزاعه الذي له ما بازاء في

الخارج، كما ان الاثر في الحقيقة للفرد دون الكلي لعدم ما بازاء له في الخارج غير وجود فرده.

والخلاصة: إن التفصيل الذي ذكره السيد الاستاذ عليه السلام وان كان صحيحا، الا انه ليس تفسيراً لما اراده صاحب الكفاية عليه السلام، فانه قد صرح في الكفاية ان الاثر الشرعي المترتب على العنوان الانتزاعي اثر في الحقيقة لمنشأ انتزاعه، باعتبار انه ليس له ما بازاء في الخارج غير منشأ انتزاعه فيه، والمفروض ان الاثر انما هو للواقع الخارجي لا لشيء لا واقع له ومن هنا يكون اثر الكلي اثراً لفرد حقيقته.

وعلى هذا، فلا مانع من استصحاب منشأ انتزاعه لانه يثبت اثره لا اثر شيء آخر، اذ ليس هنا شيء آخر في مقابل منشأ انتزاعه في الخارج حتى يثبت اثره بالواسطة، فإذاً اثبات الاثر للفرد بالاستصحاب ليس بالواسطة بل بالمباشرة وهو خلف الفرض، لان المفروض ان محل الكلام انما هو في اثبات الاثر المترتب على الكلي للفرد باستصحابه لا اثبات أثراً لفرد باستصحاب بقائه فإنه لا كلام فيه، وانما الكلام في اثبات الاثر للفرد بالواسطة اي بواسطة اثبات الكلي الذاتي أو العرضي.

هذا اضافة الى انه لو اراد بذلك ان العنوان الانتزاعي المأخوذ في لسان الدليل قد اخذ لمجرد المعرفية والمشيورية المحضه بدون اي دخل له في الحكم.

فيرد عليه: انه خلاف الظهور العرفي المرتكز في الازهان، فان اي عنوان مأخوذ في لسان الدليل كعنوان الزوج أو الفوق أو ما شاكل ذلك ظاهر في الموضوعية وحمله على مجرد المعرف والمشير بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، والا فهو ظاهر في دخله في الحكم.

ودعوى: أنه لا واقع موضوعي له في الخارج حتى يكون له دخل في الحكم.

مدفوعة: بانه لاشبهة في ان العناوين الانتزاعية عناوين واقعية وثابتة في لوح

الواقع الذي هو اعم من لوح الوجود، غاية الأمر انها غير موجودة في الخارج، ولها دخل في الحكم بلا شبهة، فاذا اخذ عنوان الزوج أو الزوجة أو الفوق أو غير ذلك في موضوع الحكم في لسان الدليل، كان ظاهرا في الموضوعية وان الحكم يدور مداره وجوداً وعدمًا. فما ذكره ﷺ من ان اثر هذا العنوان الانتزاعي اثر في الحقيقة لمنشأ انتزاعه غير تام ولا اساس له، كما ان ما ذكره ﷺ من ان الاثر الثابت للعنوان الكلي الذاتي اثر لفرده لا يرجع الى معنى صحيح، ضرورة ان الاثر الشرعي قد يترتب على العنوان الكلي كالصلاة ولا يترتب على افراده وقد يكون الأمر بالعكس.

الى هنا قد تبين امور:

الأمر الأول: ان ما ذكره المحقق الخراساني ﷺ من انه لا مانع من استصحاب الفرد واثبات اثر الكلي له وهذا ليس من الاستصحاب المثبت غير تام، اذ لا وجود لذلك في الاحكام الشرعية على اساس انها مجعولة في الشريعة المقدسة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدره وجودها في الخارج وتنحل بانحلال افراد موضوعاتها فيه، فيثبت لكل فرد منها فرد من الحكم بنحو الاستقلال وغير المربوط بثبوت الحكم لسائر افرادها، وعليه فالاحكام الشرعية ثابتة لافراد عنوان الكلي مباشرة لا لعنوان الكلي فانه مجرد معرف ومشير الى ما هو موضوع الحكم في الواقع، نعم كل مجموعة من الافراد مشتركة في عنوان واحد خاص كعنوان المستطيع وعنوان البالغ العاقل القادر وعنوان المسافر وهكذا، فإن هذه العناوين المأخوذة في لسان الأدلة عناوين لموضوعات الاحكام في الخارج.

وعلى هذا، فإذا شك في بقاء استطاعة شخص، فلا مانع من استصحاب بقائها ويترتب عليها اثرها وهو وجوب الحج عليه مباشرة.

فالنتيجة: إنّ استصحاب الفرد انما هو لاثبات اثره المترتب عليه بعنوانه

الخاص لا لاثبات اثر الكلي، لفرض ان الاثر لا يترتب على الكلي بما هو، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما ذكره ﷺ لا ينطبق على متعلقات الاحكام ايضا، لما تقدم من ان الحكم ان كان وجوبيا فهو ثابت للطبيعي بنحو صرف الوجود ولا يسري منه الى افراده في الخارج، وان كان تحريميا فهو ثابت للافراد مباشرة دون الطبيعي بما هو على تفصيل تقدم.

الأمر الثاني: اننا لو فرضنا ان مصب الحكم وموضوعه الطبيعي دون الفرد، كما اذا فرضنا ان المولى امر باكرام عالم، فالواجب حينئذ هو اكرام طبيعي العالم ولا يسري منه الى افراده في الخارج، ففي مثل ذلك اذا شككنا في ان زيدا عالم أو جاهل، فان كانت حالته السابقة العلم فيستصحب بقاء علمه، فيثبت بالاستصحاب انه عالم ويترتب عليه اثره، وهل يثبت به انطباق طبيعي العالم عليه أو لا؟

والجواب: انه لا يثبت ذلك الا على القول بالأصل المثبت، لان انطباق الطبيعي على فردة عقلي ولا يمكن اثباته بالاستصحاب.
وأما ما ذكره ﷺ في الكفاية من ان اثر الكلي اثر للفرد حقيقة، وقد علل ذلك بان الكلي ليس له ما بازاء في الخارج غير وجود فردة فيه.
ففيه احتمالان:

الاحتمال الأول: ان الكلي قد اخذ في موضوع الحكم في لسان الدليل في مرحلة الجعل بنحو المعرفية والمشيرية الى ما هو الموضوع في الواقع، بمعنى انه مجرد عنوان للموضوع والموضوع المعنون بهذا العنوان.

الاحتمال الثاني: ان الحكم المجعول في الشريعة المقدسة مجعول للعنوان الكلي في مرحلة الجعل، أما فعلية هذا الحكم لهذا العنوان فانما هي بفعلية الكلي في الخارج،

وفعلية الكلي انها هي بفعلية وجوده في الخارج في ضمن افراده.

أما الاحتمال الأول، فهو خارج عن محل الكلام لان محل الكلام انها هو في استصحاب الفرد لاثبات آثار الكلي له، وأما اذا كانت الآثار آثاراً للفرد بعنوانه الخاص، فلا اشكال في جواز استصحابه وترتيب آثاره عليه وهذا ليس محل كلامه عليه السلام.

وأما الاحتمال الثاني، فيرد عليه، أولاً: انه مبني على ان يكون للحكم مرتبتين: الأولى مرتبة جعله في عالم الجعل والاعتبار، الثانية مرتبة فعليته بفعلية موضوعه في عالم الخارج، هذا.

ولكن قد ذكرنا في غير مورد ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، أما مرتبة الفعلية فهي ليست من مراتب الحكم، لاستحالة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج والا لكان خارجياً وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، ومن هنا تكون فعلية الحكم بفعلية جعله واعتباره، ولا يعقل ان تكون له فعلية اخرى ووجود ثان وهو الوجود التكويني تبعاً لوجود موضوعه في الخارج، نعم ان فاعليته ومحركيته للمكلف فعلية بفعلية موضوعه فيه وهي امر تكويني لا جعلي واعتباري.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان للحكم مرتبتين، الا ان فعلية الحكم الكلي انها هي بفعلية الكلي في الخارج، وفعليته فيه انها هي بفعلية فرده ووجوده فيه لا بما هو وجود فرد بل بما هو وجود الكلي، لان الموجود في الخارج وان كان واحداً الا ان له اضافتين، احدهما اضافة وجوده الى فرده بحده الفردي، والاخرى اضافة وجوده الى الكلي بحده الكلي، مثلاً وجود زيد في الخارج وجود واحد واذا اضيف الى زيد بحده الفردي وجود زيد، واذا اضيف الى الانسان بحده الانساني وجود

انسان حقيقة وواقعاً.

وعلى هذا، فاستصحاب الفرد يثبت وجوده المضاف اليه ويترتب عليه اثره، ولا يثبت اضافته الى الانسان، لانها وان كانت لازمة عقلية لوجود زيد، الا ان الاستصحاب لا يثبت لوازم المستصحب العقلية أو العادية الا على القول بالأصل المثبت.

والخلاصة: إن الملازمة بين الاضافتين وان كانت ثابتة عقلاً الا ان استصحاب بقاء الاضافة الأولى وهي اضافة الوجود الى الفرد بما هو فرد لا يثبت الاضافة الثانية وهي اضافته الى الانسان بما هو انسان، لانه من اظهر مصاديق الأصل المثبت، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الاحتمال الثاني مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، لان الاحكام الشرعية في الكتاب والسنة مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدره وجودها في الخارج، فاذاً الاحكام الشرعية ثابتة للأفراد الاعم من المقدره والمحققة المعنونة بعنوان خاص كعنوان الاستطاعة والسفر والحضر وما شاكل ذلك المأخوذة في لسان الدليل في مرحلة الجعل والاعتبار بنحو المعرفية والمشيرية الى ما هو الموضوع في الواقع، وليس معنى هذا انه ليس للعنوان اي دخل فيه بل معناه ان الموضوع هو الافراد المعنونة بهذا العنوان لا مطلقاً، مثلاً موضوع وجوب الحج للبالغ القادر العاقل المعنون بعنوان المستطيع.

الأمر الثالث: ان في ما ذكره عليه السلام في الكفاية - من ان الاثر المجعول للامر الانتزاعي اثر في الحقيقة لمنشأ انتزاعه، وعليه فلا يكون الاستصحاب منشأ انتزاعه لاثبات آثار العنوان الانتزاعي له من الاستصحاب المثبت - احتمالين:

الاحتمال الأول: ان اخذ العنوان الانتزاعي في لسان الدليل انها هو لمجرد

الاشارة به الى ما هو الموضوع للاثر في الواقع.

الاحتمال الثاني: ان الحكم مجعول للعنوان بنحو الموضوعية.

أما الاحتمال الأول، فهو غير محتمل عرفاً، اذ لا شبهة في ان العنوان الانتزاعي المأخوذ في لسان الدليل ظاهر عرفاً وارتكازاً في ان له دخلاً في الحكم، مثلاً اذا اخذ عنوان الزوج أو الزوجية في لسان الدليل، كان ظاهراً بحسب المتفاهم العرفي الارتكازي في ان له تأثيراً في الحكم لا مجرد انه معرف ومشير بدون ان يكون له دخلاً فيه.

هذا اضافة الى ان الاثر اذا كان في الواقع مترتباً على منشأ الانتزاع دون العنوان الانتزاعي، فاستصحاب بقاء منشأ الانتزاع لترتيب اثره عليه خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام انما هو في استصحاب بقاء منشأ الانتزاع لاثبات الاثر الشرعي المترتب على العنوان الانتزاعي.

وأما الاحتمال الثاني، فلان فعلية العنوان الانتزاعي وان كانت بفعلية منشأ انتزاعه في الخارج لا ان فعلية منشأ انتزاعه بفعليته، مثلاً فوقية زيد في الطابق الثاني بالنسبة الى عمرو في الطابق الأول انما تصير فعلية بفعلية زيد في الطابق الثاني، فعندئذ اذا شك في بقاء زيد فيه، فاستصحاب بقاءه فيه لا يثبت فوقيته الا على القول بالأصل المثبت، هذا.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام على ما في تقرير بحثه من ان الاثر ان كان مترتباً على العنوان الانتزاعي، فلا يمكن اثباته لمنشأ انتزاعه بالاستصحاب لانه من اظهر مصاديق الأصل المثبت، وان كان الاثر اثرأ لمنشأ انتزاعه فهو مترتب عليه مباشرة لا بالواسطة.

فهو وان كان صحيحاً في نفسه، الا ان ذلك لا يظهر من عبارة الكفاية كما

تقدم.

الأمر الرابع: ان في كلام صاحب الكفاية خلطاً بين الأمر الانتزاعي والأمر الاعتباري الجعلي كالملكية والزوجية ونحوهما، وجعلها من واد واحد مع انه فرق بينهما، لان المأخوذ في لسان الدليل ان كان العنوان الانتزاعي كالفوقية والتحتية والبعدية والقبلية ونحوها، كان الاثر الشرعي مترتباً عليه مباشرة فلا يمكن اثباته لمنشأ انتزاعه بالاستصحاب، لما مر من انه من اظهر مصاديق الأصل المثبت، لوضوح انه لا يمكن اثبات فوقية زيد باستصحاب بقاءه في الطابق الثاني لكي يترتب عليها اثرها.

وأما اذا كان المأخوذ في لسان الدليل الأمر الاعتباري الجعلي كالملكية أو الزوجية أو نحوها، فلا مانع من اثبات هذا الأمر الاعتباري باستصحاب بقاء موضوعه وهو زيد مثلاً، فاذا شك في بقاء حياة زيد الذي هو زوج لهند، فباستصحاب بقاء حياته يثبت زوجيتها له وما يترتب عليها من الاحكام كوجوب النفقة ونحوه، وقد تقدم ان بالاستصحاب يثبت تمام الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب وان كان بالواسطة اذا كانت الواسطة اثراً شرعياً له، فاذاً لا بد من الفرق بين الأمر الانتزاعي والأمر الاعتباري الشرعي، فان الأول لا يثبت باستصحاب منشأ انتزاعه، وأما الثاني فهو يثبت باستصحاب بقاء موضوعه.

الثالث: هو - استصحاب بقاء الشرط لاثبات شرطيته واستصحاب بقاء الجزء لاثبات جزئيته والمانع لاثبات مانعيته - لا يرتبط بالأصل المثبت.

ومن هنا، لا وجه لادراج المحقق الخراساني رحمته ذلك في مبحث الأصل المثبت، فان هذا الفرع من صغريات مسألة اخرى، وهي ان المعروف والمشهور في السنة الاصحاب ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً

شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي.

وأما اذا لم يكن المستصحب كذلك، فلا يكون مشمولاً للروايات لعدم امكان التعبدية، لان التعبد الاستصحابي انما يتعلق بشيء كان وضعه ورفع بيده، وأما اذا لم يكن كذلك فلا يمكن التعبد به شرعاً.

وعلى هذا، فيقع الاشكال في جريان الاستصحاب في الاجزاء والشرائط والموانع، باعتبار ان الشرط غالباً لا يكون حكماً شرعياً بنفسه، فانه من الامور الخارجية التكوينية كاستقبال القبلة والستر والقيام وما شاكل ذلك، ولا موضوعاً لحكم شرعي، لان جواز الدخول في الصلاة ليس من الآثار الشرعية لاستقبال القبلة بل هو من الاحكام العقلية، فان العقل يحكم بجواز الدخول في الصلاة عند توفر تمام شروطها، والحكم الشرعي انما هو الأمر المتعلق بالصلاة المركبة من الاجزاء المقيدة بالشرائط كاستقبال القبلة ونحوها بحيث يكون التقييد بها داخلاً في الصلاة والقيود خارجة عنها وغير داخلة فيها.

والخلاصة: إن متعلقات الاحكام الشرعية من الاجزاء والشرائط والموانع ليست بنفسها احكاماً شرعية بل هي امور تكوينية خارجية، ولا يترتب عليها احكام شرعية، لان الاحكام الشرعية انما هي مترتبة على موضوعاتها في الخارج لا على متعلقاتها، على اساس ان متعلقاتها في الخارج مسقطة لها لا انها مترتبة عليها، ومن هنا تكون الاحكام الشرعية متعلقة بايجادها في الخارج، فاذاً الجزء والشرط والمانع ليست بنفسها حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلهذا لا يجري الاستصحاب فيها، هذا.

وقد اجاب المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) عن هذا الاشكال: بانه يكفي في جريان الاستصحاب في الشرط ترتب الشرطية عليه وفي استصحاب الجزء ترتب الجزئية عليه وفي استصحاب المانع ترتب المانعية عليه، وذلك لان الشرطية والجزئية والمانعية وان كانت غير مجعولة مستقلا الا انها مجعولة تبعا، والمجعول بالتبع كالمجعول المستقل مصحح لجريان الاستصحاب.

وغير خفي ان هذا الجواب منه رحمته الله اعتراف بصحة الاشكال، وهي ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب في نفسه حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي والا فلا يجري، ولكنه جعل الحكم اعم من ان يكون مجعولا مستقلا أو بالتبع، هذا.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ رحمته الله ^(٢): بان ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله وان كان تاما كبرويا، اذ يكفي في جريان الاستصحاب ترتب اثر مجعول على المستصحب وان كان بالتبع، الا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى، لان الشرطية ليست من آثار وجود الشرط في الخارج بان يكون الشرط موضوعا لها، وكذلك الجزئية ليست من آثار ذات الجزء في الخارج، لوضوح ان نسبة الشرط الى الشرطية ليست كنسبة الموضوع الى الحكم وكذلك نسبة الجزء الى الجزئية فانها ليست كنسبة الموضوع الى الحكم، ضرورة انها لو كانت كذلك لزم كون فعلية الشرطية بفعلية الشرط في الخارج وكذلك فعلية الجزئية بفعلية الجزء فيه، على اساس ان فعلية الحكم انها هي بفعلية موضوعه فيه، مع ان الأمر ليس كذلك، فان الشرطية موجودة وفعلية رغم ان الشرط كاستقبال القبلة ونحوه غير موجود، والنكته في ذلك ان الشرطية والجزئية

(١) كفاية الاصول ص ٤١٧ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٧٣ .

والمانعية انما تنتزع من الأمر المتعلق بالصلاة المركبة من الاجزاء المقيدة بالشروط وفعاليتها تدور مدار فعلية الأمر المتعلق بها، وفعلية هذا الأمر انما هي بفعلية موضوعه في الخارج بتمام قيوده وشروطه، مثلا الأمر بالصلاة بعد دخول الوقت كزوال الشمس أو غروبها فعلي مع ان الشرط كاستقبال المصلي القبلة أو نحوه ليس بفعلي، فاذاً لا يمكن ان تدور فعلية الشرط أو الجزء مدار فعلية الشرط أو الجزء في الخارج.

فالنتيجة: إن الشرطية والجزئية والمانعية ليست من آثار الشرط والجزء والمانع واحكامها، ضرورة انها منتزعة من تعلق الأمر بالصلاة المقيدة بالستر واستقبال القبلة والقيام ونحوها، ومنشأ انتزاعها الأمر وتدور فعاليتها مدار فعلية الأمر، وفعلية الأمر تدور مدار فعلية موضوعه في الخارج سواء أكانت تلك الشروط أو الاجزاء أو الموانع موجودة في الخارج ام لا، حيث انه لا دخل لفعاليتها في فعلية الشرطية أو الجزئية أو المانعية، فاذاً لا يمكن استصحاب بقاء الجزء أو الشرط بلحاظ جزئيته أو شرطيته على القول بان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب في نفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً له، هذا.

ثم اجاب عليه السلام ^(١) عن هذا الاشكال: بأنه لم يرد في آية أو رواية ان يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون قابلاً للتعبد شرعاً تنجيذاً أو تعذيراً بان لا يكون التعبد به لغواً.

ومن الواضح: ان التعبد بوجود الشرط أوالجزء ظاهراً فلا مانع منه، لان

التعبد بالأمر التكويني تكويناً لا يمكن، وأما التعبد به ظاهراً وتشريعاً فلا مانع منه، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب، لأن احراز وجود الشرط وبقائه أو وجود الجزء وبقائه بالاستصحاب يكفي في مقام الامتثال كاستصحاب بقاء مستقبل القبلة أو بقاء ستر عورته في الصلاة يكفي للحكم بصحة صلاته والمضي فيها وحصول البراءة والأمن من العقوبة.

الى هنا قد تبين انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له بل يكفي في جريانه ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد شرعاً تنجزاً أو تعديراً بان يترتب عليه الأمن من العقوبة.

وامتثال الصلاة مع احراز جزئها أو شرطها بالاستصحاب وان كان احتمالياً بحسب الواقع، الا ان حكم العقل بتحصيل اليقين بالبراءة انما هو حكم معلق على احتمال العقاب وعدم وجود المؤمن، والمفروض ان الاستصحاب في المقام مؤمن فلا احتمال للعقاب مع وجوده وان فرض انه كان مخالفاً للواقع، هذا ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام وتبعه فيه بعض المحققين عليهم السلام ^(١) هذا.

ولكن ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الصيغة لا تختلف في الروح والجوهر عن الصيغة التي صاغها المشهور وهي ان المستصحب إما ان يكون حكماً شرعياً بنفسه أو موضوعاً لحكم شرعي، وذلك لان الشرط أو الجزء وان لم يكن في نفسه حكماً شرعياً، ولكنه موضوع لحكم شرعي وهو حكم الشارع بصحة الصلاة ظاهراً، فانه مترتب على احراز الجزء أو الشرط بالاستصحاب، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المستصحب جزء الموضوع أو تمامه اذا كان جزئاً الآخر محرزاً وجداناً أو تعبداً، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال: انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب في مورد ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي، بل يكفي في جريانه ان يكون المستصحب قابلا للتعبد شرعا تنجيذا أو تعذيرا كاستصحاب عدم وجوب شيء أو عدم حرمة آخر وهكذا، لان المناط في جريانه ان لا يكون التعبد به لغوا بان يترتب عليه الاثر وان كان ذلك الاثر عقليا ومرتبا على نفس حجية الاستصحاب لا على المستصحب كالمؤمنية، فانها مترتبة على حجية الاستصحاب كاستصحاب عدم وجوب شيء، فان المستصحب ليس حكما شرعيا ولا موضوعا له ولكن مع ذلك لا يكون هذا الاستصحاب لغوا، اذ يترتب عليه التعذير والمؤمنية من احتمال العقاب، والمفروض ان هذا الاثر مترتب على نفس التعبد الاستصحابي ولا يكون من آثار المستصحب لعدم اليقين بثبوتها، واليقين انما هو بحجية الاستصحاب والتعبد به، فيكون التأمين من آثارها.

استعراض نتائج البحوث المتقدمة وهي عدة نقاط

النقطة الأولى: ان المعروف والمشهور بين الاصوليين هو ان مثبتات الأمارات الشرعية حجة دون الاصول العملية، ونكتة هذا الفرق قد فسرت في كلمات الاصحاب بعدة تفسيرات:

التفسير الأول: من المحقق الخراساني رحمته الله ونقده.

التفسير الثاني: من المحقق النائيني رحمته الله ونقده.

التفسير الثالث: من بعض المحققين رحمته الله ونقده.

الصحيح هو انه لا يكفي في حجية مثبتات الأمارات قوة احتمال المطابقة للواقع ثبوتها، وان كانت تلك القوة روح الأمانة، بل لا بد من النظر الى دليل حجيتها

في مقام الاثبات ايضا على تفصيل تقدم.

النقطة الثانية: ان مثبتات الأمارات لا تكون حجة مطلقاً، بل حصة خاصة منها تدل على حجية مثبتاتها وهي الأمارات التي تتوفر فيها نكات القوة ثبوتاً واثباتاً وهذه النكات لا تتوفر في جميع الأمارات.

النقطة الثالثة: المعروف والمشهور بين الاصحاب ان الاستصحاب يثبت الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب مباشرة أو بواسطة الآثار الشرعية، ولا يثبت الآثار الشرعية المترتبة عليه بواسطة الآثار العادية أو العقلية الا على القول بالأصل المثبت.

النقطة الرابعة: ان الواسطة اذا كانت شرعية، فهل يمكن اثبات آثارها بالاستصحاب للمستصحب أو لا؟ والجواب: انه لا مانع منه، هذا لا من جهة اطلاق روايات الاستصحاب، فانه لا اطلاق لها من هذه الناحية على جميع الاقوال في مفاد تلك الروايات، بل من ناحية اخرى وهي ان الواسطة اذا كانت شرعية، فاذا ثبتت به ثبتت آثارها الشرعية باعتبار انها موضوع لها وهكذا الى نهاية السلسلة.

وأما اذا كانت الواسطة عقلية أو عادية، فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب، لان مفاد روايات الاستصحاب التعبد ببقاء المستصحب عملاً وترتيب آثاره الشرعية العملية ولا نظر لها الى آثاره العادية أو العقلية، الا ان تكون تلك الآثار بنفسها مورداً للتعبد الاستصحابي، وهذا خارج عن محل الكلام.

النقطة الخامسة: على القول بحجية الاستصحاب المثبت، فهل هو معارض باستصحاب عدم ثبوت اللازم العقلي أو العادي؟ والجواب ان التعارض مبني على انه حجة في اثبات لوازمه وملزوماته وملازماته جميعاً، فعندئذ يقع التعارض بين استصحاب بقاء حياة زيد لاثبات إنبات لحيته وبين استصحاب عدم إنبات لحيته

لاثبات عدم بقاء حياته الذي هو ملزوم له.

ولكن الصحيح ان الاستصحاب المثبت لو قلنا بحججته فهو انما يكون حجة في اثبات لوازمه العادية أو العقلية دون ملزوماته وملازماته، وعلى هذا فلا تعارض في البين.

و من هنا يظهر الفرق بين مثبتات الاستصحاب ومثبتات الأمارات، فان الأولى لا تكون حجة الا في اللوازم العادية أو العقلية، وأما الثانية فهي حجة مطلقا اي في اللوازم والملزومات والملازمات العادية أو العقلية جميعا.

النقطة السادسة: ان الاستصحاب المثبت لا يكون حجة مطلقا، بلا فرق بين ان تكون الوسطة العادية أو العقلية خفية أو جلية، وعليه فلا وجه لاستثناء الشيخ عليه السلام الوسطة الخفية من الأصل المثبت، كما انه لا وجه لاستثناء صاحب الكفاية عليه السلام من الاستصحاب المثبت الوسطة اذا كانت جلية.

النقطة السابعة: ان هناك عدة فروع قد اختلف الاصحاب فيها، منها ملاقة الشيء للنجس، فانه يحكم بنجاسته شريطة ان تكون في الملاقي أو الملاقي رطوبة مسرية، فاذا شك في بقاء رطوبة احدهما، فهل يمكن اثبات السراية التي هي الموضوع للنجاسة باستصحاب بقائها فيها أو لا؟ والجواب انه لا يمكن الا على القول بالأصل المثبت، وفي هذا الفرع احتمالات واقوال وتفصيلات تقدمت بشكل موسع.

منها ما اذا شك في يوم انه يوم آخر شهر رمضان أو أول شهر شوال، فلا مانع من استصحاب بقاء شهر رمضان وعدم دخول شهر شوال، وهل يمكن باثبات بقاء شهر رمضان بالاستصحاب ان اليوم الذي بعده يوم العيد؟

والجواب: انه لا يمكن الا على القول بالأصل المثبت، نعم ذكر السيد

الاستاذ رحمته الله اثباته بتقريب آخر، وقد تقدم هذا التقريب وما فيه من الاشكال.
ومنها ما اذا كان الاثر الشرعي مترتباً على الكلي الذاتي، فهل يمكن اثباته
باستصحاب فرده.

والجواب: انه لا يمكن على تفصيل تقدم.
ومنها ما اذا كان الاثر الشرعي مترتباً على عنوان الكلي العرضي بنحو
المحمول بالضميمة أو خارج المحمول.
وقد تقدم الكلام في تمام احتمالات هذا الفرع وتفصيله فراجع.

التنبيه الثالث

لا شبهة في جريان الاستصحاب فيما اذا كان الشك واليقين كلاهما فعليا. وأما اذا كان الشك في البقاء تقديريا بأن يشك في بقاءه على تقدير حدوثه من دون اليقين به أو أن اليقين به موجود ولكن الشك فيه تقديري، بمعنى انه لو التفت لشك وأما فعلا فهو غافل عنه، فهل يجري الاستصحاب في هذين الفرضين أو لا؟

والجواب: ان الكلام هنا يقع في مقامين:

الأول: ان يكون الشك في البقاء تقديريا لا فعليا، بأن شك في البقاء على تقدير حدوثه من دون اليقين به.

الثاني: اليقين بالحدوث موجود والشك في البقاء لولائي، يعني لو التفت الى الحالة السابقة لشك في بقاءها وأما فعلا فهو غافل عنها.

أما المقام الأول، فقد تقدم الكلام فيه موسعا في بحث اركان الاستصحاب وقلنا هناك ان اليقين بالحدوث معتبر في جريان الاستصحاب، وتنص على ذلك رواياته بل هو من اركانه ولا يكفي حدوث الحالة السابقة بدون اعتبار اليقين به، كما ان المعتبر في جريانه الشك في البقاء فعلا، ولا يكفي الشك فيه تقديرا كما تقدم ذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المراد من اليقين بالحالة السابقة في روايات الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، ومن هنا قلنا بجريان الاستصحاب في موارد الأمارات المعبرة وتمام الكلام هناك.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو ما اذا كان الشك تقديريا، ومثل لذلك شيخنا الانصاري رحمته الله بما اذا كان المكلف محدثا بالاصغر أو الاكبر ثم غفل ودخل في

الصلاة وبعد الفراغ منها شك في انه توضأ أو اغتسل فدخل في الصلاة أو لا، فهل يجري فيه استصحاب بقاء الحدث.

والجواب: ان المشهور بين المحققين من الاصوليين منهم المحقق الاصفهاني^(١) والمحقق النائيني^(٢) والسيد الاستاذ^(٣) هو عدم جريان الاستصحاب فيما اذا كان الشك تقديريا ولم يكن فعليا، وقد استدلوا على ذلك بأمرين:

الأمر الأول: ثبوت وهو ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته من ان الأحكام الظاهرية احكام طريقية لا نفسية، ولهذا يكون شأنها تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ، ومن الواضح ان التنجيز والتعذير كلاهما متقوم بالوصول حكما وموضوعا، فلا يعقل تعلق التنجيز أو التعذير بموضوع تقديري لا فعلي ولا مورد للالتفات.

وان شئت قلت: ان الاحكام الظاهرية احكام طريقية وناشئة عن ملاكات الاحكام الواقعية في حال الاشتباه والجهل واهتمام الشارع بعدم جواز تفويتها حتى في هذه الحالة، وليست ناشئة عن ملاكات واقعية في عرض ملاكات الاحكام الواقعية والا لكانت احكاماً واقعية لا ظاهرية، وهذا خلف.

ومن هنا، يكون الغرض من جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات في حال الجهل بها واختلاطها مع غيرها، فاذاً يكون الاحكام الظاهرية في طول الاحكام الواقعية ومنجزة لها أو معذرة، ولهذا لا شأن لها في مقابل الاحكام الواقعية، وحيث ان التعذير والتنجيز متقومان بوصول الحكم الظاهري والالتفات

(١) نهاية الدراية ج ٣ ص ١٤٨ .

(٢) اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٨٧ .

(٣) مصباح الاصول ج ٣ ص ٩١ .

اليه، ومن المعلوم ان الوصول اليه لا يمكن الا بالوصول الى موضوعه وهو الشك والالتفات اليه فعلا، هذا.

وقد ناقش فيه بعض المحققين عليه السلام ^(١) على ما في تقرير بحثه.

وحاصل المناقشة، ان الاحكام الظاهرية ليست مجرد جعل و اعتبارات لاشأن لها غير تنجيز الواقع أو تعديره، بل هي احكام ناشئة عن الملاكات الواقعية، غاية الأمر ان ملاكاتها ليست ملاكات مستقلة في مقابل ملاكات الاحكام الواقعية، بل هي درجة الحفظ والاهتمام بها حتى في موارد الشك والاختلاط والالتباس في حالات التزاحم الحفظي بين الاعراض اللزومية والاعراض الترخيضية، فإذا يكون الحكم الظاهري حكماً واقعياً جعلاً فلا يكون متقوماً بالوصول والاحراز باحراز موضوعه.

ولنأخذ بالنقد على هذه المناقشة:

أما أولاً: فقد ذكرنا غير مرة ان جعل الاحكام الظاهرية ليس مبني على التزاحم الحفظي بين الاعراض اللزومية والاعراض الترخيضية الواقعتين في موارد الاشتباه والالتباس، وتام الكلام في ذلك قد تقدم في ضمن البحوث السابقة مفصلاً.

وثانياً: ان ما ذكره عليه السلام من ان مبنى المحقق الاصفهاني عليه السلام في الاحكام الظاهرية انه مجرد جعل و اعتبارات وليست لها ملاكات واقعية غير صحيح، اذ لا يمكن ان يكون جعل الاحكام الظاهرية في الشريعة المقدسة بلا ملاك مبرر له والا لكان جعلها لغوا وهو كما ترى، هذا اضافة الى انه ليس في كلام المحقق الاصفهاني عليه السلام ما

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢١٢.

يدل على ان الاحكام الظاهرية مجرد جعل و اعتبارات بدون ان يكون لها ملاك، بل في كلامه ما يدل على ان لها ملاكا وهو الحفاظ على ملاكات الاحكام الواقعية في موارد الالتباس والاشتباه، ولهذا تكون الاحكام الظاهرية احكاماً واقعية وفي طول الاحكام الواقعية، غاية الأمر انها طريقية لا نفسية.

والخلاصة: إنّ الاحكام الواقعية احكام نفسية ناشئة من الملاكات في متعلقاتها، ولهذا تدعو المكلف الى الاتيان بها ولا تكون طريقية، بينما الاحكام الظاهرية احكام طريقية ناشئة عن اهتمام المولى بنفس الملاكات للاحكام الواقعية وهي مرتبة حفظها في موارد الاشتباه والاختلاط، وهذا كاشف عن اهتمام الشارع بها وعدم رضائه بتفويتها حتى في هذه الموارد، حيث ان حفظها في هذه الموارد لا يمكن بالعمل بالاحكام الواقعية، ولهذا جعل احكاماً ظاهرياً طريقية في الموارد المذكورة للحفاظ عليها بما لها من الملاكات في تلك الموارد، ولم تنشأ عن الملاكات في متعلقاتها والا لكانت في عرضها لا في طولها وهذا خلف.

ومن هنا، يظهر ان الملاكات الواقعية بنفسها وذاتها ملاكات للاحكام الواقعية، وحيث ان الشارع قد اهتم بحفظ هذه الملاكات وعدم تفويتها اصلاً حتى في موارد الاشتباه والالتباس، فلهذا جعل الاحكام الظاهرية بغرض الحفاظ لها في الموارد المذكورة، فاذاً اهتمام الشارع بالحفاظ عليها في تلك الموارد هو ملاك الاحكام الظاهرية.

وأما انها احكام ظاهريه رغم ان ملاكاتنا واقعية باعتبار انها مجعولة في ظرف الشك والجهل بالواقع.

وأما انها احكام طريقية، باعتبار انه ليس لها شأن غير تنجيز الواقع والحفاظ عليه عند الاصابة والتعذير عند الخطأ.

وقد صرح بعض المحققين عليه السلام ^(١) في غير واحد من الموارد ان الاحكام الظاهرية اللزومية كوجوب الاحتياط واستصحاب الحكم الالزامي ونحوهما احكام طريقية وفي طول الاحكام الواقعية ولا شأن لها غير تنجيز الاحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملاكات والحفاظ عليها، ومن الواضح ان منجزية هذه الاحكام الظاهرية اللزومية أو معذريتها متقومة بالوصول والالتفات اليها.

وأما مع عدم وصولها كما في موارد النسيان والغفلة أو الجهل المركب، فلا يمكن جعلها لهم لانه لغو، حيث ان جعلها انما هو بغرض تنجيز الواقع والحفاظ عليه عند الاصابة والتعذير عند الخطأ وهو لا يمكن الا بالوصول، نعم ان الحكم الظاهري كالحكم الواقعي مجعول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج وهو الشك في الواقع والجهل به، وحيث ان كان المكلف ملتفتا الى موضوعه بأن يكون شاكاً في الواقع وملتفتا الى ان حكمه الظاهري كذا وكذا، يترتب عليه تنجيز الواقع أو تعذيره، وان لم يكن ملتفتا اليه فلا شيء عليه.

وعلى هذا، فإن اراد بعض المحققين عليه السلام بالحكم الظاهري وجوب الاحتياط أو استصحاب الحكم الالزامي، فقد عرفت انه لا يمكن ان يكون منجزا الا عند وصوله، ولا يمكن وصوله في موارد الغفلة والنسيان أو الجهل المركب، باعتبار ان الغرض من جعله تنجيز الواقع عند الاصابة والحفاظ عليه وعدم تفويته حتى في الموارد المذكورة، على اساس اهتمام المولى به وعدم رضائه بذلك مطلقا.

والخلاصة: إن الغرض من جعل الحكم الظاهري اللزومي الطريقي انما هو اثبات الواقع تنجيذاً، لان وصول الحكم الواقعي إما ان يكون بالعلم الوجداني أو

بالعلم التعبدي كما في موارد الأمارات أو بالتنجيز كما في موارد الاصول العملية اللزومية.

وإن أراد عليه السلام به ملاكه الواقعي وهو درجة الحفظ والاهتمام بالملاكات الواقعية، فيرد عليه: ان ملاكه وان كان واقعيًا إلا ان المناط في الحكم الظاهري ما هو مجعول في ظرف الشك بالواقع والجهل به ولهذا يكون في طوله، والغرض من جعله تنجيز الواقع أو التعذير في موارد الاشتباه، وعلى هذا فجعل ايجاب الاحتياط اللزومي أو استصحاب الحكم الالزامي في موارد الشك بالاحكام الواقعية انما هو بغرض تنجيزها، ومن الواضح انه لايمكن ان يكون منجزا الا اذا وصل الى المكلف وعلم به، فالنتيجة ان تنجيزه أو تعذيره متقوم بالوصول لا نفس الحكم الظاهري.

ومن هنا يظهر: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني عليه السلام من عدم امكان جعل الاستصحاب في موارد الغفلة والنسيان وان كان صحيحا لانه لغو، الا ان جعله بنحو الاطلاق لا مانع منه ولا يلزم منه محذور اللغوية.

الأمر الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) وكذلك المحقق الخراساني عليه السلام ^(٢) من ان روايات الاستصحاب ظاهرة في ان المعتبر في جريان الاستصحاب الشك الفعلي لا الاعم منه ومن الشك التقديري، لان قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) قضية حقيقية قد اخذ في موضوعها اليقين والشك مفروض الوجود في الخارج، وعليه فبطبيعة الحال تدور فعلية الاستصحاب مدار فعلية موضوعه في الخارج وهو اليقين والشك، فاذا حصل اليقين والشك في نفس المكلف صار الاستصحاب فعليا عليه، على اساس ان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه في الخارج والا لزم خلف فرض

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٩١ .

(٢) كفاية الاصول ص ٤٠٤ .

انه موضوع له، مثلا موضوع وجوب الحج الاستطاعة كما في الآية الكريمة والروايات، وعلى هذا فاذا حصل الاستطاعة لزيد في الخارج صار وجوب الحج عليه فعليا، باعتبار ان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه فيه ومع عدم فعلية موضوعه فيه فلا وجوب اي لا فاعلية من قبله.

وفي المقام اذا شك المكلف في بقاء الحالة السابقة بعد اليقين بها، جرى الاستصحاب وحكم ببقائها تعبدا في ظرف الشك، وأما اذا كان المكلف غافلا عن الحالة السابقة بحيث لا توجد في نفسه الا صفة الغفلة دون صفة الشك فلا موضوع للاستصحاب.

فالنتيجة: إن ادلة الاستصحاب قاصرة عن الدلالة على حجية الاستصحاب في موارد اليقين والشك التقديري، لانه ليس بشك فعلا حتى يكون مشمو لا لاطلاق ادلته هذا.

وقد ناقش في هذا الوجه بعض المحققين عليه السلام ^(١) ايضاً على ما في تقرير بحثه بمناقشتين:

المناقشة الاولى: انه لا قصور في ادلة الاستصحاب في مقام الاثبات، لان اطلاق جملة من روايات الاستصحاب تام، منها قوله عليه السلام في صحيحة زرارة (لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر) بتقريب ان الجملة الاخيرة قرينة على ان القاعدة المضروبة هي عدم نقض اليقين بغير اليقين لا عدم نقض اليقين بالشك.

وعلى هذا، فلا دخل لفعلية الشك في هذه القاعدة، لانها تدل على عدم جواز نقض اليقين بكل ما ليس بيقين، وفي المقام حيث لا يكون يقين بالانتقاض فيكون

مشمولا لاطلاق الصحيحة، فاذا كان مشمو لا لها كان الاستصحاب حجة في المقام وجاريا فيه، فاذاً تشمل الصحيحة باطلاقها موارد الشك التقديري.

ومثلها صحيحة عبد الله بن سنان، لان قوله عنه فيها (لانك اعرتة اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه) يدل على انه لا يجوز الانتقاض الا باليقين، فطالما لم يكن يقين بالانتقاض فيكون الاستصحاب حجة كان الشك موجودا ام لا. وكذلك الحال في روايات الحل والطهارة بناء على دلالتها على الاستصحاب، فانها تدل على عدم جواز الانتقاض الا باليقين، وحيث انه لا يقين به فيكون الاستصحاب حجة.

والخلاصة: إنه عليه السلام قد تمسك بهذه الطوائف الثلاث من الروايات على حجية الاستصحاب في موارد الشك التقديري، هذا.

وللنقد في هذه المناقشة مجال.

أما الصحيحة الأولى، فلانها تدل على ان المراد من الشك خلاف اليقين كما هو معناه لغة وعرفا وهو الظاهر منه عند الاطلاق، فالجملة الاخيرة قرينة على ذلك، وحينئذ فتدل الجملة الأولى على عدم جواز نقض اليقين بالشك بتمام مراتبه من الشك المتساوي الطرفين والظن بتمام درجاته طالما يكون ظنا ولا اطلاق لها بالنسبة الى غير الشك كالغفلة ونحوها، والجملة الاخيرة ليست شاهدة على ذلك وانما هي شاهدة على انه لا يجوز نقض اليقين بالشك بالمعنى اللغوي والعرفي وهو المساوق لعدم اليقين، وأما ما لا يكون من افراد الشك كالغفلة ونحوها، فلا يكون مشمو لا لاطلاق الصحيحة، فما ذكره عليه السلام انما يتم اذا كان المراد من الشك الشك المتساوي الطرفين، ولكن لا يمكن ان يراد من الشك في الصحيحة ونحوها الشك المتساوي الطرفين لانه مجرد اصطلاح من المناطقة، بل المراد منه الشك بمعنى عدم العلم واليقين لانه المتبادر منه عند الاطلاق، وعلى هذا فمعنى قوله عنه (لا تنقض اليقين

بالشك) عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين الذي هو معنى الشك لغة وعرفا.
وبكلمة: ان الشك بمعناه العرفي واللغوي قد اخذ في موضوع الاستصحاب
في لسان رواياته بنحو القضية الحقيقية، وعلى هذا فبطبيعة الحال تدور فعلية
الاستصحاب مدار فعلية الشك واليقين، فاذا تحقق الشك في ضمن اي مرتبة من
مراتبه تحقق الاستصحاب، وأما اذا كان الموجود في نفس المكلف الغفلة دون الشك
في أي مرتبة من مراتبه، فلا يكون مشمولاً لاطلاق الصحيحة باعتبار انها ليست من
مراتب الشك، فاذاً يستحيل فعلية الاستصحاب بدون فعلية موضوعه.

ودعوى: أن المراد من الشك في موضوع الاستصحاب في لسان الدليل اعم
من الشك الفعلي والشك التقديري.

مدفوعة: بأنه لا شبهة في ان لفظ الشك كلفظ اليقين وغيره ظاهر في الشك
الفعلي، وحمله على الاعم بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الصحيحة
ولا من الخارج، لان الشك التقديري ليس بشك حقيقة.

وعلى الجملة: فلا شبهة في ان حال الشك من هذه الناحية حال سائر العناوين
المأخوذة في موضوع الحكم في لسان الدليل كعنوان الاستطاعة والبلوغ والسفر
ونحوها، فكما ان تلك العناوين ظاهرة في انها بعنوانها موضوع للحكم لا ان
الموضوع الجامع بين الاستطاعة الفعلية والاستطاعة التقديرية فكذلك الشك،
ضرورة ظهور هذه العناوين في العناوين الفعلية الموضوعية وحملها على الاعم منها
ومن التقديرية بحاجة الى قرينة تدل على رفع اليد عن ظهورها فيها.

ودعوى: أن القرينة في المقام موجودة وهي قوله عليه السلام (ولكن تنقضه بيقين
آخر) لانه يدل على ان الناقض هو اليقين، وأما غير اليقين فلا يكون ناقضا وهو
باطلاقه يشمل غير الشك ايضا كالغفلة ونحوها.

مدفوعة: بأن هذا الذيل في مقابل صدر الرواية وهو قوله عَلَيْهِ (لاتنقض اليقين بالشك) فإنه يدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك، وذيلها يدل على جواز نقضه باليقين الذي هو في مقابل الشك والشك ظاهر في الشك الفعلي، وحمله على الاعم منه ومن التقديري بحاجة الى قرينة ولا قرينة على ذلك لا في الداخل ولا في الخارج، فإذا لا الصدر يدل على ان المراد من الشك اعم من الشك الفعلي والتقديري ولا الذيل يدل على ذلك، وبضم الذيل الى الصدر فالنتيجة ان الشك لا يكون ناقضا واليقين ناقض فاليقين في مقابل الشك لا في مقابل غير اليقين وان لم يكن شكاً، فالرواية في مقام بيان ان الشك بتهام مراتبه لا يكون ناقضا والناقض هو اليقين. قد يقال كما قيل: بأن قوله عَلَيْهِ (ولكنه تنقضه بيقين آخر) قرينة على ان المراد من قوله عَلَيْهِ (لاتنقض اليقين بالشك) عدم نقض اليقين بغير اليقين، ولا خصوصية لعنوان الشك ولا موضوعية له، فإذا تشمل الصحيحة الشك التقديري ايضاً باعتبار انه غير اليقين فلا يجوز نقض اليقين بغيره.

والجواب: ما تقدم من انه لا يصلح ان يكون قرينة على ان المراد من الشك في الجملة الأولى غير اليقين، وان لم يكن من مراتب الشك حقيقة كالغفلة التي تمثل الشك التقديري، بل هو يدل على ان المراد من الشك الشك بمعناه اللغوي والعرفي وهو خلاف اليقين، وليس المراد منه الشك المتساوي الطرفين فانه مجرد اصطلاح لم يثبت، وقد سبق ان الشك كاليقين وغيره من العناوين ظاهرة في الشك الفعلي لا الاعم منه ومن التقديري.

ومن هنا، يظهر حال صحيحة عبد الله بن سنان فان قوله عَلَيْهِ فيها: (ولم تستيقن انه نجسه) يدل على عدم جواز نقض اليقين بعدم يقين المعير بالنجاسة، ومن الواضح ان المراد من عدم يقين المعير هو الشك بمعناه اللغوي والعرفي وهو ظاهر في

عدم اليقين الفعلي، ولا يمكن حمله على الاعم منه ومن التقديري فانه بحاجة الى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة في المقام لا في نفس الصحيحة ولا من الخارج.
فالنتيجة: إنه لا يمكن تطبيق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (ولم تستيقن انه نجسه) على الغافل والناسي والجاهل المركب وهذا واضح.

ومن هنا، يظهر حال روايات الحل والطهارة بناء على دلالتها على الاستصحاب، ولكن تقدم انها لا تدل على قاعدة الاستصحاب، لان مفادها قاعدة الحلية في موارد الشك في الحلية والحرمة وقاعدة الطهارة في موارد الشك في النجاسة والطهارة.

الى هنا قد تبين: ان ما ذكره بعض المحققين عليه السلام - من ان الطوائف الثلاث من الروايات المتقدمة تدل على ان المراد من الشك اعم من الشك الفعلي والتقديري - غير تام، لما مر من ان شيئاً من هذه الطوائف الثلاث لا يدل على ذلك.

المناقشة الثانية: انا لو سلمنا انه ليس للطوائف الثلاث من الروايات اطلاق لفظي تشمل باطلاقها الشك التقديري، الا ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي الغاء اعتبار فعلية الشك في حجية الاستصحاب، لان ملاكها وهن الشك وقوة اليقين، وهذا الوهن لا يختص بفرض فعلية الشك بل لعله اكثر وهنا في حال كونه تقديرياً فينقصد اطلاق عرفي يشمل تمام موارد عدم اليقين بالانتقاض، نعم لا تشمل موارد اليقين التقديري بالانتقاض الغافل فعلاً المتيقن تقديراً، بحيث لو التفت الى نفسه لتيقن.

وغير خفي ان هذا الوجه ليس بعرفي بل هو اقرب الى الاستحسان.

أما أولاً: فقد تقدم ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية تقتضي ان للشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب في لسان الدليل موضوعية ولا يمكن رفع

اليد عن ظهوره في الشك الفعلي والموضوعي، الا اذا كانت هناك قرينة تدل على ان المراد منه اعم من الشك الفعلي والتقديري والمفروض عدم وجودها، فاذاً حال الشك حال سائر العناوين المأخوذة في لسان الادلة كعنوان الاستطاعة ونحوها، فكما ان تلك العناوين ظاهرة في العناوين الفعلية والموضوعية وان الاحكام المجعولة لها تدور فعليتها مدار فعليتها فكذلك الشك، ومن هنا لا فرق بين الشك واليقين فلا يمكن حمل اليقين على الاعم من اليقين الفعلي والتقديري، فكذلك لا يمكن حمل الشك على الاعم من الشك الفعلي والشك التقديري، ومن هنا لا يمكن فعلية الاستصحاب الا بفعلية اليقين والشك معا، والمفروض ان الشك التقديري ليس بشك فعلا بل هو غفلة بالفعل ولكن لو التفت الى الحالة السابقة زالت الغفلة عنه وتحقق الشك في بقائها فعلا.

وثانيا: ان ما ذكره ﷺ من ان ملاك حجية الاستصحاب وهن الشك وقوة اليقين غير تام من وجوه:

الأول: ان اليقين غير موجود في ظرف الشك في البقاء وانما هو موجود في ظرف الحدوث، ومن الطبيعي انه انما يقتضي العمل على طبقه طالما يكون موجودا، وأما اذا زال البقاء وتبدل بالشك فيه، فعندئذ حكم الشارع بالعمل على طبق الحالة السابقة انما هو مجرد تعبد لا ان ذلك انما هو بملاك قوة اليقين وهن الشك، لوضوح ان اليقين السابق الزائل فعلا

لا يقتضي العمل في ظرف الشك في البقاء.

الثاني: انه لا طريق لنا الى ملاكات الاحكام الشرعية، فاذاً من اين نعلم ان ملاك حجية الاستصحاب وهن الشك وقوة اليقين حتى يمكن التعدي الى الشك التقديري.

الثالث: انا لو فرضنا انه ملاك حجية الاستصحاب ولكن من اين نعلم انه تمام ملاكها.

الرابع: ما تقدم من ان ملاك حجية الاستصحاب المتكفل للحكم الالزامي هو اهتمام المولى بالحفاظ على ملاكات الاحكام الواقعية ومبادئها حتى في موارد الاشتباه والالتباس وملاك حجيته المتكفل للحكم الترخيصي المصلحة التسهيلية النوعية.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان الاستصحاب لا يجري في موارد غفلة المكلف عن الحالة السابقة وعدم التفاته اليها فعلا وان كان شاكاً في بقائها ارتكازاً، بمعنى انه لو التفت اليها لشك فيها، ولكن حيث انه غير ملتفت اليها فعلا فلا شك فيه وعليه فلا يجري الاستصحاب في المقام لا ثبوتاً لعدم تحقق موضوعه ولا اثباتاً لعدم اطلاق الروايات له.

وعلى هذا، فتظهر ثمرة البحث في الفرع الذي ذكره شيخنا الانصاري^(١) والمحقق الخراساني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا^(٢) وهو ما اذا علم المكلف بأنه مُحْدِثٌ ثم غفل ودخل في الصلاة وصلى وبعد الفراغ منها التفت انه كان محدثاً قبل الصلاة وشك في انه هل توضأ أو اغتسل صدفة أو لا، فبناء على ما ذكرناه من ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون الشك في البقاء فعليا ولا يكفي ان يكون تقديريا فلا يجري، وأما بناء على القول بالكفاية فيجري، وتظهر الثمرة بين القولين حينئذٍ، فانه على القول بالكفاية فالصلاة محكومة بالفساد ولا يمكن تصحيحها بقاعدة الفراغ وان قلنا بجريانها حتى في موارد احتمال الصحة والانطباق صدفة بدون احتمال الأذكريّة.

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٥٣ .

(٢) كفاية الاصول ص ٤٠٤ .

وأما على القول الأول، فلا مانع من التمسك بقاعدة الفراغ لو قلنا بجريانها حتى في هذه الموارد.

وأما بناء على ما هو الصحيح من ان المعتبر في جريان القاعدة احتمال الأذكريّة حين العمل، على اساس ان قاعدة الفراغ قاعدة عقلائية وتكون حجيتها من باب الأمارية والكاشفية، باعتبار ان المكلف اذا كان في مقام الامتثال، فاحتمال انه ترك جزءاً أو شرطاً من الصلاة أو أوجد مانعاً فيها عامداً ملتفتاً فهو غير محتمل، لانه خلف فرض انه في مقام الامتثال، واحتمال انه تركه سهواً أو غفلة فهو خلاف الأصل العقلائي، وأما اذا علم المكلف انه حين الدخول في الصلاة كان غافلاً عن انه محدث فهو خارج عن موضوع القاعدة، لان احتمال الصحة والانطباق اتفاقاً وصدفة خارج عنه، ولهذا لا مجال للتمسك بالقاعدة بعد الصلاة ولا بالاستصحاب.

والخلاصة: إنّ الاستصحاب لا يجري في هذا الفرع وما شاكله ولا قاعدة الفراغ، وعندئذ فان كان هذا الشك في الوقت فالمرجع قاعدة الاشتغال ووجوب اعادتها من جديد، وأما اذا كان في خارج الوقت فالأمر الادائي المتعلق بها قد سقط من جهة سقوط موضوعه وهو الوقت، والشك انما هو في الأمر الجديد بالصلاة خارج الوقت قضاءً فيكون المرجع فيه اصالة البراءة عن وجوب القضاء للشك في اصل حدوثه.

وأما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب في المقام يجري باعتبار ان المراد من الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب اعم من الشك الفعلي والتقديري، وحينئذ فان لم تجر قاعدة الفراغ باعتبار انها مشروطة الأذكريّة وهي مفقودة في المقام، لان المكلف يعلم بأنه كان غافلاً قبل الصلاة، فصلاته محكومة

بالبطلان فتجب اعاتها من جديد.

وأما لو قلنا بجريان القاعدة في المقام ايضا، فعندئذ هل يتقدم الاستصحاب على القاعدة أو القاعدة على الاستصحاب.
والجواب ان فيه قولين:

القول الأول: ان الاستصحاب يتقدم على القاعدة بالورود، بدعوى ان موضوع القاعدة هو الشك في صحة الصلاة ولو صدفة وفسادها شريطة ان لا تكون الصلاة محكومة بالفساد ظاهرا، والمفروض ان هذه الصلاة محكومة بالفساد كذلك بمقتضى الاستصحاب اي استصحاب بقاء كون المكلف محدثا اثناء الصلاة، فاذا لا موضوع للقاعدة لانه ينتفي بانتفاء شرطها وهو عدم كون الصلاة محكومة بالبطلان ولو ظاهرا، والمفروض انها في المقام محكومة بالبطلان بمقتضى الاستصحاب، وعليه فيكون الاستصحاب واردا على القاعدة ورافعا لموضوعها بارتفاع قيدها وجدانا، هذا.

ولكن هذا التقريب غير صحيح، اذ لا دليل على اعتبار هذا القيد اصلا، لان روايات القاعدة جميعا خالية عن هذا القيد ولا تدل على اعتباره بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلالة، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان روايات القاعدة تدل على اعتبار قيد آخر في جريانها وهو ان يكون الشك في الصحة والفساد حادثا بعد الفراغ من الصلاة وغيرها.

وأما اذا كان حادثا قبل الفراغ وفي اثناء العمل واستمر هذا الشك الى ما بعد الفراغ من العمل فهو ليس موضوعا لها.

وعلى هذا، فلا بد من التفصيل في المسألة بين الشك الفعلي بالحدث وبقائه قبل الدخول في الصلاة وبين الشك التقديري فيه قبل الدخول فيها، فعلى الأول لا تجري

القاعدة، لان المعترف في جريانها ان يكون الشك في الصحة والفساد حادثاً بعد الصلاة، وأما اذا كان حادثاً قبل الصلاة أو في اثنائها واستمر الى ما بعد الفراغ منها فلا يكون هذا الشك موضوعاً للقاعدة، لانه بقاء للشك الحادث قبل الصلاة أو في اثنائها، ولذلك فلا تجري القاعدة لعدم تحقق موضوعها في المسألة.

والخلاصة: إن المكلف اذا كان شاكاً في بقاء الحدث اثناء الصلاة فعلاً، فلا محالة يشك في صحتها وفسادها بعد الفراغ منها، وحيث ان هذا الشك هو الشك السابق وليس حادثاً بعد الفراغ منها فلا تجري القاعدة.

وعلى الثاني، فموضوع القاعدة متحقق وهو الشك في صحة الصلاة وفسادها الحادث بعد الفراغ منها، باعتبار ان المكلف كان غافلاً قبل الصلاة عن كونه محدثاً وبقيت غفلته الى ان فرغ من الصلاة، وبعد الفراغ منها شك في صحتها وفسادها من جهة الشك في انطباق الصلاة المأمور بها على هذه الصلاة الماتى بها وعدم انطباقها عليها.

وعلى هذا، فبناء على جريان الاستصحاب في موارد الشك التقديري، فمقتضاه بطلان الصلاة ظاهراً ومقتضى القاعدة صحتها، فإذا يقع التنافي بينهما ولا يصلح اي منهما ان يكون حاكماً على الآخر ورافعاً لموضوعه في المقام لا الاستصحاب، فانه لا يرفع الشك في الصحة بعد الفراغ، ولا قاعدة الفراغ لان موضوعها في المقام الشك في الصحة بعد الفراغ اتفاقاً وصدفة، ومن المعلوم جريانها في هذا المورد لا يرفع الشك في بقاء الحدث، فإذا مقتضى استصحاب بقاء كون المكلف محدثاً اثناء الصلاة بطلانها، ومقتضى قاعدة الفراغ صحتها.

ودعوى: أنه لا تنافي بينهما لان الاستصحاب انما ينجز المستصحب بلحاظ زمان جريانه لا اكثر، أو فقل ان استصحاب بقاء كون المكلف محدثاً قبل الصلاة

الجاري في اثنائها انما يثبت عدم جواز الدخول فيها والاتيان بها، ولكن حيث ان الشك تقديري وان المكلف غافل اثناء الصلاة عن كونه محدثا، فلهذا اتى بها بقصد القربة وبعد الصلاة التفت الى حاله وشك في صحة صلاته صدفة من جهة احتمال انه توضأ أو اغتسل كذلك قبل الصلاة فإذا لا تنافي بينهما ولا تعارض.

مدفوعة: بأن جريان هذا الاستصحاب انما هو بلحاظ ما يترتب عليه بعد الصلاة وهو بطلانها، وأما اذا حكم بصحة هذه الصلاة بمقتضى قاعدة الفراغ فيكون الاستصحاب لغوا، لان التفكيك بين الوجود الحدوثي للاستصحاب والوجود البقائي وكونه حجة في الحالة الأولى دون الحالة الثانية لا يمكن، لان معنى ذلك اختصاص حجية الاستصحاب بحال كون المكلف في الصلاة ولا يكون حجة بعد الفراغ منها من جهة قاعدة الفراغ وهذا كما ترى، ضرورة انه لا يترتب على حجية الاستصحاب اثناء العمل كالصلاة اي اثر شرعي بدون كونه حجة بعد الفراغ منها، فان هذا الاستصحاب سواء جرى ام لم يجر اثناء الصلاة فانها محكومة بالصحة بعد الفراغ منها بمقتضى قاعدة الفراغ، ولهذا فلا يمكن اختصاص التبعيد الاستصحابي باثناء الصلاة وهو حال غفلة المكلف عن كونه محدثا لوضوح انه لغو صرف.

والخلاصة: إنه لا يمكن شمول دليل التبعيد الاستصحابي الوجود الحدوثي للاستصحاب دون الوجود البقائي والا لكان لغوا، وهذه اللغوية تشكل الدلالة الالتزامية له، بمعنى انه يدل على التبعيد الاستصحابي بالوجود الحدوثي للاستصحاب بالمطابقة وعلى التبعيد الاستصحابي بالوجود البقائي له بالالتزام على اساس وجود الملازمة بينهما، وهذا التعبير تعبير علمي معقد، والأحسن ان يُقال ان حجية التبعيد الاستصحابي اثناء العمل في المقام انما هي من جهة ترتب اثر عملي عليه

بعد الفراغ منه، مثلاً استصحاب بقاء الحدث أثناء الصلاة انما هو من جهة ترتب اثر عملي عليه بعد الفراغ منها وهو فسادها، وأما اذا لم يترتب عليه هذا الاثر بأن تكون الصلاة بعد الفراغ منها محكومة بالصحة، فلامعنى لهذا الاستصحاب ولا يمكن ان يكون مشمولاً لدليل الاعتبار.

وعلى هذا فالمعارضة بين الاستصحاب والقاعدة موجودة في المقام ولا تكون القاعدة حاکمة على الاستصحاب ولا العكس هذا.

ولكن مع هذا لا بد من تقديم القاعدة على الاستصحاب، بتقريب ان دليل القاعدة اخص من دليل الاستصحاب، حيث ان القاعدة مجعولة في موارد الاستصحاب، وعلى هذا فلا بد من تقديم دليل القاعدة على دليل الاستصحاب تطبيقاً لقاعدة تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

هذا تمام الكلام في الفرع الذي ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله وما شاكله.

ثم ان المحقق العراقي رحمته الله ^(١) قد ذكر فرعاً آخر غير ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله وهو ما اذا كان المكلف متيقناً بأنه متطهر ثم شك في بقاء طهارته فغفل ودخل في الصلاة، وبعد الفراغ منها علم بتوارد الحالتين المتضادتين عليه ويشك في تقدم احدهما على الاخرى، كما اذا علم المكلف بأنه متطهر في زمان ومحدث في زمان آخر ولكنه لا يدري ان زمان الطهور متقدم على زمان الحدث أو بالعكس.

وهذا الفرع يتصور على صور:

الصورة الأولى: بناء على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب

بلحاظ الشك التقديري، فلا يجري استصحاب بقاء الطهارة حال الصلاة من جهة ان المكلف غافل عن الشك في بقائها اثناء الصلاة، ودليل الاستصحاب لا يشمل الغافل في مقام الاثبات وهو الشاك بالشك التقديري في المقام باعتبار انه ليس بشاك. ودعوى: أن الشك في المقام فعلي بمعنى انه موجود في اعماق النفس، غاية الأمر ان المكلف غير ملتفت اليه وعدم التفاته اليه لا يرفع الشك الموجود في اعماقها لا عقلاً ولا شرعاً.

مدفوعة: بأن مجرد وجوده في اعماق النفس ارتكازاً مع غفلة المكلف عنه فعلاً وعدم التفاته اليه لا اثر له ولا يكون مشمولاً لاطلاق دليل الاستصحاب بل لا يمكن ان يكون مشمولاً له مع عدم امكان ترتب اثر عملي عليه كتنجيز الواقع عند الاصابة والحفاظ عليه بما له من المبادئ والملاكات حتى في موارد الاشتباه والالتباس.

فالنتيجة: إن استصحاب بقاء الطهور حال الصلاة لا يجري حتى يحكم بصحة صلاته.

وأما قاعدة الفراغ فهي ايضا لا تجري بناء على ما هو الصحيح من ان جريانها مشروط بالأذكريّة وهي مفقودة في المقام.

هذا اضافة الى ان الشك الحادث بعد الفراغ عن الصلاة بنظر العرف نفس الشك السابق وهو الشك قبل الدخول في الصلاة.

ودعوى: أن الشك السابق معدوم فلا وجود له الا تقديراً وفرضاً واعادة المعدوم مستحيلة.

مدفوعة: فإنّ اعادة المعدوم وان كانت مستحيلة بنظر الدقي العقلي الا انه لا مانع منها بنظر العرف، لان العرف يرى ان هذا الشك نفس الشك السابق وان كان

بنظر العقل انه مثله لا عينه، وحيث ان المناط انما هو بنظر العرف فلا يكون هذا الشك شكاً حادثاً بعد الصلاة بل هو الشك السابق، فاذاً لا يتحقق موضوع قاعدة الفراغ، لان موضوعها الشك الحادث بعد العمل لا مطلقاً.

وعلى هذا، فإن كان هذا الشك في الوقت كان المرجع فيه قاعدة الاشتغال، وان كان في خارج الوقت فالمرجع فيه قاعدة البراءة.

الصورة الثانية: ما اذا فرض ان الاستصحاب يجري بلحاظ الشك التقديري في المقام ويترتب عليه صحة الصلاة ظاهراً، ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب بقاء الحدث للعلم بتوارد الحالتين المتضادتين عليه قبل الصلاة احدهما الطهارة والاخرى الحدث بدون ان يعلم بتقدم احدهما على الاخرى، فاذاً استصحاب بقاء الطهارة الى ما بعد الصلاة معارض باستصحاب بقاء الحدث.

قد يقال كما قيل: ان هذا التعارض مبني على ان يكون استصحاب بقاء الطهارة حجة حدوثاً وبقاءً يعني في حال الصلاة وبعدها، فاذا كان هذا الاستصحاب حجة ومشمولاً للدليل الاعتبار بلحاظ الوجود الحدوثي والبقائي معاً، كان معارضاً لاستصحاب بقاء الحدث، وأما لو قلنا بأن هذا الاستصحاب حجة بلحاظ الوجود الحدوثي اي في حال الصلاة فقط، فلا يكون معارضاً لاستصحاب بقاء الحدث بعد الصلاة.

والجواب: انه لا اصل لهذا القيل، لان استصحاب بقاء الطهارة انما يترتب عليه الاثر بلحاظ ما بعد الصلاة وهو صحتها ظاهراً وعدم وجوب اعادةها، لان التامين من وجوب اعادةها من جديد والاكتفاء بالامثال الاحتمالي لها انما هو مترتب على حجية هذا الاستصحاب بعد الصلاة والا لكان هذا الاستصحاب لغواً.

وبكلمة: انه لا فرق بين استصحاب بقاء الطهارة الى ما بعد الصلاة

واستصحاب بقاء الحدث الى ما بعدها، لان جريان كلا الاستصحابين في المقام انما هو على اساس الشك التقديري، فان المكلف كما يعلم بصدور الحدث منه ثم غفل عنه الى ما بعد الصلاة وبعدها التفت، كذلك يعلم بحدوث الطهور له ثم غفل الى ما بعد الصلاة وبعدها التفت وشك في التقدم والتاخر، ولهذا يقع التعارض بين الاستصحابين حدوثاً وبقاءً، اذ لا يمكن التفكيك بينهما، فاذاً لا يمكن تخصيص حجية كلا الاستصحابين بحال الحدوث دون البقاء لانه لغو ولا يترتب عليه اي اثر. وأما تخصيص حجية احدهما المعين بحال الحدوث دون الآخر فترجيح بلا مرجح. فإذاً لا مناص من الالتزام بشمول دليل الحجية لكلا الاستصحابين في حال الحدوث والبقاء معا فيسقطان من جهة المعارضة، وحينئذ فان كان ذلك في الوقت فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال وان كان خارج الوقت فالمرجع فيه اصالة البراءة.

الصورة الثالثة: ما اذا علم المكلف بتوارد الحالتين المتضادتين عليه قبل الصلاة، وحينئذ فتارة يكون المكلف بعد العلم بتواردهما عليه يشك في المتقدم والمتاخر ثم غفل ونسي، واخرى ان الغفلة والنسيان تعرض عليه بعد العلم وقبل ان يشك في المتقدم والمتاخر.

أما في الفرض الأول فعلى القول بجريان الاستصحاب في الشك التقديري، فيقع التعارض بين الاستصحابين - في حال غفلة المكلف وبعد الالتفات والشك في بقاء كل من الطهور والحدث - فيسقطان معا من جهة المعارضة. وحينئذ فعلى القول بعدم اعتبار الأذكريّة في جريان قاعدة الفراغ فالمرجع هو القاعدة، باعتبار ان الشك في الصحة والفساد في هذا الفرض حادث بعد الصلاة اذ لا وجود للشك قبلها.

وأما على القول باعتبار الأذكريّة في جريان القاعدة فلا تجري، فاذاً المرجع قاعدة الاشتغال ان كان هذا الشك في الوقت وقاعدة البراءة ان كان في خارج

الوقت.

وأما بناء على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك التقديري، فيقع التعارض بين الاستصحابين بعد الفراغ من الصلاة، لان المكلف بعد الفراغ منها يشك في بقاء كل من الطهارة والحدث، فاستصحاب بقاء كل منهما معارض باستصحاب بقاء الآخر فيسقطان من جهة المعارضة فالحكم كما تقدم.

فالنتيجة: إنه لا فرق بين القول بجريان الاستصحاب في موارد الشك التقديري وعدم جريانه فيها في حكم المسألة، غاية الأمر على القول الأول يجري كلا الاستصحابين حال الصلاة وبعد الفراغ منها، وعلى القول الثاني يجري كلاهما بعد الفراغ منها باعتبار ان الشك انما يصير فعليا بعد الفراغ لا قبله ولهذا يسقط كلا الاستصحابين بالتعارض على كلا القولين في المسألة بدون فرق بينهما من هذه الناحية.

فإذاً النتيجة واحدة، ولا فرق فيها بين كلا القولين في المسألة.

غاية الأمر ان قلنا بجريان قاعدة الفراغ في المقام، فالمرجع بعد سقوط الاستصحابين من جهة المعارضة القاعدة، وان قلنا بعدم جريانها فيه من جهة ان جريانها مشروط بالأذكريّة وهي مفقودة في المقام، فالمرجع قاعدة الاشتغال بعد سقوط الاستصحابين ان كان الشك في الوقت وقاعدة البراءة ان كان في خارج الوقت.

أما افتراض ان المكلف مع كونه شاكا في تقدم الحدث على الطهارة وبالعكس قد دخل في الصلاة ثم غفل، فهو مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، لوضوح انه اذا كان في مقام الامثال، فكيف يدخل في الصلاة مع عدم احراز كونه متطهرا من الحدث.

الصورة الرابعة: ما اذا علم المكلف بالطهارة من الحدث، وحينئذ فتارة تعرض عليه الغفلة بعد العلم بها، واخرى يشك في بقائها بعد العلم بها ثم تعرض عليه الغفلة.

أما في الفرض الأول، فان قلنا بجريان الاستصحاب في الشك التقديري، فلا مانع من استصحاب بقاء الطهارة الى ما بعد الفراغ من الصلاة ويترتب عليه صحة الصلاة ظاهراً ولا معارض له على الفرض لعدم العلم بتوارد الحالتين المتضادتين عليه.

وهل يتقدم هذا الاستصحاب على قاعدة الفراغ بناء على القول بجريانها في المقام أو تتقدم القاعدة عليه أو انه لا تنافي بينهما ولا مانع من جريان كليهما معا؟ أما على القول بأن جريان قاعدة الفراغ مشروط بأن لا يكون العمل محكوما بالصحة ولو ظاهراً، فيكون الاستصحاب المذكور وارداً عليها ورافعا لموضوعها وجدانا بارتفاع قيده وهو عدم كون العمل محكوما بالصحة ظاهراً، ولكن تقدم انه لا دليل على اعتبار هذا القيد في موضوع القاعدة.

وعلى هذا، فلا مانع من جريان الاستصحاب والقاعدة معا في المقام، لان مفاد كليهما صحة العمل ظاهراً بدون ان يكون احدهما حاكماً على الآخر.

وأما اذا قلنا بأن الاستصحاب لا يجري في الشك التقديري، فيكون المرجع في المقام قاعدة الفراغ بناء على عدم اعتبار الاذكية في جريانها، باعتبار ان الشك في الصحة والفساد حادث بعد الفراغ.

وأما اذا قلنا باعتبار الاذكية في جريانها، فلا تجري في المقام لفقدانها فيه، فاذاً المرجع فيه قاعدة الاشتغال ووجوب اعادة هذه الصلاة من جديد، باعتبار ان استصحاب بقاء الطهارة لا يجري حال الصلاة، لانه كان غافلاً عنها وبدونه لا

يمكن احراز الطهارة اثناء الصلاة التي هي شرط لصحتها لا بالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدي ولا بالاستصحاب اي لا واقعا ولا ظاهرا. هذا اذا حصل له الشك فعلا في بقاء الطهارة اثناء الصلاة بعد الفراغ منها في الوقت، وأما اذا حصل له هذا الشك بعد خروج الوقت فالمرجع قاعدة البراءة.

وأما بالنسبة الى الصلاة المعادة، فقد احرز الطهارة من الحدث ظاهرا باستصحاب بقائها وهذا الاستصحاب يكفي للصلوات الاتية.

وأما في الفرض الثاني، وهو - ان المكلف بعد اليقين بحدوث الطهارة، شك في بقائها ثم غفل ودخل في الصلاة وبعد الفراغ منها التفت الى انه كان شاكا في بقاء الطهارة - فعلى القول بجريان الاستصحاب في موارد الشك التقديري فالصلاة محكومة بالصحة ظاهرا، وعلى القول بعدم جريانه فيها كما هو الصحيح، فيكون المرجع قاعدة الفراغ بناء على عدم اعتبار الاذكية حال العمل في جريانها ولا حدوث الشك بعد الفراغ عنه.

وأما على القول باعتبار كلا الأمرين في جريانها كما هو الصحيح فلا تجري في المقام، فإذا يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال ان كان الشك في الوقت، وقاعدة البراءة ان كان في خارج الوقت.

الصورة الخامسة: ما اذا علم المكلف بأنه محدث ثم غفل وصلى وبعد الصلاة التفت الى انه كان محدثا وشك في انه توضأ أو اغتسل صدفة ودخل في الصلاة، أو انه دخل فيها بدون ان يكون ملتفتا الى انه لا يجوز له الدخول فيها بدون احراز الطهور. ففي مثل ذلك، ان قلنا بجريان الاستصحاب في موارد الشك التقديري فالصلاة في المقام محكومة بالبطلان ظاهرا، وان قلنا بعدم جريانه فيها فيرجع الى قاعدة الفراغ بناء على عدم اعتبار الأذكية في جريانها، والا فالمرجع قاعدة الاشتغال

ان كان الشك في الوقت وقاعدة البراءة ان كان في خارج الوقت. هذا بلا فرق بين ان تكون غفلته بعد العلم بالحدث بلا فصل أو بعد الشك في بقائه، فانه على كلا التقديرين يكون جريان الاستصحاب في المقام مبنيًا على جريانه في الشك التقديري، لان الملاك كون المكلف حين الصلاة غافلاً، والمفروض انه غافل حين الصلاة عن الشك في كلا الفرضين، غاية الأمر انه في احد الفرضيين كان شاكاً قبل الدخول في الصلاة ثم غفل عن شكه ودخل فيها، وفي الآخر لم يحدث الشك له بعد العلم بالحدث. ولكن هذا الفرق غير فارق في المقام.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون الشك كاليقين فعلياً، ولا يكفي في جريانه الشك التقديري، لانه غير مشمول لرواياته التي اخذ الشك واليقين في لسانها الظاهرة في فعليتهما.

نتائج البحث عدة نقاط

النقطة الأولى: ان المعتبر في جريان الاستصحاب الشك الفعلي ولا يكفي الشك التقديري، لان الشك واليقين المأخوذين في لسان روايات الاستصحاب بنحو القضية الحقيقية ظهران في الفعلية كما هو الحال في سائر العناوين المأخوذة في لسان الادلة، وما ذكره بعض المحققين عليه السلام من كفاية الشك التقديري في جريان الاستصحاب غير تام على تفصيل تقدم.

النقطة الثانية: ان ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي الغاء اعتبار فعلية الشك في حجية الاستصحاب غير تام، لانه اقرب الى الاستحسان من العرف العام وقد تقدم تفصيله.

النقطة الثالثة: تظهر الثمرة في الفرعين، احدهما: ما ذكره شيخنا الانصاري عليه السلام

وهو ما اذا علم المكلف بأنه محدث ثم غفل ودخل في الصلاة وصلى، وبعد الفراغ منها التفت الى انه كان محدثاً قبل الدخول فيها وشك في انه توضأ أو اغتسل صدفة ودخل في الصلاة أو دخل فيها بدون ذلك.

وثانيهما: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله وهو ما اذا علم المكلف بأنه متطهر ثم شك في بقاء طهارته فغفل ودخل في الصلاة وصلى، وبعد الفراغ منها علم بتوارد الحالتين المتضادتين عليه، وتفصيل الكلام في كلا الفرعين قد تقدم.

التنبيه الرابع

استصحاب الكلي

يقع الكلام هنا في مقامات:

المقام الأول: في تصوير الكلي الذي هو مورد الاستصحاب

المقام الثاني: في الاشكال الوارد على هذا الاستصحاب

المقام الثالث: في اقسام استصحاب الكلي

أما الكلام في المقام الأول: فالمراد من الكلي ليس المفهوم الذهني، ضرورة ان المفهوم الذهني بما هو مفهوم ذهني لا وعاء له الا عالم الذهن، فلا يصلح ان يكون موضوعاً للحكم ومصعباً للاستصحاب حتى يترتب عليه الاثر الشرعي، هذا اضافة الى ان المفهوم الذهني بهذا القيد جزئي حقيقي فلا يكون كلياً. وأما بلحاظ انطباقه على افراده في الخارج بقطع النظر عن وجوده في الذهن فهو وان كان كلياً، الا ان الاثر حينئذ مترتب على الفرد لا على الكلي بما هو، فاذاً يكون مصعب الاستصحاب الفرد دون الكلي.

بل المراد منه الوجود السعي ولا نقصد به ما نسب الى الرجل الهمداني من ان الكلي موجود بوجود واحد سعي ونسبته الى افراده نسبة اب واحد الى الابناء. لان ذلك خلاف الضرورة والوجدان بل هو مستحيل وغير معقول، لاستحالة انطباق وجود واحد على وجودات متعددة ومتباينة في الخارج، اذ الوجود مساوق للتشخص فلا يعقل انطباق وجود على وجود آخر فضلاً عن انطباقه على وجودات متعددة.

وبكلمة: ان اريد بالوجود السعي الوجود الخارجي، فيرد عليه انه مساوق

للتشخص، وحيثئذ فلا يعقل انطباقه على وجود آخر في الخارج فضلا عن انطباقه على وجودات متعددة فيه.

وان اريد به مفهومه الذهني، فيرد عليه ما تقدم.

فإذا ما هو المراد بالوجود السعي المسمى بالكلي.

والجواب: ان المراد منه الوجود المضاف الى الماهية الكلية كوجود الانسان في مقابل وجود زيد، فان الوجود ان اضيف الى الانسان فهو وجود سعي يصدق على جميع وجودات الانسان في الخارج وتكون نسبته اليها نسبة الاباء الى الابناء.

والخلاصة: إنّ المراد من الوجود السعي الوجود المضاف الى الماهية الكلية كوجود الانسان لا ماهيته، فانها قد توجد وقد لا توجد، والفرض ان المستصحب هو وجود الكلي المتيقن سابقا والمشكوك بقاءه لاحقا في مقابل استصحاب الفرد، فان المستصحب فيه وجود الفرد بحده الفردي كوجود زيد مثلاً، فإن هذه الاضافة في دائرة ضيقة وهي دائرة الفرد بحده الشخصي، على اساس ان الفرد في الخارج مجمع لمجموعة من الخصائص والحيثيات العرضية التي تعرض عليه فيه ومن لوازم وجوده ذاتا، ولا يمكن الاشارة الى الفرد الا بالاشارة اليها وهي تمثل الفرد في الخارج كماً وكيفاً ووضعاً وأيناً ومتى وهكذا، وبهذه الاضافة صار الوجود وجود فرد.

وأما اضافته الى الماهية الكلية كوجود الانسان، فهي في دائرة واسعة ولا تستلزم الاقتران بشيء من الخصوصيات المذكورة.

وعلى هذا، فالمراد من استصحاب الفرد استصحاب الاضافة الأولى في الحقيقة كوجود زيد أو عمرو، والمراد باستصحاب الكلي استصحاب الاضافة الثانية اي استصحاب وجود الانسان في المسجد مثلاً أو وجود الحيوان في المزرعة وهكذا.

ثم ان المراد من الكلي اعم من الكلي المتأصل كالانسان أو الكلي الانتزاعي كعنوان الفرد والمصداق والفوق والزوج والزوجة وهكذا، فان هذه العناوين عناوين كلية انتزاعية، فاذا ترتب عليها اثر شرعي فلا مانع من استصحاب بقائها فيما اذا شك فيه بعد اليقين بحدوثها، لان المستصحب في الحقيقة الوجود المضاف الى هذه العناوين، مثلاً وجود زيد تارة مضاف الى زيد بعنوانه الشخصي واخرى مضاف الى الفرد بعنوانه الكلي، والاضافة الأولى في دائرة ضيقة والاضافة الثانية في دائرة متسعة، وهكذا الأمر في سائر العناوين الانتزاعية الكلية. وعلى هذا فاستصحاب اضافته الأولى استصحاب الجزئي واستصحاب اضافته الثانية استصحاب الكلي. وكذلك الحال في الكلي الاعتباري كالوجوب والحرمة ونحوهما.

الى هنا قد تبين: ان المراد من الكلي ليس هو الكلي في عالم الذهن، فانه ليس موضوعاً للاحكام الشرعية، بل المراد منه الوجود السعي الذي هو مرآة للواقع وخالي عن جميع خصائص الفرد ومقوماته، والوجود السعي لكل كلي بحسبه، فإن كان الكلي متأصلاً فوجوده السعي ايضاً كذلك، وان كان منتزعا فوجوده السعي ايضاً منتزع، وان كان اعتبارياً فوجوده السعي ايضاً اعتباري.

وأما الكلام في المقام الثاني: فتارة يقع في استصحاب الكلي في الاحكام الشرعية، واخرى في استصحاب الكلي في الموضوعات الخارجية.

أما الكلام في الأول، فقبل الدخول في صلب الموضوع ينبغي لنا تقديم مقدمة وهي بيان الاقوال والاراء التي تقدمت في تفسير روايات الاستصحاب وحقيقته.

الرأي الأول: ان حقيقة الاستصحاب التي هي تمثل مفاد رواياته عبارة عن جعل الشارع اليقين في ظرف الشك طريقاً و يقينا تعبدياً الى الحالة السابقة للعمل بها،

وقد اختار هذا الرأي المحقق النائيني رحمته ^(١) والسيد الاستاذ رحمته ^(٢)، ومن هنا جعل السيد الاستاذ رحمته ^(٣) الاستصحاب من الأمارات.

الرأي الثاني: ان مفادها جعل الاستصحاب منجزاً للواقع عند الاصابة ومعدراً عند الخطأ، فإذا المجعول هو المنجزية والمعدرية لا شيء آخر.

الرأي الثالث: ان مفادها الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها والعمل بها في هذا ظرف.

الرأي الرابع: ان مفادها تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في اثبات آثاره له، وقد يعبر عن هذا الرأي بجعل الحكم المائل للمستصحب أو حكمه أو المخالف له.

وبعد بيان هذه المقدمة، نقول هل الاستصحاب يجري فيما اذا فرض ان المستصحب حكم كلي؟ والجواب انه لا مانع من جريانه على ضوء الرأي الأول والثاني والثالث، والاشكال انما هو في جريانه على ضوء الرأي الرابع.

أما على الرأي الأول، فلا اشكال في استصحاب الكلي، فان معناه ابقاء اليقين السابق تعبدا وجعله طريقا الى الجامع، لان المستصحب ان كان جزئيا فلا استصحاب طريق اليه، وان كان كلياً فطريق اليه.

وأما على الرأي الثاني، فأيضاً الأمر كذلك، فإن الاستصحاب كما يكون منجزا للمستصحب اذا كان جزئياً حقيقياً كذلك يكون منجزاً له اذا كان كلياً، فإذا لا فرق بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد، فانه على كلا التقديرين منجز له.

وأما على الرأي الثالث، فايضاً لا اشكال في استصحاب الكلي، لان مفاده

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٤٣ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦ الى ٢٦٤ .

(٣) مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٦٦ .

العمل على طبق الحالة السابقة اذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليها بلا فرق بين ان تكون الحالة السابقة جزئية أو كلية، غاية الأمر ان المستصحب اذا كان كلياً فالعمل بالكلي انما هو من جهة انطباقه على فرده.

وأما على الرأي الرابع، وهو ان مفاده جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب... الخ، فقد اعترض عليه بأنه لا يمكن جريان استصحاب الكلي على ضوء هذا الرأي، لان الكلي وهو الجامع بين الوجوب والاستحباب أو بين الوجوبين أو بين الحرمة والكراهة فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه. أما أولاً: فلأن المستصحب وان كان كلياً الا انه في نفسه ليس بحكم شرعي بل هو عنوان له وفان فيه ومشير اليه، فإذا لا يمكن جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب بالاستصحاب، فان هذا الجعل انما يمكن فيما اذا كان المستصحب حكماً شرعياً.

وثانياً: انه لا يمكن جعل الكلي بحده وايجاهه بقطع النظر عن جعل فرده وايجاهه، ضرورة استحالة وجود الجامع الا في ضمن وجود الفرد، والمفروض ان الجامع في ضمن احد فرديه ليس مصباً للاستصحاب فان مصبه الجامع، هذا اضافة الى ان جريان الاستصحاب في الفرد خارج عن محل الكلام.

وبكلمة: ان الجعل سواء أكان تكوينياً ام كان تشريعياً، يستحيل ان يتعلق بالجامع بحده الجامعي، لاستحالة وجوده في الخارج الا بوجود فرده فيه، فاذا علم بتعلق الطلب بفعل ولكنه لا يعلم انه طلب وجوبي أو ندي، ففي مثل ذلك الجامع معلوم ومتيقن، ثم اذا شك في بقائه بسبب أو آخر فلا يمكن استصحاب بقائه، اذ معناه جعل الطلب الظاهري المماثل للطلب المتيقن، وهذا لا يمكن لاستحالة جعل الطلب الجامع بحده الجامعي بدون ان يكون في ضمن الوجوب أو الندب اي بدون تفصله بفصل يمثل الوجوب أو الندب وهو خارج عن محل الكلام هذا.

وقد اجاب عن ذلك المحقق الاصفهاني رحمته الله ^(١) بشكل مفصل، ونحلل ما ذكره من التفصيل في ضمن نقاط:

الأولى: ان ايجاد الجامع بحده الجامعي تكوينيا كان ام تشريعيا غير معقول، اذ معنى ذلك وجود الجامع بدون وجود فرده ووجود الجنس بدون وجود فصله المقوم، ولا وجود للجنس الا بوجود فصله، فاذاً لا يمكن ايجاد الطلب الجامع والمطلق وجعله بدون تخصصه بخصوصية الوجوب أو الندب، وكذلك لا يمكن تحقق الارادة المطلقة بدون تخصصها بخصوصية الشدة والحتمية أو بخصوصية الضعف المساوقة للندبية، ولا يمكن تحقق المصلحة المطلقة بدون تخصصها بخصوصية اللزومية والندبية.

فالنتيجة: إنّ ايجاد الحكم الكلي بتمام مبادئه بحده الجامعي بدون تخصصه بخصوصية فرده غير معقول.

الثانية: ان جعل الحكم الكلي بحده الكلي حقيقة وواقعا غير معقول، وأما جعله الانشائي فلا مانع منه، ومعنى جعل الحكم انشاءً تصور الجامع والتصديق به واستعمال اللفظ فيه اخباراً أو انشاءً، وهذا ليس من الايجاد الحقيقي للجامع، لان الوجود الانشائي ليس وجوداً بالذات للجامع.

الثالثة: ان انشاء الحكم اذا كان بداعي جعل الداعي واقعا وحقيقة، فهو ناشئ من الارادة الحقيقية الموجودة في نفس المولى الناشئة من المصلحة الواقعية، وحيث إنّ فان كانت المصلحة لزومية فالحكم المنشأ حكم واقعي متمثل في الوجوب، وان لم تكن لزومية فالحكم المذكور استحبابي.

وأما اذا كان الانشاء بداعي جعل الداعي ظاهرا، فهو غير ناشئ من الارادة الواقعية الناشئة من المبادئ الحقيقية في الواقع.

الرابعة: ان المماثلة بين الحكم الظاهري الذي هو مفاد الاستصحاب وبين الحكم الواقعي المتيقن انما هي في الانشاء الظاهري الذي لم ينشأ من المبادئ الواقعية، فاذاً ليس الحكم الظاهري مماثلاً للحكم الواقعي في جميع الجهات، حيث انه لا تماثل بينهما في المبادئ والملاكات الواقعية، والتماثل بينهما انما هو في الانشاء، فمدلول الأمانة حكم ظاهري انشائي مماثل لمؤداها الذي هو حكم واقعي على تقدير المطابقة، ومفاد الاستصحاب حكم ظاهري انشائي مماثل للمتيقن، فاذا كان المتيقن ذات المطلوبة المرددة بين الوجوب والندب، فيكون مفاد الاستصحاب جعل الطلب وانشائه بداعي جعل الداعي ظاهرا لا واقعا حتى يكون مصداقا للوجوب أو الندب، فالمماثلة انما هي في انشاء الطلب الظاهري، هذا.

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط:

أما النقطة الأولى، فهي في غاية الصحة والمتانة.

وأما النقطة الثانية، فقد ذكر ﷺ فيها أمرين:

احدهما: ان جعل الحكم الكلي بحده الجامعي واقعا وحقيقة غير معقول.

وثانيهما: انه لا مانع من جعل الحكم انشاءً بمعنى تصوره واستعمال اللفظ

فيه.

أما الأول، فهو صحيح ولا اشكال فيه.

وأما الثاني، فإن اراد به ﷺ انشاء مفهوم الجامع كانشاء مفهوم الجامع بين

الوجوب والاستحباب، فيرد عليه: انه ليس انشاءً للحكم الكلي بل هو انشاء

لمفهومه بالحمل الأولي وهو ليس بحكم.

وان اراد به انشاء واقع الطلب الذي هو طلب بالحمل الشائع، فيرد عليه ان انشاء واقع الطلب لا يخلو إما انشاء للوجوب أو الندب، ضرورة انه لا يمكن انشاء الجامع وإيجاده الا في ضمن انشاء احد فرديه وإيجاده، فاذاً لا يمكن استصحاب بقاء الجامع بين الوجوب والاستحباب حتى يكون المجعول هو الجامع، لما مر من انه لا يمكن انشاء الجامع بحده الجامعي وإيجاده كذلك، لاستحالة ايجاد الجامع بدون ايجاد فرده.

فالنتيجه: إن استصحاب الكلي على ضوء هذا القول غير معقول.

وأما النقطة الثالثة، فقد ذكر فيها امرين ايضاً:

الأول: ان انشاء الحكم بداعي جعل الداعي للمكلف اذا كان ناشئاً من الارادة الحقيقية التي تنشأ من المبادئ والملاكات الواقعية، فهو انشاء واقعي والحكم المنشأ به حكم واقعي، اذ جميع الاحكام الواقعية ناشئة من المبادئ والملاكات الواقعية القائمة بمتعلقاتها.

الثاني: ان الانشاء بداعي جعل الداعي للمكلف ظاهراً لم ينشأ من الملاكات والمبادئ الواقعية.

أما الأمر الأول، فهو صحيح وتام ولا اشكال فيه.

وأما الأمر الثاني، فإن أراد بذلك ان الاحكام الظاهرية غير ناشئة من الملاكات والمبادئ في مقابل الاحكام الواقعية والا لكانت احكاماً واقعية لا ظاهرية وهذا خلف، فهو صحيح ولا مناص من الالتزام به، ضرورة ان الاحكام الظاهرية ليست في عرض الاحكام الواقعية وناشئة عن المبادئ والملاكات المستقلة، وانما هي في طولها وناشئة عن اهتمام الشارع بالحفاظ على ملاكات الاحكام الواقعية ومبادئها حتى في موارد الشك والاشتباه والاختلاط.

وان اراد به انه لا ملاك لها اصلا، فيرد عليه ان الأمر ليس كذلك، اذ لا شبهة في ان لها ملاكات ومبادئ، لما تقدم من ان الاحكام الظاهرية ان كانت لزومية فهي احكام طريقية ويكون جعلها بداعي الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملاكات حتى في موارد الاشتباه والالتباس، ولهذا تكون في طولها لا في عرضها وتنشأ من نفس ملاكات الاحكام الواقعية ومبادئها، فان اهتمام الشارع بها في هذه الموارد وعدم رضائه بتفويتها اصلا حتى في تلك الموارد منشأ لجعلها وانشائها.

والخلاصة: كما ان اهتمام الشارع باصل تلك المبادئ والملاكات منشأ لجعل الاحكام الواقعية، كذلك اهتمامه بالحفاظ عليها في موارد الشك منشأ لجعل الاحكام الظاهرية.

وأما اذا كانت ترخيصية، فهي ناشئة عن المبادئ والملاكات العامة وهي التسهيل على نوع المكلفين، وقد تقدم الكلام في كل ذلك بشكل موسع.

الى هنا قد تبين: ان الحكم الظاهري ليس مجرد تصور واستعمال اللفظ فيه بل هو مجعول واقعا كالحكم الواقعي وناشئ عن الملاك الواقعي، وأما تسميته بالحكم الظاهري مع انه مجعول واقعا، فانما هي من جهة انه مجعول في ظرف الشك في الواقع والجهل به، ولهذا يكون الشك مأخوذاً في موضوعه ويرتفع بارتفاع الشك، على اساس ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه.

وأما النقطة الرابعة، وهي - ان الاحكام الظاهرية تماثل الاحكام الواقعية في الجعل والانشاء لا في المبادئ والملاكات، ولا فرق بين الوجوب والندب في الجعل، فان المجعول هو الطلب وتخصيصه بالوجوب تارة وبالاستحباب تارة اخرى انما هو

من ناحية الملاك والمبدأ لا من ناحية اخرى - فقد أورد عليها بعض المحققين عليه السلام (١) على ما في تقرير بحثه بامرین:

الأول، ان ما ذكره عليه السلام لا يتم الا فيما اذا كان الكلي جامعاً بين فردين متحدين في المتعلق كالوجوب والندب، فعندئذ يكون مفاد الاستصحاب جعل الطلب الكلي ظاهراً المائل للطلب الواقعي المردد بين فرديه في مرحلة الانشاء والجعل لا في مرحلة التطبيق.

وأما اذا كان الكلي جامعاً بين حكمين مختلفين في المتعلق لا في الصنف فقط، كما اذا علم اجمالاً في يوم الجمعة إما بوجوب صلاة الجمعة فيه أو بوجوب صلاة الظهر، أو اذا علم الفقيه في مورد اجمالاً إما بوجوب القصر أو التمام وهكذا، ففي مثل ذلك لا يمكن استصحاب بقاء الوجوب الجامع بينهما اذا شك في بقائه، لعدم امكان جعل الجامع بحده الجامعي بدون جعل احد فرديه، لاستحالة وجود الجامع الا بوجود فرده بلا فرق بين ان يكون الجامع حقيقياً ام اعتبارياً، وأما الفرد فهو ليس مورداً للاستصحاب، فاذا ما هو مصبه فلا يمكن جريانه وما يمكن جريانه فيه فلا يكون مصباً له، هذا اضافة الى ان وجوب الجامع بين الفعلين ليس مماثلاً للوجوب الواقعي.

الثاني: ان لازم ما ذكره عليه السلام من ان المماثلة بين الاحكام الظاهرية والاحكام الواقعية انها هي في الانشاء والجعل لا في الملاكات والمبادئ، واتصاف المنشأ والمجوعول بالوجوب تارة وبالندب تارة اخرى انها هو من ناحية الملاك، فالملاك ان كان لزومياً فالمنشأ ايضاً كذلك وان كان نديباً فالمنشأ ايضاً نديباً، ونتيجة ذلك ان

الاحكام الظاهرية لا تتصف بالوجوب ولا بالندب، لانها لا تماثل الاحكام الواقعية في الملاكات والمبادئ، والمفروض ان تخصص الحكم بالوجوب تارة وبالحرمة تارة اخرى أو بالندب تارة وبالكراهة تارة اخرى انها هو من ناحية الملاك، فاذا ما ليس له ملاك فلا يتخصص بهذه الخصوصيات، ولازم ذلك عدم جريان استصحاب الفرد ايضا، كما اذا شك في بقاء وجوب الصلاة قصرا بعد اليقين بوجوبها كذلك، فان بهذا الاستصحاب لا يمكن الا اثبات اصل الانشاء والجعل المماثل للمستصحب في ذلك، ولا يثبت به خصوصية الوجوب المترتب عليها لزوم الموافقة وحرمة المخالفة طالما لم يكن فارق بين الوجوب والندب وبين الحرمة والكراهة في مرحلة الجعل والانشاء، وانما الفارق بينهما في مرحلة المبادئ والملاكات، والمفروض ان الحكم المجعول بالاستصحاب انما يماثل الحكم الواقعي في الانشاء والجعل لا في المبادئ والملاك، ولهذا لا يتصف الحكم الظاهري المجعول بالاستصحاب بالوجوب أو الندب ولا يترتب على استصحاب بقاء وجوب القصر، مثلا لزوم الامتثال وحرمة المخالفة باعتبار ان مفاده جعل وجوب القصر ظاهرا المماثل لوجوب القصر الواقعي في الانشاء والجعل فحسب لا في الملاك والمبادئ، وتخصسه بالوجوب والحتمية انما هو من جهة الملاك، والمفروض انه لا ملاك لانه لا يماثل الحكم فيه، هذا كما ترى.

ويمكن المناقشة في كلا الأمرين:

أما الأمر الأول: فالظاهر انه لا فرق بين ان يكون الكلي جامعا بين حكمين من صنف واحد ومتحدين في المتعلق وبين حكمين مختلفين في المتعلق كوجوب صلاة الجمعة في يومها ووجوب صلاة الظهر فيه، غاية الأمر ان المعلوم بالاجمال في الفرض الأول الطلب الجامع بين الطلب الوجوبي والندبي، وفي الفرض الثاني الوجوب الجامع بين وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر.

وعلى هذا، فكما لا يمكن جعل الجامع بحده الجامعي في الفرض الأول بدون تخصصه باحد فرديه، فكذلك لا يمكن جعل الجامع بحده الجامعي في الفرض الأول بدون جعل احد فرديه، بدهاة انه لا يمكن وجود الجامع الا بوجود فرده، لوضوح ان انشاء الطلب بقطع النظر عن كونه في ضمن الوجوب أو الندب انشاء لمفهوم الطلب وهو ليس بحكم شرعي، لان الحكم الشرعي هو الطلب الندبي او الوجوبي لا الطلب المطلق بقطع النظر عن الوجوب والندب فانه مفهوم ذهني وطلب بالحمل الاولي.

ودعوى: أن في الفرض الثاني لا يمكن جعل انشاء الطلب المطلق من دون تشخصه باحد المتعلقين حتى يكون مماثلاً للكلي.

مدفوعة: بأن الحكم المستصحب في المقام هو بقاء وجوب احدهما ظاهراً وهو مماثل للحكم المتيقن في الواقع، والمفروض ان المتيقن هو وجوب احدهما وليس المراد من المماثلة مفاة الاستصحاب للواقع بقطع النظر عن كونه متعلقاً لليقين، بل المراد منها ان المشكوك مثل المتيقن، بمعنى ان المماثلة انما هي بين الحكم المجعول ظاهراً والحكم المتيقن واقعا وهذه المماثلة موجودة في المقام. فالنتيجة انه لا فرق بين الفرضين.

واما الامر الثاني: فالظاهر ان هذا الاشكال غير وارد على المحقق الاصفهاني رحمته الله لانه رحمته الله لا يقول بما ذكر في هذا الامر.

واليك نص عبارته في التعليقة: (نعم فرق بين الانشاء بداعي الجعل واقعا والانشاء بداعي جعل الداعي ظاهراً، وهو ان الانشاءات الواقعية حيث انها منبعثة عن ارادات واقعية منبعثة عن مصالح واقعية، ومبادئها امور خاصة فلاحالة هي مما ينطبق عليه الايجاب او الاستحباب بخلاف الانشاءات الظاهرية، فانها احكام مماثلة

لما اخبر به العادل او لما ايقن به سابقا فلامحالة تكون على مقدار المخبر به او المتيقن، فاذا لم يخبر الا عن اصل المطلوبية او اذا لم يتيقن الا بمجرد المطلوبية، فكيف يعقل ان يكون الحكم المماثل مصداقا للايجاب او الاستحباب بل متمحض في جعل الداعي فقط).

وغير خفي ان هذه العبارة واضحة الدلالة على الفرق بين ان يكون المخبر به او المتيقن الجامع بأن يكون هو المقدار المعلوم دون شيء من خصوصياته، وبين ان يكون الفرد بحده الفردي. فعلى الاول لا يمكن ان يثبت بالاستصحاب الا الحكم الظاهري المماثل للمتيقن وهو الجامع، كما اذا فرضنا ان المكلف تيقن باصل المطلوب دون خصوصيته، فحينئذ اذا شك في بقاء اصل المطلوب فلا يمكن ان يثبت بالاستصحاب الا انشاء اصل المطلوب ظاهراً المماثل للمتيقن وهو ذات المطلوب واقعا، ولا يمكن ان يثبت به الايجاب او الاستحباب، بدهة ان المستصحب نفس المتيقن السابق فلا يعقل ان يثبت شيئاً زائداً عليه الذي لم يكن متيقناً سابقاً.

واما على الثاني، فحيث ان المتيقن نفس الفرد بحده الفردي، كما اذا تيقن بوجود القصر عليه ثم انه بسبب او بأخر شك في بقاء وجوبه، فيكون المستصحب نفس المتيقن وهو وجوب القصر عليه ظاهراً بماله من الملاك، لان المتيقن هو وجوب القصر بماله من الملاك وهو المستصحب بعينه بلازيادة ونقيصة، ولهذا يترتب عليه لزوم الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة.

والخلاصة: إنَّ المحقق الاصفهاني رحمته الله لا يقول بأن استصحاب الفرد بحده الفردي كاستصحاب وجوب القصر او التمام بشخصه لا يثبت الا اصل الانشاء والايجاب المماثل للمستصحب في مرحلة الجعل والانشاء لا في مرحلة المبادئ والملاكات، ولهذا لا يثبت خصوصية الوجوب لكي يترتب عليه لزوم الموافقة

وحرمة المخالفة. بل يقول بأن استصحاب الوجوب المتيقن بشخصه او الحرمة المعلومة كذلك يثبت خصوصية الوجوب او الحرمة ظاهراً وانما لا يثبت ذلك اذا كان المستصحب كلياً.

فالنتيجة: إن الاشكال مبني على الخطأ في تفسير عبارته عليه السلام في التعليقة او على التسامح والتساهل في النظر اليها وعدم الدقة فيها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المحقق الاصفهاني عليه السلام قد ذكر ان حقيقة الطلب حقيقة واحدة وهي لا تختلف باختلاف منشئه، لان منشأه تارة يكون المصلحة اللزومية واخرى غير اللزومية باعتبار ان العلة غير داخلية في المعلول، فإذا ما هو علة الطلب ومنشؤه الذي هو غير داخل فيه ولهذا لا يختلف الطلب باختلاف منشئه وعلته، هذا.

وفيه، انه غير تام في الطلب التشريعي الاعتباري، فانه متعدد بتعدد ملاكته ومنشئه، على اساس انه لا يمكن جعل الطلب الجامع الا بجعل احد فرديه هما الطلب اللزومي والطلب غير اللزومي، فان كلا منهما بحده الشخصي مبين للآخر، والجامع بينهما مفهوم الطلب بالحمل الاولي وهو ليس بطلب تشريعي اعتباري.

نعم ما ذكره عليه السلام تام في الطلب الحقيقي التكويني هذا.

ومن ناحية ثالثة، ان الذي يرد على المحقق الاصفهاني عليه السلام هو انه لا فرق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، فكما ان جعل الحكم الكلي الواقعي بحده الجامعي وبقطع النظر عن جعل فرده محال فكذلك جعل الحكم الكلي الظاهري، لاستحالة وجود الكلي بقطع النظر عن وجود فرده، لان الوجود مساوق للتشخص وهو في طرف النقيض مع الكلي فكيف يعقل وجوده بدون التشخص، واما انشاء الطلب الجامع فهو انشاء مفهوم الطلب بالحمل الاولي ولا وعاء له الا في عالم الذهن وليس

انشاءً للحكم بالحمل الشايح .

وبكلمة: ان اريد بانشاء الطلب الكلي انشاء مفهومه بالحمل الاولي، فيرد عليه انه ليس انشاءً للحكم الكلي، لان مفهوم الطلب ليس بحكم شرعي، وان اريد به انشاء واقع الطلب، فيرد عليه انه جزئي حقيقي، لانه اما الوجوب او الندب والطلب مجرد عنوان ومرآة له، فالمنشأ هو واقع الطلب وهو ليس بكلي.

ودعوى: أن المتيقن السابق اذا كان بمقدار الطلب بحده بدون تخصصه بخصوصية الوجوب او الندب، فاستصحاب بقائه عند الشك فيه يثبت الطلب الظاهري المماثل للمتيقن بدون اثبات تخصصه بخصوصية الوجوب او الندب وهذا هو جعل الحكم الظاهري الكلي، ولهذا قد صرح عليه السلام بقوله (فاذا لم يخبر الا عن اصل المطلوبة او اذا لم يتيقن الا بمجرد المطلوبة) ، فالمستصحب هو اصل المطلوبة بدون تخصصه بخصوصية الوجوب او الندب، فاذاً لا يمكن ان يكون الحكم المجعول المماثل مصداقاً للوجوب او الندب بل هو متمحض في جعل الداعي فقط بدون التخصص.

مدفوعة: بأن الطلب الذي هو متعلق لليقين مرآة لواقعه وفان فيه كما هو الحال في كل مفهوم وواقعه مردد بين الوجوب والندب، فاذاً يكون المستصحب واقعه بالحمل الشايح المردد بينهما لا مفهومه الجامع بالحمل الاولي فانه امر انتزاعي وليس بحكم شرعي.

والخلاصة: إن عنوان الطلب عنوان انتزاعي انتزعه العقل للاشارة به الى واقعه فيكون التردد في الاشارة لا في المشار اليه، والمستصحب في الحقيقة هو المشار اليه وهو لا يكون كلياً، والكلي ملحوظ بنحو المعرفية والمشيرية لابنحو الموضوعية.

ومن ناحية رابعة، ان ما ذكره المحقق الاصفهاني عليه السلام من ان الاحكام الظاهرية

انما تماثل الاحكام الواقعية فيما اذا كان مقدار المعلوم والمتيقن اصل المطلوبة دون تخصصه بخصوصية الوجوب او الندب او الحرمة او الكراهة، وعندئذ فيكون المنشأ والمجعول اصل المطلوبة ظاهراً المماثل للمتيقن في الانشاء والجعل لا في الملاك والمبدأ، ولا يقول ﷺ بذلك مطلقاً حتى فيما اذا كان المتيقن الفرد بحده الفردي كوجوب شيء خاص او حرمة آخر كذلك، فان الحكم الظاهري المجعول في هذه الموارد مماثل للحكم الواقعي المتيقن في الانشاء والملاك، مثلاً اذا اخبر ثقة عن وجوب شيء او استحباب شيء آخر وهكذا، فيكون مؤداه مماثلاً للواقع في الانشاء والملاك.

فإذا ما في تقرير بعض المحققين ﷺ من نسبة ذلك اليه مطلقاً غير صحيح.

نعم، ما ذكره المحقق الاصفهاني ﷺ من ان المصلحة كانت في نفس التعبد وجعل الاحكام الظاهرية وهي اقوى من المصلحة التي قد يؤدي العمل بالاحكام الظاهرية الى تفويتها او الوقوع في المفسدة، فمن اجل ذلك لا يكون العمل بها قبيحاً، باعتبار ان قبح تفويت مصلحة الواقع او الالتقاء في مفسدته اقتضائي ولا يكون بنحو العلة التامة صحيح في الاحكام الظاهرية الترخيضية، لان المصلحة العامة النوعية تقتضي جعل الترخيص في موارد الاشتباه والاختلاط، حيث ان تحصيل العلم بالاحكام الشرعية في هذه الموارد مشقة وكلفة على نوع المكلفين، والمصلحة التسهيلية النوعية تدعو المولى الى جعلها ارفاقاً على الامة.

ثم ان هذه المصلحة ليست في نفس التعبد والجعل كما ورد في كلامه ﷺ، بل انما تقتضي التعبد والجعل لا انها فيه، ضرورة انها لو كانت في نفس التعبد والجعل انتهى مفعولها بانتهاء التعبد والجعل مع ان الامر ليس كذلك، لان المصلحة انما هي في الترخيص والمجعول لا في جعله والتعبد به الذي هو فعل المولى، فاذا ما في كلامه ﷺ

لا يخلو عن تسامح.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان جعل الحكم الكلي بحده وبقطع النظر عن جعل فرده مستحيل لاستحالة وجود الكلي بدون وجود فرده، سواء أكان الكلي بالاصالة ام بالاعتبار والاعتبار سواء أكان حقيقياً ام ظاهرياً.

وعلى هذا، فما هو مغزى مراد الاصحاب من استصحاب الحكم الكلي؟

والجواب: ان المراد منه استصحاب الجامع بين وجوب شيء واستحبابه او بين وجوبين كوجوب صلاة الجمعة وصلاة الظهر في يوم الجمعة، باعتبار ان المستصحب في مثل هذه الموارد هو المقدار المعلوم والمتيقن اجمالاً، والمفروض ان المعلوم بالاجمال هو الجامع بين وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر، لان المكلف يعلم اجمالاً بوجوب احدهما فاذا شك في بقاء وجوب احدهما بسبب او آخر، فلا يجري الاستصحاب على القول بأن مفاده جعل الحكم المماثل للمستصحب.

اما أولاً، فلأن المستصحب ليس حكماً شرعياً بل هو عنوان اخترعه العقل لكي يتعلق به العلم الاجمالي، باعتبار انه لا يتعلق بالموجود الخارجي مباشرة ولا بالفرد بحده الفردي وانما يتعلق بعنوان احدهما او احدها الانتزاعي، لوضوح ان وجوب إحدى الصلاتين ليس حكماً شرعياً مجعولاً في الشريعة المقدسة، لان المجعول فيها إما وجوب صلاة الجمعة خاصة او صلاة الظهر كذلك لا الجامع بينهما، ومن هذا القبيل الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب فانه ليس بحكم شرعي مجعول في الشريعة المقدسة، لان المجعول فيها الوجوب او الاستحباب لا الجامع بينهما فانه عنوان انتزاعي اختراعي لا وعاء له الا الذهن، وكذلك الزجر عن الفعل الجامع بين الحرمة والكرهية، فانه مفهوم انتزاعي اختراعي وليس بحكم

شرعي وهكذا.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء وجوب إحدى الصلاتين الجامع بين وجوبيهما او بقاء الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب لا يجري على القول المذكور، لانه لا يدل على جعل حكم ظاهري مماثل للمستصحب، لفرض ان المستصحب في هذه الموارد ليس بحكم شرعي بل هو عنوان انتزاعي منتزع من الحكم الشرعي.

وثانيا: ما تقدم من ان الحكم الكلي لا يمكن جعله بحده الكلي الا بجعل فرده، وحيث ان الفرد في المقام ليس مورداً للاستصحاب فلا يمكن جعله وما هو مورد للاستصحاب الكلي وهو غير قابل للجعل، فاذاً ما هو قابل للجعل ليس مورداً للاستصحاب وما هو مورد له ليس قابلاً للجعل، فبالنتيجة ان الاستصحاب لا يجري على هذا القول.

واما على سائر الاقوال، فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام وهو استصحاب بقاء الجامع.

بيان ذلك: قد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الاقوال في تفسير حقيقة العلم الاجمالي ثلاثة:

القول الاول: ان العلم الاجمالي هو العلم بالجامع الانتزاعي بحده الجامعي بدون التعدي عن حدوده، وقد اختار هذا القول جماعة من الاصوليين منهم السيد الاستاذ عليه السلام (١).

القول الثاني: انه علم بالفرد بحده الفردي لا بالجامع، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي الا في صورة الفرد في الذهن، فانها مبهمة في العلم الاجمالي ومتعينة في

(١) مصباح الاصول ج ١ ص ١٢٢.

العلم التفصيلي.

القول الثالث: انه متعلق بالجامع العنواني الذي اخترعه العقل للاشارة به الى واقعه في الخارج بحيث يكون التردد في الاشارة لا في المشار اليه، فمتعلقه الجامع لا يحده الجامعي بل بملاك انه مرآة الى الواقع ومشير اليه، فاذاً يكون تعلق العلم الاجمالي بالفرد بواسطة هذا العنوان الانتزاعي في الذهن لا مباشرة، باعتبار استحالة تعلق العلم بالفرد الخارجي مباشرة، لانه من الصفات النفسانية فلا يمكن تعلقه بالخارج والا لكان خارجياً وهذا خلف.

اما على القول الاول، فلان الجامع وان كان كلياً الا انه حيث لا يكون حكماً شرعياً وانما هو عنوان انتزاعي له، فاذاً على القول بأن مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب فلا يجري، لان المستصحب ليس بحكم شرعي حتى يمكن جعل الحكم الظاهري المماثل له.

واما على القول بأن مفاد الاستصحاب تنجيز الواقع لدي الاصابة والتعذير لدي الخطأ او ان مفاده جعل الطريقية او الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، فلا اشكال في جريان الاستصحاب في المقام.

اما على الاول، فلان الاستصحاب يقوم مقام العلم الاجمالي، فكما ان العلم الاجمالي منجز فكذلك الاستصحاب، فاذاً استصحب بقاء وجوب إحدى الصلاتين، الجمعة او الظهر منجز كالعلم الاجمالي بوجوب احدهما.

واما على الثاني، فلان الاستصحاب طريق الى الواقع وعلم تعبدي به فلامحالة يقوم مقام العلم الاجمالي ومنجز للواقع كالعلم الاجمالي.

واما على الثالث، فلان استصحب بقاء وجوب إحدى الصلاتين يدل على وجوب الجري العملي على طبق اليقين السابق بوجوب احدهما، ونتيجة ذلك هي

وجوب الاتيان باحدى الصلاتين وهي مرددة بين هذه وتلك، فيجب عليه حيثئذ الاحتياط بالاتيان بكليتهما معاً، هذا.

ثم ان مرد هذا القول الى القول الاول، لان وجوب الجري العملي على طبق الحالة السابقة متوقف على تنجزها في ظرف الشك بالاستصحاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه على القول بأن مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل، فان كان مماثلاً للمستصحب فلا يجري الاستصحاب اذا كان المستصحب كلياً ولم يكن حكماً شرعياً وان كان مماثلاً للواقع، والمستصحب مجرد مرآة له فلا مانع من جريانه، لان الحكم الظاهري حكم طريقي منجز للواقع، فاذا يرجع هذا القول الى القول الاول بحسب اللب والجوهر.

واما على القول الثاني، فلان المستصحب ليس كلياً بل هو جزئي، ولكن تقدم موسعاً انه لا اساس لهذا القول.

واما على القول الثالث، فالامر ايضاً كذلك، لان المستصحب في الحقيقة ليس عنوان احدهما او احدها الذي لا وعاء له الا في عالم الذهن بل المرئي بهذا العنوان والمشار اليه به الواقع، هو جزئي حقيقي.

والخلاصة: إنَّ المستصحب في الحقيقة واقع هذا العنوان بالحمل الشايع لا نفس هذا العنوان بالحمل الاولي.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي انه لاموضوع لاستصحاب الحكم الكلي في الشريعة المقدسة اذ لا وجود له فيها، فاذاً لا موضوع للاشكال المتقدم على القول بأن مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب، هذا كله فيما اذا كان المستصحب حكماً شرعياً.

واما الكلام في الثاني وهو استصحاب الكلي في الموضوعات، فقد اشكل عليه

بأن الآثار الشرعية المترتبة على الكلي لا تترتب عليه بما هو كلي وملحوظ بنحو الموضوعية، بل تترتب عليه بما هو مرآة لافراده في الخارج وطريق ومشير اليها وملحوظ بنحو المعرفية والمشيورية لا بنحو الموضوعية، فإذاً هذه الآثار آثار للفرد لا للكلي واستصحاب بقائه من جهة انه عنوان ومعرف لما هو موضوع للاثر ومشير اليه، فإذا مردّ هذا الاستصحاب الى استصحاب الفرد.

والجواب عنه قد ظهر مما تقدم: من ان الاثر الشرعي تارة يترتب على الوجود المضاف الى الفرد بحده الفردي، واخرى على الوجود المضاف الى الكلي كوجود الانسان.

وعلى هذا، فإذا كان الاثر مترتباً على الاول كان مصب الاستصحاب الفرد دون الكلي، واما اذا كان الاثر مترتباً على الثاني فيكون مصب الاستصحاب الكلي دون الفرد.

ثم ان هاتين الاضافتين وان كانتا متلازمتين في الخارج، باعتبار ان في الخارج وجوداً واحداً ولهذا الوجود الواحد اضافتان احدهما الى الفرد كزيد واخرى الى الكلي الا انه لا يمكن اثبات إحداها باستصحاب بقاء الاخرى الا على القول بالأصل المثبت، باعتبار ان هذه الملازمة بينها واقعية لا الاعم منها ومن الظاهرية، وقد تقدم ان المراد من الكلي الوجود السعي.

فإذاً لا اشكال في جريان استصحاب الكلي في الموضوعات.

ثم ان المحقق العراقي رحمته الله قد ذكر ان المراد من الكلي في المقام الحصة وكل فرد في الخارج مشتمل على حصته من الكلي ولا فرق بينها وبين الفرد الا في الشخصيات

العرضية، وعلى هذا فاستصحاب الكلي عبارة عن استصحاب ذات الحصة المبهمة، واستصحاب الفرد عبارة عن استصحابه مع الشخصيات، هذا. وللمناقشة فيه مجال، فان الحصة وان كانت كلية، لان حصة الكلي يعني صنفه وهو كلي، مثلاً للانسان حصص متعددة، الانسان العربي فانه حصة منه، الانسان العجمي حصة اخرى منه وهكذا، وكل حصة منه كلية في مقابل الفرد، فالوجود إذا اضيف الى الفرد كزيد فهو وجود الفرد، واذا اضيف الى الحصة فهو وجود الكلي الا ان تخصيص استصحاب الكلي بالحصة غير صحيح، باعتبار ان الاثر الشرعي تارة يترتب على وجود الكلي كالانسان بدون دخالة خصوصية هذه الحصة او تلك، واخرى يترتب على وجود الحصة في مقابل وجود الفرد اي بدون دخالة مشخصات الفرد فيه، فعلى الاول يكون المستصحب وجود الكلي وعلى الثاني وجود الحصة، فالاستصحاب في كليهما وان كان من استصحاب الكلي الا ان تخصيصه بالثاني في غير محله.

فالنتيجة: إن ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان المراد من الكلي في استصحاب الكلي الحصة لا يرجع الى معنى محصل.

اما الكلام في الجهة الثالثة، فيقع في اقسام استصحاب الكلي:

القسم الاول: ما اذا علم بوجود فرد معين كزيد مثلاً في الدار ثم شك في خروجه منها، ففي مثل ذلك كما يشك في بقاء زيد فيها كذلك يشك في بقاء انسان بعد اليقين بوجود كل منهما فيها، لان العلم بوجود زيد فيها علم بوجود انسان فيها فلا يمكن التفكيك بينهما.

القسم الثاني: ما اذا علم بوجود انسان في الدار اما من جهة دخول زيد فيها او عمرو، كما اذا علم اجمالاً بدخول احدهما فيها ثم يشك في بقاء وجود انسان فيها من

جهة الشك في ان الفرد الداخلى فيها هل خرج منها أو لا .

القسم الثالث: ما اذا علم بوجود كلي في ضمن وجود احد فرديه، كما اذا علم بوجود انسان في الدار في ضمن وجود زيد او عمرو فيها ثم علم بأن الداخلى فيها ان كان زيداً فقد خرج منها يقيناً وان كان عمراً فهو باق فيها يقيناً، وهذا منشأ للشك في بقاء وجود انسان في الدار .

القسم الرابع: ما اذا علم بوجود انسان في الدار ضمن وجود فرد معين فيها كزيد مثلاً ثم علم بخروج زيد عن الدار وشك في ان عمراً دخل فيها مقارناً لدخوله فيها او مقارناً لخروجه منها، وهذا الشك منشأ للشك في بقاء وجود انسان فيها .

ثم ان السيد الاستاذ رحمته الله (١) قد زاد قسماً آخر غير الاقسام المتقدمة، وهو ما اذا علم بوجود انسان في الدار ضمن وجود فرد معين فيها ثم علم بخروجه منها وعلم ايضاً بوجود فرد معنون بعنوان كلي يحتمل انطباقه على الفرد الذي علم بخروجه من الدار كما يحتمل انطباقه على فرد آخر فيها، وهذا منشأ للشك في بقاء العنوان الكلي فيها وذكر رحمته الله لذلك مثالين:

المثال الاول: ما اذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها، ثم علمنا بخروج زيد عنها، ولكن احتملنا بقاء الانسان فيها، من جهة احتمال انطباق عنوان المتكلم على فرد آخر فيها .

المثال الثاني: ما اذا علم بالجنابة ليلة الخميس مثلاً واغتسل منها ثم رأى المنى في الثوب يوم الجمعة وعلم بالجنابة حال خروج هذا المنى، ولكن احتمل ان هذا المنى كان من الجنابة التي اغتسل منها كما يحتمل ان يكون من جنابة اخرى، وهذا

الاحتمال منشأ للشك في بقاء الجنابة.

وكلا المثالين غير داخل في الاقسام المتقدمة.

اما عدم دخولهما في القسم الاول والرابع فظاهر.

واما عدم دخولهما في القسم الثاني، فلأن في القسم الثاني لا نعلم بوجود الكلي

في ضمن فرد معين بينما نعلم فيهما بوجود الكلي في ضمن فرد معين.

واما عدم دخولهما في القسم الثالث، فبنفس ملاك عدم دخولهما في القسم

الثاني مع ان في القسم الثالث علم واحد، وفيها علمان، هذه هي اقسام استصحاب

الكلي.

اما القسم الاول، فلا شبهة في جريان استصحاب الكلي فيه اذا كان الاثر

الشرعي مترتباً على صرف وجوده، كما انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في بقاء

الفرد ايضاً اذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه، لان اركان الاستصحاب في هذا

القسم تامة في الكلي والفرد معاً.

فالنتيجة: إنه لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه في كل من الكلي والفرد

اذا كان الاثر الشرعي مترتباً على الكل.

واما القسم الثاني، فيقع الكلام فيه تارة في استصحاب الكلي واخرى في

استصحاب الفرد، وثالثة في اثبات الفرد باستصحاب الكلي، ورابعة في اثبات اثر

الكلي باستصحاب الفرد.

اما الكلام في الفرض الاول، فلا شبهة في جريان الاستصحاب في الكلي بناء

على ما هو الصحيح من ان المراد منه الوجود السعي العنواني الذي هو مرآة الى

الواقع الخارجي وهو مشير اليه لا الوجود السعي الواقعي، فانه مستحيل لاستحالة

وجود شيء في الخارج بدون تشخصه فيه، نعم ان وجود الكلي في الخارج منسوب

الى الرجل الهمداني الخيالي.

والخلاصة: إنّ المراد من الكلي ليس المفهوم الذهني كما تقدم، بل المراد منه الوجود السعي والمفروض تمامية اركان الاستصحاب فيه.

واما الكلام في الفرض الثاني وهو استصحاب الفرد فلا يجري، لان اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيه غير تامة، اذ لا يقين بتواجد زيد في الدار ولا بتواجد عمرو فيها، فاذاً لا شك في بقاء زيد ولا عمرو، هذا بناء على ما هو الصحيح من ان العلم الاجمالي متعلق بالعنوان الانتزاعي الذي اخترعه العقل للاشارة به الى الواقع ومرآة ومشير اليه بدون ان تكون له موضوعية، ومع التردد في الاشارة الى هذا الفرد او ذاك لا يقين بالحدوث.

واما على القول بأن متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي في الواقع والاهام والاجمال انها هو في الصورة الذهنية كما اختاره المحقق العراقي رحمته الله (١)، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الفرد، لان اركان الاستصحاب حينئذ تامة فيه وهي اليقين بالحدوث والشك في البقاء، اما اليقين فلفرض انه متعلق للعلم الاجمالي، واما الشك في البقاء فلاحتمال خروجه من الدار وعدم بقائه فيها.

ولكن تقدم ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل لانه خلاف الضرورة والوجدان، لوضوح ان كل من يرجع الى وجدانه في موارد العلم الاجمالي يجد ان متعلق العلم الاجمالي العنوان الانتزاعي كعنوان احدهما او احدها، وهذا امر وجداني لا يقبل البرهان، حيث انه لا موضوع للبرهان فيه لانه مركب من الصغرى والكبرى، والعلم بالنتيجة انما يحصل من تطبيق الكبرى على الصغرى، ومورده

(١) نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٩٩ .

لامحالة المسائل النظرية باعتبار ان العلم بها يتوقف على الوساطة. واما المسائل الوجدانية فهي مدركة بالوجدان مباشرة فلا يتوقف ادراكها على اي مقدمة خارجية حتى تكون هي الحد الاوسط في القياس.

هذا اضافة الى ان صورة المعلوم بالاجمال في الذهن اذا كانت مبهمة، فبطبيعة الحال يكون ابهامها بلحاظ تطبيقها على ما في الخارج والا فالصورة في الذهن لا يمكن ان تكون مبهمة.

ومن هنا، لا يرجع هذا القول الى معنى محصل بالتحليل مضافاً الى انه خلاف الوجدان، فالنتيجة ان استصحاب الفرد لا يجري لعدم تمامية اركانه فيه.

واما الكلام في الفرض الثالث، وهو ان استصحاب الكلي هل يثبت به الآثار المترتبة على الفرد بحده الفردي أو لا؟

والجواب ان هناك رأيين:

الرأي الاول: ان استصحاب الكلي لا يكفي عن استصحاب الفرد وان كان وجود الكلي عين وجود الفرد في الخارج الا ان له اضافتين، فان هذا الوجود وجود كلي باعتبار اضافته اليه ووجود فرد باعتبار اضافته اليه، وعلى هذا فاستصحاب وجود الكلي استصحاب الوجود المضاف اليه، ومن الواضح ان هذا الاستصحاب لا يثبت اضافته الى الفرد الا على القول بالأصل المثبت وهذا من اوضح افراده، والتلازم بين الاضافتين وان كان ثابتاً في الواقع الا ان هذا التلازم واقعي فلا يمكن اثباته بالاستصحاب.

الرأي الثاني: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من ان استصحاب الكلي يثبت آثار

الفرد، بتقريب ان روايات الاستصحاب على طائفتين:

الطائفة الاولى: ناظرة الى حدوث الحالة السابقة فحسب كقوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان (لانك اعترته اياه وهو طاهر) فانه يدل على ان المعتبر في جريان الاستصحاب هو حدوث الحالة السابقة لا اليقين بحدوثها.

الطائفة الثانية: ناظرة الى اليقين بالحالة السابقة كقوله عليه السلام (لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فلا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) فانه يدل على ان المعتبر في جريان الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة ولا مانع من الاخذ بكلتا الطائفتين معاً، ومقتضى الطائفة الاولى ان الاستصحاب يمثل التعبد ببقاء المتيقن وترتيب آثاره، ومقتضى الطائفة الثانية ان الاستصحاب يمثل التعبد ببقاء اليقين والجري على وفق ما يتطلبه اليقين السابق.

وعلى هذا، فتدل الطائفة الاولى على بقاء الحادث تعبداً وترتيب آثاره عليه بلا تقييده باليقين، وحينئذٍ فيجري استصحاب بقاء ما ثبت حدوثه بالامارة مثلاً، والطائفة الثانية على بقاء اليقين السابق تعبداً او التعبد بالجري العملي على وفق ما يتطلبه اليقين السابق، ونتيجة ذلك ان استصحاب بقاء اليقين بالجامع تعبداً يكفي لترتيب آثار الفرد.

والخلاصة: إن الاستصحاب في المقام يقوم مقام العلم الاجمالي، فكما ان العلم الاجمالي منجز وموجب لترتيب آثار افراده فكذلك استصحاب بقاء الجامع منجز وموجب لترتيب آثار افراده، وكأنَّ بالاستصحاب يعلم اجمالاً ببقاء احد الفردين او الافراد كما هو كذلك حدوثاً، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، أما أولاً: فلان الاستصحاب يمثل حقيقة واحدة، فان اليقين بالحدوث لا يخلو من ان يكون معتبراً في جريانه او لا يكون معتبراً فيه ولا

ثالث لهما، لا انه معتبر في مورد وجوده وغير معتبر في مورد عدم وجوده وان المعتبر فيه حدوثه فقط وهو كما ترى، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان صحيحة عبد الله بن سنان معارضة بصحيحة اخرى له فتسقط من جهة المعارضة فلا اثر لها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها معتبرة ولا معارض لها، الا ان المتفاهم العرفي منها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو ان المعتبر كان على يقين بطهارة ثوبه حين أعاره، فان هذا التعبير تعبير عرفي عن اليقين بالحالة السابقة واعتباره فيها لا مجرد انه كاشف ومعرف، هذا اضافة الى ان قوله عليه السلام (وهو طاهر) ظاهر في الطهارة الواقعية ولا يمكن احرازها الا بالعلم واليقين الذي هو الموضوع للاستصحاب، ويؤيد ذلك بل يؤكد قوله عليه السلام بعد ذلك (ولم تستيقن انه نجسه) فانه يدل على ان الناقض للطهارة السابقة هو اليقين بالنجاسة ومعنى انه ناقض لها ناقض لليقين بها.

والخلاصة: إن المتفاهم العرفي الارتكازي من الصحيحة هو ان اليقين بالحالة السابقة معتبر في جريان الاستصحاب، ولا تدل على ان المعتبر في جريانه حدوث الحالة السابقة بدون تقيده باليقين وانه مجرد معرف، أو لا اقل من اجمالها وعدم ظهورها لا في اعتبار اليقين بالحدوث ولا في اعتبار الحدوث بدون دخل يقين به، وعندئذ فيكون المرجع سائر روايات الاستصحاب.

وثالثاً: لو سلمنا ان الصحيحة تدل على ان المعتبر في جريان الاستصحاب حدوث الحالة السابقة لا اليقين بحدوثها، فعندئذ تقع المعارضة بينها وبين الصحاح المتقدمة، فان مقتضى هذه الصحيحة ان العبرة في جريان الاستصحاب انها هي بحدوث الحالة السابقة بدون تقيده باليقين، ومقتضى الصحاح ان العبرة فيه انها هي

باليقين بالحدوث.

وعلى هذا فالصحيحة تدل بالدلالة اللفظية على ان المعتبر في جريان الاستصحاب حدوث الحالة السابقة، وبالاطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان تدل على عدم اعتبار اليقين بحدوثها وانه مجرد كاشف عن الموضوع بدون ان يكون له دخل فيه.

واما الصحاح، فهي تدل بالدلالة اللفظية على اعتبار اليقين بالحدوث في جريان الاستصحاب وانه مأخوذ بنحو الموضوعية، وبالاطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان تدل على عدم اعتبار الحدوث بدون تقيده باليقين، لان الظاهر منها انه مأخوذ في الموضوع.

وعلى هذا، فمقتضى القاعدة ان الدلالة اللفظية لكل واحدة منهما قرينة على تقييد اطلاق الاخرى، فاذاً تبقى المعارضة بين الدلالة اللفظية لكل واحدة منهما بحالها، فان الصحيحة تدل على ان المعتبر في جريان الاستصحاب حدوث الحالة السابقة بدون تقيده باليقين، واما الصحاح فهي تدل على ان المعتبر في جريانه اليقين بحدوثها ولا يمكن الجمع بينهما، لان الاستصحاب قاعدة واحدة لا قاعدتان.

ولكن حيث ان دلالة الصحاح على اعتبار اليقين بالحدوث اقوى واظهر من دلالة الصحيحة على اعتبار الحدوث بدون تقيده باليقين، فلا بد من تقديم الصحاح عليها من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع العرفي الدلالي.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان موضوع الاستصحاب مركب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ومتقوم بهما.

ثم ان مفاد روايات الاستصحاب، هل هو ابقاء اليقين تعبداً في ظرف الشك

ببقاء الحالة السابقة او ابقاء المتيقن كذلك ؟

والجواب ان فيه رأيين:

الرأي الاول: ان مفادها ابقاء اليقين تعبدًا.

الرأي الثاني: ان مفادها ابقاء المتيقن كذلك.

اما الرأي الاول: فقد اختاره جماعة منهم المحقق النائيني رحمته الله (١) والسيد الاستاذ رحمته الله (٢)، بتقريب ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية ولكن لا مطلقاً بل من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة، ومن هنا جعل السيد الاستاذ رحمته الله (٣) الاستصحاب من الامارات.

وفيه: ما تقدم موسعاً من انه لا يمكن المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والعلم التعبدي، اذ لا يوجد في مورده ما يصلح ان يكون امانة على البقاء ولو بأدنى مرتبتها، لا حدوث الحالة السابقة اذ لا ملازمة بين حدوث الشيء وبقائه ولو ظناً، ولا اليقين السابق لانه قد زال في ظرف الشك في البقاء، واما الشك فهو لا يصلح ان يكون طريقاً هذا بحسب مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات، فلان مفاد روايات الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك، ومن الواضح ان المراد من النقض النقض العملي، لان النقض الحقيقي غير متصور، ونقصد بالنقض العملي عدم العمل بالحالة السابقة الثابتة باليقين الوجداني او التعبدي والجامع بالحجة، وعدم العمل على طبقها نقض عملاً على تفصيل تقدم.

واما الرأي الثاني: فلأن مفادها بيان وظيفه الشاك في بقاء الحالة السابقة وان

(١) اجود التقارير ج ٢ ص ٣٤٣.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٤.

(٣) مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٦٤.

وظيفته العمل على طبق الحالة السابقة وعدم جواز رفع اليد عنها، ولا موضوعية لليقين بها هو الا باعتبار انه حجة ومنجز للحالة السابقة، فاذا شك المكلف في بقائها، فالروايات تدل على وجوب العمل على طبقها وعدم جواز رفع اليد عنها عملاً، فان رفع اليد عنها كذلك نقض عملي وقد نهى عنه في هذه الروايات.

وعلى هذا، فإذا علمنا بوجود احدى الصلاتين في يوم الجمعة او بنجاسة احد الإناءين، ففي مثل ذلك لا يترتب الاثر الشرعي على الجامع بحده الجامعي وهو عنوان احدهما، فان هذا العنوان عنوان إنتزاعي إنتزعه العقل للاشارة به الى واقعه الخارجي الذي هو موضوع الاثر الشرعي دون هذا العنوان، فانه مجرد معرف ومرآة الى ما هو الموضوع للاستصحاب، فاذا علمنا بنجاسة احد الإناءين الشرقي او الغربي ثم اذا شككنا في بقاء نجاسته بسبب او آخر، فلا مانع من استصحاب بقائها، وهذا الاستصحاب منجز لها اما مباشرة بلحاظ ان المعلوم بالاجمال وهو عنوان احدهما عنوان اختراعي اخترعه العقل - بلحاظ ان العلم لا يتعلق بالواقع الخارجي مباشرة - للاشارة به الى ما هو موضوع النجاسة في الخارج باشارة ترددية، فاذاً مصب الاستصحاب نجاسة الفرد الخارجي لا الجامع العنواني، لانه عنوان مشير الى الموضوع وليس بموضوع لها بل الامر كذلك وان كان العلم الاجمالي متعلقاً بالعنوان الجامع بحده الجامعي، بمعنى انه مرآة للواقع بهذا الحد اي بمقدار الجامع دون اكثر ومنجز للواقع بهذا الحد، واما خصوصية الفرد فهي خارجة عن متعلق العلم الاجمالي فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً لها مباشرة بل تنجزها متوقف على سقوط الاصول المؤمّنة عن اطرافه من جهة المعارضة، واما بناء على ما قويناه من ان ادلة الاصول العملية قاصرة عن شمول اطراف العلم الاجمالي التي يلزم من ارتكابها جميعاً محذور المخالفة القطعية العملية، فلا يتوقف تنجيز العلم الاجمالي لاطرافه على

شيء.

وعلى هذا، فعنوان احدهما الذي هو المعلوم بالاجمال على القول الاول مجرد معرف ومشير الى الفرد الخارجي بحده الفردي باشارة ترددية، ولهذا يكون الاستصحاب منجز للواقع مباشرة، واما على القول الثاني فهو وان كان معرفا ومشيرا الى الواقع ولكن بحده الجامعي لا بحده الفردي، ولهذا يتوقف تنجيزه على سقوط الاصول المؤمنة عن اطرافه بالمعارضة، وعندئذ فيكون احتمال التكليف في كل طرف منجز، وحيث ان هذا الاحتمال ناشئ عن العلم الاجمالي، فالنتيجة في نهاية المطاف مستندة اليه لا الى الاحتمال، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاستصحاب عبارة عن التعبد بابقاء اليقين او ابقاء المتيقن، فعلى كلا التقديرين يكون هذا الاستصحاب منجزا.

وعلى ضوء هذا البيان، يظهر حال المقام وهو العلم الاجمالي بدخول زيد في الدار او عمرو وترتب اثر شرعي على دخول كل منهما فيها بحده الشخصي، وحينئذ فاذا شككنا في بقاء احدهما، فلا مانع من استصحاب بقاءه فيها بناء على ما هو الصحيح من ان عنوان احدهما مجرد معرف ومشير الى الفرد الواقعي الذي هو الموضوع للاثر والمصعب للاستصحاب لا العنوان المذكور.

وقد مر آنفاً انه لا فرق في ذلك بين ان يكون مفاد روايات الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين او بقاء المتيقن بعد ما كان عنوان المتيقن عنوان انتزاعي ملحوظ بنحو المعرفية والمشيرية الى ما هو موضوع الحكم بدون ان يكون له دخل فيه.

والخلاصة: إن استصحاب احدهما يقوم مقام العلم الاجمالي سواء أكان الاستصحاب يمثل ابقاء اليقين او ابقاء المتيقن، غاية الامر انه على الاول امارة، وعلى الثاني اصل عملي، فاذا استصحب بقاء نجاسة احد الإناءين وجب الاجتناب

عن كليهما معا كما هو الحال في فرض العلم بنجاسة احدهما وكذلك الحال في المقام، فان استصحاب بقاء احدهما في الدار منجز للاثر المترتب على واقع احدهما سواء أكان ذلك زيدا ام عمراً، فإذاً يجب الاحتياط وترتيب اثر كل منهما عليه، بل هو منجز على ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام^(١) ايضاً من ان متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي وهو لا ينجز الا متعلقه لا اكثر، والمفروض ان خصوصية الافراد خارجة عن متعلقه، ولكن تنجز الافراد مستند الى سقوط الاصول المؤمنة عنها بالتعارض لا الى العلم الاجمالي مباشرة، وكذلك الاستصحاب في المقام فانه منجز لواقع المستصحب بحده الجامعي من دون خصوصيات الافراد، لانها غير داخلية في المستصحب وتنجزها مستند الى سقوط الاصول المؤمنة فيها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون وجدانياً او تعبيرياً كالامارة والاستصحاب، كما انه لا فرق بين ان يكون مفاد دليل حجية الامارة والاستصحاب الطريقية والكاشفية او المنجزية والمعذرية.

واما لو قلنا بالفرق بين اليقين التعبدي واليقين الوجداني في المقام، فلا يجري استصحاب بقاء احدهما لانه لا يثبت آثار الفرد باعتبار انه لا يقوم مقام اليقين، هذا كله فيما اذا كان المعلوم بالاجمال الجامع الاختراعي كعنوان احدهما.

واما اذا كان الجامع ذاتي كالانسان مثلاً، فإذا شك في بقاءه في الدار فلا مانع من استصحاب بقاءه فيها وترتيب اثره عليه إذا كان له اثر، والا فلا يجري هذا الاستصحاب اما بلحاظ الكلي فلا اثر له، واما بلحاظ الفرد فلا موضوع له وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، ولا يمكن اثباته باستصحاب بقاء الكلي الا على

القول بالأصل المثبت.

وعلى هذا، فلا بد من الفرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال الجامع الانتزاعي الذي هو مشير الى واقعه بالحمل الشايع الذي هو موضوع الاثر، ومصعب الاستصحاب في الحقيقة دون العنوان المذكور فانه عنوان للمستصحب ومشير اليه فلا يكون موضوعاً للاثر، فإذا استصحب بقاء احدهما يثبت آثار الفرد. وبين ان يكون الجامع الذاتي، فانه نفسه موضوع للاثر وليس عنواناً للفرد ومشيراً اليه، لوضوح ان الانسان ليس عنواناً لزيد او عمرو، بل هو جامع مشترك بين افراده جميعاً.

واما الكلام في الفرض الرابع وهو استصحاب الفرد، فهل هو يغني عن استصحاب الجامع الكلي ويثبت آثاره باثبات الفرد أو لا؟
والجواب: ان بعض المحققين عليه السلام (١) على ما في تقرير بحثه اختار ان استصحاب الفرد يثبت آثار الجامع، وقد افاد في وجه ذلك ان صورة الفرد تتضمن صورة الجامع وهي تحكي عن الفرد بالمطابقة وعن الجامع بالتضمن، فإذا استصحب بقاء الفرد استصحب للجامع بالتضمن واثره الشرعي مترتب عليه، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لما تقدم من ان الوجود في الخارج وجود واحد، وهذا الوجود الواحد اذا اضيف الى الفرد بحده الفردي فهو وجود الفرد واذا اضيف الى الجامع فهو وجود الجامع بحده الجامعي كوجود الانسان فدائرة الاضافة الاولى مضيققة والثانية متسعة، وهاتان الاضافتان وان كانتا متلازمتين في الواقع، الا انه لا يمكن اثبات احدهما باستصحاب الاخرى الا على القول بالأصل المثبت.

وعلى هذا، فاستصحاب بقاء زيد في الدار لا يثبت بقاء الانسان فيه وترتيب اثره الشرعي عليه اذا كان لبقائه فيه اثر شرعي، لان معنى استصحاب الفرد هو استصحاب بقاء الاضافة الاولى اليه، ومعنى استصحاب بقاء الجامع هو استصحاب بقاء الاضافة الثانية اليه.

ومن الواضح: ان استصحاب الوجود المضاف الى زيد في الدار لا يثبت اضافته الى الجامع وهو الانسان مثلاً الا على القول بالأصل المثبت، فإذاً لا يثبت الحصة الموجودة في ضمن زيد لان اضافة الوجود الى الفرد غير اضافته الى الحصة، فباستصحاب الاضافة الاولى لا يثبت الاضافة الثانية، هذا اضافة الى ان وجود الحصة في نفسه مورد الاستصحاب، لان وجود الفرد اذا كان مسبقاً بالحالة السابقة فوجود الحصة ايضاً كذلك للملازمة بينهما، كما ان استصحاب بقاء الانسان لا يثبت الفرد وان كان بقاء الانسان يستلزم بقاء الفرد الا ان هذه الملازمة انما هي بين بقاء الانسان واقعا وبين فرده كذلك لا تعبداً، كذلك لا يثبت باستصحاب بقاء الحصة الا على القول بالأصل المثبت.

هذا تمام الكلام في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي.

واما القسم الثالث: وهو ما اذا علمنا اجمالاً بوجود كلي في ضمن فرد مردد بين فرد قصير الامد وفرد طويل الامد، كما اذا علمنا اجمالاً بدخول زيد أو عمرو في الدار ولكن الداخل فيها ان كان زيداً فهو باق فيها جزماً وان كان عمراً فهو قد خرج عنها يقيناً، ففي مثل ذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في الكلي لأننا نعلم تفصيلاً بوجود انسان في الدار، اما في ضمن زيد او عمرو، ثم نشك في بقاءه فيها من جهة انه ان كان في ضمن زيد فهو باق قطعاً وان كان في ضمن عمرو فقد ارتفع يقيناً، وهذا التردد منشأ للشك في بقاءه.

وعلى هذا، فإذا كان الاثر الشرعي مترتباً على وجود انسان في الدار تثبت بالاستصحاب.

ومن امثلة ذلك ما اذا علم المكلف بأنه محدث ولكنه لا يدري انه محدث بالاكبر او الاصغر، وحينئذٍ فان كان محدثاً بالاصغر فقد ارتفع حدته بالوضوء وان كان محدثاً بالاكبر فهو باق.

ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء طبيعي الحدث الجامع بينهما، لان اركان الاستصحاب فيه تامة وهي اليقين بالحدوث والشك في البقاء، والاثر الشرعي مترتب عليه كعدم جواز مس كتابة القران وعدم جواز الدخول في الصلاة والطواف ونحوهما.

نعم، لا يترتب عليه احكام خصوص الحدث الاكبر كالجنابة، باعتبار انه لا يمكن اثبات الحدث الاكبر بهذا الاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت، هذا. ولكن حيث ان العلم الاجمالي في المقام منجز وموجب لا يجاب الاحتياط وهو الجمع بين الوضوء والغسل، فيكون الاستصحاب ملغياً ولا اثر له، لان مقتضى هذا العلم الاجمالي الجمع بين وجوب الوضوء ووجوب الغسل ولهذا لا حاجة الى هذا الاستصحاب.

الى هنا قد تبين انه لا مانع من استصحاب الكلي، هذا.

ثم ان استصحاب بقاء الكلي في هذا القسم لا يختص بما اذا كان الفرد الحادث مردداً بين فرد مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه وفرد مقطوع البقاء كذلك فانه مجرد تمثيل له، والا فاستصحاب بقاء الكلي لا ينحصر به بل يكفي فيه ما اذا كان الفرد الحادث مردداً بين فرد مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه وفرد محتمل البقاء على هذا التقدير، او اذا فرض ان الفرد القصير مردد بين زيد وعمرو ولا ندري انه

زيد او عمرو ثم رأى في خارج الدار احدهما المردد بينهما، ففي هذين الفرضين ايضا يشك في بقاء الانسان في الدار بعد اليقين بوجوده فيها.

والخلاصة: إن المعيار في جريان الاستصحاب في هذا القسم هو كون الشك في بقاء الانسان سواء أكان منشؤه هذا او ذاك، اذ لا خصوصية للمنشأ، هذا.

وقد اورد على استصحاب الكلي في هذا القسم بوجوه:

الوجه الاول: ان المراد من الكلي الحصة وعليه فاركان الاستصحاب غير تامة فيها لعدم اليقين بحدوث الحصة لا في ضمن زيد ولا في ضمن عمرو، فاذاً لا يقين بحدوث الكلي حتى يجري الاستصحاب فيه.

والجواب: قد تقدم ان المراد من الكلي ليس هو الحصة بل المراد منه الوجود السعي وهو الوجود المضاف الى الكلي كوجود الانسان في مقابل الوجود المضاف الى زيد أو عمرو.

وان شئت قلت: ان المراد من الحصة ان كان الوجود فهي ليست شيئاً ثالثاً في مقابل الكلي والفرد، فانها ان اضيفت الى الفرد فهي عين الفرد وان اضيفت الى الكلي فهي عين وجود الكلي.

والخلاصة: إن الوجود في الخارج مساوق للتشخص وهذا الوجود من جهة اضافته الى الفرد بحده الفردي عين وجود الفرد، ومن جهة اضافته الى الكلي بحده الجامعي عين وجود الكلي، وهذه الاضافة اضافة اختراعية لا وجود لها الا في عالم الذهن.

الوجه الثاني: ان الاستصحاب في المقام وان كان جارياً في نفسه لتامة اركانه الا انه محكوم باصل سببي، لان الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل واستصحاب عدم حدوثه حاكم على استصحاب بقاء الكلي، هذا.

وقد اجاب المحقق الخراساني عليه السلام ^(١) عنه بوجوه:

الوجه الاول: ان الشك في المقام حيث انه في اتصاف الفرد الحادث بالطويل او القصير فلا حالة سابقة لكل منهما بمفاد كان الناقصة، لان الفرد الحادث من حين حدوثه كان اتصافه بكل من الوصفين المذكورين مشکوكاً فيه، فاذاً لا معارض لاستصحاب بقاء الكلي، هذا.

والجواب، أولاً: ان الشك انما هو في حدوث الفرد الطويل بمفاد كان التامة، لانه متعلق الشك لا ان متعلقه كون الحادث هل هو الفرد الطويل او القصير بمفاد كان الناقصة، لان عنوان الحادث عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن الفاني والمشير الى واقعه في الخارج وهو اما الفرد الطويل او القصير بمفاد كان التامة، لوضوح ان الشك انما هو في دخول زيد في الدار بوجوده المحمولي او دخول عمرو فيها كذلك، فليس الشك في ان الحادث في الدار هل هو الفرد الطويل او القصير، لان عنوان الحادث عنوان منتزع من العلم الاجمالي اما بدخول زيد في الدار او عمرو فيها، فان كان زيد فقد خرج منها جزماً وان كان عمرو فقد بقي فيها كذلك، ومن ذلك انتزع العقل عنوان الحادث الجامع بين الفردين ووصفي الطويل والقصير لهما.

وحيث ان عنوان الحادث عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي له في الخارج غير وجوده في عالم الذهن، فاخذه في متعلق العلم الاجمالي انما هو للاشارة الى واقعه باشارة ترددية الى هذا او ذاك بمفاد كان التامة، فاذاً يكون الشك في بقاء الكلي انما هو من جهة الشك في حدوث واقع الفرد الطويل الذي يمثل وجود عمرو في الدار مثلاً

بمفادكان التامة.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشك انما هو في اتصاف الفرد الحادث بالطويل او القصير بمفاد كان الناقصة ولاحالة سابقة لهذا الاتصاف، الا انه مع ذلك لا مانع من استصحاب عدم اتصاف الحادث بالطويل بناء على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، بتقريب انه في زمان لم يكن الحادث موجوداً ولا اتصافه بالطويل لان كليهما كان مسبقاً بالحالة السابقة، ثم انه وجد الحادث ويشك في ان اتصافه بالطويل ايضاً وجد او لا، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بالطويل نظير المرأة التي يشك في قرشيتها بعد اليقين بوجودها، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالقرشية، وبضم الوجدان الى الاستصحاب يثبت ان هذه المرأة ليست بقرشية، وفي المقام يثبت بضم الوجدان الى الاستصحاب ان هذا الفرد الحادث ليس بطويل، فيكون الجزء الاول محرزاً بالوجدان والثاني بالاستصحاب، فإذاً يكون هذا الاستصحاب حاكماً على استصحاب بقاء الكلي.

وبكلمة: ان المسبب اذا كان من الاثار الشرعية للسبب، فبطبيعة الحال يكون الأصل فيه محكوماً بالأصل في السبب، ولذلك فروع كثيرة في الفقه:

منها: ما اذا شك في ماء انه طاهر او نجس، فاذا غسل به الثوب المتنجس وشك في انه طهر به او لا، فاستصحاب بقاء نجاسة الثوب محكوم باصالة الطهارة في الماء او باستصحاب بقاء طهارته اذا كانت حالته السابقة الطهارة، لان من اثار طهارته طهارة الثوب المغسول به.

ومنهما، ما اذا تنجس الثوب بملاقة النجس المردد بين كونه بولا او منيا ثم غسل الثوب بالماء القليل مرة واحدة وشك في بقاء نجاسته من جهة الشك في ان

نجاسته هل كانت من جهة ملاقة البول او المنى، فعلى الاول تبقى نجاسته لان طهارته تتوقف على تعدد الغسل به ولا يكفي غسله مرة واحدة، وعلى الثاني طهر حيث يكفي في طهارته غسله به مرة واحدة، وحيث ان هذا الشك مسبب عن الشك في ملاقاته للبول او المنى، فاستصحاب عدم ملاقاته للبول او عدم كون الملاقى (بالفتح) بولا يقدم على استصحاب بقاء نجاسة الثوب اما بالحكومة او الجمع الدلالي العرفي، ولا يعارض استصحاب عدم كونه بولا باستصحاب عدم كونه منيا، لانه لا يجري في نفسه لعدم ترتب اثر شرعي عليه، اذ انه لا يثبت ان الملاقى (بالفتح) بول الا على القول بالأصل المثبت، او فقل ان استصحاب عدم ملاقاته للبول مقدم على استصحاب بقاء نجاسة الثوب، ومنها غير ذلك.

وعلى هذا، فاذا فرض ان بقاء الكلي من الاثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل، فلامحالة يكون استصحاب بقاءه محكوما باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل.

الوجه الثاني: ان بقاء الكلي عين بقاء الفرد الطويل في الخارج، لان الكلي عين الفرد فيه لانه من لوازمه، فاذاً لا تكون هناك سببية ومسببية لانها تقتضيان الاثنية والتعدد، فلا يعقل ان يكون شيء واحد سببا ومسببا معا، هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ عليه السلام (١) على ما في تقرير بحثه: ان العينية لا تجري في المقام بل جريان الاستصحاب في الكلي على العينية اولى بالاشكال على السببية، هذا.

وغير خفي ان ما اورده السيد الاستاذ عليه السلام من الاشكال على هذا الوجه مجمل

وغير مبين، ولعله اراد به ان استصحاب بقاء الكلي حينئذٍ مع الشك في حدوث الفرد الطويل لا موضوع له، باعتبار انه على العينية يكون الشك في حدوث الفرد الطويل عين الشك في حدوث الكلي فاذاً لا موضوع لاستصحاب بقاءه، ولعل هذا هو مراده عليه السلام من ان الاشكال على العينية اولى من الاشكال على السببية باعتبار انه لا موضوع له على الاول.

والخلاصة: إنَّ العينية بهذا المعنى في المقام رافعة لموضوع استصحاب بقاء الكلي حيث لا يتصور فيه البقاء حينئذٍ، هذا.

ولكن هذا الوجه في نفسه لا يرجع الى معنى محصل، لما تقدم من ان المراد من الكلي في المقام الوجود السعي العنواني المشير الى الواقع باشارة ترددية بين هذا الفرد في الخارج وذاك الفرد فيه، والمراد من الفرد الوجود الخاص المتخصص بخصوصيات خارجية من الكم والكيف والايين والوضع وهكذا.

وان شئت قلت: ان الوجود في الواقع وان كان واحدا ولا يعقل ان يكون وجود الكلي في الخارج غير وجود الفرد فيه بل لهما وجود واحد، ولكن يختلف وجود الكلي عن وجود الفرد في الاضافة التي هي خارجة عن حقيقة الوجود، لانه ان اضيف الى الفرد فهو وجود الفرد بحده الفردي وان اضيف الى الكلي فهو وجود الكلي بحده الجامعي، فالاضافة الاولى في دائرة ضيقة والاضافة الثانية في دائرة متسعة، والاثر الشرعي تارة يترتب على الوجود في الدائرة الاولى واخرى على الوجود في الدائرة الثانية، وثالثة على الوجود في كلتا الدائرتين.

وهاتان الاضافتان وان كانتا متلازمتين في الخارج، ولكن باستصحاب الاضافة الاولى لا يمكن اثبات الاضافة الثانية الا على القول بالأصل المثبت وكذلك العكس.

الوجه الثالث: ان الأصل في السبب انما يقدم على الأصل في المسبب اذا كان المسبب من الاثار الشرعية للسبب، واما في المقام فليس المسبب من الاثار الشرعية للسبب، لان الملازمة بين حدوث الفرد الطويل في الدار مثلا وبقاء الكلي فيها عقلية وليست بشرعية.

وعلى هذا، فلا يمكن ان يثبت باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل انتفاء الكلي الا على القول بالأصل المثبت.

والخلاصة: إنه لا يمكن اثبات عدم الكلي باستصحاب عدم الفرد وبالعكس ولا باستصحاب بقاء الفرد بحده الفردي بقاء الكلي كذلك وبالعكس، هذا.

وفيه: ان ما ذكره عليه السلام وان كان تاما بحسب الكبرى الا ان هذه الكبرى لا تنطبق على جميع موارد الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في حدوث الفرد الطويل، فان من موارد ما اذا علم المكلف بتنجس ثوبه ولكن لا يدري انه تنجس بملاقاة البول او الدم، ففي مثل ذلك اذا غسله بالماء القليل مرة واحدة فقد علم اجمالا انه لو كان متنجساً بالدم فقد طهر واما لو كان متنجساً بالبول فقد بقي على النجاسة، وعندئذ فبطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته الجامعة بين نجاسة الدم ونجاسة البول، وهذا الشك حيث انه مسبب عن الشك في ملاقاته للبول، فبطبيعة الحال يكون استصحاب عدم ملاقاته للبول مقدم على استصحاب بقاء نجاسته، اما بملاك الحكومة او الجمع العرفي الدلالي، وبهذا الاستصحاب يحرز موضوع الحكم بطهارته، لان موضوع الحكم بطهارته هو غسله بالماء وعدم كونه نجساً بملاقاة البول، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب وبضمه الى الوجدان يتحقق الموضوع.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان ما ذكره عليه السلام من ان الأصل في

السبب انما يتقدم على الأصل في المسبب اذا كان المسبب من الاثار الشرعية له تام.
واما ما ذكره ﷺ من ان بقاء الكلي ليس من الاثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل بل هو من الاثار العقلية له، فلا يترتب ارتفاعه على استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل. فهو وان كان صحيحاً في الجملة ولكنه غير تام بنحو الكبرى الكلية، لان بقاء الكلي قد يكون من الاثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل كما تقدم.
وقد يقرب هذا الوجه بتقريب آخر، وهو ان انتفاء الكلي انما هو بانتفاء كلا فرديه في المقام هما الفرد الطويل والفرد القصير، وحيث ان الفرد القصير قد انتفى بالوجدان والفرد الطويل بالاستصحاب فبضم الاستصحاب الى الوجدان يثبت انتفاء الكلي.

او فقل: ان انتفاء كلا الفردين احدهما بالوجدان والآخر بالتعبد يكون حجة على انتفاء الكلي وعدم بقاءه، هذا.

ولكن هذا التقريب لا يختلف عن التقريب الاول الا صورة، واما لباً وروحاً فلا فرق بينهما، لان محل الكلام في المقام انما هو في الشك في بقاء الكلي بعد ارتفاع الفرد القصير وجداناً واستصحاب بقاءه هل هو محكوم باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل أو لا؟

وان شئت قلت: ان محل الكلام في المقام انما هو في الشك في بقاء الكلي في الدار بعد اليقين بوجوده، ومنشأ هذا الشك هو ان الفرد الحادث في الدار هل هو الفرد القصير او الطويل؟ والاول مقطوع الارتفاع على تقدير دخوله في الدار والثاني مقطوع البقاء على هذا التقدير، فاذا الشك في بقاء الكلي فيها انما هو من جهة الشك في حدوث الفرد الطويل واما الفرد القصير فلا دخل له في المقام، لان هذا الشك بعد ارتفاعه، فاذا ضم اليقين بارتفاع الفرد القصير الى الاستصحاب في المقام كضم

الحجر في جنب الانسان فلا دخل له فيما هو محل الكلام في المقام، لان البحث في المقام عن ان استصحاب بقاء الكلي هل هو معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل او انه محكوم به، ولهذا لا اختلاف بين هذا التقريب والتقريب السابق في اللب والمعنى وانما الاختلاف بينهما في الشكل لا في الجوهر.

والخلاصة: إنّ بقاء الكلي ان كان من الاثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل، فيترتب انتفائه على استصحاب عدم حدوثه ولا اثر لضم انتفاء الفرد القصير اليه، وان لم يكن من الآثار الشرعية له فلا يترتب انتفائه على استصحاب عدم حدوثه سواء انضم اليه انتفاء الفرد القصير ام لا، والنكته في ذلك ان نسبة الكلي الى افراده نسبة الاباء الى الابناء لا نسبة اب واحد الى الابناء، وعلى هذا فالكلي في ضمن الفرد القصير قد انتفى بانتفائه على تقدير حدوثه فيها، واما الكلي في ضمن الفرد الطويل فانتفاؤه انها هو بانتفاء الفرد الطويل ولا دخل لانتفاء الفرد القصير فيه اصلا، فالنتيجة ان هذا التقريب ليس تقريبا جديداً بل هو عين التقريب الاول ولكن قربه بصيغة اخرى، هذا.

ثم ان للمحقق النائيني رحمته الله في المقام كلاما، وهو ان الاستصحاب في ناحية السبب معارض بمثله، لان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد القصير فيسقط من جهة المعارضة، فيبقى حينئذ استصحاب بقاء الكلي بلا معارض.

وللنظر فيه مجال: لان هذا التعارض بينهما مبني على ان يكون لحدوث كل منهما اثر شرعي مترتب عليه زائداً على الاثر الشرعي المترتب على بقاء الكلي، مثلا

اذا فرضنا ان لوجود زيد في الدار اثراً شرعياً ولو وجود عمرو فيها اثراً شرعياً ولو وجود الانسان فيها اثراً شرعياً، فإذا بطبيعة الحال يقع التعارض بين استصحاب عدم دخول زيد في الدار واستصحاب عدم دخول عمرو فيها فيسقطان معا من جهة المعارضة، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاء وجود الانسان فيها.

والخلاصة: إنَّ تامة ما ذكره ﷺ مبنية على مقدمتين:

الاولى: ان يكون لحدوث كل من الفردين في الدار بحده الخاص اثر شرعي.

الثانية: ان يكون للكلي اثر شرعي مباين للاثر الشرعي المترتب على كل من

الفردين بحده الفردي بأن لا يكون مشتركاً معهما في الاثر.

ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له في الفروع الفقهية، لان الاثر

المترتب على الكلي لا يكون مبايناً للاثر المترتب على كل من الفردين، فاطر الجامع لا

يمكن ان يكون مبايناً لاثر كل منهما بل هو مشترك معه في الجملة، فاذا علم المكلف

بأنه محدث ولكنه لا يدري انه محدث بالاصغر او الاكبر، فان كان محدثاً بالاصغر

فوظيفته الوضوء وعدم مس كتابة القرآن وعدم جواز الدخول في كل ما هو مشروط

بالطهارة، وان كان محدثاً بالاكبر فوظيفته الغسل لانه من آثاره وعدم جواز المكث في

المساجد وعدم جواز العبور من المسجدين الشريفين وعدم جواز الدخول في الصلاة

وفي كل ما هو مشروط بالطهارة وعدم جواز مس كتابة القرآن وهكذا، وهذه الآثار

مترتبة على الجامع بينهما ايضاً.

وعلى هذا، فيقع التعارض بين استصحاب عدم كونه محدثاً بالاصغر

واستصحاب عدم كونه محدثاً بالاكبر للعلم الاجمالي بحدوث احدهما، فاذا يسقط

كلا الاستصحابين من جهة المعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً ومقتضاه وجوب

الجمع بين عملية الوضوء وعملية الغسل معا، وعندئذٍ فلا اثر لاستصحاب بقاء كلي

الحدث الجامع بينهما لانه لغو وبلا اثر. واما المثال المتقدم وهو تنجس الثوب إما بملاقة البول او الدم، فان الشك في بقاء نجاسته بعد غسله مرة واحدة من الآثار الشرعية لملاقاته البول ولهذا فلا تعارض بين استصحاب عدم ملاقاته للبول واستصحاب عدم ملاقاته للدم كما تقدم.

هذا اضافة الى ان ما ذكره عليه السلام من التعارض انما يتم اذا كان لكل من الفردين اثر شرعي، واما اذا كان الاثر الشرعي للفرد الطويل دون القصير فلا معارضة في البين حتى يسقط استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل بالمعارضة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي انه لا مانع من جريان الاستصحاب في الكلي لتوفر اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء والاثر الشرعي المترتب عليه، نعم قد يكون محكوماً باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، يمكن افتراض ان الاثر المترتب على كل من الفردين بحده الشخصي مباين للاثر المترتب على الكلي بحده السعي، فاذا فرضنا ان الاثر المترتب على وجود زيد في الدار وجوب التصديق للفقراء، والاثر المترتب على وجود عمرو فيها قراءة القرآن، والاثر المترتب على وجود الانسان فيها ركعتين من الصلاة، فاذاً الاثر المترتب على الكلي مباين للاثر المترتب على كل واحد منهما بحده الفردي فلا اشتراك بينه وبينهما في الاثر في هذا المثال وامثاله.

واما في الفروع الفقهية المتداولة بين الناس، فلا يمكن افتراض ان الكلي لا يشترك مع افراده في الاثر ولو في الجملة.

هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى وهي جريان الاستصحاب في الكلي.

واما الكلام في المرحلة الثانية - وهي جريان الاستصحاب في الفرد - فيقع في

جريانه في الفرد بعنوانه التفصيلي كعنوان زيد او عمرو اذا كان الاثر الشرعي مترتبا عليه كذلك، كما اذا فرضنا ان الاثر الشرعي مترتب على دخول زيد في الدار وتواجده فيها وعلى دخول عمرو وتواجده فيها ثم علمنا اجمالاً بدخول احدهما في الدار مع القطع بأن الداخل فيها ان كان زيدا فقد خرج عنها يقيناً لانه ظهر في خارج الدار وان كان عمراً فهو باق فيها يقيناً.

وعلى هذا، فهل يمكن اجراء الاستصحاب في الفرد الذي هو موضوع للاثر الشرعي أو لا؟

والجواب: انه لا يمكن اجراؤه فيه لعدم تمامية اركانه وهي اليقين بالحدوث بالنسبة الى كل من الفردين، اذ كما لايقين بحدوث زيد في الدار بعنوانه التفصيلي كذلك لايقين بحدوث عمرو فيها كذلك، واليقين انما هو بالجامع وهو عنوان احدهما وهو ليس يقيناً بعنوان الفرد تفصيلاً.

فالنتيجة: إن اليقين بالحدوث الذي هو من اهم اركان الاستصحاب غير متوفر في المقام، هذا.

وذكر بعض المحققين عليه السلام ^(١) على ما في تقرير بحثه انه يمكن التخلص من هذا الاشكال بالالتزام بأحد قولين:

القول الأول: ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب، فان ما هو من اركانه ذات الحدوث، وقد دلت على ذلك صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الحدوث في موارد اليقين او الامارات او العلم الاجمالي، وحيث ان العلم الاجمالي في المقام موجود اما بحدوث زيد في الدار

وتواجهه فيها او حدوث عمرو فيها، فيكفي في جريان الاستصحاب حدوث زيد كذلك بأن يكون احد طرفي العلم الاجمالي، وكذلك حدوث عمرو الذي هو طرفه الآخر، هذا.

ولكن تقدم موسعاً ان اليقين بالحدوث ركن اساسي للاستصحاب لا ذات الحدوث، واما صحيحة عبد الله بن سنان فهي ساقطة من جهة المعارضة بصحاحته الاخرى.

هذا اضافة الى انها في نفسها قاصرة عن الدلالة على ان اليقين بالحدوث ليس ركناً للاستصحاب بل الركن ذات الحدوث، فانها لو لم تدل على الاول فلا تدل على الثاني غاية الامر انها مجملة فلا يمكن الاستدلال بها، فاذاً المرجع في ذلك صحاح زرارة المتقدمة فانها ناصة في ركنية اليقين بالحدوث.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان صحيحة عبد الله بن سنان تدل على انه يكفي في جريان الاستصحاب ذات الحدوث، الا انها حينئذٍ معارضة بالصحاح المتقدمة التي تدل بوضوح على ان المعتبر في جريان الاستصحاب اليقين بالحدوث، ومن الواضح انها لا تصلح ان تقاوم تلك الصحاح لأنها اقوى واظهر دلالة منها، فاذاً لا بد من تقديمها عليها تطبيقاً لقاعدة تقديم الاظهر على الظاهر.

فالنتيجة: إن ما ذكره بعض المحققين عليه السلام لا يمكن المساعدة عليه.

القول الثاني: ما ذهب اليه المحقق العراقي عليه السلام من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي والاهام انها هو في صورة الفرد في الذهن لا في واقعه.

وعلى هذا فاليقين بالحدوث موجود وهو اليقين الاجمالي.

ولكن تقدم ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل، لان اليقين امر وجداني وكل من يرجع الى وجدانه فيرى انه لا يقين في نفسه بدخول زيد في الدار ولا بدخول

عمرو فيها، وانما الموجود في نفسه اليقين بدخول احدهما فيها المراد بين كونه زيداً أو عمراً لا دخول زيد بعنوانه ولا دخول عمرو كذلك.

والخلاصة: إن العلم لا يتعلق بالواقع الخارجي لانه من الصفات النفسانية وانما تعلق بالمفهوم الذهني، ومن الواضح ان متعلق العلم الاجمالي عنوان انتزاعي وهو عنوان احدهما في عالم الذهن لا عنوان الفرد بما هو فرد، ولهذا يكون هذا القول خلاف الضرورة والوجدان.

الى هنا قد تبين: ان اليقين بالحدوث الذي هو من اهم اركان الاستصحاب غير متوفر في الفرد بعنوانه التفصيلي في المقام، وكذلك الشك في البقاء الذي هو الركن الثاني للاستصحاب فانه غير متوفر بالنسبة الى كل من الفردين في المقام، اما الفرد القصير فانه على تقدير حدوثه مقطوع الارتفاع فلا شك في بقاءه، واما الفرد الطويل فهو على تقدير حدوثه مقطوع البقاء فلاشك في البقاء، ومن هنا لا يجري استصحاب الفرد في المقام حتى على القولين المذكورين هما القول بأن المعتبر في جريان الاستصحاب ذات الحدوث لا اليقين به، والقول بأن متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي في الواقع، لما تقدم من انه لا شك في البقاء لا في الفرد القصير على تقدير حدوثه ولا في الفرد الطويل كذلك. فالنتيجة ان الركن الثاني - وهو الشك في البقاء - غير متوفر على جميع الاقوال في المسألة.

نعم على ضوء هذين القولين لا مانع من استصحاب بقاء الفرد في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، وهو ما اذا وجد الكلي في ضمن احد فردين متساويين بدون العلم بارتفاع احدهما، كما اذا علم اجمالاً بدخول زيد او عمرو في الدار بدون ان يعلم بخروج احدهما منها.

وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاء الفرد فيها، بتقريب انه يشير الى واقع

الفرد الداخِل في الدار، فان كان زيد كان الشك في بقاءه فيها فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقاءه، وان كان عمرو كان الشك في بقاءه فيها فلا مانع من استصحاب بقاءه.

وحيث ان احد الشرطين مطابق للواقع فيحصل منه العلم الاجمالي التعبدي بثبوت احد الاثرين الشرعيين المترتبين على الفردين بعنوانها الخاص ويكون هذا العلم الاجمالي منجزاً.

هذا اضافة الى انه لا مانع من ترتيب آثار بقاء زيد في الدار وترتيب آثار بقاء عمرو فيها، والعلم الاجمالي بعدم مطابقة احد الاستصحابين للواقع لا يمنع عن جريانها معاً ولا يوجب التعارض بينهما، لان استصحاب بقاء زيد فيها لا يدل على نفي بقاء عمرو فيها وبالعكس الا على القول بالأصل المثبت.

هذا هو الفرق بين القسم الثاني والقسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي. ثم انه هل يجري في هذا القسم اي القسم الثالث استصحاب الجامع الانتزاعي العنواني المشير به الى الواقع باشارة ترددية الى هذا الفرد او ذاك؟

والجواب: انه لا يجري، لان الجامع فيه حيث انه عنوان اختراعي اخترعه العقل للاشارة به الى الواقع، فلا يكون قابلاً للتجز على كل تقدير اي سواء أكان في ضمن الفرد القصير ام كان في ضمن الفرد الطويل.

اما على الاول، فلفرض ان الفرد القصير قد انتهى أمده، واما الفرد الطويل فلا علم بوجوده فيها، وقد تقدم ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال قابلاً للتجز على كل تقدير، والمفروض انه على تقدير كونه في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع واما كونه في ضمن الفرد الطويل فهو وإن كان قابلاً للتجز الا ان حدوثه في ضمنه غير معلوم لا وجداناً ولا تعبداً.

فإذا اختلف هذا القسم عن القسم السابق وهو القسم الثاني من هذه الجهة ايضاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان العلم الاجمالي بدخول زيد او عمرو في الدار ثم العلم بخروج زيد عنها على تقدير دخوله فيها يكون منجزاً للآثر المترتب على كل منهما، بناء على ما هو الصحيح من انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين كون اطرافه دفعية او تدريجية، فإذا يكون منجزاً للتكليف المترتب على الفرد الطويل في تمام ازمته الطولية والتكليف المترتب على الفرد القصير في الزمن الاول، لان الفرد القصير في الزمن الاول - وهو زمن حدوث العلم الاجمالي بينه وبين الفرد الطويل - طرف له اي العلم الاجمالي وطرفه الآخر الفرد الطويل في تمام ازمته الطولية، فانه منجز للآثر المترتب على الفرد القصير في الزمن الاول ومنجز للآثر المترتب على الفرد الطويل في تمام ازمته التدريجية، إما مباشرة بناء على ما قويناه من ان ادلة الاصول المؤمنة قاصرة عن شمول اطراف العلم الاجمالي، وإما بناء على مسلك السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) فالعلم الاجمالي انما يكون منجزاً بعد سقوط الاصول المؤمنة عن اطرافه بالمعارضة على تفصيل تقدم.

هذا تمام الكلام في المرحلة الثانية.

واما الكلام في المرحلة الثالثة: فيقع في جريان الاستصحاب في الفرد المردد في المقام وهو المردد بين فردين احدهما متيقن الارتفاع على تقدير حدوثه والآخر متيقن البقاء على هذا التقدير، ولتوضيح محل الكلام وتنقيحه ينبغي تقديم امور:

الامر الاول: ما اذا علمنا بدخول زيد في المسجد قطعاً ولا نعلم بدخول

عمرو فيه ثم رأينا شخصاً في خارج المسجد وشككنا في انه زيد او عمرو، ففي مثل ذلك يكون الفرد القصير مردداً بين زيد وعمرو.

وحينئذٍ فحيث ان بقاء زيد في المسجد مشكوك فيه بعنوانه التفصيلي فلا مانع من استصحاب بقاءه، ولكن هذا ليس من الاستصحاب في الفرد المردد لانه من الاستصحاب في الفرد المعين، واما بالنسبة الى عمرو فلا موضوع للاستصحاب لعدم اليقين بحدوثه حتى يشك في بقاءه، اذ حدوثه غير محرز لا بالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدي ولا بالعلم الاجمالي فأركان الاستصحاب فيه غير تامة.

فالتتيجه: إنّ هذا الفرض خارج عن محل الكلام.

الامر الثاني: ما اذا علمنا بدخول زيد في الدار أو عمرو وفرضنا ان لدخول كل منهما فيها اثراً شرعياً ثم علمنا بخروج زيد عن الدار على تقدير حدوثه لأننا رأينا زيدا في خارج الدار واما عمرو على تقدير دخوله فيها فقد بقي جزماً، وفي مثل ذلك لا يجري استصحاب بقاء الجامع بين الفرد القصير والفرد الطويل وهو عنوان احدهما اذ لا موضوع له، لان الجامع ان كان في ضمن الفرد القصير فقد انتفى بانتفائه، وان كان في ضمن الفرد الطويل فلا علم بحدوثه، فإذا الركن الاول من الاستصحاب غير متوفر.

واما الاستصحاب في الفرد المردد فلا يجري، لان الركن الاول - وهو اليقين بالحدوث - غير متوفر فيه حيث لا يقين بواقع الفرد المردد المعين عند الله والمردد عندنا، لانه كما يتم انطباقه على الفرد القصير كذلك يتم انطباقه على الفرد الطويل فلا يقين بالانطباق على الفرد المعين، فإذا الركن الاول للاستصحاب غير متوفر وهو اليقين بالحدوث، بل الركن الثاني - وهو الشك في البقاء - فايضاً غير متوفر اذ لا شك في بقاء كل من الفردين بحده الفردي، ومن المعلوم ان الشك في

البقاء معتبر في جريان الاستصحاب ومن اركانه.

واما بناء على ما ذكره بعض المحققين عليه السلام ^(١) من ان العبرة في جريان الاستصحاب انها هي بحدوث الحالة السابقة لا باليقين بحدوثها فايضا لا يجري الاستصحاب في واقع الفرد المردد، وذلك لان حدوثه وان كان محرزا، الا ان الشك في البقاء غير محرز، لانه مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير الحدوث وما هو مقطوع البقاء على هذا التقدير، فلا يكون الشك متمحضا في البقاء ولهذا فلا يجري الاستصحاب فيه.

الامر الثالث: ما اذا كان الاثر الشرعي الخاص مترتبا على كل من الفردين بحده الفردي، مثلا يترتب على دخول زيد في الدار وجوب الصدقة وعلى دخول عمرو فيها وجوب الانفاق على الفقراء، ثم علمنا بدخول احدهما فيها، ففي مثل ذلك اذا كان الفرد القصير غير معين ومردداً بين زيد وعمرو، كما اذا رأينا شخصاً في خارج الدار مردداً بين كونه زيدا او عمراً، فلا مانع من جريان استصحاب بقاء الجامع العنواني بينهما المشير اليهما باشارة ترددية وهذا الاستصحاب حيث انه بمثابة العلم الاجمالي التبعدي، فيوجب تنجيز الاثر الشرعي المترتب على كل واحد منهما، وهذا ليس من الاستصحاب في الفرد المردد بل هو من استصحاب الجامع العنواني الانتزاعي بين فردين مردين المشير اليهما باشارة ترددية.

والخلاصة: إن استصحاب بقاء احدهما كالعلم الاجمالي به فيكون منجزاً.

ثم ان هذا الاستصحاب في هذا الفرض هل يجري في الفرد المردد أو لا؟
والجواب: انه لا يجري، بناء على ما هو الصحيح من ان اليقين بالحدوث معتبر

في جريان الاستصحاب وركن من اركانه، والمفروض انه لا يقين بواقع الفرد المردد لانه مجهول عندنا وان كان معلوما عند الله تعالى، فان المعلوم عندنا عنوان احدهما. واما على مسلك بعض المحققين عليه السلام^(١)، فلا مانع من جريان الاستصحاب في واقع الفرد المردد لفرض انه حدث في الواقع، غاية الامر انه مردد عندنا بين هذا الفرد وذاك، فاذاً نتخذ عنوان احدهما بعنوان المشير والرمز الى الواقع ونستصحبه، واما اليقين بالحدوث فهو غير معتبر في جريانه، وتظهر الثمرة بين القولين في هذا القسم. كما انه لا مانع من استصحاب بقاء الجامع بينهما بأن نتخذ عنوان احدهما بوصفه جامعاً عنوانياً مشيراً ورمزاً الى الواقع فنستصحبه، فيترتب اثر كل من الفردين عليه بهذين الاستصحابين، وهذان الاستصحابان بذينك الطريقتين يقومان مقام العلم الاجمالي باحد الفردين فيكون منجزاً شريطة ان يكون هذا العلم الاجمالي التعبدي علماً بالحكم او موضوعه على كل تقدير والا فلا يكون منجزاً حتى إذا كان وجدانياً فضلاً عما اذا كان تعبيرياً.

الامر الرابع: ان الاثر الشرعي المترتب على كل من الفردين ايضاً مردد فلا ندري ان المترتب على دخول زيد في الدار وجوب الصدقة او وجوب الانفاق على الفقراء، وكذلك لا ندري ان المترتب على دخول عمرو فيها الاثر الاول او الثاني وهو وجوب الانفاق.

وعلى هذا، فكما ان الفرد الداخل في الدار مردد بين زيد وعمرو، فكذلك الاثر الشرعي المترتب على كل واحد منهما مردد بين هذا الاثر او ذاك.

وحيثُ فإذا علمنا بدخول زيد او عمرو في الدار، فقد علمنا بأن الاثر

الشرعي المترتب على دخول زيد فيها احد الاثرين المذكورين وكذلك الاثر الشرعي المترتب على دخول عمرو فيها.

وعلى هذا، فتارة يكون الفرد القصير معلوماً اجمالاً واخرى يكون معلوماً تفصيلاً.

واما على الفرض الاول، كما اذا رأينا شخصاً خارج الدار ولكننا لاندرى انه زيد او عمرو، فهل يجري استصحاب بقاء الجامع العنواني الانتزاعي وهو عنوان احدهما لاثبات اثر الفرد وتنجزه او لا؟

والجواب: انه لا مانع من جريانه فيه بعنوان الرمز الى الواقع والمشير اليه باشارة ترددية وتنجز به الاثر المترتب على كل من الفردين، باعتبار انه علم اجمالي تعبدي وهو منجز كالعلم الاجمالي الحقيقي وقد مرت الاشارة اليه آنفاً.

واما الاستصحاب في الفرد المردد، فبناء على ما هو الصحيح من ان المعتبر في جريانه اليقين بحدوث الحالة السابقة لا نفس الحدوث، فلا يجري فيه لعدم اليقين بالحدوث ولا الشك في البقاء.

واما على مسلك بعض المحققين عليه السلام ^(١) فلا مانع من جريانه في واقع الفرد المردد باتخاذ عنوان احدهما مرآة له ورمزاً ومشيراً اليه باشارة ترددية، واما اليقين بالحدوث فهو غير معتبر فيه، وفي هذا الفرض ايضاً تظهر الثمرة بين القولين والمسلكين في المسألة.

والخلاصة: إن العلم الاجمالي في هذا الفرض منجز ومعه لا حاجة الى استصحاب بقاء الجامع العنواني بوصفة جامعاً وان كان في نفسه لا مانع منه،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٤٢.

وكذلك لا حاجة الى استصحاب واقع الفرد المردد وان كان لا مانع منه في نفسه على مسلك بعض المحققين عليه السلام.

واما على الفرض الثاني، وهو ما يكون الفرد القصير معلوماً تفصيلاً، فهل يجري استصحاب بقاء الجامع او لا؟

والجواب ان فيه قولين: الاول انه لا مانع من جريانه، الثاني ان في جريانه اشكال بل منع.

اما القول الاول، فقد اختاره بعض المحققين عليه السلام ^(١) وقد افاد في وجه ذلك، انه لا مانع من استصحاب بقاء الجامع العنواني بوصفه جامعاً لاثبات اثر الفرد، باعتبار ان المكلف لا يعلم في هذا الفرض بانتفاء وجوب الصدقة او الانفاق تفصيلاً وانما يعلم بانتفاء احدهما بانتفاء موضوعه.

وبكلمة: ان المكلف اذا علم بدخول زيد او عمرو في الدار ثم علم بخروج زيد عنها، فلا محالة يشك في بقاء احدهما بوصفه جامعاً عنوانياً، فلا مانع من استصحاب بقائه لاثبات الاثر المترتب على الفرد الطويل وهو مردد بين وجوب الصدقة والانفاق، فيجب عليه الجمع بين الاثرين بمقتضى العلم الاجمالي التعبدي، لان الاستصحاب المذكور يقوم مقام العلم الاجمالي ببقاء احدهما في الدار، فاذاً الاستصحاب علم اجمالي تعبدي فيكون منجزاً للاثر المترتب على الفرد الطويل، اذ معنى الاستصحاب ترتيب جميع الاثار المترتبة على اليقين السابق الوجداني على اليقين التعبدي في ظرف الشك، والعلم بانتفاء احد الحكمين لا يمنع من تنجيز العلم الاجمالي وان كان تعبدياً. هذا نظير ما اذا اثبتنا نجاسة احد الإناءين

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٤٧.

بالاستصحاب وفي نفس الوقت نعلم بظاهرة احدهما، فان هذا العلم لا يمنع من تنجيز الاستصحاب الذي هو علم تعبدي، هذا.

وللنظر فيه مجال:

اما أولاً: فلأنه ان اريد باستصحاب بقاء الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما ترتيب الاثر المترتب على الجامع، فيرد عليه انه لا اثر للجامع. وان اريد به الاثر المترتب على الفرد الطويل، فيرد عليه انه لا يمكن الا على القول بالأصل المثبت. وان اريد به انه علم اجمالي ببقاء احدهما تعبدًا والعلم الاجمالي التعبدي كالعلم الاجمالي الوجداني، فيرد عليه اولاً ان الاستصحاب ليس علماً تعبدياً الا على ضوء مدرسة المحقق النائيني رحمته، وثانياً ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال قابلاً للتنجيز على كل تقدير اي سواء أكان في ضمن هذا الفرد ام ذاك وما نحن فيه ليس كذلك.

وان اريد باستصحاب بقائه استصحاب بقاء احد الحكمين هما وجوب الصدقة ووجوب الانفاق للشك في بقائه بعد ارتفاع الفرد القصير، فيرد عليه اولاً ان الاستصحاب الحكمي لا يجري مع الشك في موضوعه، وثانياً ان هذا الجامع وهو احد الحكمين المذكورين ان كان في ضمن حكم الفرد القصير، فلا يكون منجزاً لانه ينتفي بانتفاء موضوعه، وان كان في ضمن حكم الفرد الطويل، فهو وان كان قابلاً للتنجيز الا انه لا علم به، فاذاً ليس في المقام علم اجمالي لا وجداناً ولا تعبدًا حتى يكون منجزاً للمعلوم بالاجمال، لفرض ان احد الفردين مقطوع الارتفاع والفرد الآخر مشكوك الحدوث فلا علم بالجامع.

واما ثانياً: فلان العلم الاجمالي بدخول احد الفردين المذكورين في الدار منجز وارتفاع احد الفردين لا يمنع عن تنجيزه، لان المناط في تنجيزه وجوده وعدم زواله

عن الجامع وانحلاله، والمفروض في المقام ان العلم بالجامع موجود بعد ارتفاع احد الفردين ايضاً، غاية الامر ان احد فرديه قصير والآخر طويل، ولا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه عرضية او طولية، وهذا العلم الاجمالي يغني عن استصحاب بقاء الجامع، واما استصحاب واقع الفرد المردد فهو لا يجري في هذا الفرض على كلا المسلكين.

ثم ان الاثر الشرعي قد يترتب على الفرد الطويل دون القصير، وفي مثل ذلك لا يجري استصحاب واقع الفرد المردد حتى على مسلك بعض المحققين عليه السلام، لانه لا يثبت الفرد الطويل لاحتمال انطباقه على الفرد القصير.

واما استصحاب بقاء الجامع العنواني وهو عنوان احدهما فايضاً لا يجري، لان الجامع المذكور ان كان منطبقاً على الفرد القصير فلا اثر له، وان كان منطبقاً على الفرد الطويل فهو وان كان ذا اثر قابل للتنجز الا انه لا علم بحدوثه، فإذا ليس هنا جامع ذا حكم على كل تقدير لكي يكون استصحاب بقائه منجزاً له.

واما استصحاب بقاء الفرد الطويل على تقدير حدوثه، فلا مانع منه على مسلك بعض المحققين عليه السلام، باعتبار ان حدوثه مورد للعلم الاجمالي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد يقال كما قيل ان محل البحث في جريان الاستصحاب في الفرد المردد انما هو فيما اذا حصل العلم الاجمالي بعد ارتفاع الفرد القصير، واما اذا كان العلم الاجمالي حاصل قبل ارتفاع الفرد القصير، كما اذا علمنا اجمالاً اما بدخول زيد في المسجد او دخول عمرو فيه ثم علمنا بخروج زيد عنه على تقدير دخوله فيه، فلا مجال للاستصحاب في الفرد المردد، لان العلم الاجمالي المذكور منجز للاثر المترتب على كل من الفردين ومعه يكون استصحاب الفرد المردد لغواً وبدون فائدة، ولهذا يكون محل البحث في جريانه فيه انما هو فيما اذا حصل العلم الاجمالي بعد

ارتفاع الفرد القصير، هذا.

والجواب: انه لا وجه لهذا القيل، لان محل الكلام انها هو في امكان جريان الاستصحاب في الفرد المردد وعدم امكانه في المقام، واما عدم جريانه من جهة انه لغو وبلا فائدة فهو امر آخر ولا كلام فيه، هذا اضافة الى انه لا يكون لغواً، اذ لا مانع من جريان الاستصحاب في موارد قاعدة الاشتغال.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان الاستصحاب بناء على ما هو الصحيح من ان اليقين بالحدوث معتبر فيه وانه ركن من اركانه لا يجري في واقع الفرد المردد المعلوم عند الله تعالى والمردد عندنا.

واما استصحاب الجامع العنواني وهو عنوان احدهما، فليس من الاستصحاب في الفرد المردد.

الشبهة العبائية

إذا علم شخص بأن أحد طرفي عباة تنجس بالملاقاة ولكنه لا يدري أنه تنجس الطرف الايمن أو الايسر ثم قام بغسل احد طرفيه المعين، وحينئذ فيشك في بقاء النجاسة الجامعة بين نجاسة الطرف المغسول ونجاسة الطرف الآخر، ولا مانع من استصحاب بقائها وهي الجامعة بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه والآخر متيقن البقاء على هذا التقدير، هذا مما لا كلام فيه.

وانما الكلام فيما اذا لاقت يده الطرف غير المغسول، فانه لا يحكم بنجاستها باعتبار ان الملاقي لاحد الطرفين العلم الاجمالي محكوم بالطهارة، واما اذا لاقت الطرف المغسول ايضا، فيحكم بنجاستها على اساس ان الجامع بينهما وهو عنوان احدهما محكوم بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب، والمفروض ان يده قد لاقت الجامع، فان ملاقة كلا الطرفين ملاقة للجامع.

وغير خفي ان هذه النتيجة غريبة، لان اليد اذا لاقت الطرف غير المغسول لم يحكم بنجاستها واما اذا لاقت الطرف المغسول ايضا فيحكم بنجاستها، فان معنى ذلك ان ملاقة اليد للطرف الطاهر مؤثرة، وهذا كما ترى.

وان شئت قلت: ان ملاقة اليد للطرف غير المغسول لا توجب الحكم بنجاستها، باعتبار ان الملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي محكوم بالطهارة، واما ملاقاتها للطرف المغسول، فهي من ملاقة اليد الطاهرة للطاهر وهي لا توجب النجاسة، فاذا ما هو منشأ الحكم بنجاستها اذا لاقت كلا الطرفين معا هذا.

ويقع الكلام في هذه المسألة من جهات:

الجهة الاولى: ان هذه النتيجة الغريبة مبنية على مسلك المشهور بين الاصوليين

من ان الملاقي لاحد طرفي العلم الاجمالي بالنجاسة محكوم بالطهارة وبعدم وجوب الاجتناب عنه.

ولكن قد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان هذا المسلك غير تام، لان حكم الملاقي لاحد طرفي العلم الاجمالي بالنجاسة حكم الملاقي في وجوب الاجتناب عنه، وعدم جريان اصالة الطهارة فيه لانهما تسقط من جهة المعارضة مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر.

وعلى هذا، فتتحل المشكلة في المسألة على اساس ان العلم الاجمالي بنجاسة احد طرفي العبء لم ينحل، لان العلم بالجامع موجود، غاية الامر ان احد طرفيه قصير وهو الطرف المغسول والطرف الآخر طويل وهو الطرف غير المغسول، واصالة الطهارة في الطرف القصير معارضة باصالة الطهارة في الطرف الطويل مطلقاً اي في طول ازمته، اذ لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه تدريجية او دفعية.

وعلى هذا، فإذا لاقى يده الطرف غير المغسول من العبء حدث علم اجمالي جديد بين اليد الملاقية والطرف الآخر وهو الطرف المغسول قبل غسله، فانه بعد الملاقاة صار طرفاً لكلا العلمين الاجماليين، فاذاً يكون المؤثر في تنجيز هذا الطرف بعد الملاقاة كلا العلمين معاً لا العلم الاجمالي الاول فقط على تفصيل تقدم سابقاً، فاذاً اصالة الطهارة في اليد الملاقية معارضة باصالة الطهارة في الطرف الآخر قبل غسله فتسقط من جهة المعارضة فيجب الاجتناب عنها.

والخلاصة: إن هذه النتيجة الغريبة مبنية على القول بأن الملاقي لاحد طرفي العلم الاجمالي بالنجاسة محكوم بالطهارة، واما بناء على ما هو الصحيح من انه محكوم بالنجاسة ووجوب الاجتناب كالملاقي (بالفتح) والطرف الآخر فعندئذ لا

اشكال في المسألة، ولا فرق في ذلك بين ان تكون اليد ملاقية للطرف غير المغسول اولاً ثم الطرف المغسول او بالعكس، وعلى كلا التقديرين فالملاقي محكوم بجوب الاجتناب عنه كالملاقي (بالفتح) والطرف الآخر.

الجهة الثانية: قد اجاب المحقق النائيني رحمته الله ^(١) عن هذه الشبهة على ضوء مبنى المشهور الذي هو مختاره رحمته الله ايضاً - وهو ان الملاقي لاحد طرفي العلم الاجمالي بالنجاسة محكوم بالطهارة - بطريقتين:

الاول: ان استصحاب بقاء النجاسة الجامعة في هذه المسألة ليس من استصحاب الكلي في القسم الثاني من اقسامه، لان الكلي في هذا القسم عبارة عن الجامع المردد بين فردين احدهما قصير العمر والآخر طويل العمر.

واما في المقام، فالنجاسة فرد واحد شخصي مرددة بين مكانين هما الطرف الايمن من العباءة والطرف الايسر منها ولا ندري انها وقعت على الطرف الايمن او الايسر، ونظير ذلك ما اذا علمنا بأن زيداً في الدار ولكن لا ندري انه في الطرف الشرقي او الغربي، فان كان في الطرف الشرقي فقد مات لأنهدام هذا الطرف ووقوعه عليه، وان كان في الطرف الغربي بقي حياً، فيشك حينئذ في بقاء حياة زيد فيها، وعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء حياته، ولكن هذا الاستصحاب ليس من استصحاب الكلي بل هو من استصحاب الفرد بحده الفردي، ومن هذا القبيل ما اذا اشتبه درهم شخص بدرهمين للآخر وفقد احد هذه الدراهم وشك صاحب الدرهم الواحد في بقاء درهمه، فلا مانع من استصحاب بقائه ولكنه ليس من استصحاب الكلي بل هو من استصحاب الفرد.

وعلى هذا، فالمستصحب في المقام ليس هو النجاسة الجامعة بل فرد واحد شخصي في موضوع معين من العباءة في الواقع المعلوم عند الله والمجهول عندنا، فلا يترتب على استصحاب بقائه فيه نجاسة الملاقي، للشك في انه لاقاه أو لا، فاذاً لا مانع من استصحاب عدم ملاقاته له او اصالة الطهارة فيه، وهذا بخلاف ما اذا كان المستصحب النجاسة الجامعة، فان الملاقي اذا لاقى كلا الجانبين من العباءة فقد لاقى النجاسة الجامعة المستصحبة، ولهذا يحكم بنجاسته ووجوب الاجتناب عنه ظاهراً، هذا.

وللمناقشة فيه مجال اما أولاً: فلان المراد من الكلي في هذا القسم اعم من الكلي الحقيقي والكلي الانتزاعي الاختراعي الذي هو متعلق العلم الاجمالي، لان العلم لا يمكن ان يتعلق بالفرد الخارجي وانما يتعلق بالعنوان الانتزاعي وهو عنوان احدهما الذي لا وجود له الا في عالم الذهن.

وعلى هذا، فيكون متعلق العلم الاجمالي في المقام النجاسة الجامعة الانتزاعية بين نجاسة هذا الطرف من العباءة ونجاسة ذاك الطرف منها وهي عنوان احدهما، وكذلك الحال في الامثلة التي ذكرها رحمته.

اما المثال الاول، فلأن متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي بين وجود زيد في الطرف الشرقي ووجوده في الطرف الغربي وهو عنوان احدهما، ضرورة انه متعلق العلم الاجمالي دون الفرد الخارجي بعنوانه التفصيلي وكذلك الحال في المثال الثاني.

وثانياً: ان استصحاب الفرد بعنوانه التفصيلي لا يجري في نفسه، لعدم تمامية اركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، لانه لا يقين بحدوث النجاسة في الجانب الايمن من العباءة ولا بالجانب الايسر منها، فاذا لم يكن يقين بالحدوث

فلاشك في البقاء، لان اليقين انما تعلق بنجاسة العباء اعم من الجانب الايمن او الايسر.

فالنتيجة: إن ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من الجواب عن هذه الشبهة غير تام.
الثاني: ان استصحاب بقاء نجاسة العباء لا يجري في نفسه، لانه ان اريد به استصحاب بقائها بمفاد كان الناقصة، فلا حالة سابقة لها اذ لا نعلم بنجاسة الطرف المعين من العباء حتى يشك في بقائها فيه بسبب او آخر.
وان اريد به استصحاب بقائها بمفاد كان التامة فهو لا يثبت ان اليد الملاقية للعباء ملاقيه لنجاستها، لان هذا الاستصحاب لا يثبت اتصاف العباء بالنجاسة الا على القول بالأصل المثبت.

وبكلمة: ان نجاسة العباء بمفاد كان التامة معلومة بالوجدان، وبعد غسل احد طرفيها يشك في بقائها فيها واستصحاب بقائها بمفاد كان التامة لا يثبت نجاسة الطرف غير المغسول الا على القول بالأصل المثبت، فان الملازمة بين بقاء النجاسة في العباء بعد غسل احد طرفيها وبقائها في الطرف غير المغسول وان كانت ثابتة عقلاً الا انه لا يمكن اثباتها بالاستصحاب.

وان شئت فقل: ان استصحاب بقاء النجاسة في العباء بمفاد كان التامة لا يثبت اتصاف الطرف غير المغسول بها بمفاد كان الناقصة الا على القول بالأصل المثبت، فاذا لم يجر الاستصحاب في المسألة تندفع الشبهة بانتفاء موضوعها، هذا.
وقد ناقش فيه السيد الاستاذ عليه السلام ^(١): بأنه لا مانع من جريان استصحاب بقاء النجاسة بمفاد كان الناقصة مع عدم تعيين موضوع النجاسة تفصيلاً، ولكن نتخذ

عنوان احد طرفي العباءة بعنوان المشير والرمز الى موضعها الواقعي ونقول بأن هذا الموضوع كان نجسا الان كما كان او طرف من العباءة كان نجسا قطعاً الان كما كان، فإذاً هذا الموضوع محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة مع كلا طرفي العباءة قد تحققت بالوجدان، فإذاً يحكم بنجاسة الملاقاة لاحتمالها لانه لاقي نجاسة العباءة الثابتة بالاستصحاب.

وغير خفي ان هذه المناقشة وان كانت لها صورة الا انها بالتحليل لا ترجع الى معنى صحيح، لان الطرف من العباءة النجس في الواقع المعلوم عند الله وغير المعلوم عندنا من الفرد المردد ولا يمكن الاشارة اليه الا باشارة ترددية.

وعلى هذا، فإن اراد السيد الاستاذ عليه السلام بذلك استصحاب بقاء نجاسة الجانب من العباءة الذي كان نجساً في الواقع، فيرد عليه انه من الاستصحاب في الفرد المردد، لان هذا الجانب مررد بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع نجاسته والآخر مقطوع البقاء على تقدير حدوثها، ومن الواضح ان الاستصحاب لا يجري فيه لعدم تمامية اركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، اذ لا يقين بحدوث كل منهما بحده التفصيلي وانما اليقين بحدوث الجامع - وهو عنوان احدهما - بوصفه جامعاً اختراعياً.

والخلاصة: إن واقع النجاسة في المقام مررد بين نجاسة هذا الطرف ونجاسة ذاك الطرف، والمفروض انه لا يقين بحدوث نجاسة هذا الطرف ولا بنجاسة ذاك الطرف، وموضوع الاستصحاب - وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء - غير متوفر بالنسبة الى واقع موضوع النجاسة لانه مررد بين هذا وذاك.

وبكلمة واضحة: ان السيد الاستاذ عليه السلام ان اراد باستصحاب بقاء نجاسة طرف من العباءة استصحاب بقاء النجاسة المضافة الى واقع الطرف المعين عند الله وغير

معين عندنا.

فيرد عليه: انه من الاستصحاب في الفرد المردد، لان واقع الطرف من العبارة مردد بين الطرف الايمن والايسر، والمفروض ان اركان الاستصحاب غير تامة في شيء منها كما هو المفروض، ولهذا لا يجري.

وان اراد ﷺ به استصحاب النجاسة المضافة الى الجامع بين الطرفين اليمين واليسار.

فيرد عليه: ان الجامع بينهما - وهو عنوان احدهما - بوصفه جامعاً انتزاعياً حيث انه مفهوم ذهني لا وجود له الا في عالم الذهن، فلا يصلح ان يكون مصباً وموضوعاً للنجاسة وانما هو المعرف والمشير الى ما هو الموضوع والمصب لها في الخارج.

هذا اضافة الى اننا لو سلمنا ان الجامع المذكور مصب للنجاسة وموضوع لها، الا ان استصحاب بقاء نجاسته لا يثبت نجاسة فردة بالسراية الا على القول بالأصل المثبت.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا يمكن دفع هذه الشبهة الا باحد امرين:

الاول: ما اشرنا اليه الان من ان الملاقي لاحد اطراف العلم الاجمالي بالنجاسة في الشبهة المحصورة محكوم بوجوب الاجتناب كالملاقي (بالفتح) والطرف الآخر، على اساس العلم الاجمالي الجديد الحادث بالملاقاة.

وعلى هذا، فإذا علمنا بنجاسة احد الاناءين فلاقى احدهما اناءً ثالثاً، حكم بوجوب الاجتناب عنه كالملاقي (بالفتح) والطرف الآخر.

فإذا تنفي الشبهة العبائية بانتفاء منشئها وهو الحكم بطهارة الملاقي لأحد

طرفي العلم الاجمالي بالنجاسة، وعليه فالحكم بنجاسة الملاقي لكلا الطرفين من
العباءة المغسول وغير المغسول حكم غريب كما تقدم.

واما اذا قلنا بوجود الاجتناب عنه اذا لاقى الطرف غير المغسول، فلا
موضوع للشبهة حيثئذ في هذه المسألة.

الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الملاقي لاحد أطراف العلم الاجمالي
بالنجاسة محكوم بالطهارة لا بالنجاسة، ان الاستصحاب لا يجري في المسألة، لانه ان
اريد به استصحاب نجاسة واقع احد الجانبين من العباءة بأن نتخذ عنوان احدهما
مشيراً ورمزاً الى واقعه المردد بين هذا الجانب او ذاك.

فيرد عليه: انه من الاستصحاب في الفرد المردد والاستصحاب فيه لا يجري،
لعدم تمامية اركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وقد تقدم تفصيل ذلك
موسعاً.

وان اريد به استصحاب بقاء نجاسة الجامع وهو عنوان احدهما بوصفه جامعاً
لا عنواناً مشيراً.

فيرد عليه، أولاً: ان الجامع المذكور ليس مصباً وموضوعاً للنجاسة، وثانياً انه
لا يثبت نجاسة الفرد الا على القول بالأصل المثبت.

فالنتيجة: إنه بعد غسل احد جانبي العباءة، فلا يجري الاستصحاب لا
استصحاب الفرد ولا استصحاب الجامع الانتزاعي كما مر، ولهذا لا اصل لهذه
الشبهة.

الجهة الثالثة: ان السيد الاستاذ رحمته الله (١) قد اجاب عن هذه الشبهة بشكل آخر

وبنى هذا الجواب على مقدمتين:

الاولى: ان الملاقي لأحد اطراف العلم الاجمالي بالنجاسة محكوم بالطهارة باصالة الطهارة او استصحابها.

الثانية: ان استصحاب بقاء نجاسة واقع الجانب من العبء يجري للشك في بقاء نجاسته.

وبعد هاتين المقدمتين ذكر عليه السلام ان الاصول المؤمنة في الملاقي لأحد اطراف العلم الاجمالي بالنجاسة في الشبهة المحصورة انما تجري اذا لم تكن محكومة باستصحاب بقاء نجاسة الملاقي (بالفتح)، باعتبار ان نجاسة الملاقي بالكسر من الآثار الشرعية لنجاسة الملاقي (بالفتح)، فاذا يترتب على استصحاب بقاء نجاسة الملاقي (بالفتح) نجاسة الملاقي بالكسر ولهذا يكون حاكماً على اصالة الطهارة فيه او متقدماً عليها بالجمع الدلالي العرفي.

وعلى هذا، ففي المقام اذا لاقت اليد كلا الجانبين من العبء هما الجانب المغسول والجانب غير المغسول، فقد علم بملاقاتها للجانب المحكوم بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب، فان الملاقي (بالفتح) اذا كان نجساً واقعاً تنجس ملاقيه كذلك، واذا كان نجساً ظاهراً تنجس ملاقيه ظاهراً، لان نجاسته تتولد من نجاسته، فان كانت واقعية فهي واقعية وان كانت ظاهرية فهي ظاهرية.

ثم ان مقتضى اطلاق كلامه عليه السلام عدم الفرق بين ان تكون اليد الملاقية ملاقية للجانب المغسول من العبء اولاً ثم الجانب غير المغسول منها او بالعكس، بأن لاقت الجانب غير المغسول اولاً ثم الجانب المغسول، هذا.

وذكر بعض المحققين عليه السلام ^(١) التفصيل بين ما اذا لاقى الملاقي الجانب المغسول من العباءة اولاً ثم الجانب غير المغسول، وما اذا لاقى الجانب غير المغسول منها اولاً ثم الجانب المغسول، فعلى الاول استصحاب بقاء نجاسة الملاقي (بالفتح) معارض باستصحاب بقاء طهارة الملاقي بالكسر فيسقطان معاً فالمرجع قاعدة الطهارة، وعلى الثاني فالملاقي بالكسر محكوم بالنجاسة ظاهراً.

وقد افاد في وجه ذلك، اما عدم تمامية الشبهة في الفرض الاول، فلأن اليد اذا لاقى الجانب المغسول من العباءة اولاً ثم الجانب غير المغسول، فتكون هنا حصتان من الطهارة الواقعية، الاولى طهارة اليد قبل الملاقاة، الثانية طهارتها بين الملاقيين يعني بعد الملاقاة الاولى وقبل الملاقاة الثانية.

واما الحصة الاولى من الطهارة، فقد ارتفعت بملاقاتها لكلا الجانبين من العباءة باعتبار انها بملاقاتها لها فقد لاقى النجس الثابت لواقع احدهما بالاستصحاب.

وبكلمة: ان استصحاب بقاء النجاسة على اجمالها في واقع احد طرفي العباءة لاثبات نجاسة الملاقي كاليد معارض باستصحاب بقاء الحصة الثانية من الطهارة الواقعية للملاقي وهي الطهارة بين الملاقاة، لاننا نقطع ببقاء هذه الطهارة الى ما بعد ملاقاته للطرف المغسول فنستصحب هذه الطهارة الى ما بعد ملاقاته للطرف غير المغسول، وهذا الاستصحاب لا يكون محكوماً باستصحاب بقاء النجاسة المجملة في العباءة، فان هذه النجاسة المجملة المرددة بين الطرفين من العباءة على تقدير ثبوتها انها تكون رافعة للطهارة الثانية للملاقي وهي اليد قبل الملاقاة معاً،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٥٢ .

باعتبار انه اذا لاقى كلا الجانبين فقد لاقى النجس الثابت بالاستصحاب، وهذا الاستصحاب يكون حاكماً على استصحاب بقاء طهارته، باعتبار ان نجاسة الملاقي بالكسر من آثار نجاسة الملاقي (بالفتح) الاعم من النجاسة الواقعية والظاهرية، واما الطهارة الثابتة بالقطع الوجداني بين الملاقطين، فاستصحاب بقائها الى ما بعد الملاقاة الثانية ليس محكوماً باستصحاب بقاء النجاسة المرددة بين هذا الطرف من العبء وذلك الطرف، لان هذا الاستصحاب لا يثبت انها في الجانب الآخر وهو الطرف غير المغسول الا على القول بالأصل المثبت، لان لازم بقاء النجاسة المجملة وان كان بقائها في هذا الطرف الذي لاقاه الملاقي ثانياً الا ان الاستصحاب لا يثبت هذه الملازمة، فاذاً التعبد ببقاء هذه الطهارة بالاستصحاب غير محكوم باستصحاب بقاء النجاسة المجملة المرددة.

وان شئت قلت: ان هذه الطهارة المتيقنة بين الملاقطين للملاقي التي يستصحب بقائها لا يكون زوالها مسبباً عن نجاسة الجامع بين الطرفين على حد تسبب نجاسة الملاقي عن نجاسة الملاقي، وانما يكون ارتفاعها بنجاسة خصوص الطرف غير المغسول وهي لا تثبت باستصحاب الكلي الا على القول بالأصل المثبت. فالنتيجة: إن استصحاب نجاسة الجامع وهو عنوان احد الجانبين لا يكون حاكماً على استصحاب طهارة اليد بل يتعارضان فيسقطان معاً فالمرجع اصالة الطهارة، هذا.

واما تماميتها في الفرض الثاني، فلأن اصالة الطهارة في الملاقي بالكسر محكومة باستصحاب بقاء نجاسة الملاقي (بالفتح).

وللمناقشة فيه مجال، اما أولاً: فلان مراد السيد الاستاذ عليه السلام من استصحاب النجاسة ليس هو استصحاب النجاسة الجامعة المرددة بين نجاسة هذا الطرف او

ذاك الطرف، بل مراده ﷺ من استصحاب النجاسة استصحاب بقاء نجاسة واقع جانب من العباءة في الواقع يعني استصحاب الفرد لا الجامع، فانه ﷺ قد صرح بأننا نشير الى ان خيط من العباءة او موضع منها تنجس ثم نشك في بقاء نجاسته فنستصحب بقائها.

وعلى هذا، فلا فرق بين الفرضين، لان الملاقي في كليهما قد لاقى ذلك الخيط او الموضع، فلهذا يحكم بنجاسته على اساس ان نجاسة الملاقي من اثار نجاسة الملاقي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان طهارة الملاقي كاليد طهارة واحدة، لان ملاقاته للطرف المغسول من العباءة مما لا اثر لها اصلا حيث ان وجودها وعدمها سيان، فاذاً الشك في بقاء نفس هذه الطهارة لا طهارة اخرى كما هو واضح.

ودعوى: أن طهارته قبل كلتا الملاقاين قد ارتفعت بملاقاته للنجاسة المجملة المرددة بين هذا الطرف وذاك الطرف على اساس ان نجاسة الملاقي من اثار نجاسة الملاقي.

مدفوعة: بأنها مبنية على ان يكون المستصحب النجاسة الجامعة، ولكن قد مر ان مراد السيد الاستاذ ﷺ هو ان المستصحب واقع هذه النجاسة الجامعة هو شخص نجاسة واقع طرف العباءة، وعلى هذا فلا فرق بين ان تكون اليد الملاقية ملاقية للطرف المغسول أولاً ثم الطرف غير المغسول أو بالعكس، فانه على كلا التقديرين فاستصحاب بقاء طهارة الملاقي وهو اليد محكوم باستصحاب بقاء نجاسة شخص موضع العباءة الذي تنجس، والمفروض ان الملاقي قد لاقى ذلك الموضع قطعاً على كلا التقديرين، هذا.

ولكن الذي يرد على السيد الاستاذ ﷺ هو ان استصحاب بقاء ذلك الموضع

المعين على نجاسته من الاستصحاب في الفرد المردد فلا يجري كما تقدم، واما بقطع النظر عن هذا فلا يرد عليه الاشكال المذكور.

وثانياً: ان استصحاب بقاء النجاسة الجامعة وهي نجاسة احد الطرفين من العبادة بوصفه جامعاً انتزاعياً لا عنواناً مشيراً الى الواقع ومرآة له، لا يجري في نفسه، لان الجامع المذكور ليس مصباً وموضوعاً للنجاسة، بل الموضوع والمصب لها هو الفرد يعني الطرف الايمن من العبادة بحده الشخصي او الطرف الايسر منها كذلك. ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الجامع المذكور مصب وموضوع للنجاسة، الا ان استصحاب بقاء نجاسته لا يثبت نجاسة فرده وهي نجاسة هذا الطرف من العبادة او ذاك الطرف منها الا على القول بالأصل المثبت، باعتبار ان سراية النجاسة من الجامع الى افراده عقلية فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، قد ذكر بعض المحققين عليه السلام انه يمكن تعميم فرض التعارض في الفرض الثاني ايضاً بتقريبين:

الاول: ان الملاقي كاليد اذا لاقى الطرف غير المغسول من العبادة، فيشك في بقاء طهارته من جهة الشك في نجاسة الملاقي وهو الطرف غير المغسول وعدم نجاسته، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقاء طهارته الى ما بعد الملاقاة الاولى، وهذا الاستصحاب الى هنا غير محكوم باستصحاب بقاء نجاسة الجامع كما هو ظاهر، ثم نستصحب الطهارة الثابتة للملاقي وهي اليد بين الملاقيتين الى ما بعد الملاقاة الثانية، فانها لا ترتفع الا بنجاسة الطرف الذي تلاقيه اليد ثانياً لا بنجاسة الجامع، والمفروض انا نعلم بعدم نجاسة ذلك الطرف الذي لاقته اليد ثانياً باعتبار انه مغسول.

ولا نقصد بهذا الاستصحاب استحباب الطهارة الظاهرية حتى يقال بأن الطهارة الظاهرية ترتفع بعد الملاقاة الثانية وجداناً من جهة حكومة استحباب نجاسة الجامع عليه، بل نقصد به استحباب الطهارة الواقعية التي احرزها الاستصحاب ظاهراً بين الملاقاةين وذلك باحد امرين:

الامر الاول: ان الطهارة الواقعية بين الملاقاةين متيقنة لنا تعبداً وان لم تكن متيقنة وجداناً، فان الاستصحاب قطع تعبدي بناء على مبنى قيامه مقام القطع الموضوعي، وقد تعلق الشك بها بعد الملاقاة الثانية فتكون اركان الاستصحاب تامة، فلا مانع من استحباب بقائها الى ما بعدها ايضاً وهذا الاستصحاب غير محكوم باستصحاب بقاء نجاسة الجامع بل هو معارض له، لانه يقتضي عدم وجوب الاجتناب عن العباءة، واستصحاب بقاء نجاسة الجامع يقتضي وجوب الاجتناب عنها فيسقطان معاً من جهة المعارضة والمرجع حينئذ اصالة الطهارة.

الامر الثاني: انه ﷺ قد بنى على عدم اخذ اليقين بالحدوث في موضوع الاستصحاب بل نفس الحدوث يكفي فيه، وحيث ان هذا الركن يثبت بالاستصحاب والركن الثاني وهو الشك في البقاء بعد الملاقاة الثانية محرز بالوجدان فتتم اركان الاستصحاب، فاذاً لا يكون استحباب نجاسة احد الطرفين من العباءة حاكماً على هذا الاستصحاب، باعتبار انه لا يثبت نجاسة الملاقى (بالفتح) في الملاقاة الثانية، فاذاً تقع المعارضة بينهما، هذا.

وللمناقشة في كلا الأمرين مجال.

اما الامر الاول، فيرد عليه أولاً: ان الاستصحاب ليس يقيناً تعبداً، لان كون الاستصحاب كذلك مبني على ان يكون المجعول فيه الطريقية والكاشفية، ولكن ذكرنا غير مرة ان المجعول فيه ليس ذلك، ومن هنا قلنا ان الاستصحاب لا يصلح

ان يكون امارة ولا اصلاً محرزاً بل حاله حال الاصول غير المحرزة، ولهذا لا يقوم مقام القطع الموضوعي.

وثانياً: ان طهارة الملاقي - وهو اليد - بين الملاقين الثابتة بالاستصحاب الى ما بعد الملاقاة الاولى باقية بنفسها ببقاء موضوعها وهو الشك فيه الى ما بعد الملاقاة الثانية، لفرض ان الملاقاة ملاقاتاً مع الطاهر وهو الطرف المغسول فيكون وجود هذه الملاقاة وعدم وجودها على حد سواء.

والخلاصة: ان اليد اذا لاقت الطرف غير المغسول من العبادة شك في بقاء طهارتها لاحتمال نجاسة هذا الطرف، فاذا يستصحب بقاء طهارتها، وهذه الطهارة المستصحبة باقية الى ما بعد الملاقاة الثانية وهي ملاقاتها للطرف المغسول، اذ لا اثر لهذه الملاقاة اصلاً، لوضوح انه ليس هنا شك، احدهما الشك في بقاء طهارة اليد الملاقية الى ما بعد الملاقاة الاولى وهي ملاقاتها للطرف غير المغسول، والآخر الشك في بقاء هذه الطهارة المستصحبة الى ما بعد الملاقاة الثانية وهي ملاقاتها للطرف المغسول اذ لا وجود لهذا الشك، ضرورة ان هذه الطهارة المستصحبة باقية الى ما بعد الملاقاة الثانية قطعاً فلا شك في بقائها، واما الشك في بقاء طهارتها الواقعية الى ما بعد الملاقاة الثانية، فهي نفس الشك في بقاء طهارتها الواقعية بعد الملاقاة الاولى.

واما استصحاب بقاء نجاسة الجامع وهو عنوان احد الطرفين، فان اتخذ هذا العنوان رمزاً ومشيراً الى واقعه المردد بين هذا الطرف وذاك الطرف، فلا يجري هذا الاستصحاب لانه من الاستصحاب في الفرد المردد، هذا اضافة الى ان احد فردي المردد لا اثر له لانه ظاهر في مفروض المسألة، والفرد الآخر المشكوك طهارته ونجاسته لا يمكن اثبات نجاسته بالاستصحاب لعدم تمامية اركانه فيه.

وان اتخذ عنوان احدهما بوصفه جامعاً انتزاعياً بين هذا أو ذاك، فاستصحاب

بقاء نجاسته لا يثبت نجاسة الطرف غير المغسول الا على القول بالأصل المثبت.
هذا اضافة إلى ان عنوان احدهما بوصفه جامعاً ليس موضوعاً ومصعباً
للنجاسة، لان الموضوع والمصب انما هو واقعه وهو الفرد بحدده الشخصي.
واما الامر الثاني، فقد تقدم موسعاً ان اليقين بالحدوث معتبر في جريان
الاستصحاب وانه ركن اساسي من اركانه ولا يكفي نفس الحدوث الواقعية.
ومن هنا، يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الحكم بنجاسة اليد الملاقية
لكلا طرفي العباءة هما الطرف المغسول والطرف غير المغسول من جهة استصحاب
بقاء نجاسة احد طرفيها اجمالاً، على اساس ان نجاسة الملاقية وهو اليد من اثار
نجاسة الملاقية (بالفتح) غير تام كما تقدم، هذا.

وقد ذكر بعض المحققين عليهم السلام كما تقدم ان ما افاده السيد الاستاذ عليه السلام لا يتم في
الفرض الثاني، وهو ما اذا لاقت اليد الطرف المغسول أولاً ثم الطرف غير المغسول.
وقد افاد في وجه ذلك، ان في هذا الفرض حصتين من الطهارة الواقعية
للملاقية وهو اليد في المثال، احدهما الطهارة الواقعية الثابتة لليد قبل الملاقاة،
وثانيهما الطهارة الواقعية الثابتة لها بعد ملاقاتها للطرف المغسول، وبعد الملاقاة الثانية
وهي ملاقاتها للطرف غير المغسول نعلم انها لاقت احد الطرفين المحكوم بالنجاسة
بمقتضى الاستصحاب.

وعلى هذا، فترتفع طهارتها الواقعية الاولى وهي الثابتة لها قبل الملاقاة، لان
ارتفاعها مسبب عن نجاسة الملاقية وهو احد طرفي العباءة المحكوم بالنجاسة من
جهة الاستصحاب، واما الحصة الثانية من طهارتها الواقعية الثابتة لها بعد الملاقاة
الاولى وقبل الملاقاة الثانية فهي مشكوكة البقاء بعد الملاقاة الثانية، لان ارتفاعها
مسبب عن نجاسة الملاقية (بالفتح) بعد الملاقاة الاولى وهو خصوص الطرف غير

المغسول، والمفروض ان نجاسته لم تثبت الا بالاستصحاب في نفسه لعدم تامة اركانه ولا باستصحاب بقاء نجاسة الجامع الا على القول بالأصل المثبت، فإذا يقع التعارض بين الاستصحابين فيسقطان فيرجع الى اصالة الطهارة، هذا.

وللنظر فيه مجال، لان جعل طهارة اليد الواقعية في الفرض المذكور حصتان، الاولى طهارتها الواقعية قبل ملاقاتها للطرف المغسول، والثانية طهارتها الواقعية بعد ملاقاتها له وقبل ملاقاتها للطرف غير المغسول مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، ضرورة ان طهارتها بعد ملاقاتها للطرف المغسول نفس طهارتها قبل ملاقاتها له، فان هذه الملاقاة وجودها وعدمها سيان، لوضوح ان ملاقات الجسم الطاهر مع الجسم الطاهر لا اثر له ولا تختلف حاله بعد الملاقاة المذكورة عن حاله قبل هذه الملاقاة، فإذا ليس هنا الا تعدد الزمان، زمان قبل الملاقاة وزمان بعد الملاقاة، ومن الواضح ان تعدد الزمان لا يوجب تعدد الطهارة.

فإذا الطهارة الثابتة ليد طهارة واحدة بلا فرق بين قبل ملاقاتها للطرف المغسول وبعد ملاقاتها له.

وعلى ضوء ذلك، فاذا لاقت اليد الطرف غير المغسول من العبادة ايضاً، فقد علم بأنها لاقت احد طرفيها المحكوم بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب، وهذا الاستصحاب حاكم على استصحاب طهارة اليد قبل الملاقاة، باعتبار ان نجاسة الملاقى وهو اليد من آثار نجاسة الملاقى (بالفتح)، فاذا علمنا بملاقاتها للطرف المحكوم بالنجاسة بالتعبد الاستصحابي، فقد علمنا بارتفاع طهارتها وزوالها، لان زوالها مسبب عن نجاسة الملاقى (بالفتح)، وحينئذٍ فلا معنى للقول بأن طهارتها قبل الملاقاة الاولى قد زالت بملاقاة الجامع وهو عنوان احدهما دون طهارتها بعد الملاقاة الاولى وقبل الملاقاة الثانية، باعتبار ان زوالها مسبب عن نجاسة خصوص الطرف

غير المغسول وهي غير ثابتة، لما تقدم من انه ليس هنا طهارتان بل طهارة واحدة، هذا.

وغير خفي ان هذا مبني على جريان استصحاب بقاء نجاسة الجامع وهو عنوان احدهما، ولكن تقدم ان هذا الاستصحاب لا يجري، لانه ان لوحظ الجامع بنحو المعرفية والمرآتية الصرفة للواقع المردد بين هذا الطرف من العبادة وذاك الطرف، كان هذا الاستصحاب من الاستصحاب في الفرد المردد وهو لا يجري، وان لوحظ بوصفه جامعاً عنوانياً فانه ليس مصباً وموضوعاً للنجاسة، هذا اضافة الى ان استصحاب نجاسة الجامع كذلك لا يثبت سرايتها الى افراده الا على القول بالأصل المثبت.

هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في الكلي في القسم الثالث من اقسامه. بقي الكلام في فروع هذا الاستصحاب تطبيقياً لا نظرياً.

الفرع الاول: ما اذا علمنا بنجاسة شيء وشككنا في ان نجاسته ذاتية لا تقبل التطهير بمعنى انه لا يطهر بالغسل او عرضية يطهر به، كما اذا علمنا ان الثوب الفلاني من الصوف ولكننا لا ندري انه من صوف الخنزير حتى يكون نجاسته ذاتية او من صوف الشاة حتى تكون عرضية، ففي مثل ذلك اذا غسل هذا الثوب، فبطبيعة الحال نشك في بقاء نجاسته الجامعة بين النجاسة الذاتية والنجاسة العرضية، لانها ان كانت ذاتية كانت باقية وان كانت عرضية فقد زالت بالغسل، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء نجاسته ومعه لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته، وهذا الاستصحاب من الاستصحاب في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، باعتبار ان احد فرديه متيقن الارتفاع على تقدير حدوثه والفرد الآخر متيقن البقاء كذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل هنا استصحاب آخر يكون حاكماً على هذا الاستصحاب اي استصحاب الكلي أو لا؟

والجواب: نعم هنا استصحاب آخر يكون حاكماً عليه.

بيان ذلك: ان مادة هذا الثوب صوف وهو ماخوذ من الحيوان ومادة الصوف الى الوراء من الحشيش وهكذا، وحينئذٍ فاذا شك في ان الحشيش الذي هو مادة هذا الثوب في نهاية المطاف، هل صار جزء الخنزير او صار جزء الحيوان الآخر كالشاة، فلا مانع من استصحاب عدم صيرورته جزء الخنزير وبه يحرز ان هذا الثوب لم تكن مادته من اجزاء الخنزير، واما استصحاب عدم صيرورته جزء الحيوان الآخر، فلا يجري لعدم ترتب اثر عليه الا ان يثبت انه صار جزء الخنزير ولا يثبت ذلك الا على القول بالأصل المثبت، وهذا الاستصحاب يكون حاكماً على استصحاب الكلي ورافعاً لموضوعه، لانه يثبت ان مادته ليست من شعر الخنزير.

ومع الاغماض عن هذا الاستصحاب، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب في الاعدام الازلية، بتقريب انه في زمان لم يكن هذا الثوب موجوداً ولا كونه من شعر الخنزير، ثم ان الثوب قد وجد في الخارج وشك في كونه من شعر الخنزير، فلا مانع من استصحاب عدم كونه من شعره وبه يحرز ان هذا الثوب ليس من شعر الخنزير، ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم كونه من شعر غير الخنزير، فانه لا يجري في نفسه لعدم ترتب اثر شرعي عليه.

الفرع الثاني: ما اذا علمنا اجمالاً بملاقاة الثوب للدم او البول، فان لاقى الدم

كفى غسله مرة واحدة، وان لاقى البول وجب غسله مرتين ولا يكفي مرة واحدة.

وعلى هذا، فإذا غسل هذا الثوب مرة واحدة، فلا محالة نشك في بقاء نجاسته

الجامعة بين النجاسة البولية والنجاسة الدمية، ولا مانع من استصحاب بقائها

وترتيب آثار النجاسة عليه، وهذا الاستصحاب من استصحاب الكلي في القسم الثاني، لانه مردد بين فردين، احدهما مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه والآخر مقطوع البقاء على هذا التقدير، هذا لا كلام فيه.

وانما الكلام في ان هناك استصحاباً آخر يكون حاكماً على هذا الاستصحاب أو

لا؟

والجواب: نعم ان هناك استصحاباً آخر يكون حاكماً على استصحاب النجاسة

الجامعة.

بيان ذلك: انه قد ورد في الروايات الآمرة بغسل المتنجس بالبول كالثوب والبدن مرتين بالماء القليل، وهذه الروايات تقيد اطلاقات الروايات الآمرة بكفاية غسل كل متنجس مرة واحدة، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين كون المتنجس متنجساً بالبول أو بغيره، والروايات المذكورة تقيد اطلاقها بغير المتنجس بالبول فانه لا يطهر الا بغسله مرتين اذا كان بالماء القليل. وقد ذكرنا غير مرة ان الدليل المخصص يقيد موضوع الدليل العام بغير عنوانه اي عنوان المخصص، فاذا ورد في الدليل (اكرم كل عالم) ثم ورد في دليل آخر (لا تكرم العالم الفاسق) ، فالدليل المخصص يقيد موضوع العام وهو العالم في المثال بالعالم الذي لا يكون فاسقاً.

وفي المقام الروايات التي تدل على ان المتنجس بالبول يطهر بغسله مرتين بالماء القليل، تقيد موضوع الروايات التي تدل على ان المتنجس مطلقاً يطهر بغسله مرة واحدة بغير المتنجس بالبول فانه لا يطهر الا بغسله مرتين.

وعلى هذا، فاذا علمنا بملاقة الثوب النجس وشككنا في انه بول او دم، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب عدم كونه بولاً وبه يجرز موضوع العام بضم الوجدان الى الأصل، لان الملاقة مع النجس محرزة بالوجدان وعدم كون النجس

بولاً بالاستصحاب، وبضم الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع العام الذي هو مقيد بقيد عدمي وهو عدم كونه بولاً.

وبكلمة: ان الدليل الخاص يدل على تقييد موضوع العام بالعدم المحمولي، فاذا ورد في الدليل (اكرم كل عالم) وورد في دليل آخر (لا تكرم العالم الفاسق)، فانه يدل على تقييد موضوع العام بالعدم المحمولي، فيكون موضوع العام بعد التقييد العالم الذي لا يكون فاسقاً، وحينئذ يكون الموضوع مركباً من جزئين احدهما محرز بالوجدان كالعالم والآخر بالاستصحاب وهو عدم كونه فاسقاً، وفي المقام موضوع العام مركب من الملاقة للنجس وعدم كونه بولاً، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وهذا الاستصحاب حاكم على استصحاب بقاء النجاسة المجملة لانه رافع لموضوعه.

والخلاصة: إنّ الدليل الخاص يدل على تقييد موضوع العام بنقيض عنوانه وهو العالم الذي لا يكون فاسقاً في المثال والمنتجس الذي لا يكون بولاً في المقام. ودعوى: أن عدم الماخوذ في الموضوع وهو العدم النعتي دون المحمولي. مدفوعة: بأن دليل الخاص لا يدل الا على تقييد موضوع العام بعدم عنوانه بنحو العدم المحمولي، ولا يدل على ان الماخوذ فيه العدم النعتي اي اتصاف الموضوع بالعدم بل لا اشعار فيه على ذلك فضلاً عن الدلالة. فالنتيجة: إنّه لا اشكال في جريان هذا الاستصحاب في نفسه وتقدمه على استصحاب بقاء النجاسة الجامعة اما بالحكومة او بالجمع الدلالي العرفي.

وهل لهذا الاستصحاب معارض أو لا؟

والجواب: ان المحقق الاصفهاني رحمته الله ^(١) قال بأن استصحاب عدم كون النجس بولا معارض باستصحاب عدم كونه دما، بدعوى العلم الاجمالي بأن الملاقاة اما بالبول او بالدم، فاذا لم تكن بالبول فبالدم واذا لم تكن بالدم فبالبول، فاذا استصحاب عدم كونها بالبول معارض باستصحاب عدم كونها بالدم فيسقطان، فالمرجع بعد الغسلة الاولى اصالة الطهارة، هذا.

وغير خفي ان ما قاله الاصفهاني رحمته الله مبني على ان مثبتات الاستصحاب حجة، اذ لا يترتب على استصحاب عدم كون النجس دماً اثر شرعي الا ان يثبت لازمه العقلي وهو كونه بولا، والمفروض ان الاستصحاب لا يثبت لوازمه العقلية او العادية الا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به حتى فيما إذا كان الاستصحاب من الامارات فضلاً عن كونه من الاصول، بل هو رحمته الله ايضاً لا يقول بحجية الاستصحاب المثبت، فاذا كيف يقول بالتعارض في المقام؟

فالنتيجة: إنه لا معارض لاستصحاب عدم ملاقاة الثوب للبول، ومقتضى هذا الاستصحاب كفاية غسله مرة واحدة في الحكم بالطهارة والمستثنى من ذلك المتنجس بالبول، والمفروض انه ليس متنجساً بالبول بالاستصحاب، وهذا الاستصحاب حاكم على استصحاب بقاء النجاسة المجملة.

الفرع الثالث: ما اذا خرج من المكلف بلل مشتبه مردد بين البول والمنى، فتارة يكون المكلف متطهراً قبل خروجه منه، واخرى يكون محدثاً بالاكبر، وثالثة يكون محدثاً بالصغر.

اما الفرض الاول، فحيث ان المكلف يعلم اجمالاً اما بوجوب الغسل عليه اذا

كان البلل المذكور منياً، ووجوب الوضوء عليه اذا كان بولاً، فيجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل، لان العلم الاجمالي منجز ولا تجري الاصول المؤمنة في اطرافه، اما لعدم مقتضي لها وقصور ادلتها عن شمولها وانصرافها عنها كما قويناه او من جهة المعارضة الداخلية بينها، فان شمولها لجميع اطرافه قد يستلزم محذور المخالفة القطعية العملية، واما شمولها لبعضها المعين دون الآخر فانه ترجيح من غير مرجح ولهذا تسقط، ويكون العلم الاجمالي منجزاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لا مانع من استصحاب بقاء الكلي في هذا الفرع. بيان ذلك، ان المكلف اذا توضأ فان كان البلل المذكور الخارج منه بولاً فقد ارتفع حدثه وان كان منياً فلا يرتفع، وحيث انه كان يعلم بأنه اما بول او مني، فقد علم بأنه كان محدثاً بنحو الاجمال، وبعد الوضوء يشك في بقاء الحدث الكلي الجامع فلا مانع من استصحاب بقاءه ويترتب عليه آثاره كعدم جواز الدخول في الصلاة وفي كل ما هو مشروط بالطهارة الحديثة وعدم جواز مس كتابة القرآن وغيرها، واما الآثار المختصة بالحدث الاكبر كعدم جواز الدخول في المساجد والمكث فيها وعدم جواز العبور من المسجدين الشريفين وعدم جواز قراءة آيات السجدة، فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب المذكور الا على القول بالأصل المثبت.

والخلاصة: إنه لا اثر لهذا الوضوء وحده كما انه لا يكفي استصحاب بقاء الحدث الجامع بعد الوضوء في ترتيب تمام آثاره من الآثار المترتبة على الجامع والآثار المترتبة على خصوص الحدث الاكبر بحده الا على القول بالأصل المثبت، ومن هنا يكون الحاكم في المسألة العلم الاجمالي، فان مقتضاه وجوب الجمع بين الوضوء والغسل معاً، ولا يمكن الاكتفاء باحدهما.

اما في فرض الثاني، فلا شبهة في وجوب الغسل عليه على كل تقدير أي سواء

أكان البلل المذكور بولا أم كان منياً باعتبار انه محدث بالاكبر.

واما الوضوء فلا يجب عليه، لاستصحاب عدم كونه بولا ولا يعارض باستصحاب عدم كونه منياً، لانه لا يجري لعدم ترتب اثر شرعي عليه، فإذاً لا مانع من الاستصحاب المذكور، ومع قطع النظر عن ذلك فلا مانع من التمسك باصالة البراءة عن وجوب الوضوء للشك فيه بعد الغسل.

واما الفرض الثالث، فقد جعله المحقق العراقي رحمته الله (١) الى عدة فروض:

الاول: فرض عدم التضاد بين الحدثين.

الثاني: فرض التضاد بينهما في المرتبة والحد لا ذاتاً كالسواد الشديد مع السواد الضعيف والبياض الشديد مع البياض الضعيف، فانه لا تضاد بينهما ذاتاً وانما التضاد بينهما في المرتبة والحد.

الثالث: التضاد بينهما ذاتاً.

فإذاً يقع الكلام في مقامين:

الاول: في صحة هذه الفروض.

الثاني: في احكام كل واحد منها.

اما الكلام في المقام الاول: فالصحيح من هذه الفروض الثلاثة الفرض الاول، وذلك لان الحدث امر اعتباري لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الاعتبار والذهن ولا يتصور التضاد بين الامور الاعتبارية ولا اتصافها بالشدة او الضعف، فان كل ذلك انما يتصور في الامور الواقعية التكوينية الخارجية، واما الامور الاعتبارية كلاحكام الشرعية، فحيث انه لا وجود لها الا في وعاء الاعتبار والذهن

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ١٣٨ .

فلا تتصور المضادة بينها ولا اتصافها بالشدة والضعف، فانها انما يتصوران في الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض، نعم ان مبادئ الاحكام الشرعية وملاكاتهما حيث انها من الامور الواقعية فيتصور فيها التضاد وكذلك اتصافها بالشدة تارة وبالضعف تارة اخرى، والحدث كالاحكام الشرعية امر اعتباري، فان الشارع عند خروج البول من المكلف اعتبره محدثاً بالاصغر، وعند خروج المني منه اعتبره محدثاً بالاكبر، ومن الواضح انه لا تضاد بينها لا بالذات ولا بالمرتبة والحد. فالنتيجة: إنه لا تضاد بين الحداث لا ذاتاً ولا حداً، وهذا الفرض هو الصحيح دون الفرضين الآخرين.

واما الكلام في المقام الثاني: فعلى الفرض الاول من الفروض السالفة وهو فرض عدم المضادة بينها لا ذاتاً ولا حداً ومرتبته كما هو الصحيح تكون وظيفة المكلف الوضوء، لفرض انه محدث بالاصغر جزماً سواء أكان هذا البلل الخارج منه بولا أو منياً ولا يجري فيه استصحاب الكلي، لان هذا الفرض داخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي وهو ما اذا وجد الكلي في ضمن فرد معين، كما اذا علم بدخول زيد في المسجد مثلاً ثم علم بخروجه منه وكان يشك في ان عمراً هل دخل في المسجد حين خروج زيد منه حتى يكون الكلي باقياً في ضمنه أو لا؟ ففي مثل ذلك لا يجري استصحاب بقاء الكلي، لان الكلي الموجود في ضمن وجود زيد فقد ارتفع جزماً بارتفاعه ويشك في وجوده في ضمن وجود عمرو فيه، وعليه فأركان الاستصحاب غير تامة، لان ما هو المتيقن قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك فلا يقين بحدوثه.

وعلى هذا، فاذا توضع المكلف فقد ارتفع حدثه الاصغر، واما حدوث حدث الاكبر فانه مشكوك فيه فلا علم به، ولهذا لا مانع من استصحاب عدم كون البلل

المشتبه الخارج منه منياً ولا معارض له، لان استصحاب عدم كونه بولاً لا يجري في نفسه لعدم ترتب اثر شرعي عليه، هذا.

واشكل عليه بعض المحققين عليه السلام ^(١) على ما في تقرير بحثه، من ان استصحاب الكلي وان لم يجر في هذا الفرض الا انه لا مانع من استصحاب الفرد بناء على المشهور، وهو الصحيح من ان الوضوء لا يكون رافعاً للحدث الاصغر اذا كان مع الحدث الاكبر، وعلى هذا فالمكلف بعد الوضوء يشك في ارتفاع الحدث الاصغر به وعدم ارتفاعه، لان البلل المشتبه ان كان بولاً فقد ارتفع يقيناً وان كان منياً لم يرتفع، وحيث ان المكلف لا يدري انه مني او بول، فلا يحرز ان هذا الوضوء رافع للحدث الاصغر أو لا، فاذا نستصحب عدم رافعيته له وبقائه هذا.

ويمكن المناقشة فيه: فان ما ذكره عليه السلام تام على مسلك المشهور اذا لم يمكن احراز عدم كون البلل المشتبه منياً، فعندئذ يشك في ان الوضوء رافع للحدث الاصغر أو لا؟

واما اذا امكن احراز ان البلل المذكور ليس منياً بالاستصحاب كما هو المفروض في المقام، فلا مانع من هذا الوضوء ويكون رافعاً للحدث الاصغر، لان موضوع رافعيته مركب من امرين، احدهما كون المكلف محدثاً بالاصغر والآخر عدم كونه محدثاً بالاكبر، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع بكلا جزأيه، فاذاً يكون الوضوء رافعاً للحدث الاصغر.

والخلاصة: إن المكلف اذا كان محدثاً بالاصغر ثم خرج منه بلل مشتبه مردد

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٥٧ .

بين كونه منياً أو بولاً، فإذا كان بولاً فلا اثر له، لان اثره وجوب الوضوء والمفروض انه كان واجباً عليه سواء أكان البلل المذكور بولاً أم لا، واما كونه منياً فهو مشكوك فيه فلا مانع من استصحاب عدم كونه منياً وبه يجرز انه محدث بالاصغر ولم يكن محدثاً بالاكبر، فإذاً وظيفته الوضوء، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان مقتضى اطلاق ادلة رافعية الوضوء انه رافع للحدث الاصغر وان كان المكلف محدثاً بالاكبر ايضاً، كما ان مقتضى اطلاق ادلة رافعية الغسل انه رافع للحدث الاكبر فقط دون الاصغر.

ولكنّ هناك دليلاً ثالثاً يدل على ان غسل الجنابة يجزي عن الوضوء يعني انه رافع للحدث الاكبر والاصغر معاً، ولهذا لا يكون الوضوء بعد غسل الجنابة مشروعاً، ومع قطع النظر عن هذا الدليل فمقتضى القاعدة عدم كفايته عن الوضوء. وان شئت قلت: ان الدليل الثالث يدل على ان غسل الجنابة يجزي عن الوضوء، بمعنى انه رافع للحدث الاكبر والاصغر معاً، وعليه فلا يكون الوضوء بعده مشروعاً ولا يدل على عدم مشروعيته قبله، فإذاً لا مانع من الوضوء قبل الغسل وكونه رافعاً للحدث الاصغر، وقد تقدم انه لا مضادة بين الحدث الاصغر والاكبر، فلا مانع من كون المكلف محدثاً بالاصغر والاكبر معاً، وعليه فيكون الوضوء رافعاً للاصغر والغسل رافعاً للاكبر شريطة ان يكون الوضوء قبله.

الى هنا قد تبين: ان مقتضى القاعدة هو ان الوضوء رافع للحدث الاصغر وان كان مع الحدث الاكبر، لانه لا يكون مانعاً عن رافعيته ولهذا لا يكون غسل مس الميت رافعاً للحدث الاصغر وانما يكون رافعاً للحدث الاكبر فقط فيجب الوضوء بعده، ومن هذا القبيل غسل المستحاضة الوسطى، فانه لا يجزي عن الوضوء بل لا بد منه بعده، فإذاً كون الغسل رافعاً للحدث الاصغر بحاجة الى دليل، والدليل

يدل على ان الغسل الجنابة يجزي عن الوضوء ويكون رافعاً للحدث الاصغر ايضاً، ولهذا لا يكون الوضوء بعده مشروعاً وكذلك الاغسال المستحبة منها غسل الجمعة، فانه يجزي عن الوضوء بمقتضى الدليل الخاص ولا يدل على انه يمنع عن الوضوء قبله ايضاً.

فالتنتيجة: إن الحدث الاكبر لا يكون مانعاً عن الوضوء قبل الغسل ولا مانع منه، وحينئذٍ فالغسل رافع للحدث الاكبر فقط، فما هو المشهور من ان الحدث الاكبر المتمثل في الجنابة مانع عن الوضوء مطلقاً حتى قبل الغسل لا دليل عليه، لان المنع بحاجة الى دليل والدليل انما يكون على عدم مشروعية الوضوء بعد الغسل.

واما الكلام في الفرض الثاني: وهو فرض التضاد بين الحدثين في الحد والدرجة، فيقع في ان ما خرج منه من البلل المشتبه المردد بين كونه بولاً او منياً، فان كان منياً أدى الى انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر، باعتبار ان الحدث حقيقة واحدة والاختلاف بين افرادها انما هو بالشدة والضعف كالسواد والبياض، وان كان بولاً فلا اثر له، لفرض ان المكلف كان محدثاً بالاصغر قبل خروج هذا البلل منه، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الحدث الاصغر ومعه لا مانع من استصحاب بقاءه، وعلى هذا فوظيفة المكلف الوضوء. واما احتمال كون البلل المذكور منياً، فمدفوع بالأصل، فاذاً يحرز موضوع وجوب الوضوء لانه مركب من كون المكلف محدثاً بالاصغر ولم يكن محدثاً بالاكبر وكلاهما محرز بالاستصحاب.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان استصحاب بقاء الحدث الاصغر يجري بعد الوضوء، لان المكلف المحدث بالاصغر اذا توضأ كان يشك في بقاء الحدث الاصغر، باعتبار ان البلل المشتبه الخارج منه ان كان منياً انقلب الحدث من المرتبة الضعيفة الى المرتبة الشديدة فلا يرتفع بالوضوء، وان كان بولاً فلا انقلاب

ويرتفع بالوضوء، وحيث انه مردد بين كونه منياً او بولاً، فهذا التردد منشأ للشك في بقاء الحدث الاصغر بحده فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقاءه.

غير تام، لان المكلف المحدث بالاصغر اذا خرج منه البلل المشتبه المردد بين كونه بولاً او منياً، فبطبيعة الحال يشك في ان حدثه الاصغر هل انقلب من مرتبته الخفيفة الى مرتبته الشديدة اذا كان البلل المشتبه منياً او لم ينقلب وبقي على مرتبته الخفيفة اذا كان البلل المذكور بولاً، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الحدث الاصغر على مرتبته الخفيفة وعدم انقلابه الى مرتبته الشديدة. واما احتمال انه مني فهو مدفوع باصالة عدم كونه منياً، فاذاً بضم هذه الاصالة الى الاستصحاب المذكور ينقح موضوع وجوب الوضوء، فإذا توضحاً ارتفع حدثه الاصغر فلا يشك في بقاءه.

واما في الفرض الثالث: وهو فرض وجود المضادة بين الحدين ذاتاً.

فقد ذكر المحقق العراقي رحمته الله انه اذا خرج من المكلف البلل المشتبه المردد بين كونه بولاً او منياً، فقد علم اجمالاً بأنه اما محدث بالاصغر او بالاكبر، باعتبار ان الجمع بينهما لا يمكن.

وحينئذٍ فان كان البلل المذكور منياً، انتفى الحدث الاصغر من جهة عدم امكان اجتماعه مع الحدث الاكبر على اساس وجود المضادة بينهما ذاتاً.

ولهذا يتولد العلم الاجمالي منه، لانه ان كان بولاً فالمكلف باقٍ على حدثه الاصغر، وان كان منياً فقد ارتفع حدثه الاصغر وصار محدثاً بالاكبر، ومقتضى هذا العلم الاجمالي وجوب الجمع بين الوضوء والغسل، كما انه لو توضحاً كان يشك في بقاء كلي الحدث وكذلك اذا اغتسل، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاءه ويترتب عليه وجوب الغسل او الوضوء حتى يحصل اليقين بفراغ الذمة.

ثم انه رحمته الله قد اشكل على نفسه بأن هذا خلاف مبنى الفقهاء، لان مبناهم في هذا

الفرض الاكتفاء بالوضوء ودفح احتمال كون البلل المشتبه منياً بالاستصحاب، وبذلك ينقح موضوع وجوب الوضوء على اساس انه مركب من كون المكلف محدثاً بالاصغر ولم يكن محدثاً بالاكبر، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

واجاب رحمته عن ذلك: بأن مبنى الفقهاء يقوم على اساس عدم التضاد بينهما، واما وجوب الاحتياط فيه فهو مبني على فرض التضاد بينهما، هذا.

وذكر بعض المحققين رحمته ^(١) على ما في تقرير بحثه، انه يمكن حمل هذا الاشكال على هذه الفرضية وهي فرضية التضاد بينهما على طبق مبنى الفقهاء في المسألة بقريته ما افاده المحقق النائيني رحمته من ان الآية الكريمة ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ تدل على ان المكلف اذا قام الى الصلاة من النوم (كما في الروايات الواردة في تفسير الآية) ، فان كان جنباً فوظيفته الغسل وان لم يكن جنباً فوظيفته الوضوء، اذ المقسم في الآية المباركة المكلف المحدث بالاصغر، فانه ان كان جنباً فوظيفته الغسل والا فوظيفته الوضوء.

وعلى هذا، فموضوع وجوب الوضوء المكلف المحدث بالاصغر وعدم كونه محدثاً بالاكبر، كما ان موضوع وجوب الغسل المكلف المحدث بالاكبر، ومن الواضح ان التقسيم قاطع للشركة.

وعلى هذا، فإذا كان الجزء الاول من موضوع وجوب الوضوء محرزاً بالوجدان وهو كون المكلف محدثاً بالاصغر وشك في الجزء الثاني وهو عدم كونه محدثاً بالاكبر، فلا مانع من احرازه بالاستصحاب، وللمكلف في المقام ان يتمسك

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٥٨ .

باستصحاب عدم كون البلل المذكور منيا ولا معارض لهذا الاستصحاب، واستصحاب عدم كونه بولا لا يجري لعدم ترتب اثر شرعي عليه بعد ما كان المكلف محدثا بالاصغر قبل خروج هذا البلل منه، وبضم هذا الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع وجوب الوضوء، فإذا يجب عليه الوضوء فقط، هذا.

ويمكن المناقشة فيه: بأن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في تفسير الآية المباركة بضميمة الروايات تام على القول بأنه لا تضاد بين الحديثين ولا مانع من اجتماعهما في موضوع واحد، فعندئذ ما ذكره رحمته الله من التفصيل صحيح، لان المكلف اذا كان محدثاً بالاصغر ثم خرج منه بلل مشتبه مردد بين البول والمنى، وحيث ان موضوع وجوب الوضوء مركب من كون المكلف محدثاً بالاصغر وعدم كونه محدثاً بالاكبر، والاول محرز بالوجدان والثاني بالتعبد وبضم الوجدان الى التعبد يتحقق موضوع وجوب الوضوء.

ودعوى: أن الآية المباركة تدل على وجود المضادة بينهما وعدم امكان اجتماعهما في موضوع واحد.

مدفوعة: بأن الآية لاتدل على ذلك لانها في مقام بيان وظيفة المكلف، فان كان محدثا بالاصغر فوظيفته الوضوء، وان كان محدثا بالاكبر كالجنابة فوظيفته الغسل، وعدم تعرض الآية فيما اذا كان المكلف محدثاً بالاصغر والاكبر معا، ولا يدل على عدم امكان الجمع بينهما، ولعل عدم تعرضها لذلك من جهة ان الغسل يكفي عن الوضوء، وكيف ما كان فالآية لا تدل على التضاد بينهما.

واما على القول بالتضاد واستحالة اجتماعهما في موضوع واحد كما هو المفروض في محل الكلام فلا يتم ما افاده رحمته الله، لانه اذا خرج البلل المشتبه من المكلف المحدث بالاصغر المردد بين البول والمنى انقلب اليقين بالحدث الاصغر الى الشك

فيه، لان البلل ان كان منيا انقلب الحدث الاصغر بالاكبر لاستحالة اجتماعهما في موضوع واحد، وان كان بولاً فلا اثر له باعتبار انه محدث بالاصغر.

واما إذا كان المكلف محدثاً بالاكبر ثم خرج منه بول فلا اثر له ايضا، لانه لا يوجب انقلاب الاكبر الى الاصغر او زواله وارتفاعه، لان الضعيف لا يمكن ان يزيل القوي واما القوي فهو يزيل الضعيف.

والخلاصة: إن المراد من التضاد بينهما استحالة اجتماعهما في موضوع واحد، بمعنى ان المكلف اذا كان محدثاً بالاكبر كالجنازة فلا اثر لصدور الاصغر منه بعد ذلك، لان وجوده كالعدم باعتبار ان الحدث الاكبر يتضمن الاصغر وما زاد، وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف محدثاً بالاصغر وصدر منه الاكبر، فانه بمجرد حدوث الاكبر منه قد زال الاصغر لاستحالة كون المكلف محدثاً بالاصغر والاكبر معا.

الى هنا قد تبين: انه بمجرد خروج البلل المشتبه منه قد زال اليقين بكونه محدثاً بالاصغر الى الشك، لاحتمال ان البلل المذكور مني يوجب زوال الاصغر، فما ذكره عليه السلام من ان موضوع وجوب الوضوء مركب من كون المكلف محدثاً بالاصغر وعدم كونه محدثاً بالاكبر، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب وان كان تاماً بالنسبة الى موضوع وجوب الوضوء، الا ان ذلك انما يتصور على القول بعدم التضاد بينهما، واما على القول بالتضاد فلا يتصور ان يكون الجزء الاول من الموضوع وهو كون المكلف محدثاً بالاصغر محرزاً بالوجدان في هذا الظرف لان احتمال كون البلل الخارج منه منياً يوجب الشك في بقاء الحدث الاصغر، ضرورة انه مع هذا الاحتمال لا يمكن ان يكون محرزاً بالوجدان والا لزم خلف فرض انه مضاد للحدث الاكبر، وحيث انا في المقام لا ندرى انه بول او مني فيشك في زواله وعدم زواله، فاذاً الجزء الاول من موضوع وجوب الوضوء غير محرز بالوجدان بل هو

مشكوك فيه.

فالتنتيجة في نهاية الشوط: ان ما ذكره تام على القول بعدم التضاد بينهما، واما على القول بالتضاد فلا يتم، هذا.

ويمكن حل هذا الاشكال على هذا القول، وهو القول بالتضاد بتقريب آخر، وهو ان كون المكلف محدثا بالاصغر فعلا في هذا الفرض وان كان مشكوكاً فيه، الا انه لما كان مسبوقاً بالحالة السابقة كان يشك في بقاءه، لان البلب المشتبه ان كان بولاً فهو باق قطعاً، وان كان منياً فقد زال كذلك، وهذا التردد منشأ للشك في بقاءه، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاءه وبه يحرز الجزء الاول من موضوع وجوب الوضوء تعبداً وهو كون المكلف محدثا بالاصغر، وكذلك يحرز الجزء الثاني وهو عدم كونه محدثا بالاكبر بالاستصحاب، فكلا الجزأين محرز بالاستصحاب فيتحقق موضوع وجوب الوضوء دون الغسل، فاذا ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من وجوب الجمع بين الوضوء والغسل معا لا وجه له، لان العلم الاجمالي ينحل حكماً باستصحاب بقاء الحدث الاصغر، وعندئذٍ فلا مانع من الرجوع في الطرف الآخر الى استصحاب عدم كون المكلف محدثا بالاكبر، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان استصحاب بقاء الكلي وهو الحدث الجامع محكوم باستصحاب بقاء الفرد، لان هذا الاستصحاب حاكم عليه وينقح موضوع وجوب الوضوء.

هذا تمام الكلام في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي وفروعاته وملحقاته.

واما القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلي: وهو ما اذا علم بوجود الكلي في ضمن فرد معين ثم ارتفع ذلك الفرد وشك في بقاء الكلي في ضمن فرد آخر، كما

اذا علمنا بدخول زيد في المسجد ثم علمنا بخروجه عنه ولكننا نشك في ان عمراً هل دخل فيه حين خروج زيد منه او حين دخوله فيه او لا؟ ففي مثل ذلك لا يمكن استصحاب بقاء الكلي، لان المتيقن في المقام وجود الانسان في ضمن وجود زيد فيه وهو قد ارتفع يقيناً، وما هو مشكوك فيه - وهو وجود الانسان في ضمن وجود عمرو - ليست له حالة سابقة، فإذا أركان الاستصحاب فيه غير تامة ولهذا لا يجري استصحاب بقاء الكلي في هذا القسم.

وبكلمة انا اذا علمنا بدخول زيد في المسجد حصل لنا علمان:

احدهما: العلم بوجود زيد فيه.

ثانيهما: العلم بوجود انسان فيه.

ثم ان زيداً قد خرج عن المسجد لانا رأيناه في الخارج ولكننا نشك في دخول عمرو فيه مقارناً لدخول زيد فيه او خروجه عنه وبقاء الانسان في ضمن عمرو، وهذا يوجب الشك في بقاء الانسان فيه في ضمن وجود عمرو، وهل يجري استصحاب بقاءه أو لا؟

والجواب: ان بيان ذلك بحاجة الى مقدمة وهي ما اشرنا اليه في مستهل هذا البحث، من ان المراد من الكلي في المقام ليس مفهومه بالحمل الاولي، فانه لا وعاء له الا في عالم الذهن، فلا يصلح ان يكون مصباً للاستصحاب، لان مصب الاستصحاب هو ما يترتب عليه الاثر الشرعي.

فإذاً يكون المراد منه احد امرين:

الاول: ان يكون المراد من الكلي الحصة كما عن المحقق العراقي رحمته الله (١)، بتقريب

ان كل فرد يشتمل على حصة من الكلي مع سائر المشخصات كالكم والكيف والوضع وهكذا، والمراد من استصحاب الكلي استصحاب ذات الحصة، والمراد من استصحاب الفرد استصحابه مع مشخصاته كافة.

وعلى ضوء هذا التفسير للكلي فلا يجري استصحابه في المقام، لان الحصة المتيقنة الموجودة في ضمن زيد في المسجد قد ارتفعت بارتفاع زيد، والحصة الاخرى في ضمن وجود عمرو فيه مشكوكة الحدوث، فاذاً لا تتم اركان الاستصحاب فيها لان ما هو المتيقن قد ارتفع وما هو المشكوك ليس بمتيقن، هذا.

ولكن هذا التفسير خاطئ جداً، لانه ان اريد بالحصة واقعها الموضوعي في الخارج.

فيرد عليه: ان واقعها فيه الفرد لا الكلي، واستصحاب بقائها لو جرى فهو استصحاب بقاء الفرد لا بقاء الكلي، وما ذكره ﷺ من الفرق بين الحصة والفرد خاطئ، لان مشخصات الفرد من عوارضه وليست من مقوماته وم مشخصاته حقيقة، لان تشخص الفرد بوجوده وتقومه به لا بعوارضه من الكم والكيف ونحوهما، فاذاً لا فرق بين واقع الحصة والفرد.

وان اريد بها وجودها المضاف الى مفهوم الحصة وعندئذٍ وان كانت الحصة غير الفرد، فان الفرد يمثل الوجود المضاف الى واقع الحصة في الخارج، والحصة تمثل الوجود المضاف الى مفهومها الانتزاعي الا انه لا واقع موضوعي لهذا الوجود وهو الوجود المضاف الى مفهوم الحصة الا في وعاء الذهن، ومن الواضح انه ليس موضوعاً للآثر الشرعي حتي يصلح ان يكون مصباً للاستصحاب، الا ان يؤخذ هذا الوجود الذهني بنحو المعرفية والمشيرية الى ما هو موضوع للآثر الشرعي ومصب للاستصحاب.

ولكن على هذا فالمستصحب هو الفرد لا الحصة في مقابل الفرد، غاية الامر تارة يكون استصحاب الفرد بواسطة مرآية مفهومه الجزئي ومشيرته اليه وهو مفهوم زيد مثلا، باعتبار انه لا يمكن استصحاب الفرد الخارجي مباشرة، لان الاستصحاب امر اعتباري لا يمكن تعلقه بالفرد الخارجي بنحو المباشر والا لكان خارجياً وهذا خلف.

واخرى يكون استصحابه بواسطة المفهوم الكلي المأخوذ بنحو المعرفية والمشيئية الى الموضوع بدون اي دخل له فيه، وعلى هذا فالمستصحب ايضا يكون جزئياً حقيقياً لا كلياً والفرق بين الصورتين انما هو في المعرف، فانه في الصورة الاولى جزئي وفي الصورة الثانية كلي.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان المراد من الكلي ليس هو الحصة. الثاني: أن يكون المراد من الكلي في المقام الوجود السعي، ولا نقصد به ان للكلي الطبيعي وجوداً واحداً متسعاً كما نسب ذلك الى الرجل الهمداني فانه غير معقول، لاستحالة انطباق وجود واحد على وجودات متعددة متباينة، لان الوجود مساوق للتشخص ويستحيل ان يوجد شيء في الخارج بدون تشخص.

ومن هنا، يكون للكلي وجودات متعددة بعدد افراده، ونسبة الكلي اليها نسبة الآباء الى الابناء لا نسبة أب واحد الى الابناء، كما لا نقصد به مفهومه الانتزاعي الذي لا واقع له الا في وعاء الذهن، بل المقصود منه واقعه الحقيقي، لان الوجود في الخارج واحد كوجود زيد مثلا ولهذا الوجود اضافتان، احدهما اضافته الى الفرد بحده الفردي والاخرى اضافته الى الكلي كذلك، مثلا وجود زيد في الخارج وجود واحد وله اضافتان، اضافة الى زيد واطافة الى الانسان وكلتا الاضافتين بنحو الحقيقة، الا ان دائرة الاضافة الثانية اوسع من دائرة الاضافة الاولى وهما متلازمتان

ذاتا وحقيقة والعلم باحدهما علم بالآخرى، فاذا علمنا بوجود زيد في المسجد فقد علمنا بوجود انسان فيه، واذا علمنا بخروج زيد منه فقد علمنا بخروج انسان منه، واذا شككنا في وجود زيد فيه فقد شككنا في وجود انسان فيه.

والخلاصة، ان المراد من الكلي في المقام الوجود السعي الذي يمثل اضافة الوجود الى الكلي، فاذا شك في بقاء هذه الاضافة، فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان هناك اثر شرعي مترتب عليه، فاذا علم بوجود زيد في المسجد فقد علم بوجود انسان فيه، وهذا ليس معناه ان هنا وجودين احدهما وجود الفرد بحده الفردي والآخر وجود الانسان بحده السعي بل وجود واحد حقيقة وذاتاً، والاختلاف بينهما انما هو في الاضافة، فان العلم بهذا الوجود لا ينفك عن العلم باضافته الى ماهية الفرد بعنوانه التفصيلي والى ماهية الكلي بعنوانه الاجمالي.

ومن هنا اذا خرج زيد عن المسجد، ارتفعت كلتا الاضافتين معاً، واذا شك في دخول عمرو فيه مقارناً لخروج زيد منه او لدخوله فيه، شك في اصل وجوده فيه ومعه يشك في اصل تحقق اضافته الى الانسان، ولهذا لا حالة سابقة لها فما هو المتيقن من الاضافة قد ارتفع يقيناً وما هو المشكوك فيه ليس بمتيقن سابقاً، فاذاً اركان الاستصحاب غير تامة.

ومن هنا، يظهر انه لا فرق بين ان يكون حدوث فرد آخر مقارناً لحدوث الفرد المتيقن او مقارناً لخروجه منه، فانه على كلا التقديرين لا يجري استصحاب بقاء الكلي في المقام لعدم تمامية اركانه في كلتا الصورتين.

واما شيخنا الانصاري رحمته الله ^(١) فقد فصل بين الصورتين وحكم بجريان

استصحاب بقاء الكلي في الصورة الاولى دون الثانية، وقد افاد في وجه ذلك ان وجود الكلي في الصورة الاولى معلوم سابقاً ولكنه مردد بين ان يكون وجوده بنحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه ولهذا يجري استصحاب بقائه، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فان ما هو المعلوم وجوده في هذه الصورة قد ارتفع بارتفاع فردة، واحتمال حدوثه بحدوث فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد الاول محكوم بالعدم، هذا.

ولكن هذا التقريب لا يرجع الى معنى صحيح، لما تقدم من ان المراد من الكلي في المقام الوجود السعي وهو يمثل اضافته الى الكلي في مقابل اضافته الى الفرد بحدده الفردي، والمفروض ان هذه الاضافة التي تحققت قد ارتفعت بارتفاع وجود الفرد، والشك انما هو في حدوث اضافة اخرى الى الكلي من جهة احتمال حدوث فرد آخر، ولا فرق في ذلك بين ان يكون احتمال حدوث فرد آخر مقارنة لحدوث الفرد المتيقن او مقارنة لارتفاعه، فانه على كلا الفرضين يكون الشك في حدوث اضافة اخرى الى الكلي.

قد يقال كما قيل: ان هنا علمين، احدهما العلم بوجود زيد في المسجد والآخر العلم بوجود انسان فيه ضمنا، اما العلم الاول فقد ارتفع بخروج زيد عنه، واما العلم الثاني فلا يقين بارتفاعه، لاحتمال بقاء الانسان فيه من جهة دخول عمرو.

والجواب، أولاً: ان المعتبر في جريان الاستصحاب هو ان يكون الشك في بقاء المتيقن السابق، والمفروض ان هذا الشك غير موجود، لان ما هو المتيقن سابقاً في المقام هو وجود الانسان في ضمن وجود زيد، فاذا ارتفع وجود زيد بخروجه عن المسجد، فقد ارتفع وجود الانسان ايضا، لان في الخارج وجود واحد، غاية الامر ان له اضافتين، اضافة الى الفرد واطافة الى الكلي، فاذا ارتفع ذلك الوجود ارتفع كلتا الاضافتين، لاستحالة بقاء الاضافة مع انتفاء المضاف لانها متقومة ذاتا وحقيقة

بالمضاف والمضاف اليه حيث انهما من الذاتيات لها وبمثابة الجنس والفصل للنوع، فإذا الشك في وجود انسان آخر في المسجد بوجود فرد آخر فيه شك في اصل وجوده ولا حالة سابقة له.

والخلاصة: إن العلم بوجود زيد في المسجد علم باضافته الى الانسان حقيقة، لان هذا العلم لازم ذاتي للعلم بوجود زيد فيه، لان هنا علماً واحداً وهو العلم بوجود انسان فيه المتمثل بوجود زيد، والاختلاف انها هو في الاضافة وهي اضافته الى زيد بحده التفصيلي و اضافته الى الانسان بحده الجامعي.

الى هنا قد تبين ان استصحاب الكلي في هذا القسم لا يجري، هذا.

وقد استثنى من ذلك ما اذا كان الشك في تبدل المتيقن من مرتبة الى مرتبة اخرى او ارتفاعه وانعدامه نهائيا وتبدله الى شيء آخر، كما اذا علم شدة سواد جسم ثم علم بزوال شدته ولكن يشك في انه تبدل من مرتبة شديدة الى مرتبة ضعيفة او تبدل الى لون آخر كالبياض مثلاً، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء طبيعي سواده، لان صفة الشدة والضعف من حالاته لا من مقوماته بنظر العرف العام، فإذا يكون الشك في بقاء المتيقن السابق فلا مانع من استصحاب بقائه، هذا.

وقد اشكل عليه بعض المحققين عليه السلام ^(١) على ما في تقرير بحثه من ان الاستصحاب وان كان يجري في هذه الموارد الا انه من استصحاب الفرد والشخص، وافاد في وجه ذلك ان المعلوم زواله هو المرتبة الشديدة من السواد، والشك انها هو في بقاء شخص المرتبة الضعيفة واستصحاب بقائها استصحاب الفرد لا الكلي، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان المرتبة الشديدة من السواد متقومة بالشدة،

حيث انها من المقومات الذاتية لها بل عينها وبزوالها زالت هذه المرتبة، باعتبار انها عين الشدة وكل مرتبة من مراتب السواد او البياض بحدها مباينة للمرتبة الاخرى منه كذلك، والجامع بين هذه المراتب طبيعي السواد فانها من افراده.

وعلى هذا، فاذا زالت شدة السواد عن الجسم الفلاني وشككنا في ان الزائل هل هو خصوص المرتبة الشديدة او الزائل اصل السواد وتبدله بلون آخر مباين له، فبطبيعة الحال نشك في بقاء طبيعي السواد فلا مانع من استصحاب بقائه، وليس الشك في شخص المرتبة الضعيفة التي تكون متقومة بالضعف، لان شخص هذه المرتبة مباين لشخص المرتبة الشديدة ولا تصدق احدهما على الاخرى، فان المشكوك ليس عين المتيقن بل مباين له، حيث ان المشكوك شخص المرتبة الضعيفة والمتيقن شخص المرتبة الشديدة، والمفروض ان المرتبة الشديدة ليست مركبة من الشدة والضعف بل هي بسيطة ومتقومة بالشدة كما مر.

واما لو فرض انها مركبة من المرتبة الشديدة والمرتبة الضعيفة، فلا شبهة في ان المرتبة الضعيفة مندكة فيها ولا وجود لها بحدها وتزول بزوالها، وحينئذ فالشك في حدوث المرتبة الضعيفة بحدها لا في بقائها ولهذا لا يجري الاستصحاب فيها ولا الاستصحاب في الكلي، لان الكلي الموجود في ضمن المرتبة الشديدة انتفى بانتفاء تلك المرتبة، واما حدوثه في ضمن مرتبة اخرى وفرد آخر مشكوك فيه. فالنتيجة: إن الاستصحاب على ضوء هذا اللحاظ لا يجري لا في الشخص ولا في الكلي.

واما لحاظ مراتب البياض او السواد او نحوه من الاعراض، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها، بيان ذلك اذا فرضنا ان السواد قد وجد في جسم بمرتبته الشديدة ثم علمنا ان شدة السواد قد زالت ولكننا لا ندري ان الزائل شدته فقط او

اصله وتبدله بلون آخر، فعندئذٍ نشك في بقاء طبيعي السواد باعتبار ان الشدة والضعف من حالات الموضوع لا من مقوماته بنظر العرف، فإذا الشك يكون في بقاء طبيعي السواد ولا مانع من استصحاب بقاءه.

وبكلمة: ان الشك في المقام انما هو في بقاء اصل السواد، لان المعلوم هو زوال المرتبة الشديدة منه واما زوال طبيعي السواد فهو غير معلوم لنا ونشك في بقاءه، وعندئذٍ فلا مانع من جريان استصحاب طبيعي السواد لان لوجوده في هذا الجسم اضافتين: احدهما اضافته الى ماهية الفرد بحده الفردي والاخرى اضافته الى ماهية الكلي الجامع، واستصحاب الاضافة الاولى استصحاب الفرد واستصحاب الاضافة الثانية استصحاب الكلي، فاذا لا مانع من جريان كلا الاستصحابين في المقام اذا كان هناك اثر شرعي مترتب عليه، والمفروض ان وجود الكلي انما هو بوجود الفرد والاختلاف بينهما انما هو في الاضافة لا في اصل الوجود، فإذا وجد السواد في جسم في الخارج فقد وجد وجود الكلي، لان وجوده عين وجود فرد، غاية الامر اذا اضيف هذا الوجود الى الفرد بعنوانه التفصيلي فهو وجود الفرد، واذا اضيف الى الكلي بعنوانه الاجمالي فهو وجود الكلي ولا ينفك احدهما عن الآخر، فاذا علم بوجود زيد في الدار فقد علم بوجود انسان فيه، واذا شك في وجود زيد فيها شك في وجود انسان فيها، واذا شك في بقاء وجود زيد فيها شك في بقاء وجود انسان فيها ايضا ولا يمكن الانفكاك في تمام المراحل والحالات.

وعلى هذا، فلا مانع من استصحاب الكلي، كما انه لا مانع من استصحاب الفرد ولا يغني الثاني عن الاول اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الكلي ايضا، هذا اذا لم يعلم بارتفاع الفرد ويشك فيه، واما اذا علم به كما اذا علمنا بوجود مرتبة شديدة من السواد في الجسم ثم علمنا بارتفاع هذه المرتبة وشككنا في انها تبدلت الى المرتبة

الضعيفة فيه او الى لون آخر، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء طبيعي السواد دون المرتبة الضعيفة، لان الشك بالنسبة الى المرتبة الضعيفة بحدها الشخصي ليس في بقائها حيث انها بحدها الشخصي مباينة للمرتبة الشديدة كذلك، والمعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المشكوك عين المتيقن ذاتا وحقيقة والأختلاف بينهما في الحدوث والبقاء، فان متعلق اليقين الحدوث ومتعلق الشك البقاء.

واما في المقام فمتعلق الشك مباين لمتعلق اليقين، فان متعلق الشك المرتبة الضعيفة بحدها الخاص ومتعلق اليقين المرتبة الشديدة كذلك، ومن الواضح ان كل مرتبة بحدها الشخصي مباينة للمرتبة الاخرى كذلك.

وعلى هذا، فما في تقرير بحثه عليه السلام من ان الشك انها هو في بقاء المرتبة الضعيفة بحدها الشخصي واستصحاب بقائها من استصحاب الشخص لا الكلي.

لا يمكن المساعدة عليه، أما اولاً: فلما عرفت من ان شخص المرتبة الضعيفة بحدها الشخصي مباين للمرتبة الشديدة كذلك، فإذا لا يكون الشك في بقاء شخص المرتبة الضعيفة شكاً في بقاء المتيقن السابق بل شك في حدوثها بعد ارتفاع المرتبة الشديدة بحدها.

وثانياً: ما عرفت من ان للمرتبة الضعيفة اضافتين اذا حدثت في جسم كسائر افراد الكلي اذا حدثت، اضافة الى الفرد بحده الفردي واطافة الى الكلي، فاستصحاب الفرد يمثل استصحاب الاضافة الاولى واستصحاب الكلي يمثل استصحاب الاضافة الثانية، فإذا كما يجري استصحاب الفرد كذلك يجري استصحاب الكلي، هذا.

ثم ان السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) قد ذكر قسماً آخر من استصحاب الكلي غير الاقسام المتقدمة، بمعنى ان الاستصحاب الكلي غير منحصر بالاقسام المذكورة ومثل كذلك بمثاليين:

المثال الاول: مثال عرفي وهو ما اذا علمنا بدخول زيد في الدار ثم علمنا بوجود متكلم فيها ولا ندري انه هو زيد او غيره، وهذا غير داخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي، لان في هذا القسم يعلم بوجود جامع مردد بين فردين احدهما قصير العمر والآخر طويل العمر، واما في المقام فهنا علمان، علم بوجود الفرد بعنوانه التفصيلي، وعلم بالعنوان الانتزاعي الجامعي وهو عنوان المتكلم، ولا يدخل هذا القسم في سائر الأقسام كما هو واضح.

المثال الثاني: فرع فقهي وهو ما اذا علم المكلف بجنابته يوم الاربعاء واغتسل منها ثم رأى يوم الخميس منياً في لباسه وشك في انه اثر الجنابة السابقة أو اثر جنابة جديدة، وهذا المثال خارج عن القسم الثالث بنفس الملاك وكذلك عن سائر الاقسام كما هو واضح.

وعلى هذا، فاذا علمنا بخروج زيد عن الدار فبطبيعة الحال نشك في بقاء المتكلم فيها، لانه ان كان زيداً فلم يبق فيها وان كان غيره فهو باق، وهذا التردد منشأ للشك في بقاءه فيها، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاءه فيها وترتيب اثره عليه. وفي المثال الثاني لا مانع من استصحاب بقاء الجنابة المرددة بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الجامع وهو الجنابة المجملة، ولكن هذا الاستصحاب محكوم بالاستصحاب الموضوعي

وهو استصحاب عدم حدوث جنابة اخرى له، لان المكلف اذا علم بالجنابة واغتسل منها ثم شك في جنابة اخرى، كان مقتضى الاستصحاب عدم حدوثها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان استصحاب بقاء الجنابة الجامعة لا يجري في المقام، لانها مرددة بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث، اما بالنسبة الى الفرد الاول فلا اثر لهذا الاستصحاب واما بالنسبة الى الفرد الثاني فهو لا يثبت هذا الفرد الاعلى القول بالأصل المثبت، هذا.

والصحيح ان كلا المثالين لا يكون خارجا عن اقسام الاستصحاب الكلي، لانه إما ان يكون داخلاً في القسم الثاني او في القسم الثالث، وذلك لان عنوان الجامع الانتزاعي كالجنابة في المثال الثاني والمتكلم في المثال الاول ان لوحظ بنحو العرفية والمشيرية الى الواقع المررد بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث فهو داخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي، وان لوحظ بنحو الموضوعية وترتيب الاثر عليه فهو داخل في القسم الثاني، غاية الامر ان في هذا الفرض فرض علم تفصيلي بحدوث فرد معين اولا، ولكن هذا لا دخل له في المسألة بل ضمه اليها كضم الحجر في جنب الانسان.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان ما ذكره عليه السلام ليس قسماً آخر في مقابل الاقسام المتقدمة بل هو داخل فيها.

هذا تمام كلامنا في اقسام استصحاب الكلي.

نتائج البحوث حول استصحاب الكلي عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان المراد من الكلي في المقام الوجود السعي، ونقصد به الوجود المضاف الى الماهية الكلية في مقابل الوجود المضاف الى ماهية الفرد بحده الفردي

النقطة الثانية: ان في تفسير حقيقة الاستصحاب عدة آراء لا مانع من جريان استصحاب الكلي على الرأي الاول والثاني والثالث كما تقدم.

واما على الرأي الرابع وهو ان مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف له في صورة المخالفة، فلا يجري استصحاب الكلي وهو الجامع بين الحكمين، لان الجامع بما هو جامع لا يمكن جعله، ضرورة ان الجعل انما تعلق بالفرد سواء أكان تكوينياً ام تشريعياً، فاذاً الجامع لا يكون حكماً بل هو عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي له الا في عالم الذهن والاختراع، هذا.

وقد اجاب عن ذلك المحقق الاصفهاني رحمته الله بشكل يرجع بالتحليل الى عدة نقاط، وقد فصلنا الحديث فيها بالنقد والابرار من جهات مختلفة بشكل موسع، وخلاصته ان انشاء الحكم الجامع كالطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب لا يمكن لان الانشاء مساوق للتشخيص سواء أكان تكوينياً ام تشريعياً كما تقدم.

النقطة الثالثة: انه لا موضوع لاستصحاب الحكم الكلي في الشريعة المقدسة، اذ لا وجود له فيها حتى يمكن اجراء الاستصحاب فيه.

النقطة الرابعة: انه لا مانع من جريان الاستصحاب الكلي في الموضوعات، لان الاثر الشرعي قد يترتب على الوجود المضاف الى الماهية الكلية وقد يترتب على الوجود المضاف الى الماهية الفردية، فعلى الاول اذا شك في بقاء هذه الاضافة فلا مانع من استصحاب بقائها وترتيب اثرها عليه وهذا هو استصحاب الكلي، وعلى

الثاني اذا شك في بقاءها فلا مانع من استصحاب بقاءها وترتيب اثرها عليه وهذا هو استصحاب الفرد.

النقطة الخامسة: ان استصحاب الكلي يمثل اربعة اقسام وزاد السيد الاستاذ عليه السلام قسماً آخر غير داخل في الاقسام الاربعة، ولكن سوف نشير ان الامر ليس كذلك وانه داخل في الاقسام المذكورة.

اما القسم الاول، فلا شبهة في جريان استصحاب الكلي اذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه، كما انه لا شبهة في جريان استصحاب الفرد شريطة ترتب اثر شرعي عليه.

واما القسم الثاني، فيقع الكلام فيه تارة في استصحاب الكلي واخرى في استصحاب الفرد وثالثة في اثبات اثر الفرد باستصحاب الكلي، ورابعة عكس ذلك، وتفصيل كل هذا تقدم.

النقطة السادسة: لا شبهة في جريان الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي، وهو ما اذا علمنا بوجود كلي في ضمن فرد مردد بين فردين، احدهما قصير العمر والآخر طويل العمر، فان كان في ضمن الاول فقد ارتفع بارتفاعه وان كان في ضمن الثاني فقد بقي ببقائه، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الكلي، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاءه اذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه.

النقطة السابعة: قد اورد على استصحاب الكلي في هذا القسم بوجوه، عمدتها ان الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل والأصل في ناحية السبب مقدم على الأصل في ناحية المسبب، وقد نوقش في هذا الاشكال بوجوه وجميع هذه الوجوه ساقطة ولا يمكن المساعدة على شيء منها.

النقطة الثامنة: ان بقاء الكلي قد يكون من الآثار الشرعية لحدوث الفرد

الطويل وقد يكون من الاثار العقلية له، فعلى الاول يكون استصحاب بقاء الكلي محكوماً باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل، وعلى الثاني فلا حكومة في البين الا على القول بالأصل المثبت.

النقطة التاسعة: ان استصحاب الفرد بعنوانه التفصيلي لا يجري في هذا القسم لعدم اليقين بحدوثه تفصيلاً، واليقين انها هو بحدوث احدهما اجمالاً.

نعم، على القول بأن اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب لا مانع من جريانه، وكذلك على القول بأن متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي، ولكن تقدم ان كلا القولين غير صحيح.

النقطة العاشرة: ان الاستصحاب لا يجري في واقع الفرد المردد، لان اركان الاستصحاب فيه غير تامة كاليقين بالحدوث حيث لايقين بحدوث هذا الفرد ولا ذاك الفرد.

نعم، بناء على انه يكفي في جريان الاستصحاب حدوث الحالة السابقة لا اليقين به، فلا مانع من جريانه فيه على تفصيل تقدم، وتقدم نقد هذا المبنى.

النقطة الحادية عشرة: ان النتيجة التي تحصل من الشبهة العباية نتيجة غريبة، وهي ان اليد اذا لاقت الطرف غير المغسول من العباءة لم يحكم بنجاستها، على اساس ان الملاقى لأحد اطراف العلم الاجمالي محكوم بالطهارة، واما اذا لاقت الطرف المغسول ايضا يحكم بنجاستها وهذا غريب.

النقطة الثانية عشرة: ان غرابة هذه النتيجة مبنية على مسلك المشهور من ان الملاقى لأحد اطراف العلم الاجمالي محكوم بالطهارة، واما بناء على ماقويناه من انه محكوم بالنجاسة ووجوب الاجتناب عنه كالملاقى (بالفتح) والطرف الآخر فلا يلزم هذه النتيجة الغريبة، واما المحقق النائيني رحمته الله فقد اجاب عن هذه الشبهة على ضوء

مسلك المشهور وقد تقدم ان الجواب غير تام.

النقطة الثالثة عشرة: ان استصحاب بقاء نجاسة العباءة الجامعة لا يجري في نفسه، لانه ان اريد به استصحاب بقاء نجاستها بمفاد كان الناقصة فلا حالة سابقة لها، وان اريد به استصحاب بقاء نجاستها بمفاد كان التامة، فهو لا يثبت ان اليد الملاقية للعباءة ملاقية للنجاسة، لان هذا الاستصحاب لا يثبت اتصاف العباءة بها الا على القول بالأصل المثبت.

النقطة الرابعة عشرة: ان جواب السيد الاستاذ عليه السلام عن هذه الشبهة وكذلك جواب بعض المحققين عليهم السلام عنها غير تام، وقد فصلنا الحديث في الجواب عنهما.

النقطة الخامسة عشرة: ان للاستصحاب الكلي في القسم الثالث من اقسامه فروعاً تطبيقية لا نظرية قد فصلنا الحديث في تلك الفروع واحداً بعد الآخر كما تقدم.

النقطة السادسة عشرة: ان الاستصحاب لا يجري في الكلي في القسم الرابع من اقسامه، لان ما هو المتيقن قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك الحدوث فلا يقين بحدوثه فأركان الاستصحاب غير تامة.

النقطة السابعة عشرة: ان الشك اذا كان في تبدل المتيقن من مرتبة الى مرتبة اخرى، فلا مانع من استصحاب بقاءه، كما اذا علمنا بوجود مرتبة شديدة من السواد في الجسم ثم علمنا ان المرتبة الشديدة قد زالت ولكننا نشك في انها تبدلت الى المرتبة الضعيفة او انها زالت بتمام مراتبها، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الجامع وهو طبعي السواد، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاءه، وما ذكره بعض المحققين عليهم السلام من ان الاستصحاب وان كان يجري في هذه الموارد الا انه من استصحاب الفرد دون الكلي، لان المرتبة الشديدة قد زالت يقيناً والشك انما هو في بقاء المرتبة الضعيفة

بحدّها الشخصي غير تام على تفصيل تقدم.

النقطة الثامنة عشرة: ان السيد الاستاذ عليه السلام قد زاد قسماً آخر من استصحاب الكلي غير الاقسام المتقدمة وذكر له مثالين احدهما عرفي والآخر شرعي، ولكن تقدم انه ليس قسماً آخر بل هو داخل اما في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي او القسم الثاني، هذا تمام كلامنا في هذا التنبيه الذي يمثل استصحاب الكلي بتمام اقسامه.

التنبيه الخامس

جريان الاستصحاب في الامور التدريجية

يقع الكلام في هذا التنبيه في مقامات

الاول: في جريان الاستصحاب في الامور التدريجية الزمانية كالحركة بكافة اشكالها والوانها من الحركات الطبيعية، كحركة المياه الجارية وحركة الاشجار والنباتات التي تتحرك من مرحلة الى مرحلة اخرى ومن دور الى دور آخر كما وكيفاً ووضعاً وأيناً، وحقيقة الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعلية ومن الامكان الى الوجود، ومنها حركات الكرات في الفضاء الكوني ومنها غيرها وهكذا.

الثاني: في جريانه في اجزاء الزمان وآناته التدريجية.

الثالث: في الفعل المقيد بالزمان.

اما الكلام في المقام الاول: فقد نوقش في جريان الاستصحاب فيه بأن المعتبر في جريانه اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، وعلى هذا فان كان المستصحب من الامور القارة كالانسان مثلاً او عدالة زيد او علم عمرو وهكذا، ففي مثل ذلك اذا علمنا بوجود انسان في المسجد مثلاً وشككنا في بقاءه فيه، فلا مانع من استصحاب بقاءه فيه، واذا شككنا في بقاء عدالة زيد بعد اليقين بها او في حياة عمرو كذلك فلا مانع من استصحاب بقاءها وهكذا، فان القضية المشكوك فيها متحدة مع القضية المتيقنة ذاتاً وحقيقة، غاية الامر ان متعلق الشك بقاء الشيء ومتعلق اليقين حدوثه، ولا فرق بين واقع الحدوث والبقاء كما ان واقع حدوث شيء وجوده الاول وواقع بقاءه وجوده الثاني، فاذاً الفرق بينهما انما هو في العنوان، على اساس ان اليقين والشك لا يتعلقان بالموجود الخارجي وانما يتعلقان

بالموجود الذهني وهو عنوان الحدوث والبقاء المأخوذين بنحو الاشارة الى الواقع.
فالنتيجة: إنّ اركان الاستصحاب في الامور القارة تامة.

واما في الامور التدريجية التي توجد بنحو التدرج والتصرم من مرحلة الى مرحلة اخرى بوجود جزء وانعدامه ووجود جزء آخر وانعدامه وهكذا، لان حقيقتها متقومة بذلك، فقد نوقش بعدم جريان الاستصحاب فيها لعدم تمامية اركانه، لان متعلق اليقين فيها جزء ومتعلق الشك جزء آخر، مثلا الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل أنا فأنأ وشيئاً فشيئاً، فإذا تيقن بحدوث الحركة ثم شك في بقائها، فمن الواضح ان متعلق اليقين جزء منها وهو قد انصرم وانعدم ومتعلق الشك جزء آخر منها وليس الشك في بقاء الجزء المتيقن بل الشك في حدوث جزء آخر، فإذا لا تكون القضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً.

والخلاصة: إنّ الشك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة معتبر في جريان الاستصحاب، والمفروض انه لا يتصور الشك في بقاء المتيقن السابق في الامور التدريجية، لان الجزء المتيقن منها انعدم وانصرم جزماً والشك انما هو في حدوث جزء آخر لا في بقاء الجزء الاول، فإذا لا تكون القضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة ولا فرق بينهما في المضمون.

ودعوى: أن الشك في بقاء المتيقن السابق غير معتبر في جريان الاستصحاب،

على اساس ان اليقين بالحدوث غير معتبر فيه كما بنى عليه بعض المحققين عليه السلام.

مدفوعة: اولاً: ما تقدم من ان اليقين بالحدوث معتبر في جريان

الاستصحاب.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اليقين بالحدوث غير معتبر في

جريانه، الا انه لا شبهة في ان الشك في بقاء الحادث معتبر في جريانه، واما في المقام

وهو الامور التدريجية، فلا يتصور فيها الشك في البقاء، اما الجزء المتيقن فقد انقضى وانعدم واما الجزء الآخر فالشك في اصل وجوده.

والجواب: ان هذه المناقشة غير تامة، وذلك لان الامور التدريجية التي هي مركبة من الاجزاء الطولية حقيقة واحدة اذ انها متقومة بهذه الاجزاء، مثلا الحركة بين النجف والكوفة حركة واحدة مركبة من الاجزاء الطولية ومتقومة بها ولها حدوث وبقاء، غاية الامر حدوثها بحدوث الجزء الاول منها وبقائها ببقاء الجزء الاخير.

ومن هنا، تختلف الامور القارة عن الامور التدريجية من هذه الناحية فانها مركبة من الاجزاء العرضية ومتقومة بها ذاتا وحقيقة ولها حدوث وبقاء، غاية الامر ان حدوثها بحدوث تمام اجزائها وبقائها ببقاء تمام اجزائها، بينما الامور التدريجية ليست كذلك، فانها كما مر مركبة من الاجزاء الطولية ومتقومة بها بنحو التصرم والتدرج، لانه بمثابة الفصل المقوم لها، ولهذا يكون وجودها طوليا تبعا لطولية اجزائها، فاذاً حقيقة الحركة حقيقية واحدة طولية، لان سنخ وجودها سنخ التصرم والتدرج، ولهذا يكون معنى تقومها به انها توجد بوجود الجزء الاول منها وتنتهي بانتهاء الجزء الاخير منها، مثلا الحركة بين الكوفة والنجف حقيقية واحدة وهذه الحقيقة توجد بوجود الجزء الاول منها وحوثه وتنتهي بانتهاء الجزء الاخير منها، وعلى هذا فيتصور فيها اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فاذا تيقن بحركة زيد من النجف الى الكوفة وشك في بقائها واستمرارها، فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان هناك اثر شرعي مترتب عليه.

وبكلمة: ان الموجودات القارة مركبة من الاجزاء العرضية ومتقومة بها، سواء اكانت من المركبات الحقيقية كالانسان ونحوه ام كانت من المركبات الخارجية، ولا

يمكن تحققها ووجودها في الخارج الا بتحقق تمام اجزائها فيه في عرض واحد وهذا هو مقتضى عرضية الاجزاء.

واما الموجودات التدريجية وغير القارة مركبة من الاجزاء الطولية ومتقومة بها بنحو التصرم والتدرج، فتكون حقيقتها حقيقة تصرّمية وتدرّجية، فاذا كانت حقيقتها كذلك، فبطبيعة الحال يكون وجودها طوليا فتوجد بوجود اول جزئها وحدوثه وتبقى بنحو التصرم والتدرج الى آخر جزئها وبانتهائه تنتهي، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب لتامة اركانه وهي اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا، فاذا علمنا بحركة السيارة الفلانية من النجف الى كربلاء في الوقت الفلاني ثم شككنا في بقاء هذه الحركة لسبب او آخر، فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان له اثر شرعي، فالشك يكون في بقاء المتيقن السابق.

فالتيجة، انه لا فرق بين الاشياء القارة والاشياء التدريجية من هذه الجهة كالحركة الأينية والحركة الوضعية والحركة الجوهرية، هذا.

واما ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله (١) من اننا لو سلمنا ان الاستصحاب لا يجري في الامور التدريجية الزمانية كالحركة، فانه انما لا يجري في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في حد ومكان، ولكن لا مانع من جريانه في الحركة التوسطية وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، بتقريب ان الحركة اذا لوحظ وجودها في كل آن في حد خاص بأن لوحظ وجودها في كل خطوة خطوة بنحو الاستقلال، فلا يجري الاستصحاب، لان وجودها في كل آن في حد ومكان غير وجودها في حد ومكان آخر، بمعنى ان وجودها في كل خطوة غير وجودها في خطوة اخرى وهكذا، وعلى

هذا فلا تكون اركان الاستصحاب تامة في هذا الفرض، لان المشكوك غير المتيقن فيه ولا يكون الشك فيه شكاً في البقاء فلا اتحاد بين القضيتين فيه، وان لوحظ وجود الحركة بين المبدأ والمنتهى كالحركة بين الكوفة والنجف او بين النجف وكربلاء وهكذا، فحيث انها حركة واحدة ووجود واحد، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها اذا شك في بقائها لتامة اركانه في هذا الفرض، هذا.

ولكن هذا التقريب غير صحيح، لان لحاظ وجود الحركة في كل آن في حد ومكان وفي كل خطوة خطوة ولحاظ وجودها بين المبدأ والمنتهى، وتسمية الحركة على الاول بالحركة القطعية وعلى الثاني بالتوسطية مجرد اعتبار وتصور لا واقع موضوعي له غير وجوده في افق الذهن والتصور كذلك، لان الحركة حقيقة واحدة في الخارج ومركبة من الاجزاء الطولية ومتقومة بها بنحو التصرم والتدرج ذاتا وحقيقة وليست الحركة على قسمين فيه، احدهما الحركة القطعية والآخر الحركة التوسطية، لان هذا التقسيم انما هو بلحاظ عالم التصور والذهن لا بحسب عالم الخارج والافهي حقيقة واحدة عقلا وعرفا، وعلى كلا التقديرين لا مانع من جريان الاستصحاب فيها اذا شك في بقائها.

الى هنا قد تبين: أن الحركة حقيقة واحدة بنظر العرف والعقل، واما تقسيم الفلاسفة الحركة الى الحركة القطعية والتوسطية، فليس بلحاظ واقعها الخارجي بل بلحاظ تصورها الذهني الذي لا واقع موضوعي له في الخارج، فاذاً لا فرق بين الامور التدريجية والامور الدفعية، فكما ان الاستصحاب يجري في الثانية فكذلك في الاولى فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

واما الكلام في المقام الثاني: وهو جريان الاستصحاب في الزمان، فيقع تارة في جريانه فيه بمفاد كان التامة واخرى بمفاد كان الناقصة.

اما الاول، فقد ظهر مما تقدم ان كل قطعة من الزمان المعنونة بعنوان خاص واسم مخصوص كاليوم والساعة والاسبوع والشهر والسنة وهكذا حقيقة واحدة متقومة ذاتا وحقيقة بالتصرم والتدرج والتجدد، بمعنى ان حقيقته حقيقة تدريجية تصرمية تجددية عقلا وعرفا في مقابل الاشياء القارة التي تكون حقيقتها حقيقة ثابتة.

ومن هنا، يكون وجود الزمان وجودا طويلاً تبعاً لطولية اجزائه وتدرجيتها، لانها بمثابة الجنس والفصل له ولهذا يكون اليوم حقيقة واحدة مركبة من الآتات الطولية ومتقومة بها ذاتا وحقيقة ويوجد اليوم بوجود جزئه الاول ويستمر وجوده باستمرار وجود اجزائه تدريجياً وينتهي بانتهاء جزئه الاخير.

فالنتيجة: إن لكل قطعة من الزمان كالنهار والليل والفجر ونحو ذلك وحدة بنظر العرف بل العقل.

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان وحدتها ليست عقلية الا انه لا شبهة في ان لها وحدة عرفية، فان العرف يرى ان النهار موجود واحد له حدوث وبقاء، لانه يوجد حقيقة بوجود اول جزئه وينتهي بانتهاء آخر جزئه، فاذا شك في بقاءه فلا مانع من استصحاب بقاءه وترتيب اثر عليه كوجوب صلاة الظهر او العصر، وكذلك الليل فانه موجود واحد وجعله الشارع موضوعاً للحكم الشرعي كوجوب صلاة المغرب وصلاة العشاء ونافلة الليل، كما ان الشارع جعل الفجر وهو بين الطلوعين موضوعاً للحكم الشرعي كوجوب الصلاة الصبح ونافلته وغيره من الاحكام الشرعية.

والخلاصة: إن كل قطعة من الزمان اذا كانت معنونة بعنوان خاص وباسم مخصوص بدرجاتها المختلفة من حيث السعة والضيق موجودة بوجود واحد، وله حدوث وبقاء حقيقة، كالشك في بقاء النهار او الليل او الاسبوع او الشهر او السنة

وهكذا، فاذا كان له اثر شرعي فلا مانع من استصحاب بقاءه، لان اركان الاستصحاب تامة والقضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة موضوعا ومحمولا، فيكون مشموولا لروايات الاستصحاب، اذ يصدق على رفع اليد عن المتيقن السابق نقض اليقين بالشك.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في الامور التدريجية سواء اكانت من الزمانيات ام كانت من نفس الزمان الذي هو مركب من الآنات المتصلة، ولا فرق بينها وبين الامور الدفعية من هذه الناحية.

ثم ان الامور التدريجية على مراتب:

المرتبة الاولى: تمثل الزمان باعتبار انه مركب من الآنات المتدرجة المتصرمة المتحركة المتشددة في الالتصاق والاتصال بحيث لا يتصور تخلل العدم بينها لا عقلاً ولا عرفاً كحركة الطائرات والسيارات والسفن والقطارات والكرات في الفضاء وما شاكلها والاشد والاقوى في الاتصال والالتصاق من الكل كحركة النور.

فالنتيجة: إن لهذه المرتبة من الحركة وحدة عقلية عرفية.

المرتبة الثانية: تمثل حركة الدابة كحركة الانسان فانها مركبة من الاجزاء التدريجية وهي الخطوة بعد الخطوة التي يتصور فيها تخلل العدم عقلا وان كانت بنظر العرف متصلة ولا يرى تخلل العدم بينها.

المرتبة الثالثة: تمثل قراءة القرآن والاشعار والقاء الخطابة وما شاكل ذلك، فانها وان كانت مركبة من الاجزاء الطولية التدريجية الا ان العدم يتخلل بينها ولكن مع هذا لا يضر هذا التخلل بوحدتها عرفاً.

المرتبة الرابعة: تمثل استمرار مجالس العزاء والوعظ والارشاد في شهر رمضان وشهر محرم منها استمرار الطلبة في الحوزة العلمية والجامعات والمعاهد والكليات

مع عدم اتصال المجالس بعضها مع بعضها الآخر وكذلك الدروس في الجامعات رغم كل ذلك فالاتصال بينها بنظر العرف موجود.

واما المرتبة الاولى، فلا شبهة في جريان الاستصحاب فيها لما تقدم من ان كل قطعة من قطعات الزمان المعنونة بعنوان خاص واسم مخصوص حقيقة واحدة لها حدوث وبقاء، وكذلك ماشاكلها من قطعات حركات الطائرات والسيارات ونحوهما، فاركان الاستصحاب فيها تامة من اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

واما المرتبة الثانية، فايضاً لا شبهة في جريان الاستصحاب فيها لتامة اركانه فيها، لان حركة زيد مثلاً من النجف الى الكوفة حركة واحدة مركبة من الاجزاء التدريجية الطولية حتى بنظر العقل، لان الاتصال مساوق للوحدة.

واما المرتبة الثالثة، فايضاً لا مانع من جريان الاستصحاب فيها، فاذا القى شخص الخطابية وشككنا في انه مستمر فيها او لا، فلا مانع من استصحاب بقاءه على الاستمرار، او القى قصيدة وشككنا في بقاءه مستمرا في القائها فلا مانع من استصحاب بقاءه كذلك، لان لها وحدة بنظر العرف، فاذا اركان الاستصحاب فيها تامة من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فاذا كان هناك اثر شرعي مترتب على بقاءه فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

واما المرتبة الرابعة، فايضاً لا مانع من جريان استصحاب بقاء المجالس اذا شك فيه، لوضوح انه اذا شككنا في استمرار المجلس الفلاني الى آخر شهر رمضان فلا مانع من استصحاب بقاء استمراره، وكذلك اذا شككنا في بقاء استمرار زيد مثلاً على الدراسة لان لها وحدة عرفية وان لم تكن عقلية، فان الفصل بين مجلس ومجلس آخر وان كان كثيراً وكذلك الفصل بين درس ودرس آخر، الا ان العرف يرى خيط الربط والاتصال بين هذه المجالس والدروس فلذلك لها وحدة بنظرهم،

فاذا كانت لها وحدة فيتصور فيها اليقين بالحدوث والشك في البقاء فاركان الاستصحاب تامة فيها.

ومنشأ هذا الاتصال والارتباط هو البناء على استمرار هذه المجالس عادة الى تمام الشهر وعلى استمرار الدراسة في الحوزة العلمية والجامعات.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان الاستصحاب يجري في الامور التدريجية بتمام مراتبها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الحركة تنقسم الى اقسام:

القسم الاول: الحركة الجوهرية وهي ثابتة في صميم كيان الاشياء وجوهر ذاتها، بمعنى ان هذه الحركة عين ذاتها وذاتياتها، واما الحركة العرضية الظاهرية فهي برهان عليها.

القسم الثاني: الحركة في الكم والكيف.

والاول كنمو الاشياء من الاشجار والنباتات والحيوانات، فان تلك الاشياء في نمو مستمر الى ان وصلت الى حدودها التامة فتنفذ قواها فتقف حركتها، مثلا المنى يتحرك الى ان صار علقه والعلقة تتحرك الى ان صارت مضغة وهكذا الى ان صارت انسانا كاملا، وحينئذ فتقلص القوى من مرحلة الى مرحلة اخرى الى تنفذ تماما فتقف الحركة، وهذه الحركة تكشف عن الحركة الجوهرية كشفاً انياً اي كشف المعلول عن العلة.

والثاني كحركة الوان ثمار الاشجار، فانها تتحرك من اللون الاخضر الى اللون الاصفر وهكذا، وهذه الحركة ايضا تكشف عن وجود الحركة الجوهرية كشفاً انياً، لوضوح ان الحركة لا يمكن ان تكون بلا محرك لها في المرتبة السابقة.

القسم الثالث: الحركة الاينية كحركة الطائرات والسفن والسيارات وحركة

الكرات في الفضاء وغيرها.

ثم ان حقيقة الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعلية لا فناء الشيء فناء مطلقا ووجود شيء آخر من جديد، لانها تطور الشيء في درجات الوجود الواحد باعتبار ان كل حركة تنطوي على وجود واحد مستمر في التطور والتدرج من مرحلة الى مرحلة اخرى، وكل مرحلة من مراحلها تعبر عن درجة من وجوده ويستبدل في كل مرحلة من مراحل الحركة الامكان بالوجود والقوة بالفعلية، فلذلك تكون القوة والفعلية متشابكتين في جميع ادوار الحركة ومراحلها طالما لم تستنفذ جميع امكاناتها وطاقتها.

والخلاصة: إنَّ الحركة في كل مرحلة ذات لونين هما الامكان والوجود والقوة والفعلية، فالشيء المتحرك في كل مرحلة يملك الحركة بالفعل بالنسبة الى هذه المرحلة وبالقوة بالنسبة الى المرحلة القادمة، ولهذا لا تناقض بينهما لعدم اجتماعهما في مرحلة واحدة حتى يقال انه يلزم اجتماع النقيضين.

ومن ناحية ثالثة، قد ظهر ان الحركة بتام اقسامها واشكالها تطور الشيء في درجات الوجود الواحد المستمر في التطور والتدرج والنقل من مرحلة الى مرحلة اخرى، مثلا الزمان موجود بوجود واحد مستمر في التدرج والتنقل من دور الى دور آخر وهكذا.

ثم ان الاحكام العقلائية وكذلك الاحكام الشرعية مترتبة على قطعات خاصة من الزمان كالיום والليل والفجر والزوال والاسبوع والشهر والسنة والقرن وهكذا، لان هذه القطعات المعنونة بعناوين خاصة واسامي مخصوصة موضوع للاحكام الشرعية ولكل واحد منها وجود واحد مستمر في تمام درجاته.

وبكلمة: ان الزمان تارة لوحظ بها هو زمان بدون اي عنوان واسم، واخرى

لوحظ كل قطعة منه بحيالها واستقلالها وجعلها معنونة بعنوان خاص ومسماة باسم مخصوص، وعلى هذا اللحاظ فوجود كل قطعة مباين لوجود قطعة اخرى.

وحيث ان هذا اللحاظ بهذا النحو لا يمكن ان يكون جزافا، فلا محالة يكون من جهة ما يترتب عليها من الاثار الشرعية او العقلائية.

فإذا تقطيع الزمان وجعل كل قطعة منه معنونة بعنوان خاص انما هو من جهة ترتب اثر شرعي او عقلائي عليها، والا فالزمان موجود بوجود واحد مستمر بالتدرج والتصرم من المبدأ الى المنتهى.

واما الحركة كحركة الانسان او الطائرة والسيارة ونحوها فتدور وحدتها وتعددها مدار نية المتحرك او المحرك، مثلا زيد اذا تحرك من النجف فان كان قصده الى الكوفة فتنتهي حركته بوصوله اليها، فتكون هذه القطعة حركة واحدة ولها حدوث وبقاء، وحينئذٍ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها عند الشك فيه، وان كان قصده الى بغداد كانت هذه القطعة من الحركة وهي ما بين النجف وبغداد حركة واحدة ولا يضر بوحدتها مكثه في الطريق للاستراحة او الصلاة او الاكل والشرب وهكذا ولها حدوث وبقاء، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها.

ومن هذا القبيل حركة القوافل في الحج، فانهم يبقون ليلة او ليلتين في الطريق، وهذا لا يضر بوحدة هذه الحركة التي لها حدوث وبقاء، فاذا شككنا في بقائها فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان هناك اثر شرعي مترتب عليه.

ومن هنا، يظهر ان من اراد الحركة من النجف الى الكوفة وبعد وصوله اليها حدثت في نفسه ارادة الذهاب الى بغداد وتحرك منها اليه، فالحركة الثانية حركة مستقلة جديدة ليست جزء الحركة الاولى.

وهذا بخلاف ما اذا نوى السفر الى بغداد وفي الطريق عنده شغل في الحلة،

فاذا وصل الى الحلة ويقضي شغله فيها ثم يواصل سفره الى بغداد، فهذه سفرة واحدة وقضاء الشغل في الطريق لا يضر بوحدته.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام - من ان وحدة الحركة انما هي باستمرارها واتصالها، فاذا قطعت في الطريق ولو بزمان يسير فالحركة بعد القطع تعد حركة اخرى غير الاولى - غير تام مطلقا، وذلك لان من قصد السفر الى الحلة فقط من جهة شغل له فيها وسافر الى الحلة وبعد قضاء شغله كان قصده الرجوع الى بلده ولكن حصل له البداء الى ان يسافر الى بغداد فشرع في السفر اليه، فلا شبهة في ان هذه سفرة اخرى غير الاولى.

واما اذا كان ناويا السفر الى بغداد من الاول ولكن لديه شغل في الحلة واراد قضاء شغله فيها في ضمن هذه السفرة ايضا وبعد قضاءه يواصل سفره الى بغداد، فهذه سفرة واحدة لاسفرتان، فان تعدد الانقطاع اذا كان من قصده الاستمرار في السفر الى مقصده الاخير النهائي لا يضر بوحدة السفر، ولهذا اذا شك في بقاءه على السفر او عدوله عنه فيستصحب بقاءه عليه، فاذا شرع شخص في قراءة سورة وشك في بقاءه على قراءتها فيستصحب بقاءه عليها، واما اذا شك في قراءة سورة اخرى بداع آخر، فيجري استصحاب عدم الشروع في قراءة سورة اخرى لا استصحاب بقاءه على القراءة، لان الفرد الاول قد ارتفع يقينا والفرد الثاني مشكوك الحدوث فلا يجري استصحاب بقاء الكلي الجامع بينهما، لانه داخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي.

وقد يكون من قبيل القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، كما علمنا بشروع شخص بقراءة سورة ولكننا لا ندري انه شرع في قراءة سورة من السور الطوال او سورة من السور القصار، فعلى الاول فهو باق على القراءة وعلى الثاني فقد

انتهى عنها، فيدور امر القراءة بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه والآخر مقطوع البقاء على هذا التقدير، وهذا التردد منشأ للشك في بقاءه على القراءة الجامعة بينهما، فلا مانع من استصحاب بقاءه عليها اذا كان هناك اثر شرعي مترتب عليه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي انه لا مانع من جريان الاستصحاب في الامور التدريجية بتام اقسامها من الزمان والزمانيات بمفاد كان التامة. واما الكلام في الثاني، وهو جريان الاستصحاب فيها بمفاد كان الناقصة، فيقع تارة في الامور التدريجية المتمثلة في الزمانيات واخرى في الامور التدريجية المتمثلة في الزمان.

واما الكلام في الفرض الاول، فان كان الاثر الشرعي مترتباً على وجود القراءة بمفاد كان التامة، فإذا شك في بقاء القراءة بعد اليقين بحدوثها، فلا مانع من استصحاب بقاءها بمفاد كان التامة وترتيب الاثر عليه.

واما اذا كان الاثر الشرعي مترتباً على اتصاف الكلمة بالقراءة، فانه وان كان لا يمكن اثباته باستصحاب بقاء القراءة بمفاد كان التامة الا على القول بالأصل المثبت، لان اتصاف الكلمة بالقراءة لازم عقلي للبقاء على قرائتها بمفاد كان التامة، وهذه الملازمة حيث انها واقعية فلا يمكن اثباتها بالتعبد الاستصحابي الا انه لا حاجة الى ذلك، فان استصحاب بقاء القراءة بمفاد كان الناقصة يجري في نفسه لتامة اركان الاستصحاب فيه من اليقين باتصاف المقروء بالقراءة والشك في بقاء هذا الاتصاف، فلا ينفك استصحاب بقاء القراءة بمفاد كان التامة عن استصحاب بقاء هذا الاتصاف بمفاد كان الناقصة، فإذا يجري كلا الاستصحابين بملاك واحد. وسوف نشير الى ذلك في بحث جريان الاستصحاب في الزمان بشكل موسع.

وكذلك الحال في استصحاب بقاء الحركة بمفاد كان التامة، فانه لا يثبت اتصاف هذه الخطوة المشكوك بها الا على القول بالأصل المثبت لانه لازم عقلي لوجود هذه الخطوة واقعا لا لوجودها تعبدا، والمفروض ان الاستصحاب لا يثبت وجودها واقعا وحقيقة.

فالتنتيجة: إنَّ استصحاب بقاء الحركة او القراءة بمفاد كان التامة لا يثبت اتصافها بها بمفاد كان الناقصة الا على القول بالأصل المثبت، هذا من جانب. ومن جانب آخر، هل يجري استصحاب بقاء الحركة والقراءة بمفاد كان الناقصة مستقلاً، بأن يكون هناك استصحابان احدهما استصحاب بقائها بمفاد كان التامة، والآخر استصحاب بقائها بمفاد كان الناقصة أو لا؟

والجواب: انه يجري ولا ينفك عن استصحاب بقاء الحركة بمفاد كان الناقصة، لان الشك في بقائها بمفاد كان التامة لا ينفك عن الشك في بقائها بمفاد كان الناقصة وسوف يأتي تفصيل ذلك في البحث القادم وهو جريان الاستصحاب في الزمان.

واما الكلام في الفرض الثاني، وهو ان الاستصحاب هل يجري في الزمان بمفاد كان الناقصة أو لا؟

ففيه قولان، فذهب جماعة من المحققين الى القول الثاني منهم المحقق الاصفهاني^(١) والمحقق النائيني^(٢) والسيد الاستاذ^(٣)، بتقريب ان الآن المشكوك كونه من النهار لم يكن اتصافه به متيقنا سابقا حتى يشك فعلا في بقائه فيستصحب فإذا

(١) نهاية الدراية ج ٣ ص ١٨٦.

(٢) اجود التقارير ج ٢ ص ٤٠٠.

(٣) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٢٣.

اركان الاستصحاب بمفاد كان الناقصة فيه غير تامة، واما اثباته باستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة فلا يمكن الا على القول بالأصل المثبت، هذا.

وغير خفي ان هذا القول مبني على لحاظ كل آن من الزمان بنحو الاستقلال، فانه حينئذ ليست لأتصاف الآن المشكوك كونه من النهار حالة سابقة، لان الشك في اصل حدوث هذه الصفة له ولهذا لا يجري الاستصحاب فيه بمفاد كان الناقصة بل لا يجري بمفاد كان التامة ايضا لعدم اليقين بأنه نهار، لانه من حين حدوثه يشك في انه نهار او لا؟ ولكن هذا اللحاظ غير واقعي وخاطيء جداً ولا واقع موضوعي له، وذلك لان النهار موجود بوجود واحد مستمر في التدرج والتصرم، وقد يشك في بقاء هذا النهار بمفاد كان التامة، كما قد يشك في بقاء اتصافه بالنهار لانه كان متصفاً به والان يشك في بقاء هذا الاتصاف.

اما القول الاول فقد اختاره المحقق العراقي رحمته الله (١) وقواه بعض المحققين رحمته الله (٢) وهذا القول هو الصحيح، والوجه في ذلك ان جريان الاستصحاب في الزمان انما هو مبني على اساس ان الزمان موجود بوجود واحد مستمر في التدرج والتصرم من مرحلة الى مرحلة اخرى من آن الى آن آخر، وكل آن ومرحلة منه تعبر عن درجة من وجوده ولهذا الوجود حدوث وبقاء، مثلاً النهار موجود بوجود واحد مستمر في التدرج، فاذا شك في بقاء هذا الوجود فلا مانع من استصحاب بقائه بمفاد كان التامة، وهذا الوجود حيث انه متصف بصفة النهارية، فلا مانع من استصحاب بقائها عند الشك فيه.

ومن هنا، يظهر ان الشك في بقاء وجود النهار بمفاد كان التامة لا ينفك عن

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ١٥٠ .

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٧٩ .

الشك في بقاء اتصافه بالنهار بمفاد كان الناقصة، كما ان اليقين بوجود النهار بمفاد كان التامة لا ينفك عن اليقين بصفة النهارية بمفاد كان الناقصة.

والنكتة: في ذلك هي ان منشأ الشك في كلا الفرضين هو وحدة وجود النهار المستمر، ضرورة انه لو لم يكن وجودا واحدا كذلك لم يجر استصحاب بقاءه بمفاد كان التامة ايضا، فانه اذا لوحظ كل آن من النهار مستقلا فلا يجري الاستصحاب اصلا حتى بمفاد كان التامة لعدم تمامية اركانه، واما اذا لوحظ اتصال هذه الآنات الطولية بعضها ببعضها الآخر، فيكون لها وجود واحد مستمر، وحينئذ اذا شك في بقاءه فلا مانع من جريان كلا الاستصحابين فيه اي استصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة واستصحاب بقاء صفة نهاريته بمفاد كان الناقصة، فان الشك في الاول لا ينفك عن الشك في الثاني وبالعكس.

الى هنا قد تبين: ان النهار اذا كان موجودا بوجود واحد مستمر في التدرج والتصرم، فالشك في بقاء هذا الوجود لا ينفك عن الشك في بقاء صفة نهاريته، اذ كما ان وجوده بمفاد كان التامة مسبق بالحالة السابقة كذلك صفة نهاريته بمفاد كان الناقصة.

ومن هنا، يظهر ان ذهاب المحققين من الاصوليين منهم السيد الاستاذ عليه السلام الى عدم جريان الاستصحاب في الزمان بمفاد كان الناقصة مبني على نقطة خاطئة، وهي ان كل آن من آنات الزمان التي يكون النهار مركبا منها ملحوظ بحده الخاص ووجوده المخصوص، وعندئذ فلا يجري الاستصحاب فيه لا بمفاد كان التامة ولا بمفاد كان الناقصة، وعلى هذا فوجود الآن المشكوك كونه من النهار غير وجود الآنات السابقة المتصفة بصفة النهارية، ولا يمكن اثبات وجود الآن المشكوك كونه من النهار بحده الخاص لا باستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة ولا بمفاد كان

الناقصة، اما على الثاني فواضح، واما على الاول فلان استصحاب بقاء الكلي لا يثبت الفرد بحده الخاص الا على القول بالأصل المثبت، لان استصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة استصحاب بقاء الوجود الممتد والمستمر في التدرج وهو لا يثبت وجود الفرد المشكوك بحده الفردي الا على نحو المثبت.

وعلى هذا، فإذا شككنا في بقاء النهار بمفاد كان التامة وهو بقاء وجوده الممتد والمستمر، فلا محالة كنا نشك في بقاء صفة نهاريته، لان وجوده بمفاد كان التامة كما كان مسبوqa بالحالة السابقة كذلك وجوده بمفاد كان الناقصة، فاذا شككنا في بقاء النهار كما انا نشك في اصل بقاء وجوده بمفاد كان التامة، كذلك نشك في بقاء صفة النهارية له بمفاد كان الناقصة، وكما ان استصحاب بقاء وجوده بمفاد كان التامة لا يثبت كون الآن المشكوك فيه من النهار بحده الخاص الا على القول بحجية الأصل المثبت، وكذلك استصحاب بقاء صفة النهارية بمفاد كان الناقصة لا يثبت صفة نهارية الآن المشكوك بحده الخاص الا على القول المذكور، لان المستصحب بقاء صفة النهارية الممتدة بامتداد وجوده المستمر في التدرج والتصرم لا بقائها للآن المشكوك كونه من النهار وان كان ذلك لازم المستصحب عقلا، وعلى الجملة فالشك في بقاء النهار بمفاد كان التامة ملازم للشك في بقائه بمفاد كان الناقصة، واستصحاب بقاء صفة النهارية عند الشك في بقائها وان كان لا يثبت اتصاف الان المشكوك بالنهارية الا بنحو المثبت، الا انه لا مانع من جريانه في نفسه اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على بقائها.

بيان ذلك: ان الاثر الشرعي اذا كان مترتبا على اتصاف الآن المشكوك بالنهارية، فلا يمكن اثباته لا باستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة ولا باستصحاب بقائه بمفاد كان الناقصة، فاذا فرض ان المعتبر في صحة الصلاة هو

ايقاعها في النهار، فلا يمكن اثبات ايقاعها في النهار لا باستصحاب الاول ولا بالثاني، واما اذا فرض ان المعتبر في صحة الصلاة هو ايقاعها في زمان ويكون ذلك الزمان نهرا بأن يكون الزمان ماخوذا في الموضوع بنحو التركيب، فيجري استصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة وبه يثبت احد جزئي الموضوع وهو النهار، والجزء الآخر محرز بالوجدان وهو ايقاع الصلاة في زمان وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق موضوع الحكم بصحة الصلاة.

وبكلمة: ان الاثر الشرعي اذا كان مترتبا على بقاء صفة النهار بمفاد كان الناقصة او مترتبا على بقاء النهار بمفاد كان التامة، فلا اشكال في جريان الاستصحاب وترتيب هذا الاثر، واما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على اضافة هذه الصفة الى الآن المشكوك كونه من النهار، فلا يجري الاستصحاب لا بمفاد كان الناقصة ولا كان التامة الا على القول بالأصل المثبت، لانه لا يثبت هذه الاضافة الا على ضوء هذا القول.

وكذلك الحال اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الصوم النهاري اي وقوعه في النهار، فانه لا يمكن اثباته باستصحاب بقاء صفة النهار الا بناء على حجية الأصل المثبت، نعم اذا فرض ان المعتبر في صحة الصوم وقوعه في زمان وكون ذلك الزمان نهرا، فلا مانع حينئذ من اثبات ذلك بالاستصحاب باعتبار ان الموضوع عندئذ مركب لا مقيد.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي انه لا مانع من استصحاب بقاء صفة النهارية التي هي ممتدة بامتداد وجود النهار بمفاد كان الناقصة اذا كان هناك اثر شرعي مترتب عليها، كما انه لا مانع من استصحاب بقاء وجود النهار بمفاد كان التامة.

بقي هنا شيء، وهو انه هل يمكن التمسك بالاستصحاب العدمي في المقام كاستصحاب عدم غروب الشمس بديلا عن استصحاب بقاء النهار واستصحاب عدم تحقق الفجر بديلا عن استصحاب بقاء الليل.

والجواب: انه لا يمكن الا على القول بالأصل المثبت، فانه لا يثبت العنوان الوجودي كبقاء النهار او الليل.

واما الكلام في المقام الثالث: وهو الفعل المقيد بالزمان كالصلاة والصيام والحج ونحوها او الموضوع المقيد به كتقييد وجوب التصديق بالنهار.

فيقع تارة في الزمان الماخوذ في متعلق الوجوب، واخرى في موضوعه. اما الاول، فالزمان الماخوذ في المتعلق كالصلاة ونحوها، فتارة يكون ماخوذاً فيه بمفاد كان التامة واخرى يكون ماخوذاً فيه بمفاد كان الناقصة.

وعلى كلا التقديرين، فتارة يكون الزمان قيذا للفعل وهو الواجب كسائر قيوده، مثلا الصلاة كما انها مقيدة بالقيود الزماني كاستقبال القبلة والطهارة من الحدث والخبث وغيرهما كذلك انها مقيدة بوقوعها في النهار.

واخرى يكون جزء الواجب لا قيده، كما اذا كان الواجب الصلاة في زمان وكان ذلك الزمان نهرا، وحينئذٍ فاذا كان وقوع الصلاة في زمان محرزا بالوجدان وكون ذلك الزمان نهرا بالتعبد كفى ذلك في الحكم بصحة الصلاة.

اما على القول الاول، فان كان الزمان قيذا للواجب كالصلاة بمفاد كان التامة، فعندئذٍ اذا شك في بقاء النهار فاستصحاب بقائه بمفاد كان التامة وان كان جاريا الا انه لا يثبت تقييد الصلاة به الا على القول بالأصل المثبت، لان التقييد عنوان وجودي زائد على ذات الصلاة، ووجود النهار بمفاد كان التامة فلا يمكن اثباته بالاستصحاب لانه لا يثبت وقوعها فيه وتقيدها به الا على القول المذكور.

وان كان قيذا للواجب بمفاد كان الناقصة بمعنى ان القيد ليس ذات الزمان بمفاد كان التامة بل وصفه العنواني يعني اتصافه بالنهائية، وحينئذٍ وان كان هذا الاستصحاب يجري باعتبار ان النهار موجود واحد ممتد بنظر العرف ومستمر في التدرج والتصرم، وهذا الموجود الواحد كان متصفا بالنهائية والآن نشك في بقاء هذا الاتصاف فلا مانع من استصحاب بقاءه، وقد تقدم ان الشك في بقاء النهار بمفاد كان التامة لا ينفك عن الشك في وصفه العنواني، الا انه لا يجري من جهة اخرى وهي انه لا يثبت تقيد الصلاة به بوصفه العنواني ووقوعها فيه الا على القول بالأصل المثبت.

واما استصحاب المقيد بما هو مقيد، فلا مانع منه في نفسه اذا كانت له حالة سابقة، كما اذا دخل في الصلاة في النهار وفي الركعة الثانية مثلا شك في ان صلاته في النهار او لا من جهة الشك في بقاء النهار، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء صلاته فيه، وكذلك الحال في الصوم فانه اذا كان في نهار شهر رمضان ثم شك في انه باق فيه او لا من جهة الشك في بقاء شهر رمضان، فلا مانع من استصحاب بقاءه فيه ويرتب عليه وجوب التواصل في الصيام.

ومن هذا القبيل ما اذا فرضنا ان الجلوس في المسجد في نهار الجمعة واجب، فاذا جلس فيه يوم الجمعة في وقت يكون من النهار ويواصل في جلوسه فيه الى ان شك في بقاء النهار، ولازم هذا الشك الشك في بقاء جلوسه فيه فلا مانع من استصحاب بقاءه فيه ويرتب عليه وجوب البقاء الى ان تيقن بانتهاء نهار الجمعة وزواله.

واما اذا جلس فيه في وقت يشك في ان هذا الوقت نهار الجمعة أو لا، فلا يجري استصحاب المقيد لعدم حالة سابقة له، لانه من الاول كان يشك انه في نهار

الجمعة او لا، واستصحاب بقاء نهار الجمعة لا يثبت وقوعه فيه وتقيده به الا على القول بالأصل المثبت.

الى هنا قد تبين: ان استصحاب بقاء النهار سواء أكان بمفاد كان التامة أم كان بمفاد كان الناقصة فلا يثبت تقيده الواجب به ووقوعه فيه الا بنحو الأصل المثبت.

واما على الفرض الثاني وهو ما اذا كان الزمان جزء الواجب بأن يكون الواجب مركبا من ذات الشيء في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا.

وعلى هذا، فاذا كان الجزء الاول محرزا بالوجدان وهو الجلوس في زمان مثلا والجزء الثاني وهو كون الزمان نهار الجمعة محرزا بالاستصحاب وبضمه الى الوجدان يتحقق الواجب المركب بكلا جزأيه ويترتب عليه الصحة.

وكذلك الحال في الصلاة، فانها حيثئذ مركبة من ذات الصلاة في زمان وان يكون ذلك الزمان نهارا، فالصلاة محرزة بالوجدان في زمان وكون الزمان نهارا محرزا بالاستصحاب وبضمه الى الوجدان تتحقق الصلاة وحكم بصحتها هذا.

ولكن الكلام في انه هل يمكن ان يكون الزمان جزء الواجب أو لا؟
والجواب ان فيه قولين:

فذهب بعض المحققين عليه السلام ^(١) الى القول الثاني على ما في تقرير بحثه. وقد افاد في وجه ذلك، ان الزمان لا يعقل ان يكون جزء الواجب، باعتبار ان الامر المتعلق بالواجب اذا كان مركبا ينسب على اجزائه، فيتعلق بكل جزء منه حصه من الامر وهي الامر الضمني، وهذا يتطلب ان يكون الواجب بتمام اجزائه مقدورا للمكلف والا لزم التكليف بغير المقدور.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٧٥ .

وعلى هذا، فلا يمكن ان يكون الزمان جزء الواجب بأن يكون الواجب كالصوم مركبا من جزئين احدهما الصوم في زمان والآخر كون ذلك الزمان نهار شهر رمضان، والجزء الثاني حيث انه غير اختياري فلا يمكن انبساط الامر المتعلق به اليه، لاستلزامه التكليف بغير المقدور وهو لا يمكن عرفا وعقلا، فالممكن انما هو تقييد الصوم بكونه في نهار شهر رمضان، وكذلك الصلاة فلا يمكن ان تكون مركبة من جزئين احدهما ذات الصلاة في زمان باعتبار انها امر زماني والآخر ان يكون ذلك الزمان نهارا او ليلا او فجرا، لان الجزء الثاني حيث انه غير اختياري فلا يعقل انبساط الامر المتعلق بها اليه، لانه تكليف بغير المقدور، فاذاً الممكن هو تقييد الصلاة به لا تركيبها معه.

فالنتيجة: إنّ هذه النكتة تجعل اخذ الزمان في الواجب بنحو التقييد لا التركيب، هذا.

ويمكن المناقشة فيه بما ذكرناه غير مرة: من ان انبساط الامر الواحد المتعلق بالمركب الى اوامر متعددة ضمنية لا اصل له ولا واقع لهذا الانبساط بل هو امر غير معقول، لان الواجب امر اعتباري لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الاعتبار والذهن، والواجب بوجوده الذهني متعلق الوجوب، ومن الواضح ان الانبساط والتحليل انما يتصور في الامور الواقعية الخارجية ولا يتصور في الامور الاعتبارية، ومن هنا لا يعقل تعلق الوجوب بالواجب بوجوده الخارجي لامرين:

الاول: ان الواجب بوجوده الخارجي مسقط للوجوب لانه متعلق به.

الثاني: ان الوجوب يستحيل ان يوجد في الخارج والا لكان امرا خارجيا وهو خلف فرض انه امر اعتباري.

فاذاً لا محالة يكون متعلق الوجوب الواجب في وعاء الذهن والتصور لا في

الخارج ولا يتصور فيه الانبساط والتحليل، ومن هنا قلنا ان للحكم الشرعي مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار.

واما مرتبة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه فهي ليست من مراتب الحكم، ومن هنا قلنا ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه فعلية محركته وفعاليتها بفعلية موضوعه في الخارج لا فعلية نفس الحكم الشرعي.

وعلى هذا، فان اريد بذلك ان الزمان لا يمكن ان يجعل جزء الواجب في مرحلة الجعل والاعتبار، فيرد عليه انه لا مانع من كونه جزءاً له في هذه المرحلة اذ لا يلزم منه اي محذور.

وان اريد به ان الزمان لا يمكن ان يكون جزءاً له في مرحلة الفعلية باعتبار انه خارج عن اختيار المكلف.

ففيه: ان جزئية الزمان تختلف عن جزئية سائر اجزاء الواجب كالصلاة مثلاً، فان معنى جزئيته ان الامر تعلق بالصلاة في زمان باعتبار انها امر زمني فلا يمكن ايجادها الا في زمان وان يكون ذلك الزمان نهاراً، فاذاً فعلية فاعلية الامر بالصلاة ومحركيته انها هي في متعلقه باحراز كون ذلك الزمان نهاراً ضمناً، بمعنى انها تعلقت بايجاد الصلاة في زمان وكون ذلك الزمان نهاراً وكلا الجزأين مقدور للمكلف كما ان ايجاد الصلاة في زمان وكون ذلك الزمان نهاراً مقدور له اما وجدانا او بالاستصحاب، فاذاً الواجب هو ايقاع الصلاة في زمان وكون ذلك الزمان نهاراً وهذا مقدور للمكلف، ضرورة انه لا يحتمل ان يكون الجزء ايجاد الزمان كسائر اجزاء الصلاة حتى يقال انه غير مقدور، بل معنى كون النهار جزءاً ايقاع الواجب في زمان وكون ذلك الزمان نهاراً، والمفروض ان هذا مقدور ولا يلزم محذور التكليف بغير المقدور.

وان شئت قلت: ان الجزء هو احراز الزمان لا واقعه الخارجي والمكلف مأمور باحرازه لا بايجاده حتى يقال انه تكليف بغير المقدور واحراز امر مقدور للمكلف.

بيان ذلك: ان الزمان في نفسه ظرف للفعل الزماني كالصلاة والصيام ونحوهما، فاذاً النهار في نفسه ظرف للصلاة والصيام تكويناً وهذا النهار الذي هو ظرف لهما تارة يؤخذ قيد للصلاة والصيام، وحيثئذ فالواجب هو الصلاة المقيدة بوقوعها في النهار والصوم المقيد بوقوعه فيه، واخرى يؤخذ جزءاً لهما، فالواجب هو الصلاة في زمان وان يكون ذلك الزمان نهراً، فالنهار جزء بوجوده العلمي الوجداني او التعبدي، واما سائر اجزاء الصلاة جزء بوجودها الخارجي، وهذا يعني ان المطلوب على الاول احرازه وعلى الثاني ايجاده وكلا الجزأين مقدور للمكلف، اذ كما ان ايجاد اجزاء الصلاة مقدور له كذلك احراز كون زمانها نهراً فانه مقدور له، فاذاً لا يلزم التكليف بالمحال، لان كلا القسمين من اجزاء الصلاة وتحت اختيار المكلف وقدرته، فلا يلزم من اخذ الزمان الخاص وهو النهار مثلاً جزءاً للواجب تكليف بغير المقدور، غاية الامر ان الزمان اذا اخذ جزءاً للواجب فلا بد ان يكون شرطاً للوجوب ايضاً والا لزم ان يكون الوجوب فعلياً قبل تحقق الزمان، فعندئذ يلزم التكليف بغير المقدور كما هو الحال في كل قيد غير اختياري، فانه اذا اخذ قيدا للواجب فلا بد ان يكون قيدا للوجوب ايضاً والا لزم التكليف بغير المقدور بل لا مانع من كون النهار جزءاً للواجب، بمعنى ان يكون للنهار والليل والفجر دخلاً في المصلحة القائمة بالصلاة كما ان لها دخلاً في اتصافها بها، لان المكلف قادر على الاتيان بها في زمان يكون ذلك الزمان نهراً او ليلاً او فجراً، فاذا كان المكلف قادراً على ذلك فلا مانع من فعلية فاعلية الامر المتعلق بها بفعلية موضوعه في الخارج

ومحركيته له نحو الاتيان بها كذلك لانه ليس تحريكاً نحو فعل غير مقدور، اذ الصلاة اذا كانت مركبة مع الزمان الخاص كالنهار او الليل، فاذا دخل النهار او الليل فهو قادر على الاتيان بها في زمان ويكون ذلك الزمان نهرا او ليلا، واذا شك في بقاءه فيستصحب بقاءه وبه يحرز هذا الجزء، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ذكر جماعة من المحققين الاصوليين مجموعة من التخریجات للاستصحاب في المقام.

التخريج الاول: ما ذكره مدرسة المحقق النائيني عليه السلام ^(١) من الضابط الكلي للموضوع المركب والموضوع المقيد.

بيان ذلك: ان الموضوع لا يخلو من ان يكون مركبا من جوهرين كوجود زيد ووجود عمرو، كما اذا فرضنا ان الاثر الشرعي مترتب على وجود زيد ووجود عمرو معا في المسجد بنحو التركيب لا على وجود كل منهما مستقلا، ولا يعقل ان يكون ذلك بنحو التقييد والتوصيف، ضرورة ان وجود احدهما لا يعقل ان يكون قيذا لوجود الآخر ووصفا له.

أو يكون مركبا من عرضين لموضوعين كعدالة زيد وعدالة عمرو، فان الاثر الشرعي مترتب على عدالة كليهما معا بنحو التركيب، لان التقييد غير معقول، لوضوح ان عدالة احدهما ليس قيذاً لعدالة الآخر وصفة له.

أو من عرضين لموضوع واحد كعدالة زيد وعلمه، وحيث انه لا صلة بينهما ولا ربط، فلاحالة يكون الموضوع مركبا منها اذ التقييد لا يتصور بينهما، ضرورة ان علم زيد ليس صفة لعدالته وبالعكس.

أو من جوهر وعرض لجوهر آخر كوجود زيد وعدالة عمرو، فالموضوع
لا محالة يكون مأخوذاً بنحو التركيب اذ التقييد غير متصور، ضرورة ان عدالة عمرو
ليست قيماً لوجود زيد.

فالننتيجة: إنّ الموضوع المركب لا يخلو اما ان يكون مركبا من جوهرين او
عرضين لموضوعين او لموضوع واحد او مركب من جوهر وعرض لجوهر آخر، فان
في هذه الموارد لا يتصور ان يكون الموضوع مقيداً.

واما اذا كان الماخوذ في الموضوع عرضه القائم به وعارض عليه وصفة له
فيكون مقيداً ولا يمكن ان يكون مركبا، كما اذا كان الماخوذ في الموضوع وجود زيد
وعدالته او علمه، فان الموضوع في مثل ذلك لا محالة يكون مقيداً ولا يمكن ان يكون
مركبا، لان معنى كونه مركبا في هذا الفرض هو انه مركب من وجود زيد ووجود
العدالة بدون اضافتها اليه، وهذا خلف فرض ان الموضوع مركب من وجود زيد
وعدالته اي الحصة الخاصة من العدالة وهي العدالة المضافة الى زيد لا طبيعي
العدالة، وهذه الاضافة دخيلة في الموضوع ومقومة له وهي عبارة اخرى عن التقييد
الذي هو جزء الموضوع لا ذات التقييد.

فالننتيجة: إنّ الماخوذ في الموضوع ان كان العرض مع معروضه والصفة مع
موصوفها، فلا محالة يكون مقيداً ولا يعقل ان يكون مركبا، هذا.
وللمناقشة في كلا الضابطين مجال.

اما الضابط الاول، فلأن الماخوذ في الموضوع اذا كان جوهرين كوجود زيد
ووجود عمرو، فتارة يكون الماخوذ فيه وجود زيد في زمان بمفاد كان التامة ووجود
عمرو فيه كذلك بدون اعتبار اي عنوان آخر زائداً على ذلك كعنوان المعية او التقارن
او التصاحب فيكون الموضوع مركبا من ذات جوهرين فحسب.

واخرى يكون الماخوذ فيه عنواناً زائداً على اصل وجوديهما بمفاد كان التامة كعنوان التقارن بينهما او المعية، فحينئذ يكون الموضوع مقيداً لا مركباً، غاية الامر ان القيد تارة يكون صفة الموضوع وعرضه الخاص وفي طول الموضوع واخرى يكون في عرضه كقيد المعية والتقارن والظرفية، فان الزمان ظرف لكل امر زماني ولكنه قد يؤخذ قيماً له.

والخلاصة: إن اخذ الموضوع او المتعلق تارة بنحو التركيب واخرى بنحو التقييد في مقام الثبوت تابع لملاك الحكم في الواقع، فان كان للتقييد دخلاً فيه زائداً على وجود جزئيين، فالموضوع مقيد لا محالة لا مركب، وان لم يكن له دخلاً فيه فالموضوع مركب لا مقيد.

نعم، اذا كان الماخوذ في الموضوع العرض مع معروضه والصفة مع موصوفه، كما اذا كان الموضوع زيد وعدالته وعمرو وعلمه، فلا محالة يكون مقيداً لا مركباً، اذ لا يتصور ان يكون مركباً والا لزم خلف فرض ان الماخوذ في الموضوع عدالة زيد وعلم عمرو يعني حصة خاصة من العدالة وهي العدالة المضافة الى زيد وحصة خاصة من العلم وهي العلم المضاف الى عمرو لا طبعي العدالة والعلم والا لم يكن الماخوذ في الموضوع عدالة زيد وعلم عمرو وهذا خلف.

واما الزمان الذي هو ظرف في نفسه، فيمكن ان يؤخذ قيماً للموضوع او المتعلق، ويمكن ان يؤخذ جزءاً له ولا يتعين كونه جزءاً او قيماً بحسب مقام الثبوت لانه تابع لكيفية فعله في الملاك.

واما في مقام الاثبات فالمتبع هو ظاهر الدليل، فان كان الماخوذ في لسانه عنواناً زائداً على ذاتي الجزأين، فالموضوع مقيد، لان الدليل بهذا اللسان كاشف عن ذلك وان لم يكن الماخوذ فيه ذلك، فالموضوع مركب لا مقيد لان التقييد بحاجة الى عناية

زائدة.

واما الضابط الثاني وهو الضابط للتقييد، فقد ظهر مما تقدم انه لا ينحصر بما اذا كان الماخوذ في الموضوع صفة الشيء وعوارضه، بل يمكن ان يكون الموضوع مقيداً بعنوان آخر لا يكون من عوارضه كالمعية والتقارن ونحوهما كما مر.

الى هنا قد تبين ان الماخوذ في الموضوع اذا كان الصفة مع موصوفه والعرض مع معروضه فلا محالة يكون مقيداً لا مركباً، اذ فرض التركيب بين العرض ومعروضه والصفة وموصوفه لا يتصور، لان صفتيته للموصوف متقومة باضافته اليه وعلاقته به وكذلك عرضيته للمعروض فانها متقومة باضافته اليه وعلاقته به، واما فرض التركيب بين طبعي الصفة والموصوف فهو خلف الفرض، لان طبعي الصفة ليس صفة له فان صفته حصة خاصة من الطبعي وكذلك طبعي العرض، واما اذا كان الماخوذ في الموضوع جوهرين او عرضين لموضوعين أو لموضوع واحد او عرض لموضوع وجوهر فيتصور في الجميع التركيب والتقييد معاً، فيمكن ان يكون الموضوع مقيداً ويمكن ان يكون مركباً كما تقدم.

واما الزمان فقد مرّ انه في مقام الثبوت يمكن ان يكون ماخوذاً قيداً للواجب ويمكن ان يكون جزءاً له، هذا بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الاثبات، فالظاهر من الكتاب والسنة ان الزمان ليس قيداً للواجب كالصلاة، اما الكتاب كقوله تعالى: { اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ } فيدل على ان وقت صلاتي الظهرين والعشائين ممتد من زوال الشمس الى غسق الليل بدون الاشارة الى اخذ عنوان زائد فيه كالمعية والظرفية ونحوهما.

واما السنة، فقد ورد في الروايات الكثيرة (اذا زالت الشمس فقد دخل وقت

الظهريين واذا غربت الشمس فقد دخل وقت العشاءين) والمستفاد من هذه الروايات ان وقت الظهرين من زوال الشمس الى الغروب ووقت العشاءين من غروب الشمس الى غسق الليل، فالروايات مفسرة للآية الكريمة وتحدد وقت الظهرين في فترة من الزمان ووقت العشاءين في فترة اخرى منه بدون الدلالة على اعتبار شيء زائد على وجود ذلك الزمان بمفاد كان التامة، ولا يؤخذ في لسان هذه الادلة شيء من العناوين الزائدة على اصل وجود الزمان.

وعلى هذا، فاذا شك في بقاء النهار، فلا مانع من استصحاب بقاءه ويترتب عليه وجوب الاتيان بهما، وكذلك اذا شك في بقاء الليل او بقاء الفجر. وعلى هذا، فالزمان ظرف للواجب بمفاد كان التامة، ومقتضى هذه الادلة من الكتاب والسنة انه شرط للوجوب لا للواجب.

الى هنا قد تبين: ان الزمان بحسب مقام الثبوت يمكن ان يكون قيماً للواجب او جزءاً له كما يمكن ان يكون قيماً للوجوب، واما بحسب مقام الاثبات فالادلة المذكورة تدل على ان الزمان شرط للوجوب في مقام الاثبات وللملاك في مقام الثبوت وليس شرطاً للواجب ولا جزءاً له.

التخريج الثاني: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله ^(١) وحاصل ما ذكره على ما في تقرير

بحثه يرجع الى امرين:

الاول: ان تقييد الفعل بالزمان يرجع الى التركيب، وهذا يدل على ان التركيب

ممكن لا انه مستحيل.

الثاني: ان اخذ الزمان قيماً بنحو الظرفية بحاجة الى مؤنة زائدة، وهي منفية

باطلاق دليل الصوم، لان مقتضى اطلاقه ان متعلق الامر الصوم في شهر رمضان مجتمعاً مع النهار، هذا.

ولكن كلا الامرين لا يرجع الى معنى محصل.

اما الأمر الأول: فان اراد بذلك ان التقييد في مقام الثبوت يرجع الى التركيب فيه، فيرد عليه: انها متباينان في هذا المقام فكيف يرجع التقييد الى التركيب فيه، الا ان يكون مراده ﷺ من ذلك هو ان التقييد اذا لم يمكن، فيتعين فيه التركيب كما ذكره المحقق النائيني ﷺ.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذا التاويل، اما اولاً فلانه خلاف ظاهر كلامه ﷺ وثانياً قد تقدم ان التقييد ممكن في نفسه ولا مانع منه ولا يرجع الى التركيب. وان اراد ﷺ به ان التقييد في مقام الاثبات يرجع الى التركيب فيه، فاذا كان الدليل ظاهراً في ان الزمان قيد للصوم مثلاً فلا بد من رفع اليد عنه وحمله على انه جزء له.

فيرد عليه: انه بحاجة الى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة الا دعوى عدم امكان التقييد في مقام الثبوت ولكن قد مر انه ممكن ولا مانع منه، فإذا لا وجه لما ذكره ﷺ، هذا مضافاً الى انه خلاف ظاهر كلامه. وان اراد ﷺ به ان الدليل في مقام الاثبات ظاهر في التركيب لافي التقييد، فيرد عليه ان الامر وان كان كذلك كما تقدم الا انه ليس معنى ذلك ان التقييد يرجع الى التركيب.

واما الامر الثاني: فلأن المؤنة الزائدة على التقييد موجودة وهي كلمة (في)، فانها تدل بنفسها على اخذ الظرفية قيدا في متعلق الامر، فاذا القرينة موجودة على التقييد فلا يجوز رفع اليد عنه الا بوجود قرينة اقوى من القرينة المذكورة، هذا اضافة الى انه لا فرق بين قيد الظرفية وقيد المعية والاجتماع والتقارن.

وهل يمكن اثبات قيد الظرفية او المعية باستصحاب بقاء النهار او الليل .
والجواب: انه لا يمكن اثباته به الا على القول بالأصل المثبت، لوضوح ان
استصحاب بقاء النهار لا يثبت تقيد الصلاة به .

الى هنا قد تبين ان هذا التخريج لا يرجع الى معنى محصل .

التخريج الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله ^(١) في المقام، وما ذكره رحمته الله يرجع

الى عدة امور:

الامر الاول: ان الزمان ظرف للواجب كالصلاة مثلا و شرط لوجوبه، فاذا
قال المولى (اذا طلع الفجر فصم واذا زالت الشمس فصل الظهرين واذا غربت
الشمس صل العشاءين) ، فان الجملة الاولى ظاهرة في ان دخول الفجر الى غروب
الشمس ظرف للصوم وطلوع الفجر شرط لوجوبه، والجملة الثانية ظاهرة في ان
النهار بعد زوال الشمس ظرف لصلاة الظهرين واما الزوال فهو شرط لوجوبها،
والجملة الثالثة ظاهرة في ان الليل ظرف لصلاة العشاءين واما غروب الشمس فهو
شرط لوجوبها، هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى، ان النهار او الليل او الفجر بلحاظ انه ظرف للواجب فلا
دخل له في ترتب الملاك عليه، فان المؤثر في ترتب الملاك عليه في مرحلة الامتثال انها
هو شرط الواجب، كما ان المؤثر في اتصاف الفعل بالملاك شرط الوجوب، فان
شروط الوجوب في مرحلة الجعل هي شروط اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة
المبادئ، واما شروط الواجب فهي مؤثرة في ترتب الملاك عليه في مرحلة الامتثال .

والخلاصة: إنَّ النهار شرط لوجوب الصلاة في مرحلة الجعل ولا تصافها

بالملاك في مرحلة المبادئ وكذلك الحال بالنسبة الى الصوم، واما في مرحلة الامتثال فهو ظرف للواجب كالصلاة ونحوها لا قيد مقوم له، والا فلازمه ان له دخلا في ترتيب الملاك عليه.

الامر الثاني: ان الزمان كالنهار قيد مقوم للصوم بمفاد كان التامة وله دخل في ترتيب ملاكه عليه في مرحلة الامتثال.

الامر الثالث: ان الزمان كالنهار قيد مقوم للصوم بمفاد كان الناقصة، فعلى الاول يكون الواجب الصوم في النهار وعلى الثاني يكون الواجب الصوم النهاري. اما على الاول، فقد ذكر عليه السلام انه لا مانع من جريان الاستصحاب، فاذا شك في بقاء النهار فلا مانع من استصحاب بقاءه بمفاد كان التامة ويترتب عليه وجوب الامسك، باعتبار انه مترتب على ثبوت موضوعه سواء أكان ثبوته بالوجدان ام كان بالتعبد، والمفروض في المقام انه ثابت بالتعبد الاستصحابي.

واما على الثاني، فقد ذكر عليه السلام انه لا مانع من جريان الاستصحاب ايضا، فاذا شك في بقاء النهار بمفاد كان التامة، فلا مانع من استصحاب بقاءه وبه يثبت القيد تعبدا، والمقيد ثابت وجدانا وهذا كاف في كون الامسك في النهار فانه امسك بالوجدان في النهار التعبدي.

واما على الثالث، فقد ذكر عليه السلام ان الاستصحاب لا يجري الا على القول بالأصل المثبت، لان الواجب في هذا الفرض الامسك النهاري اي الامسك المعنون بهذا العنوان، واستصحاب بقاء النهار لا يثبت هذا العنوان الا على القول بحجية الأصل المثبت، لان هذا العنوان اي الامسك النهاري لم يثبت لا بالوجدان ولا بالتعبد، والمفروض ان الحكم متعلق بالمعنون بهذا العنوان الانتزاعي وهو لم يثبت، لان التعبد بالنهار غير التعبد بكون الامسك نهائيا، هذا.

ولنا ان ننظر الى هذه الامور بعمق صحة وفساداً.

اما ما ذكره ﷺ في الامر الاول فهو صحيح، سواء أكان مراده ﷺ من هذا الامر ان النهار شرط للوجوب لا للواجب ولا جزء له، ام كان مراده انه شرط للوجوب وجزء للواجب، فانه على كلا التقديرين لا مانع من استصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة ويترتب عليه وجوب الامسك كما يثبت به جزء الواجب.

واما ما ذكره ﷺ في الامر الثاني فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان الاستصحاب وان كان يثبت بقاء النهار تعبداً الا انه لا يثبت تقييد المقيد - وهو الصوم - به الا على القول بالأصل المثبت، ومجرد كون النهار ثابتاً بالتعبد والمقيد ثابت بالوجدان لا يكفي لاثبات ظرفية النهار له وتقيده به، لان الملازمة بين ثبوت النهار وثبوت ظرفيته للامسك وتقيده به واقعية فلا يمكن اثباتها بالتعبد ببقاء النهار الا على ضوء الأصل المثبت.

هذا اضافة الى ان عنوان الظرفية والتقييد اذا ثبت باستصحاب بقاء النهار رغم انه من لوازم المستصحب عقلاً، ثبت به عنوان الصوم النهاري ايضاً، لان هذا العنوان كعنوان التقييد والظرفية من لوازم المستصحب عقلاً في المقام - وهو بقاء النهار - فاذا ما هو الفرق بين ما اذا كان الامسك مقيداً بالنهار وما اذا كان الامسك معنونا بعنوان الامسك النهاري وان الاول يثبت باستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة دون الثاني مع ان كليهما من لوازم المستصحب عقلاً.

ودعوى: أن تقييد الامسك بكونه في النهار التعبدي وجداني فلا حاجة الى التعبد به خاطئة جداً، فانها مبنية على الخلط بين التعبد والمتعبد به، وما هو ثابت بالوجدان التعبد الاستصحابي، فان التعبد به ثابت بالوجدان واما المتعبد به فهو ثابت بالتعبد وهو المستصحب في المقام، والمفروض ان المستصحب في المقام هو بقاء

النهار بمفاد كان التامة والوجود المحمولي وهو ثابت بالتعبد الاستصحابي، واما لوازمه العقلية كظرفيته للصلاة او الصوم وتقيدها به فلا يمكن اثباتها به الا على القول بالأصل المثبت، لان الملازمة بين النهار وظرفيته للفعل وتقيده به واقعية فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب، حيث انه لا يثبت النهار بوجوده الواقعي وانما يثبته بوجوده الظاهري.

واما تقييد الواجب به في نفسه، فليس مورداً للاستصحاب على الفرض. هذا اضافة الى ان لازم ذلك عدم الفرق بين الفرض الثاني والفرض الثالث، فان استصحاب بقاء النهار اذا كان مثبتا، تقييد الواجب به كان مثبتا وقوع الواجب في النهار ايضا، باعتبار انه من لوازم بقاء النهار عقلا مع انه ﷺ انكر ثبوت ذلك باستصحاب بقاء النهار في الفرض الثالث الا على القول بالأصل المثبت.

واما الامر الثالث، وهو ان يكون الزمان قيذا للواجب، بأن يكون الواجب مقيدا بكونه في النهار او الليل او الفجر، فان كانت للمقيد حالة سابقة فلا مانع من استصحاب بقائه وترتيب اثره عليه، وان لم تكن له حالة سابقة فلا يمكن اثبات الواجب المقيد كالصوم المقيد في النهار باستصحاب بقاء ذات القيد بمفاد كان التامة الا على القول بالأصل المثبت، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذه الاشكالات جميعا مبنية على ان يكون مراده ﷺ من الامر الثاني هو كون النهار قيذاً للامسك، فعندئذ يرد عليه الاشكالات المتقدمة، واما اذا كان مراده ﷺ من الامسك في النهار كون النهار جزء الواجب، بمعنى ان الواجب هو الامسك في زمان وان يكون ذلك الزمان نهراً، فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء النهار لانه يثبت هذا الجزء، والجزء الاول ثابت بالوجدان وبضمه الى الوجدان يحرز الواجب بكلا جزأيه والقربنة على ذلك امران:

الاول: انه ﷺ لا يرى حجية الأصل المثبت.

الثاني: انه ﷺ فرق بين الامر الثاني والامر الثالث، وفي الامر الثالث صرح ﷺ بعدم حجية الأصل المثبت.

وعلى ضوء هذين الامرين لا بد من حمل كلامه ﷺ في الامر الثاني على ان النهار فيه مأخوذ جزءاً للواجب لا قيده.

هذا كله فيما اذا كان الزمان قيده للواجب او جزءاً له.

واما اذا كان قيده للوجوب وشرطاً له فهو قيد لموضوعه، لان قيود الموضوع وشرطه شروط للوجوب وقيود له في مرحلة الجعل ولا تصاف الواجب بالملاك في مرحلة المبادئ، مثلاً الاستطاعة قيد للموضوع وهو الانسان البالغ العاقل المستطيع وشرط لوجوب الحج في مرحلة الجعل، ولا تصافه بالملاك في مرحلة المبادئ ودخول الوقت قيد لموضوع وجوب الصوم والصلاة وشرط لوجوبهما في مرحلة الجعل ولا تصافهما بالملاك في مرحلة المبادئ وهكذا، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ما هو الفرق بين قيود الوجوب وقيود الواجب؟

والجواب ان الفرق بينهما في موردين:

الاول: ان قيود الحكم شروط له في مرحلة الجعل والاعتبار وشروط لا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، واما قيود المأمور به فهي شروط لترتب الملاك عليه في مرحلة الامتثال.

الثاني: ان قيود المأمور به لا بد ان تكون اختيارية، ولا يمكن تقييد المأمور به بقيد خارج عن الاختيار والا لزم التكليف بغير المقدور، نعم اذا كان قيد المأمور به غير اختياري، فلا بد ان يكون قيده للوجوب ايضاً والا لزم التكليف بغير المقدور، ومن هذا القبيل تقييد الواجب بزمان خاص، فانه لا بد ان يكون قيده للوجوب ايضاً

والا لزم محذور التكليف بغير المقدور، واما بعد تقييده به فيكون ايقاعه فيه مقدور للمكلف باختياره، لوضوح ان له ايقاع الصلاة في النهار وايقاع الصوم في نهار شهر رمضان وهكذا.

واما قيود الحكم فهي غالباً خارجة عن الاختيار كالبلوغ والعقل ودخول الوقت، وقد تكون اختيارية كالسفر وقصد الإقامة والاستطاعة ماشاكلها.

وبعد ذلك يقع الكلام في قيود الحكم فهنا صور:

الصورة الاولى: ما اذا كان الزمان بعنوانه الخاص قيماً للوجوب وموضوعاً له، كما اذا قال المولى (اذا دخل شهر رمضان فصم واذا زالت الشمس فصل واذا دخل النهار فتصدق) فالجملة الاولى ظاهرة في ان دخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم وشرط له، والثانية ظاهرة في ان زوال الشمس موضوع لوجوب الصلاة وشرط له والثالثة ظاهرة في ان دخول النهار موضوع لوجوب التصديق وشرط له، وقد مر ان شروط الحكم في مرحلة الجعل شروط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ.

الصورة الثانية: ان يكون موضوع الحكم مركباً من الزمان بأن يكون الزمان جزء الموضوع، كما لو قال المولى (اذا سافرت في زمان ويكون ذلك الزمان ليلاً فتصدق) فان موضوع وجوب التصديق مركب من السفر في زمان وكون ذلك الزمان ليلاً، او يكون موضوع الحكم مركباً من الجلوس في زمان ويكون ذلك الزمان نهاراً وهكذا.

الصورة الثالثة: ان يكون موضوع الحكم مقيداً بالزمان، كما اذا قال المولى (اذا سافرت في الليل فتصدق) فموضوع وجوب التصديق السفر المقيد بالليل او الجلوس المقيد به.

اما في الصورة الاولى، فلا اشكال في جريان استصحاب بقاء النهار، لان موضوع وجوب الامسك وجود النهار سواء أكان بمفاد كان التامة ام كان بمفاد كان الناقصة، لان استصحاب بقاء النهار يجري على كلا التقديرين كما تقدم موسعاً. فالنتيجة: إن الموضوع في هذه الصورة وجود النهار وان كان بمفاد كان الناقصة، لما تقدم من ان الاستصحاب يجري فيه ايضاً لوجود الملازمة بين الشك في بقائه بمفاد كان التامة والشك في بقائه بمفاد كان الناقصة.

واما في صورة الثانية، فايضا لا اشكال في جريان استصحاب بقاء النهار سواء اكان بمفاد كان التامة ام كان بمفاد كان الناقصة، فانه يثبت احد جزئي الموضوع وهو ذات النهار او وصفه، والجزء الآخر محرز بالوجدان ويضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع المركب ويترتب عليه اثره.

واما في الصورة الثالثة، فلا يجري الاستصحاب، لان استصحاب بقاء النهار سواء أكان بمفاد كان التامة ام كان بمفاد كان الناقصة لا يثبت تقيد الموضوع به الا على القول بالأصل المثبت كما تقدم.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ^(١) من ان اثبات تقيد الموضوع بالنهار منوط بجريان الاستصحاب في بقاء النهار بمفاد كان الناقصة، مبني على الخلط بين الامرين، لان استصحاب بقاء صفة النهار يجري ومع ذلك لا يثبت تقيد الموضوع بها الا على القول بالأصل المثبت كما تقدم.

والخلاصة: إن القيد للموضوع سواء أكان وجود النهار بمفاد كان التامة ام كان صفة النهار بمفاد كان الناقصة، فلا يثبت تقيد الموضوع لا بالاول ولا بالثاني الا

بناء على الأصل المثبت، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد تقدم ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) من ان الزمان لو كان دخيلا في الوجود، فاستصحاب بقاء الزمان كالنهار او الليل وكذلك استصحاب بقاء المقيد بما هو مقيد.

غير تام، لان الاستصحابين المذكورين لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد، اذ استصحاب بقاء النهار انما يجري اذا كان الموضوع مركبا من ذات الواجب والنهار، بمعنى ان تكون الصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا، واما اذا كان الموضوع مقيدا بالنهار فلا يمكن اثبات التقيد باستصحاب بقاء القيد الا على القول بالأصل المثبت.

واما استصحاب المقيد بما هو مقيد، فهو انما يجري اذا كانت له حالة سابقة. فالنتيجة: إنه لا يمكن الجمع بين هذين الاستصحابين في موضوع واحد ومورد فارد.

بقي هنا شيان:

الاول: ان الزمان الذي هو قيد للواجب تكون قيديته بنحو صرف الوجود.

الثاني: ان تكون قيديته بنحو مطلق الوجود.

اما الاول، كصلاة الظهرين التي هي واجبة بين زوال الشمس وغروبها وصلاة العشاءين التي هي واجبة من غروب الشمس الى غسق الليل، وصلاة الفجر التي هي واجبة بين الطلوعين وغيرها من الصلوات المؤقتة والصوم وما يشاكله، لان كل آن من آتات هذا الزمان الممتد ليس قيدياً للصلاة بل الجامع بين آتاته بنحو

صرف الوجود وهو الوجود الممتد والمستمر في التدرج والتصرم، وعلى هذا فالشك في بقاء هذا الوقت الممتد اما من جهة ان المكلف قد اّخر الصلاة عمداً او سهواً او نسياناً الى زمان كان يشك في بقاء وقتها، او من جهة ان الصلاة لم تكن واجبة عليه في اول الوقت الا من حين كان يشك في بقاء وقتها، كما اذا لم يكن بالغاً في اول الوقت وبلغ في وقت كان يشك في بقاء وقت الصلاة فيه. فهنا فرضان، احدهما ان منشأ الشك في بقاء الوقت هو تاخير المكلف بسبب من الاسباب، الثاني ان منشأ الشك في بقاء الوقت عدم مقتضي اللوجوب الا في هذا المشكوك.

اما في الفرض الاول، فالمعروف والمشهور بين الاصحاب ان المورد من موارد قاعدة الاشتغال، لان شك المكلف في ذلك يرجع الى شكه في فراغ ذمته عن الصلاة في هذا الوقت من جهة الشك في قدرته على الاتيان بها بعد اليقين باصل وجوبها واشتغال ذمته بها، وهو من موارد قاعدة الاشتغال.

وهل يجري استصحاب بقاء الوقت أو لا؟ فيه وجهان:

ذهب بعض المحققين عليه السلام^(١) الى الوجه الثاني بتقريب، ان الاستصحاب لا يجري في المقام، باعتبار انه لا يدل على اكثر من قاعدة الاشتغال، لان مفاد الاستصحاب بقاء الوقت بمفاد كان التامة وترتب وجوب الصلاة عليه، ولا يثبت ان هذا الآن من النهار الا على القول بالأصل المثبت، فإذا يترتب على الاستصحاب وجوب الصلاة ظاهراً ويحقق به موضوع قاعدة الاشتغال وهو ان ذمة المكلف مشغولة بوجوبها ظاهراً ومعه يحكم العقل بتحصيل اليقين بالفراغ، والمفروض ان موضوع القاعدة ثابت بالوجدان، لان المكلف كان متيقناً باشتغال ذمته بوجوب الصلاة ويشك فعلاً

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٧٨ .

في فراغ ذمته عنه، وهذا امر وجداني في المقام فلا حاجة الى الاستصحاب بل هو لغو، لان اثبات ما هو ثابت بالوجدان بالتعبد من اراد انحاء تحصيل الحاصل، هذا.

ولكن الصحيح جريان الاستصحاب في المقام، لان مفاده اثبات الوقت وترتب وجوب الصلاة عليه، والمفروض ان قاعدة الاشتغال لا تثبت الوقت لان مفادها حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وعلى هذا فالاستصحاب رافع لموضوع القاعدة تعبدا كما انه رافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان كذلك، فاذاً يكون تنجز وجوب الصلاة في هذا الوقت مستندا الى الاستصحاب دون القاعدة ولاسيما على القول بأن المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية، فانه على هذا القول لا شبهة في حكومة الاستصحاب على قاعدة الاشتغال، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، لا شبهة في ان وقت الصلاة او الصوم شرط لوجوبها فلا وجوب لها قبل دخول الوقت، كما انه لا شبهة في انه شرط لصحتها ايضاً وانما الكلام في ان شرطية الوقت للصلاة هل هي بنحو القيدية، بمعنى ان الواجب هو الصلاة المقيدة بالوقت او بنحو الجزئية بمعنى ان الواجب هو الصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهراً، فيه وجهان:

الظاهر هو الثاني، ولهذا فاذا شك في بقاء الوقت، فلا مانع من استصحاب بقاءه ويترتب عليه وجوب الصلاة كما تقدم.

واما لو كان ماخوذاً بنحو القيدية، فلا يجري الاستصحاب عند الشك في بقاء الوقت الا على القول بالأصل المثبت.

ثم ان الوقت اذا كان قيداً للواجب، كان قيداً للوجوب ايضاً والا لزم التكليف بغير المقدور، يعني ان الوجوب اذا كان مطلقاً وفعلياً قبل دخول الوقت

لزم محذور التكليف بالمحال، ومن هنا لو كان قيد الواجب غير اختياري فلا محالة يكون قيداً للوجوب ايضاً والا لزم المحذور المذكور.

واما في الفرض الثاني، فيجري استصحاب بقاء الوقت ويترتب عليه فعلية الوجوب، باعتبار ان الوقت اذا اخذ قيداً او جزءاً للواجب فلا محالة يكون مقيداً للوجوب ايضاً والا لزم ان يكون الوجوب فعلياً قبل دخول الوقت وهذا يستلزم التكليف بغير المقدور، ولهذا قلنا ان كل قيد للواجب اذا كان غير اختياري فهو قيد للوجوب ايضاً.

وعلى هذا فاذا علم شخص انه بلغ وشك في بقاء وقت الصلاة، فلا مانع من استصحاب بقائه وبه يحرز موضوع الوجوب المركب من جزئين احدهما بلوغه في زمان والآخر ان يكون ذلك الزمان نهراً، والاول محرز بالوجدان والثاني بالتعبد الاستصحابي وبضمه الى الوجدان يتحقق موضوع وجوب الصلاة.

ودعوى: أن الواجب هو ايقاع الصلاة في النهار والاستصحاب المذكور لا يثبت ذلك الا على القول بالأصل المثبت، لانه انما يثبت ان هذا الزمان الذي تقع الصلاة فيه نهار ولا يثبت وقوعها فيه لانه من لوازم بقاء النهار واقعا ولا يمكن اثباتها بالاستصحاب الا بناء على الأصل المثبت، فاذاً يكون المكلف شاكاً في ان صلاته هذه هل تقع في النهار او لا؟ وهذا الشك حيث انه من الشك في القدرة فهو مورد لقاعدة الاشتغال، فاذاً ينقح هذا الاستصحاب موضوع القاعدة، لانه يثبت ان الزمان الذي تقع الصلاة فيه نهار، وعليه فيشك المكلف في ايقاع صلاته في النهار وهذا موضوع لقاعدة الاشتغال.

مدفوعة: بأن هذا الاستصحاب ينقح موضوع وجوب الصلاة وهو البلوغ في زمان يكون ذلك الزمان نهراً، ولهذا يكون حاكماً على قاعدة الاشتغال، باعتبار ان

الواجب هو ايقاع الصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهرا، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وليس الواجب هو ايقاع الصلاة في النهار لكي يقال ان الاستصحاب لا يثبت ذلك الا على القول بالأصل المثبت.

الى هنا قد تبين: ان من علم ببلوغه في وقت كان يشك في بقاء النهار او الليل او من طهرت من الحيض في وقت كانت تشك في بقاء النهار او الليل، فلا مانع من استصحاب بقاء النهار او الليل او الفجر والحكم بوجوب الصلاة عليه.

ومن هنا، يظهر انه لا مجال للتمسك باصالة البراءة في المقام، لان اصالة البراءة انما تجري بقطع النظر عن الاستصحاب المذكور ومع جريانه في المقام فلا مجال لها، لانه يثبت الموضوع وهو الوقت، نعم لو لم يجز فالمرجع اصالة البراءة دون قاعدة الاشتغال، لان الشك في اصل حدوث التكليف لا في سقوطه بعد ثبوته، ولكن مع الاستصحاب في المقام لا مجال لاصالة البراءة.

واما الثاني، وهو ما اذا كان الزمان قيذا للواجب بنحو مطلق الوجود كالصوم في النهار، حيث انه يجب في تمام آتات النهار اي من طلوع الفجر الى غروب الشمس.

فيقع الكلام فيه تارة فيما اذا كان الشك في بقاء النهار من جهة مانع خارجي كالغيم او نحوه، او كان المكلف في مكان لا يدري ان الغروب تحقق او لا. واخرى يكون الشك في بقاءه من جهة الشك في مقدار النهار، ولا يدري انه عشر ساعات او اكثر او اقل.

اما على الفرض الاول الذي كان يعلم مقدار النهار ولكنه يشك في بقاءه من جهة مانع خارجي كالغيم او نحوه.

فقد ذكر بعض المحققين عليه السلام^(١) على ما في تقرير بحثه ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال، لان الشك في هذا الفرض انما هو في الفراغ وبراءة الذمة بعد اليقين بالاشتغال وهو مورد للقاعدة، هذا.

ولكن يمكن اجراء استصحاب بقاء النهار فيه واثبات وجوب الصوم او الصلاة به وهو حاكم على قاعدة الاشتغال.

اما جريان هذا الاستصحاب، فقد تقدم ان المستفاد من ادلة وجوب الصوم هو وجوبه في وقت ويكون ذلك الوقت نهرا، فاذا شككنا في بقاء النهار فلا مانع من استصحاب بقائه وبه يحرز ان ذلك الوقت نهار، وعلى هذا فبضمه الى الوجدان يتحقق موضوع الواجب، غاية الامر ان الجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالتعبد.

فالنتيجة: إن المتفاهم العرفي من الادلة ان موضوع وجوب الصوم مركب لا مقيد، فاذا لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام وبه يحرز كون ذلك الوقت نهرا، فاذا يكون المكلف قادرا على الامساك في زمان ويكون ذلك الزمان نهرا بحكم الشارع، ويكون هذا الاستصحاب حاكما على قاعدة الاشتغال فلا تصل النوبة اليها، وقد تقدم انه لا مانع من كون النهار جزءاً للواجب ولا يلزم محذور التكليف بغير المقدور شريطة ان يكون قيماً للوجوب ايضا.

واما في الفرض الثاني، فقد ذكر عليه السلام ان امر النهار اذا دار بين عشرة ساعات او احدى عشرة ساعات، فاذا مضى من النهار عشرة ساعات فيشك في وجوب الصوم في الساعة الحادية عشرة لانها الساعة المشكوك كونها من النهار، وحيث ان الشك في وجوب الصوم في هذه الساعة فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة، حيث ان

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٧٩ .

الشك فيه انما هو في التكليف الزائد وهو وجوب الصوم في الساعة المشكوك كونها من النهار، وحينئذٍ فيدخل المقام في كبرى دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين والمرجع فيه اصالة البراءة وهي ترفع قاعدة الاشتغال بارتفاع موضوعها، لان حكم العقل معلق على عدم الترخيص من الشارع في الترك واصالة البراءة ترخيص فيه، ولا يجري الاستصحاب في المقام، لان الاستصحاب انما يثبت وجوب الصوم بين طلوع الفجر وغروب الشمس ولا يثبت وجوب الصوم في هذه الساعة المشكوكه، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، بأن ما ذكره عليه السلام في هذا الفرض تام اذا كان موضوع وجوب الصوم مركبا من الساعات ومرددا بين الاقل كعشر ساعات والاكثر كاحدى عشرة ساعات ويشك في وجوب الصوم في الساعة الاخيرة المشكوكه ولا نعلم باصل وجوب الصوم في هذه الساعة، وحيث ان الشك في اصل وجوبه فالمرجع فيه اصالة البراءة.

ولكن الامر ليس كذلك، لان موضوع وجوب الصوم النهار بين الحدين وهو موجود بوجود واحد مستمر في التدرج والتصرم، والشك انما هو في بقاء هذا الوجود اي وجود النهار بمفاد كان التامة او الناقصة، وعندئذٍ فبطبيعة الحال يكون الشك في بقاء وجوب الصوم من جهة الشك في بقاء موضوعه وهو النهار وليس الشك في اصل وجوب الصوم في هذه الساعة المشكوك كونها من النهار.

وعلى هذا، فلا مانع من استصحاب بقاء النهار، وهذا الاستصحاب ينقح موضوع وجوب الصوم، لان الزمان وهو النهار كما انه قيد للوجوب كذلك انه قيد للواجب وهو الصوم، وتقييد الواجب بالزمان الخاص يرجع الى التركيب بمقتضى الفهم العرفي، فاذا قال المولى (صم في النهار) يرجع الى وجوب الصوم في زمان

ويكون ذلك الزمان نهراً وكذلك اذا قال المولى (صل في النهار او في الليل او في الفجر) ، يرجع بحسب المتفاهم العرفي الى وجوب الصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهراً أو ليلاً أو فجراً.

والنكتة في ذلك: ان كل فعل زماني لا بد ان يقع في زمان قهراً، وهذا لا يحتاج الى اي عناية زائدة، فالصوم لا بد ان يقع في زمان وكذلك الصلاة ونحوها.

وعلى هذا، فاذا امر المولى بالصوم في زمان خاص كالنهار، كان يدل على عناية زائدة وهي ان الزمان الذي يقع الصوم فيه بطبعه لا بد ان يكون نهراً.

وبكلمة: ان وقوع الفعل الزماني كالصوم والصلاة ونحوهما في الزمان امر قهري ذاتي ولا يمكن ان لا يقع الفعل الخارجي في زمان ولا في مكان، ضرورة ان ظرفية الزمان للفعل الزماني كالصوم ونحوه ثابتة ذاتا وطبعاً.

واما اذا اعتبر المولى خصوصية زائدة على ظرفيته كالنهارية او الليلية او الفجرية وهكذا، فلا يمكن ان تكون تلك الخصوصية ظرفاً للفعل الزماني والا لزم ان يكون للفعل الزماني ظرفان وقيدان بل هي خصوصية لظرفه وقيده، ولهذا يكون الدليل الدال على اعتبار تلك الخصوصية في الزمان الذي يكون ظرفاً للفعل الزماني طبعاً ظاهر بمقتضى المتفاهم العرفي في انها ماخوذة بنحو الجزئية للفعل الزماني لا القيدية، والظرفية باعتبار ان له ظرفاً وقيداً في المرتبة السابقة وهذه الخصوصية لا تصلح ان تكون ظرفاً لانها خصوصية الظرف لا انها ظرف.

ومن هنا، يكون المتفاهم عرفاً من مثل قوله صلى الله عليه وسلم (صم في النهار) وجوب الصوم في زمان ويكون ذلك الزمان نهراً، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

وعلى هذا، فلا فرق بين ان يكون الزمان قيذا بنحو مطلق الوجود او قيذا

بنحو صرف الوجود، فانه على كلا التقديرين فالتقييد يرجع الى التركيب بحسب المفاهيم العرفي، فكما ان قولك (صم في النهار) ظاهر عرفا في وجوب الصوم في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا، فكذلك قولك (صل في النهار) فانه ظاهر عرفا في وجوب الصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا.

الى هنا قد تبين: ان المراد من الزمان الذي هو قيد للواجب سواء أكان بنحو مطلق الوجود ام كان بنحو صرف الوجود، فعلى كلا التقديرين يكون المفاهيم العرفي بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية من ادلة توقيت الصلاة باوقات خاصة ان خصوصية الزمان الماخوذة في لسان تلك الادلة ماخوذة بنحو التركيب لا التقييد، فالتقييد بحاجة الى عناية زائدة بأن تكون فيها قرينة تدل على ان الواجب هو الصوم النهاري او الصلاة النهارية او الليلية او الفجرية، واما اذا لم تكن قرينة فيها على ذلك، فلا تدل تلك الادلة على التقييد بل تدل على التركيب.

ومن هنا، لافرق بين قولنا (صم في النهار او صل فيه) وقولنا (صل خلف العادل)، اذ كما ان الجملة الاولى ظاهرة عرفا في ان المأمور به الصوم او الصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا بدون الدلالة على تقييد الصوم او الصلاة بالوصف العنواني وهو النهار كذلك الجملة الثانية، فانها ظاهرة عرفا في ان المأمور به هو الصلاة خلف شخص يكون ذلك الشخص عادلا، ولهذا اذا شك في بقاء عدالته فيجري استصحاب بقائها وبه يحرز موضوع جواز الاقتداء به، لان موضوعه مركب من الصلاة خلف شخص وكون هذا الشخص عادلا والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

فإذا لا فرق بين ان يكون القيد زمانا او زمانيا من هذه الناحية.

هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في الزمان في الشبهة الموضوعية، فانه

محل الكلام في المسألة بين الاصوليين دون جريانه فيه في الشبهة الحكمية.
ومع هذا لا باس بالاشارة الى ان الاستصحاب هل يجري في الزمان في الشبهة
الحكمية أو لا يجري؟

والجواب: ان منشأ الشك في هذه الشبهة تارة مفهوم الزمان المردد بين الاقل
والاكثر. كما اذا شكنا في ان النهار ممتد الى ذهاب الحمرة المشرقية او الى استتار
القرص، واخرى من جهة تعارض الادلة.

اما على الاول، فقد ذكر السيد الاستاذ عليه السلام في بحث المشتق ان الاستصحاب لا
يجري في الشبهة المفهومية لاني الحكم للشك في موضوعه ومع الشك فيه لا يجري
الاستصحاب الحكمي، ولا في الموضوع لعدم الشك فيه في الخارج لان استتار
القرص معلوم وجدانا وذهاب الحمرة المشرقية بعد لم تتحقق فلا يوجد في الخارج
شيء يشك فيه، هذا.

ولكن ذكرنا في بحث المشتق ان ما ذكره عليه السلام من الكبرى الكلية غير تام وتام
الكلام هناك.

واما على الثاني، فقد ذكر السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) ان الاستصحاب لا يجري في
الشبهة الحكمية من جهة المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم
سعة الجعل.

ولكن تقدم في مستهل هذا البحث ان ما ذكره عليه السلام غير تام، فان الاستصحاب
في الشبهات الحكمية وان كان لا يجري الا انه من جهة اخرى لا من جهة التعارض.
هذا اضافة الى ما عرفت من ان هذه الشبهة خارجة عن محل الكلام، لان محل

الكلام في جريان الاستصحاب في الزمان او الزماني لافي الحكم الشرعي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان جماعة من الاصوليين منهم شيخنا الانصاري رحمته الله قالوا ان الزمان اذا كان ماخوذاً ظرفاً للواجب جرى الاستصحاب فيه، واما اذا كان ماخوذاً قيماً فلا يجري الاستصحاب فيه، هذا.

وغير خفي ان هذا التفصيل لا يرجع الى معنى محصل، لان اخذ الزمان ظرفاً بدون ان يكون له دخل في الحكم ولا في متعلقه لغو صرف، لان الزمان بطبعه ظرف وظرفيته لا تحتاج الى عناية زائدة.

وعلى هذا، فإذا اخذ الزمان الخاص في لسان الدليل قيماً للواجب، كما اذا قال (صل في النهار) ولكنه بحسب المتفاهم العرفي يرجع الى الجزء كما مر، وحينئذٍ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ولا موضوع للتفصيل.

والخلاصة: إن مرادهم من الظرفية ليس تقيد الواجب بالعنوان الخاص كالواجب النهاري او الليلي، والا فلا يمكن اثباته بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.

الى هنا قد تبين: ان ما ذكره هؤلاء الجماعة من التفصيل لا يرجع الى معنى محصل.

ومن ناحية ثالثة، انه اذا شك في حكم آخر بعد تحقق الغاية للحكم الاول، كما اذا امر المولى بالجلوس في المسجد الى الزوال وشك في وجوبه فيه بعد الزوال، فلا شبهة في ان المرجع فيه استصحاب عدم جعل وجوبه بعد الزوال او اصالة البراءة عنه لو لم يجر الاستصحاب فيه.

ولكن المحقق النائيني رحمته الله (١) قد ذكر ان هذا الاستصحاب لا يجري، اما استصحاب عدم الجعل فهو لا يثبت عدم المجعول الا على القول بالأصل المثبت، واما استصحاب عدم المجعول فانه لا يجري الا على القول بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية وهو لا يجري.

والخلاصة: إن استصحاب عدم جعل وجوب الجلوس في المسجد بعد الزوال لا يثبت عدم وجوبه فيه فعلاً الا على القول بالأصل المثبت، واما استصحاب عدم وجوبه فيه بعد الزوال فلا يجري الا بناء على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، هذا.

والجواب ان كلا الاستصحابين يجري، اما الاول فلان عدم الجعل حيث انه عين عدم المجعول فلا فرق بينهما الا بالاعتبار، وليس عدم المجعول من لوازم عدم الجعل العادية او العقلية حتى لا يمكن اثباته به. واما الثاني، فالصحيح جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية على تفصيل ذكرناه في محله.

نتائج بحوث هذا التنبيه عدة نقاط

النقطة الاولى: ان الاستصحاب يجري في الامور التدريجية الزمانية كالحركة بشتى انواعها واشكالها، وحقيقة الحركة هي خروج الشيء من القوة الى الفعلية ولها وجود واحد مستمر في التطور والتدرج من مرحلة الى مرحلة اخرى ولها حدوث وبقاء حقيقة، فاذا شك في بقاء الحركة فلا مانع من استصحاب بقائها إذا كان له اثر شرعي مترتب عليه.

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٠٥ و ٤٠٦ .

النقطة الثانية: ان تقسيم الحركة الى الحركة القطعية والحركة التوسطية وعدم جريان الاستصحاب في الاولى وجريانه في الثانية كما عن صاحب الكفاية عليه السلام غير تام بل لا يرجع الى معنى محصل، إذ لا وجود لهما في الخارج بأن تكون الحركة في الخارج على قسمين القطعية والتوسطية، ضرورة ان الحركة في الخارج حقيقة واحدة وهذه الحقيقة الواحدة متقومة ذاتا وحقيقة بالتطور والتدرج في كل مرحلة من مراحلها ودور من ادوارها، لان التدرج والتطور بمثابة الجنس والفصل لها، فإذا هذا التقسيم لا واقع موضوعي له الا في وعاء الذهن والتصور.

النقطة الثالثة: ان الزمان بواقعه الموضوعي وحقيقته مركب من الآنات الطولية المتصلة، فلا يتصور تخلل العدم بينهما وكل قطعة منه المعنونة بعنوان خاص واسم مخصوص كاليوم والليل والفجر والاسبوع والسنة والقرن وهكذا موجودة بوجود واحد مستمر في التدرج والتصرم، حيث ان التصرم والتدرج من المقومات الذاتية له.

النقطة الرابعة: قد ظهر مما تقدم انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في الزمان، فاذا شك في بقاء النهار او الليل او الفجر، فلا مانع من استصحاب بقائه لتامة اركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء او ترتب اثر شرعي عليه، فاذا لا فرق في جريان الاستصحاب بين الامور التدريجية من الزمانيات والزمان والامور القارة الثابتة.

النقطة الخامسة: ان الامور التدريجية من الزمان والزمانيات على مراتب متفاوتة ودرجات متعددة وكل درجة تمثل نوع من الحركة، والاستصحاب يجري في جميع انواعها كما تقدم.

النقطة السادسة: ان المبرر لجعل كل قطعة من الزمان معنونة بعنوان خاص

واسم مخصوص انها هو بلحاظ ترتب اثر شرعي او عقلائي عليها كالיום والنهار والليل والفجر والاسبوع والشهر وهكذا، والمبرر لجعل كل قطعة من الحركات الزمانية موجودة بوجود واحد مستمر في التدرج ومسماة باسم مخصوص انها هو من اجل غايتها كالحركة بين النجف والكوفة، وبين النجف وكربلاء وبين كربلاء وبغداد وهكذا.

النقطة السابعة: ان الاثر الشرعي تارة مترتب على وجود الحركة بمفاد كان التامة واخرى على وجودها بمفاد كان الناقصة، وعلى هذا فاذا شككنا في بقاء الحركة بعد اليقين بحدوثها بمفاد كان التامة، فلا مانع من استصحاب بقائها وترتيب اثره عليه، وقد تقدم ان الشك في بقاء الحركة بمفاد كان التامة لا ينفك عن الشك في بقائها بمفاد كان الناقصة، لان لها حالة سابقة بكلا المفادين وفي مورد الشك في بقائها فتارة متعلق الشك وجود حركة المتحرك بمفاد كان التامة واخرى متعلقه اتصاف المتحرك بها بمفاد كان الناقصة والاستصحاب يجري فيها معاً ويترتب عليها آثارهما، ولا فرق في ذلك بين الزمان والزمانيات، نعم لا يمكن اثبات مفاد كان الناقصة باستصحاب بقاء الحركة بمفاد كان التامة الا على القول بالأصل المثبت، هذا فيما اذا لم يجر الاستصحاب بمفاد كان الناقصة مباشرة.

فما عن جماعة من المحققين الاصوليين من ان الاثر الشرعي اذا كان مترتباً على الحركة بمفاد كان الناقصة، فلا يجري الاستصحاب لعدم حالة سابقة لها كذلك بلا فرق في هذا بين ان تكون الحركة متمثلة في الزمان او في الزماني غير تام.

النقطة الثامنة: ان الواجب اذا كان مقيداً بالزمان الخاص كالنهار او نحوه، فان كان الزمان ماخوذاً فيه بمفاد كان التامة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما اذا كان الواجب الصوم في زمان ويكون ذلك الزمان نهراً، وعلى هذا فالجزء

الاول محرز بالوجدان والثاني بالتعبد.

واما اذا كان ماخوذاً بمفاد كان الناقصة بأن يكون الواجب الصوم في زمان ويكون ذلك الزمان متصفاً بالنهار فايضا لا مانع من استصحاب بقاء هذا الاتصاف، لما تقدم من ان الشك في بقاء النهار بمفاد كان التامة لا ينفك عن الشك في بقاءه بمفاد كان الناقصة، نعم اذا كان الواجب الصوم النهاري اي الصوم الواقع فيه والمقيد به، فلا يمكن اثباته بالاستصحاب المذكور بكلا نحويه الا على القول بالأصل المثبت، لانه لا يثبت تقيد الواجب به الا على ضوء هذا القول.

النقطة التاسعة: انه لا مانع من اخذ الزمان الخاص كالنهار او الليل او نحوه في الواجب بنحو الجزئية، بمعنى ان الواجب هو الصوم في زمان ويكون ذلك الزمان نهرا، ولا يلزم من ذلك التكليف بالمحال اذا كان الزمان شرطاً للوجوب ايضا.

النقطة العاشرة: ان هناك عدة تحريجات لجريان الاستصحاب في الزمان وعدم جريانه فيه، منها ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني رحمته من الضابط الكلي للموضوع المركب والموضوع المقيد، ولكن تقدم نقد هذا الضابط تفصيلا فراجع.

منها ما ذكره المحقق العراقي رحمته من الضابط في ضمن امرين، احدهما ان تقييد الفعل بالزمان يرجع الى التركيب، وثانيهما ان اخذ بالزمان ظرفا بحاجة الى عناية زائدة، هذا.

وقد تقدم الكلام في كلا الامرين موسعا، منها ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته في ضمن امور تقدم تلك الامور وما فيها من النظر.

النقطة الحادية عشرة: ان قيود الواجب لابد ان تكون اختيارية والا لزم التكليف بغير المقدور، ومن هنا لو كان قيد الواجب غير اختياري، فلا بد ان يكون

قيدا للوجوب ايضا والا لزم فعلية الوجوب قبل تحقق قيد الواجب وهذا يستلزم التكليف بغير المقدور.

النقطة الثانية عشرة: ان قيديّة الزمان الخاص للحكم تتصور على صور:

- ١- ما إذا كان الزمان الخاص قيدياً للوجوب وموضوعاً له.
- ٢- ما إذا كان الموضوع مركباً من الزمان بأن يكون أحد جزأيه الزمان.
- ٣- ما إذا كان موضوع الحكم مقيداً بالزمان.

النقطة الثالثة عشرة: ان الزمان الذي يكون قيدياً للواجب، فتارة يكون قيدياً له بنحو صرف الوجود واخرى بنحو مطلق الوجود، والاول كالصلاة فانها لا تجب في كل آن من آتات الزمان من النهار او الليل، والثاني كالصوم فانه يجب في كل آن من آتات النهار.

النقطة الرابعة عشرة: ان الشك في بقاء النهار مثلاً تارة من جهة تأخير المكلف الصلاة عمداً او غفلة، واخرى من جهة انه بلغ في وقت كان يشك في بقاء وقت الصلاة، فعلى الاول المعروف والمشهور الرجوع الى قاعدة الاشتغال، ولكن الصحيح ان المرجع هو الاستصحاب دون القاعدة، وعلى الثاني المرجع هو استصحاب بقاء الوقت وبه يحرز موضوع الوجوب ولا تصل النوبة الى اصالة البراءة في المقام.

النقطة الخامسة عشرة: ان الزمان اذا كان قيدياً للواجب بنحو مطلق الوجود كالصوم في النهار، فاذا شك في بقاءه من جهة مانع خارجي كالغيم ونحوه، فلا مانع من استصحاب بقاءه، باعتبار ان المتفاهم العرفي من الصوم في النهار هو وجوب ايقاعه في زمان ويكون ذلك الزمان نهراً، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب فإذا لا يصل الدور الى قاعدة الاشتغال.

وكذلك الحال فيما اذا كان شك المكلف في بقاءه من جهة انه لا يدري ان مقدار النهار عشرة ساعات او احدى عشرة ساعات، فعلى الاول انتهى النهار ودخل الليل وعلى الثاني باقي، وحيث انه لا يدري يشك في بقاءه، فلا مانع من استصحاب بقاءه ويترتب عليه وجوب الصوم.

النقطة السادسة عشرة: ان الظاهر من ادلة وجوب الصوم والصلاة في النهار عرفا هو وجوب الاتيان بالصوم في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا ووجوب الاتيان بالصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا، والنكته في ذلك ان ظرفية اصل الزمان لهما معلومة، لان كل فعل زماني لا بد ان يقع في زمان، واما اذا اعتبر الشارع خصوصية زائدة على طبيعي الزمان، فلامحالة يكون ظاهراً في ان اعتبارها انما هو بنحو التركيب لا التقييد، والظرفية باعتبار ان الزمان ظرف فلامعنى لاعتبار خصوصيته ظرفا ايضا.

النقطة السابعة عشرة: ان الكلام في جريان الاستصحاب في زمان اذا كان الشك فيه بنحو الشبهة الحكمية وعدم جريانه فيه كذلك خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام في المقام انما هو فيما اذا كانت الشبهة موضوعية.

التنبيه السادس

الاستصحاب التعليقي

بيان ذلك: ان الشك في بقاء الحكم تارة يكون في مرحلة الجعل واخرى يكون في مرحلة المجعول.

اما الاول، فالشك في بقاء الحكم في هذه المرحلة لا يتصور الا من جهة الشك في نسخه وسوف يأتي الكلام في استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ في تنبيه مستقل.

واما الثاني، فتارة لا يكون الحكم فيها فعليا من جهة عدم فعلية موضوعه في الخارج، ولكن الفقيه فرض وجود الموضوع بكامل اجزائه وقيوده في الخارج وثبوت الحكم له، وهذا ليس مجرد افتراض لا واقع موضوعي له بل له واقع موضوعي ومنشأ صحيح وهو وجود الادلة الشرعية في الكتاب والسنة، مثلا ورد في الدليل (الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس تنجس)، فالفقيه في مقام عملية الاستنباط فرض وجود الماء المتغير في الخارج باحد اوصاف النجس ثم فرض زوال تغيره بنفسه وشك في ان حيثية تغيره حيثية تعليلية او تقييدية، ويستظهر من مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية انها حيثية تعليلية وموضوع النجاسة طبيعي الماء، وحيثية فبطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته من جهة الشك في ان التغير علة لها حدوثا وبقاء او حدوثاً فقط، فلا مانع عندئذ من استصحاب بقائها، فاذا استصحاب الفقيه بقاءها فيفتي بنجاسته بنحو القضية الحقيقية، لان الفتاوى الفقهية الصادرة من الفقهاء جميعا تكون بنحو القضايا الحقيقية ولا تتوقف فتوى الفقيه على فعلية

الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، والا فلازم ذلك ان تكون فتوى الفقيه جميعا من القضايا الخارجية مع ان الامر ليس كذلك كما هو واضح.

واخرى يكون الحكم فعليا بفعلية موضوعه في الخارج، كما اذا وجد الماء في الخارج وتغير باحد اوصاف النجس ثم زال تغيره بنفسه فيشك في بقاء نجاسته، فيستصحب بقائها بعد احراز ان صفة التغير صفة تعليلية لا تقييدية ويفتي بها بنحو القضية الحقيقية.

الى هنا قد تبين ان الاستصحاب في هذه الموارد الثلاثة تنجيزي:

الاول: في مرحلة الجعل عند الشك في النسخ وهو استصحاب بقاء الجعل في الشريعة المقدسة وعدم نسخه.

الثاني: في مرحلة المجعول وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه تقديراً لا واقعا من قبل الفقيه في مقام عملية الاستنباط وتطبيق الكبرى على الصغرى.

الثالث: في مرحلة المجعول وهي مرحلة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج حقيقة.

وهذه الاقسام الثلاثة من الاستصحاب جميعاً من الاستصحاب التنجيزي في مقابل الاستصحاب التعليقي، لان الاستصحاب التعليقي لا يدخل تحت شيء من الاقسام المذكورة ولا اشكال في جريان الاستصحاب في جميع تلك الاقسام، ولهذا عقد هذا التنبيه للبحث عن الاستصحاب التعليقي فقط وانه يجري او لا؟

بيان ذلك: ان مورد هذا الاستصحاب هو ما اذا كان موضوع الحكم متخصصا بخصوصيتين، فمع وجود كلتا الخصوصيتين فيه فالحكم ثابت له جزماً، واما اذا زالت صورة احدهما وتبدلت بصورة اخرى فيشك في بقاء الحكم المعلق على الصورة الاولى في الصورة الثانية، بمعنى ان الخصوصية الزائلة لو كانت باقية

فالحكم باق يقينا، واما مع زوالها فيشك في بقاءه اي بقاء هذا الحكم المعلق فيستصحب.

مثال ذلك، ماء العنب واجد لخصوصيتين، احدهما العينية والاخرى الغليان قبل ذهاب الثلثين، فاذا زالت الخصوصية الاولى وصار العنب زيباً، فاذا غلى الزبيب فهل يحكم بحرمته من جهة استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الخصوصية الزائلة وهي خصوصية العينية، بتقريب ان هذا الغليان لو كان في حال عنيته كان المغلي حراما جزماً، فالحرمة معلقة على توفر الخصوصية الزائلة في الموضوع وهي العينية ومع زوالها وصيرورتها زيباً يشك في بقاء هذه الحرمة المعلقة فيه اذا غلى، ولهذا لا يكون هذا الاستصحاب التعليقي داخلاً في شيء من الاقسام المتقدمة من الاستصحاب.

ومن هنا، يقع الكلام بين الاصوليين في جريان هذا الاستصحاب وعدمه في مقامين:

المقام الاول: في تمامية اركان هذا الاستصحاب وعدم تماميتها.

المقام الثاني: انه على تقدير جريان هذا الاستصحاب هل له معارض أو لا؟ اما الكلام في المقام الاول، فهناك مناقشتان موجهتان الى هذا الاستصحاب، الاولى عدم تمامية اركان ومقومات جريانه، الثانية على تقدير تسليم تمامية اركانه فمع ذلك لا يجري.

اما المناقشة الاولى، فقد اثارها جماعة من الاصوليين منهم المحقق النائيني رحمته الله (١) والسيد الاستاذ رحمته الله (٢) وحاصل هذه المناقشة، هو ان للحكم مرتبتين، الاولى مرتبة

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٤١١ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٣٧ .

الجعل والاعتبار، والثانية مرتبة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج.

اما المرتبة الاولى، فلان الحكم في هذه المرتبة مجرد اعتبار لا واقع موضوعي له في الخارج ما عدا وجوده في عالم الاعتبار والذهن ولا يتصور الشك فيه الا من ناحية الشك في النسخ، فان معنى النسخ هو رفع الحكم عن مرتبة الجعل فيكون كاشفا عن ان جعله محدود وبفترة خاصة من الزمان.

واما المرتبة الثانية، فلان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه في الخارج، فاذا وجد الماء المتغير في الخارج باحد اوصاف النجس صارت نجاسته فعلية. وعلى هذا فالشك في الحكم الشرعي لا يخلو من ان يكون في مرتبة الجعل او في مرتبة المجعول ولا ثالث لهما، بمعنى انه لا يتصور الشك في الحكم الشرعي في غير هاتين المرتبتين، فاذاً الشك في الحكم الشرعي لا بد ان يكون اما في مرتبة الجعل او في مرتبة المجعول، والمفروض ان الشك في الحكم التعليقي لا يدخل لا في مرتبة الجعل ولا في مرتبة المجعول. اما في الأولى فلان الشك فيها انما هو في بقاء الجعل من جهة الشك في نسخه ولاشك في نسخ الحكم المعلق، لان الشك في بقاء الحرمة المعلقة على العنب المغلي للزبيب المغلي مع اليقين بعدم نسخها، ضرورة ان حرمة العنب المغلي غير منسوخة ولاشك في نسخها وانما الشك في بقائها للزبيب المغلي، ولهذا يكون استصحابها استصحاب لبقاء الحرمة في مرتبة المجعول لا الجعل.

اما في الثانية، فلان الشك فيها انما هو في بقاء الحكم الفعلي بفعلية موضوعه في الخارج تحقيقا او تقديرا، والمفروض ان الشك في الحكم المعلق ليس شكا في الحكم الفعلي، لان فعلية الحكم منوطة بفعلية موضوعه في الخارج بتمام قيوده، واما الحرمة المعلقة في المقام ليست بفعلية لعدم فعلية موضوعها في الخارج، لان الموجود فيه احد

جزئي موضوعها دون الجزء الآخر اذ موضوعها مقيد بقيدين، احدهما العينية والآخر الغليان، والموجود في المقام انها هو احد قيدي الموضوع وهو الغليان دون قيده الآخر وهو العينية، ومن المعلوم ان الحرمة لا يمكن ان تكون فعلية الا بفعلية موضوعها بكلا قيديه.

فالتيجة: إنّه ليس في المسألة استصحاب الحكم الشرعي لا في مرتبة الجعل ولا في مرتبة المجعول، وعليه فالحكم المعلق ليس بحكم شرعي بل هو عبارة عن حكم العقل بثبوت الحكم بثبوت موضوعه في الخارج بنحو القضية الشرطية، بمعنى انه اذا تحقق الموضوع في الخارج بتمام قيوده تحقق الحكم، ومن الواضح ان هذا التحقق والثبوت انها هو حكم العقل باعتبار انه الحاكم به لا الشرع.

ومن هنا قلنا ان القضية الحقيقية ترجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، مثلاً قوله تعالى: {لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا} يرجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وهو المستطيع وتاليها ثبوت الحكم له وهو وجوب الحج، فاذاً الحاكم بثبوت الملازمة بين وجود الموضوع في الخارج وثبوت الحكم له فيه العقل، والحرمة المعلقة ترجع الى هذه الملازمة اي الملازمة بين الشرط والجزاء.

لحد الان قد تبين: ان القضية المعلقة هي القضية الشرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، والحاكم بهذه الملازمة العقل سواء أكانت القضية من القضايا التكوينية ام كانت من القضايا الشرعية، لان مردّ الحكم المعلق الى الملازمة، فاذاً ليس هنا حكم شرعي لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المجعول، لان المولى اذا جعل الحكم على موضوع، فالعقل ينتزع منه الملازمة بينهما وسببية الموضوع له على اساس استحالة انفكاك الحكم عنه، فاستصحاب الحكم المعلق

يرجع الى استصحاب بقاء الملازمة والسببية، وسوف تأتي الاشارة الى ان استصحاب السببية كسببية الغليان حال الزبيب لا اثر له لانها بنفسها غير قابلة للتنجيز، والحرمة لا تترتب عليها وانما تترتب على وجود الغليان، ولهذا لا يجري الاستصحاب في المسالة لا في مرتبة الجعل لعدم الشك في هذه المرتبة ولا في مرتبة المجعول لعدم فعالية الحكم بفعالية موضوعه في هذه المرتبة، هذا.

وقد اورد على هذا البيان مجموعة من الاشكالات.

الاشكال الاول: انه لا مانع من استصحاب السببية في المقام باعتبار انها حكم وضعي شرعي كالجزية والشرطية والمانعية وامره بيد الشارع.

والجواب: قد ظهر مما تقدم من انها امر انتزاعي، ومنشأ انتزاعها حكم شرعي وهو جعل الحرمة لماء العنب المعلقة على الغليان، واستصحاب بقاء سببية الغليان بنفسها لا يجري لانها في نفسها غير قابلة للتنجيز او التعذير ولا موضوعها للاثر الشرعي، فإن الاثر الشرعي كالحرمة مترتب على ذات الغليان ووجوده لا على سببته التي هي امر انتزاعي، هذا.

وقد حاول المحقق العراقي رحمته الله (١) تصحيح استصحاب السببية بامرين:

الامر الاول: ان مفاد روايات الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل لحكم المستصحب في صورة المطابقة والمخالف له في صورة المخالفة وعدم المطابقة، وحيث ان السببية في نفسها غير قابلة للجعل، فاذاً بطبيعة الحال يكون المجعول منشأ انتزاعها وهو الحرمة الظاهرية الثابتة للزبيب اذا غلى وهي قابلة للتنجيز، فاذاً يكون استصحاب السببية منجزاً لها، هذا.

والجواب، أولاً: ان هذه المحاولة مبنية على ان يكون مفاد روايات الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي عند المطابقة والمخالف له عند عدم المطابقة. ولكن قد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان مفادها ليس جعل الحكم الظاهري لمؤدى الاستصحاب بل مفادها عدم جواز نقض اليقين بالشك عملاً لا حقيقةً، بمعنى ان وظيفة المكلف هي العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها والجري على وفقها عملاً، لوضوح ان لسان روايات الاستصحاب ليس لسان الجعل ولهذا لا اشعار لها فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة، بل لسانها النهي عن النقض العملي بعدما لا يمكن ان يكون حقيقياً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفادها جعل الحكم الظاهري المماثل او المخالف الا انها لا تشمل السببية في نفسها لعدم ترتب اثر شرعي عليها باعتبار انها في نفسها غير قابلة للتعبد بها تنجيزاً او تعديراً، ولا يترتب عليها اثر شرعي، فإذاً لا تكون مشمولة لها لا في نفسها ولا بلحاظ ما يترتب عليها من الاثر الشرعي لا انها تشملها باطلاقها، فاذا شملت فلا بد ان يكون شمولها بلحاظ منشأ انتزاعها وهو الحرمة المعلقة والا لكان شمولها لها لغوا، وحيث ان صدور اللغو من المولى مستحيل، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بأن شمولها لها انما هو بلحاظ شمولها لمنشأ انتزاعها، واستصحابها في الحقيقية استصحاب بقاء منشأ انتزاعها اي الحرمة المعلقة وهذا كما ترى، لانه لا مبرر للشمول اذ لا اطلاق لها بالنسبة الى منشأ انتزاعها فالسالبة بانتفاء الموضوع، ضرورة ان الالتزام بالشمول ثم الالتزام بالتصرف والتأويل تعسف واكل من القفا.

فالتيجة انه لا مقتضى للشمول.

الامر الثاني: ان ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام ^(١) من الاشكال على الاستصحاب التعليقي مبني على ان الحكم في مرتبة المجعول لا يكون فعليا الا بفعلية موضوعه في الخارج بتمام قيوده وشروطه والا فالحكم باق في مرتبة الجعل، بدعوى ان الاحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج ولها مرحلتان، الاولى مرحلة الانشاء والجعل والثانية مرحلة الفعلية بفعلية موضوعها في الخارج، والشك في الحكم المعلق ليس في مرحلة الجعل كما هو واضح ولا في مرحلة المجعول لعدم فعليته بفعلية موضوعه في الخارج. وهذا غير تام، لان الحكم المجعول وجد بنفس الجعل، لان وجوده منوط بالوجود اللحظي للموضوع لا بوجوده الخارجي، وقد حقق في محله انه فعلي قبل وجود موضوعه في الخارج، اليس المحقق النائيني عليه السلام يقول بجريان الاستصحاب في الحكم الكلي قبل تحقق موضوعه في الخارج، هذا.

والتحقيق في المقام ان يقال: ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل كما ذكرناه غير مرة، لان حقيقة الاعتبار من المولى وهو بيده وجوداً وعدماً سعة وضيقاً وفعل اختياري له ولا وجود له إلا في عالم الاعتبار والذهن، وفعليته ووجوده انما هي بفعلية الاعتبار ووجوده في هذا العالم، ومن هنا يستحيل ان يوجد الحكم في الخارج والا لزم كونه امراً خارجياً وهذا خلف.

وبذلك يظهر ان مرتبة الفعلية اي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ليست من مراتب الحكم، لاستحالة فعلية الحكم ووجوده بفعلية موضوعه في الخارج ووجوده فيه، والا لزم ان يكون الحكم موجوداً في الخارج، وهذا خلف

فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن.
ومن هنا قلنا ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية
فاعليته ومحركيته فيه لا فعلية نفسه، لانه لا يكون محركا وفاعلا الا بعد تحقق
موضوعه في الخارج وبعد تحققه فيه وفعليته صارت فاعليته ومحركيته فعلية.
وعلى هذا فتارة ينظر الى الحكم الكلي المجعول في الشريعة المقدسة بما هو
اعتبار من المولى في عالم الاعتبار.

والحكم من زاوية هذه النظرة لا وجود له الا في هذا العالم، ولا يتصور الشك
فيه الا من جهة الشك في نسخه، وبقطع النظر عنه لا يتصور الشك فيه من جهات
اخرى كما هو ظاهر.

واخرى ينظر اليه بما هو مضاف الى موضوعه في الخارج تحقيقاً او تقديراً، مثلاً
تارة ينظر الى نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس بما هي اعتبار من المولى ولا
واقع موضوعي لها الا في عالم الاعتبار وهي بهذه النظرة لا وجود لها الا في وعاء
الاعتبار، ولهذا لا يتصور الشك فيها في هذا العالم الا من ناحية الشك في نسخه.

واخرى ينظر اليها بما هي مضافة الى موضوعها في الخارج وهو الماء المتغير
باحد اوصاف النجس تحقيقاً او تقديراً، وبهذه النظرة يتصور الشك في بقاء هذه
الاضافة، كما اذا فرض زوال التغير عنه وشك في ان نجاسته باقية او زالت، ففي مثل
ذلك لا مانع من استصحاب بقائها والافتاء بذلك.

وبكلمة: ان الاحكام الشرعية مجعولة في الشريعة المقدسة بنحو القضايا
الحقيقية للموضوعات المقدره وجودها في الخارج، وعلى هذا فالفقيه في مقام عملية
الاستنباط ينظر الى ثبوت هذه الاحكام لموضوعاتها في الخارج تقديراً او تحقيقاً بتمام
قيودها وشروطها ويفتي بثبوتها بنحو القضية الحقيقية بعد تنقيح تمام مقدمات عملية

الاستنباط كالسند والدلالة والجهة، وحينئذٍ فان وجد قرينة على الخلاف فيقوم بعملية الاستنباط على طبق مدلول القرينة والافعلى طبق مدلول الدليل، وان لم يكن في المسألة لا الاول والثاني فالعملية تقوم على طبق الاصول العملية، فاذا ورد في الدليل (الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس تنجس) فالفقيه يقوم بالتحقيق حول هذا الدليل وفرض وجود الماء في الخارج وملاقاته لعين النجس وتغيّره بها باحد اوصافها فيفتي بنجاسته، ثم يقوم بالبحث عن ان حيثية التغير هل هي حيثية تقييدية او تعليلية، فاذا احرز انها تعليلية وحينئذٍ فاذا فرض الفقيه زوال التغير عنه بنفسه، فبطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته فيتصحب بقائها فيفتي بها بنحو القضية الحقيقية.

والخلاصة: إنّ الفقيه يجري الاستصحاب في الحكم الكلي في الشبهات الحكمية من زاوية النظرة الثانية اي اضافة الاحكام الشرعية الى موضوعاتها في الخارج واطافة الحكم المجعل اليه، وقد يشك في بقاء هذه الاضافة من جهة انتفاء قيد من قيوده بعد احرازه بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية انه قيد تعليلي لا تقييدي، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاء هذه الاضافة، وعلى هذا فالمراد من استصحاب بقاء المجعل هو استصحاب بقاء هذه الاضافة الى الموضوع الموجود في الخارج تحقيقا او تقديرا وانه عبارة اخرى عن استصحاب بقاء فعلية فاعليته ومحركيته واقعا او فرضا.

ومن هنا يظهر، ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من النقض على المحقق النائيني رحمته الله من ان المجتهد يجري الاستصحاب في الاحكام الكلية بقطع النظر عن وجود موضوعاتها في الخارج وليكن المقام ايضا من هذا القبيل، مبني على الخلط بين جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية مع عدم تحقق موضوعاتها في الخارج حقيقة

وبين جريانه في المقام، لان الاول يفترق عن الثاني في نقطة وهي ان الفقيه في الاول يفترض وجود الموضوع في الخارج بكامل اجزائه وقيوده وثبوت الحكم له ثم يفترض انتفاء خصوصية من خصوصيات الموضوع التي تكون بنظر العرف من الخصوصيات التعليلية لا التقيدية، وحينئذ فبطبيعة الحال يشك في بقاء الحكم له ولا مانع عندئذ من استصحاب بقاءه فيه.

والخلاصة: إنه يكفي في جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية افتراض وجود موضوعاتها في الخارج تحقيقاً او تقديراً، وافتراض الشك في بقائها بسبب من الاسباب.

واما في الثاني، فلان الفقيه يفترض وجود الحكم المعلق على احد جزئي موضوعه بدون ان يكون موضوعه موجوداً بكامل اجزائه وقيوده لا تحقيقاً ولا تقديراً، بمعنى ان الفقيه لا يفترض وجود موضوعه في الخارج بتمام قيوده واجزائه، وانما افترض وجود الحكم معلقاً على احد جزئي موضوعه.

مثلاً يفترض الفقيه وجود الحرمة للعصير العنبي معلقاً على الغليان في الخارج بدون وجود الغليان فيه لا تحقيقاً ولا تقديراً، فاذاً لا وجود لهذه الحرمة في الخارج ولو تقديراً، وعليه فلا يتصور استصحاب بقاء الحكم في مثل هذا المثال لا في مقام الجعل لعدم الشك فيه ولا في مقام المجعول لعدم وجوده فيه، لان وجوده منوط بوجود موضوعه في الخارج تحقيقاً او تقديراً والمفروض انه غير موجود فيه كذلك.

فاذاً قياس الاستصحاب في الحكم المعلق على احد جزئي موضوعه بالاستصحاب في الحكم الكلي قياس مع الفارق، فان الاستصحاب في الاول لا يجري لعدم تحقق موضوعه بكامل اجزائه وقيوده لا تحقيقاً ولا تقديراً، وفي الثاني يجري لتحقيق موضوعه كذلك تقديراً.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من النقض غير صحيح.
الاشكال الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله ^(١) من ان الحكم التعليقي حكم معلق على الشرط وراء تعليقه على موضوعه المقدر وجوده في الخارج، مثلا موضوع الحرمة العصير العنبي والغليان شرط للحكم وهو الحرمة لا انه جزء الموضوع، لان موضوع الحرمة ليس مركبا من جزأين، احدهما العصير في حال العنبية والآخر الغليان بل الموضوع الماخوذ مقدر الوجود في الخارج في لسان الدليل هو العصير العنبي والغليان شرط لحرمة لا انه جزء الموضوع، والحرمة المشروطة وان لم تكن فعلية قبل حصول شرطها هو الغليان، الا ان الشك ليس في بقاء الحكم الانشائي في موضوعه الكلي اللحاضي لا الخارجي حتى يقال ان الشك في بقاء الحكم الكلي وهو الحكم المجعول في مرحلة الجعل للموضوع المقدر وجوده في الخارج لا يتصور الا من جهة الشك في نسخه.

وان شئت قلت: ان الحكم المجعول في مرحلة الجعل والاعتبار وان كان فعليا بفعلية جعله حقيقة، ضرورة انه ليس له فعلية وراء هذه الفعلية على اساس انه امر اعتباري لا واقع موضوعي له الا وجوده في عالم الاعتبار والذهن، ويستحيل ان يوجد في الخارج والا لكان امرا خارجيا وهذا خلف، والمجعول في هذه المرحلة عين الجعل ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود في التكوينيات، والمفروض انه لاشك فيه في مرحلة الجعل، لان الشك في هذه المرحلة لا يتصور الا من جهة الشك في بقاء الجعل وعدم نسخه، والشك في المقام انها هو في الحكم الجزئي الانشائي، على اساس ان حرمة العصير العنبي المغلي مجعولة بنحو القضية الحقيقية

وهي تنحل بانحلال موضوعها في الخارج فتثبت الحرمة لكل فرد من افراد العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه من الافراد المقدرة والافراد الموجودة في الخارج، ومن الواضح ان الثابت لكل فرد الحرمة الجزئية لا الحرمة الكلية، وعلى هذا فاذا صار العنب زيبيا وحيث ان الزبيب امتداد للعنب، فبطبيعة الحال يشك في بقاء الحرمة الجزئية له في هذه الحالة وهي حالة الزبيبية اذا غلى.

وان شئت قلت: ان الحرمة حيث انها ثابتة لكل فرد من افراد العصير العنبي من الافراد المقدرة والافراد المحققة في الخارج على تقدير غليانه، وهذه الحرمة متيقنة في حالة العنبيية، فاذا صار زيبياً يشك في بقائها في هذه الحالة لاحتمال ان حالة العنبيية علة لحدوثها وبقائها معا، فعندئذ لا مانع من استصحاب بقائها فيها.

فالنتيجة: إن استصحاب الحكم الكلي الانشائي وان لم يجر باعتبار انه لا شك فيه الا انه لا مانع من استصحاب الحكم الجزئي، هذا.

والجواب، أولاً: ان الفقيه في الشبهات الحكمية يقوم باجراء الاستصحاب في الحكم الكلي ولا يتصور جريان الاستصحاب فيها في الحكم الجزئي الا في موضوع موجود في الخارج حقيقة وشك في بقاء حكمه بسبب او آخر بل المستصحب فيه ايضا الحكم الكلي، فان المنظور هو استصحاب طبيعي الحكم لطبيعي الموضوع، لان خصوصيته الشخصية غير دخيلة في ثبوت الحكم له.

واما في المقام، فلا يكون المستصحب حكماً جزئياً لموضوع كذلك، ضرورة ان الفقيه فرض وجود العصير العنبي في الخارج وثبوت الحرمة له اذا غلى ثم فرض صيرورة العنب زيبيا وشك في بقاء الحرمة الثابتة في حالة العنبيية له اذا غلى، ومن الواضح ان هذا استصحاب لبقاء الحرمة الكلية لموضوع كلي مفروض الوجود في الخارج، وهذا الاستصحاب انما يكون من استصحاب بقاء الحرمة الجزئية فيما اذا

كان عنب معين موجود في الخارج وصار هذا العنب المعين زيبيا وشك في بقاء حرمة، ولكن هذا خارج عن محل كلام الفقهاء، لان محل كلامهم انما هو في جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية، والمفروض ان الشبهة في المقام حكمية فلامحالة يكون المستصحب حينئذ حكما كليا لاجزئيا.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المستصحب حكم جزئي الا انه معلق على احد جزئي موضوعه وهو الغليان، باعتبار انه اما جزء الموضوع او قيده وحرمة العصير العنبي معلقة على الغليان في الخارج، والحرمة المعلقة لا وجود لها بدون وجود المعلق عليها والا لزم الخلف، والموجود انما هو الملازمة بين ثبوت الغليان في الخارج وثبوت الحرمة فيه، واما طرفاها فهل هما ثابتان او لا فالملازمة لا تدل على ذلك، وحيث ان الغليان غير موجود فالحرمة ايضا غير موجودة، والا لزم وجود المعلول بدون وجود العلة والمسبب بدون وجود السبب والمعلق بدون وجود المعلق عليه.

وعلى هذا، فالموجود فعلا انما هو الملازمة بينهما، واما الحرمة فلا وجود لها لعدم وجود علتها والمعلق عليها، ولهذا لا معنى لاستصحاب بقائها اذ لا وجود لها لا تقديرا ولا تحقيقا.

فالنتيجة في نهاية الشوط ان هذا الاشكال غير وارد.

الاشكال الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله (١) في تعليقه على رسائل الشيخ الانصاري رحمته الله، وحاصل هذا الاشكال ما افاده رحمته الله فيها من ان الغليان في المثال تارة يؤخذ قيذا وشرطا للحرمة واخرى يؤخذ قيذا للحرام مع كون الحرمة فعلية نظير ما

(١) حاشية الآخوند على الفرائد ص ٣٤٧.

اذا كان القيد للواجب دون الوجوب، غاية الامر ان قيود الحرام لا مانع من ان تكون غير اختيارية اذ لا يلزم منه التكليف بغير المقدور، بينما قيود الواجب لا بد ان تكون اختيارية، واما اذا كانت غير اختيارية فلا بد ان تكون قيودا للوجوب ايضا والا لزم التكليف بغير المقدور كما هو واضح.

وعلى هذا، فاذا كان الغليان قيودا للحرام دون الحرمة فالحرمة فعلية، والحرام حصة خاصة من شرب العصير العنبي وهي شرب العصير العنبي المغلي، وحينئذ فاذا صار العنب زبيبا فيشك في بقاء حرمة الشرب الى حالة الزبيبية، فلا مانع من استصحاب بقاء حرمة الى هذه الحالة، هذا.

ولكن ذكره عليه السلام ان هذا الاستصحاب استصحاب تنجيزي لا تعليلي، لان الحرمة فعلية ولا تكون معلقة على الغليان، لانه قيد للحرام لا الحرمة وهذا خارج عن محل الكلام.

وقد يشكل عليه: بأن الحرمة وان كانت فعلية وغير مشروطة بالغليان ولا بوجود العنب في الخارج، فان حرمة شرب العصير العنبي المغلي فعلية وان لم يكن العصير العنبي المغلي موجودا في الخارج، كحرمة شرب الخمر فانها فعلية سواء اكانت الخمر موجودة في الخارج ام لا، لان الاحكام التحريمية من هذه الناحية تختلف عن الاحكام الوجوبية، اذ الاحكام التحريمية لم تجعل بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج بل هي مجعولة بنحو القضايا الفعلية لموضوعاتها، مثلا المتفاهم العرفي من مثل (لا تشرب الخمر) حرمة شربها فعلا وان لم تكن الخمر موجودة في الخارج شريطة ان يكون قادرا على شربها ولو بايجادها في الخارج.

واما الاحكام الوجوبية فهي مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات

المقدرة وجودها في الخارج، ولهذا لا تكون فعليتها الا بفعلية موضوعاتها في الخارج.
واما في المقام، فلان حرمة شرب العصير العنبي المغلي فعلية قبل وجود
الغليان في الخارج شريطة ان يكون قادرا عليه ولو بالقدرة على ايجاده.

وعلى هذا، فحرمة الشرب فعلية، فاذا فرض ان العنب صار زيبيا والزبيب
امتداد لوجوده، فلامحالة يشك في بقاء حرمة شرب العصير العنبي المغلي للزبيب
المغلي، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقائها الى هذه الحالة.

ودعوى: أن هذا الاستصحاب لا يجري من جهة اخرى وهي ان الشك لا
يكون في بقاء الحرمة المجعولة بل في مقدارها، بتقريب ان المكلف لا يدري ان الحرام
هل هو شرب العصير العنبي المغلي فحسب او الاعم منه ومن العصير الزيببي
المغلي؟ وهذا من الشك في مقدار المجعول وامتداده، والمرجع فيه استصحاب عدم
جعل الزائد، يعني عدم جعل الحرمة الزائدة على حرمة شرب العصير العنبي المغلي.

مدفوعة: بل انها غريبة جدا، اذ لازم هذه الدعوى عدم جريان الاستصحاب
في الشبهات الحكمية اصلا، حيث ان هذا الاشكال موجود في جميع موارد جريانه
فيها، فاذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه فلا محالة يكون
مرجع هذا الشك الى الشك في مقدار المجعول وان النجاسة المجعولة للماء المتغير،
هل هي مجعولة له فقط او للاعم منه ومن الماء الزائل تغيره بنفسه، وحينئذٍ فلا مانع
من استصحاب بقائها له.

ومن هنا، ذكر السيد الاستاذ رحمته الله (١) ان استصحاب بقاء المجعول وان كان
جاريا في نفسه الا انه معارض باستصحاب عدم جعل الزائد، فمن اجل ذلك يسقط

لا من جهة عدم المقتضي.

نعم ذكرنا في مستهل بحث الاستصحاب ان هذا الاستصحاب لا يجري من جهة اخرى لا من هذه الجهة اي جهة المعارضة، وكذلك الحال في حرمة وطئ الحائض فانه حرام في حال خروج الدم منها، واما اذا انقطع الدم عنها ولم تغتسل بعد، فهل هو حرام او لا؟ فيكون الشك في بقاء حرمة وطئها بعد انقطاع الدم وقبل اغتسالها، ويرجع هذا الشك الى الشك في مقدار المَجْعُول وامتداده وانه مجعول للحائض في حال خروج الدم منها فقط او للمحدث بحدث الحيض وان انقطع الدم.

فعلى المشهور لا مانع من استصحاب بقاء حرمة وطئها.

فالنتيجة ان هذا الاشكال غير وارد.

نعم، الذي يرد عليه ان ما ذكره عليه السلام وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن اثباته بدليل، لان الظاهر والمتفاهم العرفي من ادلة حرمة العصير العنبي اذا غلى هو ان الغليان شرط للحرمة لا انه قيد للحرام والحرمة فعلية اذ لا يمكن حملها على ذلك، فانه بحاجة الى قرينة تدل على ذلك وهي غير موجودة لا في نفس هذه الادلة ولا من الخارج.

الاشكال الرابع: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام ^(١) على ما في تقرير بحثه من

التفصيل بين ما اذا كانت قيود الموضوع ماخوذة في عرض واحد وما اذا كان بعضها في طول الآخر، بيان ذلك ان القيود الماخوذة في موضوع الحكم في لسان الدليل مفروضة الوجود قيود للحكم وشروطه له في مرحلة الجعل ولا تصاف الفعل

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٨٨ .

بالملاك في مرحلة المبادئ، ولا برهان على ان اناطة الحكم بتلك القيود جميعا في عرض واحد اذ كما يمكن ذلك يمكن ان تكون اناطته ببعضها في طول اناطته بعضها الآخر.

وعلى هذا، ففي المقام كما يمكن ان تكون اناطة الحرمة بخصوصية العنبية في عرض اناطتها بالغليان، يمكن ان تكون اناطتها بالغليان في طول اناطتها بالعنبية، بمعنى ان يكون العصير العنبي موضوعا للحرمة المشروطة بالغليان بأن يكون ارتباطها بالموضوع في مرتبة متقدمة على ارتباطها بالشرط هذا بحسب مقام الثبوت. واما في مقام الاثبات، فان كان الوارد في لسان الدليل (يحرم العنب المغلي)، او (ان العنب المغلي حرام)، كان ظاهرا في ان الحرمة منوطة بكلا القيدان في عرض واحد، واما اذا كان الوارد في لسان الدليل (العنب اذا غلى يحرم) فان العنب موضوع للحرمة والغليان شرط لها.

وعليه فبطبيعة الحال تكون اناطة الحرمة بالغليان في طول اناطتها بالعنب، وكذلك اذا ورد الدليل بنحو القضية الحملية (العنب يحرم المغلي منه)، فانه يدل على ان اناطة الحرمة بالغليان في طول اناطتها بالعنبية.

وعلى هذا، فإن كانت اناطة الحرمة بكلا القيدان في عرض واحد، فما افاده المحقق النائيني عليه السلام من عدم جريان الاستصحاب في المسألة صحيح، لان الوارد في الدليل القضية الحملية، وعلى هذا فالقضية الشرطية متزعة من جعل الحكم فيها وليست هي الحكم المجعول.

واما اذا كانت اناطتها بهما بنحو الطولية بمعنى ان المولى جعل العنب موضوعا للقضية الشرطية وجعل الحرمة مشروطة بالغليان، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها، لان القضية الشرطية حينئذ تكون مجعولة، حيث ان الشارع

جعل الحرمة المشروطة بالغليان للعنب فيكون ترتبها عليه شرعياً، فالشرطية والترتب عندئذٍ مجعولة شرعاً ومتيقنة في حال العنبية، فاذا صار العنب زبيبا يشك في بقاء الحرمة الى حالة الزبيبية، فاذا فرضنا ان الزبيب امتداد للعنب وليس موضوعاً آخر، فلا مانع من استصحاب بقائها الى هذه الحالة.

والخلاصة: إنّ الشرطية اذا كانت مجعولة شرعاً للعنب، فلا مانع من استصحاب بقائها للزبيب اذا شك فيه فيكون حالها حال الحرمة الفعلية المستصحة في سائر الشبهات الحكمية، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المستصحب الحكم الجزئي، كما اذا كان موضوعه موجوداً في الخارج او يكون الحكم الكلي الذي يفترضه الفقيه بافتراض موضوعه في الخارج.

الى هنا قد تبين: ان القضية الشرطية المجعولة في المقام شرعاً المترتبة على موضوعها حالها حال الحرمة المترتبة على موضوعها لدى الشك في بقائها من جهة تامة اركان الاستصحاب فيها، هذا.

ويمكن المناقشة فيه: لانه ان اريد بالقضية الشرطية المجعولة شرعاً جعل الحرمة المشروطة بالغليان للعنب، باعتبار ان مدلول هذه القضية الشرطية جعل الحرمة للعنب مشروطة بالغليان.

فيرد عليه: ان الحرمة المشروطة لا وجود لها قبل وجود شرطها وهو الغليان حتى يستصحب بقائها للزبيب، لان الموجود هو الملازمة بين الشرط والجزاء هما الغليان والحرمة وسببية الشرط للجزاء، وعلى هذا فلا فرق بين ان تكون اناطة الحرمة بكلا القيدين هما العنبية والغليان في عرض واحد او ان اناطتها بالغليان في طول اناطتها بالعنبية، ضرورة ان القضية بكلتا صيغتيها هما الصيغة الاولى والصيغة الثانية تدل على ان المجعول في الشريعة المقدسة هو الحرمة المشروطة والمعلقة التي لها

ملاك ملزم، لوضوح ان اختلاف صياغة القضية في مقام الاثبات ودلالاتها على اناطة الحرمة بالقيدين المذكورين كانت في عرض واحد ام كانت في طول الاخرى لا يؤثر في الواقع ولا يغيره، لان تحقق الحرمة المشروطة والمعلقة بها من المبادئ منوط بتحقق كلا القيدين معا هما العنبية والغليان، سواء أكانا مأخوذين في عرض واحد او يكون احدهما موضوعا للآخر فيكون الآخر في طوله، فإن تحققت على كلا التقديرين منوط بتحققها معا.

وان اريد بها جعل الملازمة بين ثبوت الغليان وثبوت الحرمة.

فيرد عليه: ان الملازمة في نفسها امر تكويني غير قابلة للجعل شرعا والقابل له انما هو منشأ انتزاعها او سببية الغليان.

وبكلمة: ان القيدين اذا كانا مأخوذين في عرض واحد، كانت الحرمة منوطة بهما معا كذلك، وان كانا مأخوذين طولاً كانت الحرمة منوطة باحدهما في طول اناطتها بالآخر هذا بحسب مقام الاثبات.

واما بحسب مقام الثبوت، فالحرمة لا توجد الا بوجود كلا القيدين معا سواء أكانا مأخوذين في لسان الدليل عرضيين ام طوليين، فاذا وجد العنب فحرمة مائه معلقة على الغليان الذي هو الجزء الآخر للموضوع، وكذلك الحال اذا كان العنب موضوعاً للحرمة والغليان شرط لها، فاذا وجد العنب في الخارج دون الغليان فالحرمة غير موجودة، لان وجودها منوط بوجود الغليان ومشروطة به، فاذاً كون القيدين عرضيين في لسان الدليل او طوليين فيه لا يؤثر في الواقع، لان الحرمة في الواقع معلقة على الغليان ومشروطة به، اما من جهة انه احد جزئي الموضوع لها اذا كان الموضوع في الواقع مركبا من العنب والغليان او من جهة انه شرط لها اذا كان الموضوع هو ماء العنب فقط.

وعلى هذا، فإن اريد بها ان الشارع جعل الحرمة معلقة على الغليان ومشروط به، فيرد عليه ان الامر وان كان كذلك الا ان هذه الحرمة انما هي في مرتبة الجعل ولاشك فيها، لان الشك فيها لا يتصور الا من ناحية الشك في نسخها، والمفروض انه لاشك فيها من هذه الناحية، واما في مرتبة المجعول وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فلا وجود لها فيه، لان وجودها منوط بوجود الغليان فاذا عاد المحذور.

وان اريد بها الشرطية والترتب في مقام الاثبات ولسان الدليل.

فيرد عليه: ان الشرطية والترتب وان كانت فعلية الا انه لا اثر لها طالما لم تكن طرفيها فعلية وهما الغليان والحرمة، لان فعلية الملازمة لا تستلزم فعلية طرفيها. وبكلمة: انه ان اريد بالقضية الشرطية المجعولة ان المجعول الملازمة بين الشرط والجزاء- اي بين الحرمة والغليان - فيرد عليه ان الملازمة غير مجعولة، لانها منتزعة من جعل الحرمة معلقة على الغليان، لان العقل ينتزع الملازمة بين الحكم وموضوعه سواء أكان مجعولاً له بلسان القضية الشرطية ام بلسان القضية الحقيقية، وان اريد بها ان المجعول من قبل الشارع هو الحرمة المشروطة بالغليان لماء العنب كما هو مفاد الجملة الشرطية كقولك: (العنب اذا غلى يجرم) فانه يدل على ان المجعول في الشريعة المقدسة لماء العنب الحرمة المشروطة بالغليان.

فيرد عليه: ان الحرمة المشروطة بالغليان وان كانت مجعولة شرعا الا انه لا يمكن جريان الاستصحاب فيها، اما في مرحلة الجعل فلا شك في جعلها، واما في مرحلة المجعول فلا وجود لها قبل وجود شرطها ولا يمكن قياس ذلك بالاستصحاب في الشبهات الحكمية، لان المجتهد فيها يفترض وجود الموضوع بكامل اجزائه وقيوده في الخارج ويشك في بقاء حكمه بسبب زوال بعض حالاته،

وهذا الافتراض افتراض واقعي مطابق لظاهر الدليل، فاذا ورد في الدليل (الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس تنجس)، فان الفقيه فرض وجود الماء المتغير باحد اوصاف النجس واقى بنجاسته، واذا فرض زوال تغيره بنفسه يشك في بقاء نجاسته، فلا مانع من استصحاب بقائها بعد احراز ان حيثية التغير حيثية تعليلية بنظر العرف لا تقييدية.

واما في المقام فالحكم - وهو الحرمة - غير ثابت لعدم تحقق موضوعه المركب من ماء العنب والغليان او عدم تحقق شرطها، والثابت انها هو الملازمة بين الحرمة والغليان، واما الحرمة فهي غير ثابتة لا حقيقة ولا تقديرا، لان المجتهد لم يفترض وجود الموضوع للحرمة بتمام اجزائه وشرائطه لكي يحكم بثبوتها له ثم يشك في بقائها بسبب او آخر، لان الثابت هنا تقديرا او تحقيقا جزء الموضوع وهو العنب وفرض صيرورته زيبيا، وحينئذ يشك في ان الحرمة الثابتة للعنب معلقة على الغليان هل هي ثابتة للزيب اذا غلى، ومن الواضح ان هذا الشك بقاء الملازمة في هذه الحالة وهي الملازمة الثابتة بين الحرمة والغليان في حال كونه عنبا، والمفروض انها منتزعة عن جعل الحرمة للعصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه، وليست مجعولة، فان المجعول انها هو حرمة مشروط بالغليان.

والخلاصة: إن الفقيه في المقام قد فرض تبدل حالة احد جزئي الموضوع الى حالة اخرى بدون افتراض جزء آخر للموضوع او قيده وهو الغليان في المثال بل فرض عدم وجوده، فاذا كيف يقاس المقام بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

ومن هنا لا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من هذه الناحية، وان بنينا على عدم جريان الاستصحاب فيها من ناحية اخرى، هذا تمام

الكلام في المناقشة الاولى.

واما المناقشة الثانية: فقد تظهر من كلمات بعض الاصحاب من انا لو سلمنا
تامة اركان الاستصحاب في المسألة فمع هذا لا يجري، لان المستصحب في هذا
الاستصحاب انما هو الحرمة المشروطة والمعلقة على الغليان والفرض انه لا اثر لهذه
الحرمة، لانها لا تقبل التنجز طالما لم تكن فعلية، فاذا صارت فعلية بفعلية شرطها
ترتب عليها الاثر وهو التنجز، وعلى هذا فاذا غلى الزبيب فيشك في حرمة فعلا من
جهة الشك في بقاء الحرمة المشروطة له، ولكن لا يمكن اثبات حرمة بعد الغليان
فعلا باستصحاب بقاء الحرمة المشروطة له الا على القول بالأصل المثبت، لان فعلية
الحرمة بفعلية الشرط في القضية الشرطية عقلية وليست بشرعية، وعلى هذا ففعلية
الحرمة انما هي بفعلية الغليان واقعا لا ظاهرا، ولهذا لا يمكن اثبات فعلية الحرمة
باستصحاب بقاء القضية الشرطية التي هي تمثل الحرمة المشروطة الا على القول
بحجية الأصل المثبت.

والجواب: انا لو سلمنا تامة اركان الاستصحاب في الحرمة المشروطة، فلا
مانع من جريانه فيها اذا شك في بقائها للزبيب، واما فعلية هذه الحرمة فانما هي
بفعلية شرطها وهو الغليان ولا ترتبط بالاستصحاب، لان الاستصحاب انما يثبت
الحرمة المشروطة للزبيب بنحو الكبرى الكلية، واما فعليتها فانما هي بفعلية شرطها
وموضوعها في الخارج وليست من آثار الاستصحاب لكي يقال انه لا يمكن اثباتها
بالاستصحاب الا على القول بأن الاستصحاب يثبت لوازمه العادية والعقلية ايضا.
والخلاصة: إن الاستصحاب في المقام انما يثبت الكبرى، فاذا تحقق صغرها
تنطبق عليها وهذا المقدار يكفي في جريانه.

وعلى هذا، فإذا غلى الزبيب تنطبق عليه كبرى الملازمة بين الحرمة والغليان

وحكم حينئذٍ بحرمة فعلا، ولو لا ثبوت الكبرى بالاستصحاب لم يحكم بحرمة بعد الغليان، فالحرمة الفعلية انما هي نتيجة تطبيق الكبرى على الصغرى وليست من آثار المستصحب لكي يقال ان الاستصحاب لا يثبت حرمة فعلا الا على القول بالأصل المثبت.

فالتيجة: إنّه يكفي في جريان الاستصحاب اثبات الكبرى فان لها اثرا عند تحقق صغراها، وهذا المقدار يكفي في جريان هذا الاستصحاب، هذا نظير استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ عند الشك فيه، فانه لا يثبت فعلية المجعول بفعلية شرطه الا على القول بالأصل المثبت، ولكنه يثبت الكبرى وهي جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية، فاذا ثبت صغراها انطبقت عليها وبذلك يتنجز الحكم، ولا فرق في ذلك بين ان يكون ثبوت الكبرى بالوجدان او بالتعبد او بالأصل العملي، لان فعلية الحكم وتنجزه منوطة باحراز الكبرى والصغرى معا سواء أكان احرازهما بالوجدان ام كان بالتعبد.

وان شئت قلت: ان فعلية الحكم وتنجزه منوطة بامرین، الاول احراز الكبرى وهي جعل الحكم في الشريعة المقدسة، والثاني احراز الصغرى وهي وجود موضوعه في الخارج، فاذا كان المكلف محرز لكلا الامرین معا، كان الحكم فعليا في حقه ومنجزا عليه ومانحن فيه كذلك، فانه اذا بنينا على تمامية اركان الاستصحاب في المسألة، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقاء الحرمة للعنب المشروطة بالغليان اذا صار زيبا، وعندئذٍ فاذا غلى الزبيب صار حرمة المشروطة فعلية بفعلية شرطها وهو الغليان بتطبيق الكبرى على الصغرى اذ لو لم تثبت الكبرى بالاستصحاب فلا حرمة في البين، فاذا ثبتت هذه الحرمة وفعليتها منوطة باحراز الكبرى والصغرى معا والا فلا حرمة في البين.

فالنتيجة: إنه على تقدير تسليم تمامية اركان هذا الاستصحاب في القضية الشرطية، فلا مانع من جريانه فيها، ويترتب عليه فعلية الحرمة بفعلية شرطها، وهذه الفعلية مستندة الى احراز الكبرى الثابت بالاستصحاب واحراز الصغرى وهي شرطها وموضوعها، غاية الامر ان احراز الكبرى في المقام يكون بالتعبد والصغرى بالوجدان، ولا فرق بين ان يكون احراز كليهما بالوجدان او كليهما بالتعبد او احدهما بالتعبد والاخرى بالوجدان، فعلى جميع التقادير يكون تنجز الحكم منوطا باحراز كليهما معا.

هذا اضافة الى ان هذه المناقشة مبنية على ان تكون للحكم مرتبتان، مرتبة الجعل ومرتبة المجعول وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، والاثرا انما يترتب على الحكم في مرتبة المجعول كالتنجز ونحوه، فان وصوله في هذه المرتبة يوجب تنجزه دون مرتبة الجعل هذا.

ولكن تقدم ان هذا المبنى غير صحيح وان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، واما مرتبة المجعول فلا واقع موضوعي لها لاستحالة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج والا لكان خارجيا، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا واقع موضوعي له الا في عالم الاعتبار والذهن، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان تنجز الحكم لا يتوقف على فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج والا استحال تنجزه، لاستحالة فعليته فيه تبعا لفعلية موضوعه، بل يكفي في تنجز الحكم وصول الكبرى والصغرى معا، فاذا وصل الكبرى وهي مرتبة الجعل والصغرى وهي فعلية موضوعه في الخارج تنجز، بمعنى ان العقل يحكم بوجوب الامثال والطاعة، وفي المقام اذا وصف الحرمة المشروطة لحالة ثانية للعنب وهي حالة الزبيبية وتحقق شرطها وهو الغليان تنجز الحرمة بحكم العقل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان الاستصحاب التعليقي لا يجري بل لا اصل له، هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واما الكلام في المقام الثاني: وهو انا لو سلمنا ان الاستصحاب التعليقي يجري في نفسه ولا مانع منه الا انه معارض بالاستصحاب التنجيزي.

بيان ذلك: انا لو سلمنا ان اركان الاستصحاب التعليقي تامة ولا مانع من جريانه في الحكم المعلق في نفسه الا انه معارض باستصحاب آخر في المسألة وهو الاستصحاب في الحكم العقلي، مثلا اذا فرضنا انه لا مانع من استصحاب بقاء حرمة ماء العنب المعلقة على الغليان للزبيب الذي هو امتداد للعنب الا انه معارض باستصحاب بقاء حلية ماء العنب الثابتة له قبل الغليان للزبيب، لانا كما نعلم بحرمة العصير العنبي معلقة على غليانه كذلك نعلم بحليته الفعلية قبل الغليان، وعلى هذا فاذا صار العنب زيبا فكما نشك في بقاء الحرمة المعلقة له فكذلك نشك في بقاء حليته الفعلية له، وعلى هذا فبطبيعة الحال تقع المعارضة بين استصحاب بقاء الاولى واستصحاب بقاء الثانية فيسقطان معا من جهة المعارضة فالمرجع اصالة البراءة عن الحرمة في المسألة.

والخلاصة: إن استصحاب بقاء الحرمة المعلقة للزبيب معارض باستصحاب بقاء الحلية الفعلية له.

وقد اجاب عن ذلك المحقق الخراساني رحمته الله (١) بأنه لا معارضة بين الاستصحابين المذكورين اصلا بل بينهما كمال الملائمة، ضرورة ان الحرمة المعلقة على الغليان متيقنة في حالة كون العصير المغلي من العنب ويشك في بقائها اذا صار العنب زيبا، ولا

مانع من استصحاب بقائها الى حالة الزبيبية، وكذلك الحلية المغياة بالغليان فانها متيقنة في حالة العنبية ويشك في بقائها في حالة الزبيبية، فلا مانع من استصحاب بقائها مغياة بالغليان، ومن الواضح انه لا تنافي بين الحرمة المعلقة على الغليان والحلية المغياة به بل بينهما كمال الملائمة، وقد مال الى هذا الجواب السيد الاستاذ رحمته ايضا.

وغير خفي ان هذا الجواب مبني على الخلط بين استصحاب بقاء الحلية المعارض لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة وبين استصحاب بقائها غير المعارض له، فان الاستصحاب الذي يكون معارضا لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة هو استصحاب بقاء حلية الزبيب الى ما بعد غليانه، لان حلية الزبيب مرددة بين الحلية المقيدة والحلية المطلقة، وعلى هذا فاذا غلى الزبيب فيشك في بقاء الحلية الجامعة بينهما، كما يشك في بقاء الحرمة المعلقة له فبالنتيجة لا نعلم ان الزبيب بعد الغليان حلال او حرام.

واما الاستصحاب الذي لا يكون معارضا له، وهو استصحاب بقاء حلية العصير العنبي المغياة بالغليان للعصير الزبيبي، فان هذه الحلية المغياة بالغليان لا تنافي الحرمة المعلقة عليه بل بينهما كمال الملائمة والملازمة.

وان شئت قلت: ان الحلية الثابتة للعصير العنبي غير الحلية الثابتة للعصير الزبيبي، فإن الاولى مغياة بالغليان واما الثانية فهي مجملة من هذه الناحية ومرددة بين كونها مغياة به وعدم كونها مغياة، وبعد غليان الزبيب يشك في بقاء هذه الحلية الجامعة بين الحلية المقيدة والمطلقة ولا مانع من استصحاب بقائها وهو معارض لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة له، فان مقتضى هذا الاستصحاب انه حرام بعد الغليان ومقتضى الاستصحاب الاول انه حلال بعده.

ودعوى: أن الشك في بقاء الحرمة المعلقة للزبيب ملازم للشك في بقاء الحلية المغياة بالغليان، واستصحاب بقاء الاولى ملازم لاستصحاب بقاء الثانية، فإذا الثابت للزبيب هو الحلية المغياة بالغليان لا مطلق الحلية وعليه فلاشك في بقاء الحرمة بعد الغليان.

مدفوعة: بأن الشك في بقاء الحرمة المعلقة له ملازم للشك في ان حليته مغياة به او مطلقة، فعلى تقدير بقائها فهي مغياة وعلى تقدير عدم بقائها فهي مطلقة ولهذا يشك في بقاء حليته بعد غليانه، فانها ان كانت مغياة فقد ارتفعت وان كانت مطلقة كانت باقية، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الحلية الجامعة بين المغياة وغير المغياة واستصحاب بقائها الى ما بعد غليان العصير الزببي معارض لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة له.

واما استصحاب بقاء الحلية المغياة بالغليان للزبيب فلا يثبت ان حليته مغياة به الا على القول بالأصل المثبت، وذلك لان غائية الغليان للحلية ليست بجعل شرعي بل هي بحكم العقل، على اساس ان العقل يحكم بأن ما علق عليه احد الضدين فهو غاية للضد الآخر، وفي المقام حيث ان الشارع قد علق حرمة العصير العنبي على الغليان، فبطبيعة الحال يحكم العقل بأن حليته مغياة به بملاك ان ما علق عليه احد الضدين فهو غاية للضد الآخر، لوضوح ان العقل يحكم بأن الغليان غاية للحلية الواقعية الثابتة للعصير العنبي لا الاعم منها ومن الحلية الظاهرية، ضرورة ان الملازمة بين تعليق احد الضدين على شيء وكونه غاية للضد الآخر واقعية فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.

والخلاصة: إن استصحاب بقاء الحلية المغياة للعصير الزببي لا يثبت غائية الغليان لها الا على القول بالأصل المثبت باعتبار ان غايته غير مجعولة شرعاً وانما هي

بحكم العقل، ومن الواضح ان الاستصحاب لا يثبت ما هو ثابت بحكم العقل، لان الثابت به انما هو غائيته واقعاً لا لاعم منها واقعاً وظاهراً.

ومن هنا يظهر ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان للعصير الزبيبي لا يثبت ان الغليان غاية لخليته واقعا الا بناء على حجية الأصل المثبت، باعتبار ان الملازمة بينهما اي بين الحرمة المعلقة على الغليان والخلية المغياة به واقعية فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب.

وعلى هذا، فما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام^(١) من انه لا مانع من استصحاب بقاء الزبيب على ما كان عليه في حال العنبية من الحكمين هما الحرمة المعلقة على الغليان والخلية المغياة به، وبمقتضى هذا الاستصحاب يحكم بثبوت هذين الحكمين للعصير الزبيبي ايضا هما الحرمة المعلقة والخلية المغياة.

غير تام، لما مر من انه لا يمكن اثبات غائية الغليان لخلية العصير الزبيبي واقعا باستصحاب بقاء الخلية المغياة بالغليان ولا باستصحاب بقاء الحرمة المعلقة عليه الا على القول بالأصل المثبت، واما ما ذكره عليه السلام من استصحاب بقاء الزبيب على ما كان عليه في حال العنبية يرجع الى هذين الاستصحابين، وقد عرفت انه لا يمكن اثبات غائية الغليان واقعا للعصير الزبيبي بشيء منهما.

ومن هنا، يظهر ان استصحاب بقاء الخلية المغياة بالغليان للزبيب لا يجري في نفسه، لانه لا يثبت هذه الخلية له الا على القول بالأصل المثبت، وعليه فبطبيعة الحال يكون المستصحب خلية الزبيب المرددة بين الخلية المطلقة والخلية المقيدة وهي الخلية المغياة بالغليان، ومن الواضح ان استصحاب بقائها الى ما بعد غليانه معارض

باستصحاب بقاء الحرمة المعلقة له، فان مقتضى الاستصحاب الاول انه حلال بعد الغليان ومقتضى الاستصحاب الثاني انه حرام بعده، وحينئذ فيسقطان معا فيكون المرجع في المسألة اصالة البراءة عن الحرمة، فبالنتيجة في نهاية المطاف ان جواب صاحب الكفاية رحمته عن اشكال المعارضة غير تام هذا.

واجاب شيخنا الانصاري رحمته ^(١) عن اشكال المعارضة بأن استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان حاكم على استصحاب بقاء الحلية الفعلية الى ما بعد الغليان ولهذا فلا معارضة بينهما هذا.

ويمكن تفسير ما ذكره رحمته من الحكومة باحد امرين:

الامر الاول: ان الشك في بقاء الحلية الفعلية الى ما بعد الغليان مسبب عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة عليه، والاستصحاب في طرف السبب حاكم على الاستصحاب في طرف المسبب ولهذا فلا معارضة بينهما.

الامر الثاني: ان احد الاصلين اذا كان ناظرا الى مورد الاصل الآخر دون العكس، فالأصل الناظر حاكم على الاصل الآخر.

وفي المقام حيث ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان يثبت فعلية هذه الحرمة للعصير الزببي اذا غلى، فيكون حاكما على استصحاب بقاء الحلية الى ما بعد غليانه، وذلك لان استصحاب بقاء الحلية الى ما بعد الغليان لا يمكن ان يرفع الحرمة الفعلية بعد الغليان، باعتبار ان هذه الحرمة من اثار الحرمة المعلقة ولا يمكن ارتفاعها الا بارتفاعها، والمفروض ان استصحاب بقاء الحلية الى ما بعد الغليان لا يرفع الحرمة المعلقة لعدم التنافي بينهما، ولهذا لا يمكن ان يكون رافعا للحرمة الفعلية

بعد الغليان لانها من اثار الحرمة المعلقة، والا لزم تفكيك الاثر عن المؤثر وهو الحرمة المعلقة، فإذا يتعين العكس وهو ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة الى ما بعد الغليان رافع للحلية الفعلية التي هي مقتضى استصحاب بقائها هذا. وللمناقشة في كلا التفسيرين مجال واسع.

اما الحكومة على ضوء التفسير الاول فلا أصل لها:

أما أولاً: فلان الشك في بقاء الحلية الفعلية الى ما بعد الغليان ليس مسببا عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة بل هما متلازمان بلا سببية ومسببية في البين، لان الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان يستلزم الشك في بقاء الحلية الفعلية الى ما بعده، وبالعكس فلا يكون الشك في بقاء الحلية مسببا عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة، لو صرح ان الشك في تعليق احد الضدين على شيء يستلزم الشك في انه غاية للآخر، وهذان الشكان متلازمان فلا يكون احدهما في مرتبة السبب والآخر في مرتبة المسبب.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشك في بقاء الحلية الفعلية مسبب عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة، الا ان هذه السببية والمسببية لم تكن شرعية حتى يكون الأصل في طرف السبب حاكما على الأصل في طرف المسبب، لان حكومته مبنية على ان يكون المسبب من الاثار الشرعية للسبب كطهارة الثوب المغسول بالماء الثابت طهارته بالاستصحاب او باصالة الطهارة، لان طهارته من اثار طهارة الماء شرعا ولهذا يكون استصحاب طهارة الماء حاكما على استصحاب بقاء نجاسة الثوب.

وفي المقام حيث ان انتفاء الحلية الفعلية بعد الغليان ليس من آثار بقاء الحرمة المعلقة شرعا، فلا يكون استصحاب بقائها حاكما على استصحاب بقاء الحلية

الفعلية، فإذا تكون المعارضة بين الاستصحابين في المسألة مستقرة.
واما الحكومة على اساس التفسير الثاني فايضا خاطئة ولا واقع موضوعي لها، لان هذه الحكومة مبنية على ان تكون الحرمة الفعلية بالغليان من الاثار الشرعية لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان، ولكن قد تقدم ان هذا المبني خاطئ جدا ولا واقع موضوعي له، لان فعلية الحرمة انها هي بفعلية الغليان الذي هو شرط او موضوع لها وليست من اثار استصحاب بقاء الحرمة المعلقة، ولا يمكن ان يكون تخريج الاستصحاب التعليقي مبنياً على هذه النقطة الخاطئة التي لا واقع موضوعي لها، لوضوح ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة لا يدل بالدلالة الالتزامية على فعلية الحرمة بفعلية الغليان، لان دلالة الالتزامية لا تكون حجة الا على القول بالأصل المثبت، ولهذا لا تكون للاستصحاب مدلولات التزامية بل له مدلول مطابق فحسب.

وفي المقام يدل الاستصحاب على ثبوت الكبرى فقط وهي الحرمة المعلقة للعصير الزببي، والاثار انما يترتب على ثبوتها اذا ضم الصغرى اليها وهي تحقق الغليان في الخارج، فاذا ثبتت الحرمة المعلقة بالاستصحاب وتحقق موضوعها او شرطها في الخارج، ترتب على مجموعهما الاثر الشرعي.

هذا اضافة الى ان ذلك مبني على ان تكون للحكم مرتبتان، مرتبة الجعل ومرتبة المفعول، وقد تقدم ان مرتبة المفعول ليست من مراتب الحكم بل للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، ولا يتوقف تنجز الحكم وترتب الاثر الشرعي على مرتبة المفعول بل يكفي في تنجزه وترتب الاثر عليه ثبوت الجعل في الشريعة المقدسة وهو الكبرى وتحقق موضوعه في الخارج بتمام شرائطه وهو الصغرى، ومن هنا يتوقف ترتب الاثر الشرعي على ثبوت الكبرى والصغرى معا ولا يكفي ثبوت

الكبرى فقط بدون ثبوت الصغرى.

نظير ذلك استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ، فانه يثبت الكبرى في الشريعة المقدسة، فاذا تحقق صغرها في الخارج وهو موضوعه او شرطه، ترتب عليه الاثر الشرعي، لانه مترتب على ثبوت الكبرى والصغرى معا ولا يترتب على ثبوت الكبرى فقط، لان الحكم في مرتبة الجعل لا اثر له ولا يصلح للتنجز، واما اذا ثبتت الصغرى فيكون الحكم محركا للمكلف وداعيا له نحو الامتثال والطاعة، فاذاً يكون المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه فعلية فاعليته وداعويته لا فعلية نفسه فانها مستحيلة.

الى هنا قد تبين: انه لو قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي فرضا، فهو معارض بالاستصحاب التنجيزي وهو في المثال المتقدم يمثل استصحاب بقاء حلية العصير الزبيبي الى ما بعد غليانه هذا.

وقد تقدم ان جواب المحقق الخراساني عليه السلام عن هذه المعارضة غير تام كما مر، كما ان جواب شيخنا الانصاري عليه السلام عنها بأن استصحاب بقاء الحرمة المعلقة حاكم على استصحاب بقاء الحلية المنجزة غير تام.

ومن هنا، اجاب بعض المحققين عليهم السلام عن المعارضة في المقام بشكل آخر وحاصل ما ذكره عليه السلام من الجواب على ما في تقرير بحثه، من ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة اذا جرى في المسالة فلا يجري استصحاب بقاء الحلية الفعلية الى ما بعد الغليان، هذا لا من جهة حكومة استصحاب بقاء الحرمة المعلقة عليه بل من جهة اخرى وهي ان اركان الاستصحاب فيه غير تامة، وقد افاد في وجه ذلك انه إذا

كانت هناك حالتان سابقتان لشيء واحد، فان كان هذا الشيء في احدى حالتيه واجدا لأركان الاستصحاب دون حالته الاخرى، فالاستصحاب يجري فيه بلحاظ هذه الحالة دون الاخرى، وان كان في كلتا الحالتين واجداً لأركان الاستصحاب في نفسه، وحيثُ فتارة تكون الحالتان الواجبتان لأركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء في عرض واحد بدون ان تكون احدهما مسببة عن الآخر كما في موارد توارد الحالتين المتضادتين على شيء واحد، كما اذا علم المكلف بأنه كان متطهراً في زمان ومحدثاً في زمان آخر وشك في تقدم احدهما على الآخر، وحيثُ فبطبيعة الحال كان يشك في بقاء كل من الحالتين المتضادتين بعد اليقين بحدوثهما.

والمقام يكون من توارد الحالتين المتضادتين على المكلف ويكون الاستصحابان فيهما متعارضين وان كانت الحالتان في المقام طوليتين، ونقصد بالطولية ان احدهما مستمرة وممتدة وتشكل حالة النسخ للحالة الاخرى واعدامها بمقتضى الارتكاز العرفي، حيث ان الاستصحاب اصل ارتكازي لدى العرف والعقلاء، فاذا كانت تلك الحالة الناسخة حالة ارتكازية لدى العرف والعقلاء، فهي مصب الاستصحاب دون الحالة الاخرى وهي الحالة المنسوخة المعدومة بنظر العرف والعقلاء، هذه هي كبرى المسألة والمثال المذكور من صغريات هذه الكبرى.

بيان ذلك: ان للعصير العنبي حالتين، الاولى حرمة المعلقة على الغليان، والثانية حليته المعياة بالغليان.

اما الحالة الاولى، فهي بنظر العرف والعقلاء تشكل حالة النسخ للحالة الثانية وتخم عليها وتوجب اعدامها بمقتضى الارتكاز العرفي باعتبار ان الحالة الاولى هي حالة ممتدة مستمرة الى ان يصير العنب زبيبا. واما الحالة الثانية فهي مسبوقه بزوالها بالغليان الذي هو المعلق عليه الحالة الاولى، واما حلية العصير الزبيبي فهي وان

كانت ثابتة في الجملة باعتبار انها مرادة بين الحلية المطلقة والحلية المغياة بالغليان الا انها منسوخة بالحالة الاولى ومقلوبة ومعدومة بنظر العرف والعقلاء، لان العرف لا يرى لهذا الجسم الواحد وهو العصير العنبي الا الحرمة المعلقة، واذا شك في بقائها يستصحب بقائها دون بقاء حليته لانها منسوخة بها ومعدومة.

هذا نظير الاستاذ الذي يدرس كل يوم صباحا في الساعة الثامنة مثلا بنحو الاستمرار، ثم اذا شككنا في يوم من الايام انه باق على تدريسه ومستمر فيه فلا مانع من استصحاب بقائه عليه، وفي مقابل هذه الحالة حالة اخرى له وهي حالة عدم تدريسه في الليل مثلا، وحينئذ فكما يشك في بقائه على الدراسة في كل يوم صباحا في الساعة الثامنة فكذلك يشك في بقائه على عدم الدراسة في الليل مع ان الاستصحاب في الحالة الثانية لا يجري، والنكته في ذلك ان الحالة الاولى حالة مستوعبة لتمام حالاته وتشكل حالة النسخ للحالة الثانية وهي حالة عدم تدريسه وتوجب اعدامها بنظر العرف والعقلاء هذا.

وللمناقشة فيه مجال، اما المثال الذي ذكره عليه السلام فهو وان كان صحيحا على اساس ان استمرار الشخص على عمل كالدراسة او التدريس او نحوهما يشكل هيئة اتصالية بنظر العرف والعقلاء، ولهذا اذا شككنا في تواصله على هذا العمل واستمراره به فلا مانع من استصحاب بقائه عليه، وهذه الهيئة الاتصالية الموحدة تصحح جريان هذا الاستصحاب والافالمتيقن غير المشكوك، فانه اذا لوحظ تدريسه في صباح كل يوم في الساعة الثامنة مستقلا فلا يجري استصحاب بقائه على التدريس، بل الجاري حينئذ هو استصحاب عدم تدريسه اذا شك فيه فيكون له حالتان الاولى، حالة تدريسه صباح كل يوم في الساعة الفلانية، الثانية حالة عدم تدريسه الثابتة له بنحو القضية الفعلية قبل هذه الساعة، واحدى هاتين الحالتين

واجدة لأركان الاستصحاب دون الحالة الاخرى، ولكن لا يمكن ان تكون كلا الحالتين واجدة لأركان الاستصحاب، لان تدريسه في صباح كل يوم في الساعة الفلانية اذا لوحظ بنحو الوجود المستقل، فالجاري هو استصحاب عدم وجوده عند الشك، واذا لوحظ وجوده بنحو الجزئية لموجود واحد مستمر، فالجاري هو استصحاب البقاء دون العدم.

وحيث ان حالة تدريسه في صباح كل يوم في الساعة المحددة تشكل هيئة اتصالية واحدة بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلاني، فهي تخيم على الحالة الثانية وهي عدم تدريسه وتوجب انعدامها بنظر العرف والعقلاء ولهذا يجري استصحاب البقاء دون العدم، وسوف نشير الى ذلك بشكل مستوعب ومنتسح.

واما جريان الاستصحاب في الامور التدريجية بكافة اشكالها، فانها هو بلحاظ انها بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلاني تشكل هيئة اتصالية موحدة كالיום او الاسبوع او الشهر او نصف الشهر او السنة وهكذا على تفصيل تقدم، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما نحن فيه ليس كالمثال الذي ذكره ﷺ، لان الحرمة المعلقة على الغليان ليست كالامور التدريجية، لانها من الامور القارة وباقية ببقاء موضوعها، ضرورة ان الامور التدريجية التي هي تتقوم بذاتها وذاتياتها بالتدرج والتصرم في الوجود من مرحلة الى مرحلة اخرى والاحكام الشرعية ليست كذلك، لانها امور اعتبارية لا واقع موضوعي لها الا في عالم الاعتبار والذهن، واما في المقام فقد جعل الشارع الحرمة للعصير العنبي مشروطة بالغليان ومعلقة عليه، وعلى هذا فبطبيعة الحال تكون حلته مغياة بالغليان، على اساس ان معلق عليه احد الضدين فهو غاية للضد الآخر، وعلى هذا فاذا صار العنب زيبيا، فبطبيعة الحال يشك في ان

حرمته المعلقة على الغليان هل هي باقية لحالة زبيبته او لا، وحينئذٍ فكما انه لا مانع من استصحاب بقاء حرمته المعلقة لها، فكذلك لا مانع من استصحاب بقاء حليته المغياة ولا تنافي بين هذين الاستصحابين، بل الاستصحاب الثاني لا يجري لانه لغو ولا اثر له، اذ يكفي استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان للعصير العنبي، فانه اذا غلى صارت حرمته فعلية ومنجزة وترتفع حليته المغياة بتحقيق غايتها، ولهذا فلا اثر لاستصحاب بقاء الحلية المغياة له.

فالنتيجة: إن استصحاب بقاء الحلية المغياة بالغليان الثابتة في حال العنبية الى حالة الزبيبية لا يجري، لعدم ترتب الاثر عليه، لانه ترتفع بغليان الزبيب فلا يصلح ان يعارض استصحاب بقاء الحرمة المعلقة بعد الغليان، واما حلية الزبيب الثابتة له في حالة زبيبته شرعاً، حلية اخرى مرددة بين الحلية المغياة بالغليان والحلية المطلقة، لان الحرمة المعلقة ان كانت ثابتة له فحليته مغياة، وان لم تكن ثابتة له فحليته مطلقة، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء حليته بعد غليانه، فلا مانع من استصحاب بقائها، فاذاً يكون معارضا لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة، فان مقتضاه ان الزبيب بعد الغليان حرام ومقتضى استصحاب بقاء حليته الى ما بعد غليانه انه حلال، فيسقطان معا من جهة المعارضة فالمرجع هو اصالة البراءة عن الحرمة.

وما ذكره عليه السلام من ان حالة الحرمة التعليقية التي هي ثابتة للعنب تشكل قانون نسخ الحلية الثابتة له وتخيم عليها على اساس الارتكاز العرفي والعقلائي.

لا يمكن المساعدة عليه، لان الحرمة الثابتة للعصير العنبي المعلقة على الغليان وان كانت مستمرة باستمرار موضوعها، الا انها لا تشكل هيئة اتصالية ناسخة للحالة الثانية له وهي حالة الحلية المغياة بالغليان وموجبة لانعدامها بنظر العرف والعقلاء، ضرورة ان ذلك مجرد استحسان وتصور في عالم الذهن مما لا واقع

موضوعي له، كيف فان الحرمة امر اعتباري وليست من الامور التدريجية ولا يتصور ان تكون من الامور التدريجية حتى تشكل الهيئة الاتصالية الناسخة الحاكمة، ولا يمكن ان تكون حالة حرمة العصير العنبي مستوعبة لسائر حالاته كحالة حليته المغياة بالغليان، فانه حالة مستقلة لا ترتبط بالحالة الاولى، غاية الامر انها متلازمتان في الواقع، واستصحاب بقاء الحرمة المعلقة لحالة زيببته لا يثبت بقاء حليته المغياة لها الا على القول بالأصل المثبت.

واما استصحاب بقائها لها مستقلا فهو بلا اثر بل هو لغو بعد جريان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة، باعتبار انها قبل الغليان ثابتة قطعاً وبعد الغليان غير ثابتة.

وعلى هذا، فان اريد بالنسخ والاستيعاب ذلك فهو صحيح، الا ان محل الكلام ليس في استصحاب بقاء الحلية المغياة لانه ليس طرفاً للمعارضة مع استيعاب الحرمة التعليقية، والطرف المعارض له هو استصحاب حلية العصير الزيببي الى ما بعد غليانه، باعتبار ان حليته مرددة بين الحلية المطلقة والحلية المقيدة ولهذا يشك في بقائها بعد الغليان، وهذا الشك امر وجداني، كما ان الشك في حرمة الفعلية بعده كذلك، ومن الواضح ان حالة الحرمة التعليقية لا تكون ناسخة لهذه الحالة اي حالة حلية العصير الزيببي ومستوعبة لها بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلاني، اذ لا ارتكاز من العرف والعقلاء على ذلك، بل العرف يرى ان للعصير الزيببي حالتين مستقلتين بدون ان تكون حالة الحلية مندكة في حالة الحرمة.

وبكلمة واضحة: ان المثال الذي ذكره ﷺ وما شاكله صحيح، لان استمرار الاستاذ على الدراسة في كل يوم صباحاً في الساعة الثامنة مثلاً يشكل هيئة اتصالية واحدة لدى العرف وهي مركبة من الدروس المستمرة في كل يوم صباحاً في الساعة

المحددة، فيكون كل درس جزءاً من هذه الهيئة المتصلة ولهذا يتصور الشك في بقاء هذه الهيئة بعد اليقين بحدوثها كما هو الحال في سائر الامور التدريجية الطولية من الزمان او الزماني، لان الاتصال مساوق للوحدة بنظر العرف والعقلاء، وعلى هذا فاذا شك في بقاءه على الدراسة فيستصحب بقاءه عليها، ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم تدريسه الى الساعة الثامنة، لان جريان هذا الاستصحاب مبني على لحاظ كل درس بشكل مستقل، اذ حينئذ كان متيقنا بعدم وجوده في الليل ويشك في بقاء هذا العدم الى الساعة الفلانية في الصباح، فلا مانع من استصحاب بقاء هذا العدم الى تلك الساعة، وعلى هذا فلا يجري استصحاب بقاءه على التدريس، لانه مبني على ان هذه الدروس المتعددة المستمرة المتصلة حسب اتصال الازمنة والايام بمثابة موجود واحد مستمر بنظر العرف، وهذا الموجود الواحد يوجد بوجود اول جزئه وينتهي بانتهاء آخر جزئه، فاذاً يجري استصحاب بقاء هذا الموجود المتصل دون استصحاب العدم كما هو الحال في كافة الامور التدريجية من الزمان كاليوم والليل والاسبوع والشهر والسنة وهكذا، والزماني كالحركة الاينية بشتى اشكالها، مثلاً الحركة بين الكوفة والنجف موجود بوجود واحد بنظر العرف والعقلاء وكل خطوة من هذه الحركة جزؤها وتوجد هذه الحركة حقيقة بوجود اول جزئها، ولهذا يتصور فيها الشك في البقاء، فاذا شك في بقاءها في مورد فلا مانع من استصحاب بقاءها اذا ترتب عليه اثر شرعي، واما اذا لوحظ كل خطوة منها مستقلاً فلا يجري الاستصحاب المذكور بل يجري استصحاب عدم وجودها، لان المتيقن غير المشكوك فلا موضوع له، بل يجري عندئذ استصحاب عدم وجودها، وكذلك الحال في استصحاب بقاء النهار او الليل او الشهر وهكذا.

والخلاصة: إنّ الجاري في مثل المثال الذي ذكره ﷺ احد الاستصحابين، اما

استصحاب بقاءه على الدراسة اذا كان الملحوظ كل درس بنحو الجزئية، او استصحاب العدم اذا كان الملحوظ كل درس مستقلا باعتبار انه مسبوق بالعدم، فإذا اركان الاستصحاب تامة في احدى الحالتين دون الحالة الاخرى ولهذا لا يتصور التعارض بينهما، لان التعارض انما يتصور اذا كانت اركان الاستصحاب تامة في كلتا الحالتين معا فعندئذ تقع المعارضة بينهما.

ومن هنا، يظهر ان اركان الاستصحاب في الامور التدريجية كافة من الزمان والزمانيات تامة في احدى حالتها دون الحالة الاخرى، فان الزمان مركب من الآنات الطولية، فان لوحظ كل آن مستقلا فالجاري هو استصحاب العدم، لان اركان الاستصحاب تامة فيه دون الحالة الاخرى، وان لوحظ كل آن او قطعة بنحو الجزئية لموجود واحد فالجاري هو استصحاب البقاء، لان اركان الاستصحاب تامة فيه دون الحالة الاولى.

وعلى هذا، فجميع الامور التدريجية منها المثال الذي ذكره ﷺ داخل في الفرض الاول، وهو ما اذا كانت لشيء واحد حالتان تكون احدهما واجدة لأركان الاستصحاب دون الحالة الاخرى.

واما ما ذكره ﷺ من انه لو شك في انقطاعه عن الدرس، كان المستصحب استمراره فيه ولم يكن ذلك معارضا باستصحاب عدم التدريس الثابت بنحو القضية الفعلية يقينا قبل ساعة الدرس.

فهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بمعنى ان اركان الاستصحاب غير تامة في كلتا الحالتين معا بل هي تامة في احدهما دون الاخرى، لان كل درس في كل يوم في الساعة الفلانية اذا لوحظ بنحو الاستقلال، فالجاري هو استصحاب عدم التدريس الى تلك الساعة، حيث ان اركان الاستصحاب حينئذ تامة فيه دون

استصحاب بقاءه في التدريس، فان اركانه فيه غير تامة، وبما ان المرتكز في اذهان العرف والعقلاء هو ان استمراره في التدريس كل يوم صباحا في الساعة المعينة يشكل هيئة اتصالية واحدة تخيم على الحالة الاخرى وتنسخها، فلهذا يجري استصحاب البقاء دون استصحاب العدم.

الى هنا قد تبين: ان ما ذكره عليه السلام تام في الامور التدريجية التي هي متقومة بذاتها وذاتياتها بالتدرج والتطور ومنها ما ذكره عليه السلام من المثال وما شاكله.

واما مسألتنا في المقام فهي تمتاز عن الامور التدريجية في نقطتين:

النقطة الاولى، ان الحرمة والحلية في المسالة من الامور القارة واستمرارها انها هو باستمرار موضوعها ولا تكونا من الامور التدريجية، اذ انها من الامور الاعتبارية التي لا يتصور ان يكون وجودها بالتدرج حيث لا واقع موضوعي لها الا في عالم الاعتبار.

النقطة الثانية: ان اركان الاستصحاب تامة في كلتا الحالتين معا، فكما انها تامة في الحرمة المعلقة على الغليان باعتبار انها متيقنة للعصير العنبي ومشكوكه البقاء للعصير الزببي، فكذلك انها تامة في الحلية المغياة بالغليان، لانها بهذه الغاية متيقنة للعصير العنبي ومشكوكه البقاء للعصير الزببي، وحيث انها مشكوكه البقاء للعصير الزببي فبطبيعة الحال تكون حليته مرددة بين الحلية المطلقة والحلية المقيدة اي المغياة، وعلى هذا فاذا غلى العصير الزببي فلا محالة يشك في بقاء حليته بعد الغليان، لانها ان كانت مطلقة فهي باقية وان كانت مقيدة فقد ارتفعت بتحقيق غايتها، فاذا لامحالة يشك في بقاء حليته بعد الغليان فلا مانع من استصحاب بقائها فيكون معارضا لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة، لان مقتضى هذا الاستصحاب حرمة فعلا ومقتضى الاستصحاب الاول حليته كذلك.

ومن هنا، يظهر ان للعصير العنبي وان كانت له حالتان، احدهما الحرمة المعلقة والاخرى الحلية المغياة، الا ان الحالة الاولى لالتخيم على الحالة الثانية ولا توجب نسخها وانعدامها، ضرورة ان كلتا الحالتين موجودتان فيه بنحو الاستقلال ولا تكون الاولى ناسخة للثانية لانه خلاف الوجدان، ومجرد ان الحرمة المعلقة مستمرة باستمرار موضوعها والحلية الفعلية تزول بالغليان ولا يوجب كون الاولى ناسخة للثانية فانه خلاف الضرورة والوجدان.

ودعوى: أن كلتا الحالتين وان كانت ثابتة له، الا ان الحالة الاولى حالة ارتكازية لدى العرف والعقلاء وثابتة في اعماق النفوس، بينما الحالة الثانية ليست كذلك، وحيث ان الاستصحاب من الاصول الارتكازية العقلائية، فبطبيعة الحال يكون دليله محمولاً على الحالة الاولى الارتكازية دون الحالة الثانية غير الارتكازية، لان قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر بحسب المفاهيم العرفي الارتكازي في الحالة الاولى دون الثانية، وهذا معنى ان الحالة الاولى ناسخة للثانية.

مدفوعة أولاً: بما ذكرناه في ضمن البحوث السالفة من ان الاستصحاب من الاصول التعبدية وليس من الاصول الارتكازية العقلائية، لان مفاد قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) التعبد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك، ولا يوجد في مورد الاستصحاب ما يؤكد اماريته وارتكازيته لدى العرف والعقلاء، واما التعبد بالبقاء فهو يتبع موضوعه وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وحيث ان موضوع الاستصحاب متحقق في المقام في كلتا الحالتين فلامحالة ينطبق دليله على كليهما معاً، لان انطباق الكبرى على الصغرى امر قهري، واما تحقق الصغرى في كلتا الحالتين فهو امر وجداني وغير قابل للانكار.

وعلى هذا، فدليل الاستصحاب كما ينطبق على الحرمة المعلقة باعتبار ان اركانه

فيها تامة كذلك ينطبق على الحلية الفعلية بنفس الملاك، فلا ترجيح للاولى على الثانية ولا فرق بنظر العرف بينهما.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان دليل الاستصحاب دليل ارتكازي لدى العرف والعقلاء، فمع هذا لا فرق بين الحالتين المذكورتين، لان كلتا الحالتين ارتكازية، اذ ارتكازية دليل الاستصحاب انما هي من جهة ان اليقين بالحدوث ماخوذ في دليله وقد نهى الشارع عن نقضه بالشك، وحيث ان اليقين امر مستحكم وثابت والشك امر هين وغير ثابت، فعدم جواز رفع اليد عن اليقين وهو الامر المستحكم والثابت بالشك الذي هو امر غير المستحكم والثابت موافق للارتكاز العرفي والعقلاني، وعندئذ فكما ان عدم جواز رفع اليد عن الحرمة المعلقة المتيقنة بالشك في بقائها امر مرتكز في اذهان العرف والعقلاء، فكذلك عدم جواز رفع اليد عن الحلية الفعلية المتيقنة بالشك في بقائها، فانه موافق للارتكاز العرفي والعقلاني، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان اركان الاستصحاب في الامور التدريجية تامة في احدى حالتها دون الحالة الاخرى ولا يمكن ان تكون تامة في كليهما معا حتى تقع المعارضة بين الاستصحابين فيهما، واما في المقام فاركان الاستصحاب تامة في كلتا الحالتين معا.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان قياس المقام بالامور التدريجية منها المثال الذي ذكره عليه السلام قياس مع الفارق، ولهذا لا فرق بين الحالتين في المقام.

بقي هنا امران:

الامر الاول: انا لو سلمنا ان الاستصحاب التعليقي يجري في الشبهات

الحكمية، فهل يجري في الشبهات الموضوعية ايضا او لا؟

والجواب: انه لا يجري فيها، مثال ذلك هو ما اذا فرضنا ان المكلف شك في بقاء النهار، فبطبيعة الحال كان يشك في ان صلاته هذه هل وقعت في النهار او لا، لان هذا الآن لو كان من النهار فصلاته وقعت فيه وان لم يكن من النهار لم تقع في النهار، وفي مثل ذلك يقال انه لو كانت هذه الصلاة قبل هذا الآن لكانت في النهار الآن كما كانت.

ومن امثلة ذلك ما اذا علم بوجود ماء في الحوض سابقا ثم شك في بقائه فيه، وفي هذه الحالة يقال انه القى ثوبه المتنجس في الحوض قبل هذا الآن لغسل وطهر الان كما كان، وهكذا.

اما عدم جريانه في الموضوعات الخارجية، فمن جهة ان الوجوه التي استدل بها على جريان الاستصحاب التعليقي في الاحكام الشرعية لو تمت فلا تتم في الموضوعات الخارجية.

وعمدة هذه الوجوه وجهان:

الوجه الاول: ان المستصحب في الاستصحاب التعليقي هو الحكم المعلق المجعول في الشريعة المقدسة كالحرمة المجعولة للعصير العنبي معلقة على الغليان قبل ذهاب ثلثيه.

وهذا الوجه لو تم فانما يتم في الاحكام الشرعية لا في الموضوعات الخارجية، حيث ليس فيها حكم مجعول معلقا على شيء حتى يستصحب بقاؤه عند الشك فيه اذ لا جعل ولا مجعول فيها.

الوجه الثاني: ان المستصحب في الاستصحاب التعليقي هو بقاء الملازمة الثابتة بين حرمة العصير العنبي والغليان، فان هذه الملازمة ثابتة يقينا في حال العنبيية ويشك في بقائها في حال صيرورته زيبيا.

وهذا الوجه لو تم فانما يتم في الاحكام الشرعية، باعتبار ان الملازمة المذكورة مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها وهو الحكم الشرعي ولا يتم في الموضوعات الخارجية التي لا جعل فيها ولا مجعول.

فالنتيجة: إن الاستصحاب التعليقي لا يجري في الموضوعات الخارجية عند جميع من يرى جريانه في الاحكام الشرعية.

الامر الثاني: ان العقود على قسمين:

القسم الاول: العقود التنجزية كالبيع والاجارة ونحوهما، باعتبار ان البائع يملك الثمن بمجرد اتمام البيع ملكا مطلقا والمشتري المثلن كذلك، وهكذا الحال في عقد الاجارة ونحوه، وفي هذا القسم اذا شككنا في لزوم عقد البيع في مورد وفرضنا ان البائع قام بالفسخ، وحينئذ فان كان الخيار ثابتا للبائع، انفسخ العقد ورجع كل من الثمن والمثلن الى ملك مالكة الاول، وان لم يكن الخيار ثابتا له وكان البيع لازما، فلا اثر لفسخه وبقي الثمن في ملك البائع والمثلن في ملك المشتري، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء ملكية كل من الطرفين لمال الآخر، وهذا واضح.

القسم الثاني: العقود المعلقة كعقد الوصية المعلق على موت الموصي، كما اذا اوصى شخص ببعض من امواله المعين لزيد بعد موته، ولعقد الجعالة فان المجعول له لا يملك الاجرة الا بعد انجاز العمل وكالسبق والرماية، فان الملكية تتوقف على تحقق السبق في الخارج واصابة الهدف.

وفي هذه العقود اذا قام احد طرفيها بالفسخ وشك في اللزوم وعدم اللزوم، فان كان العقد المنسوخ لازما فلا اثر للفسخ وان كان جائزاً انفسخ العقد وانحل، ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب بقاء الملكية المعلقة للشك في بقائها، فاذا شككنا في ان عقد الوصية لازم او جائز، فعلى الاول لا ينفسخ بالفسخ وعلى الثاني

ينفسخ به، وعندئذٍ فاذا مات الموصي بعد فسخ عقد الوصية، فلا محالة يشك في انتقال المال الموصى به الى الموصى له، ونقول انه لو مات قبل الفسخ لانتقل المال اليه الان كما كان، فيستصحب بقاء الملكية المعلقة الى ما بعد موته ويترتب عليه انتقال المال الى الموصى له اي الملكية الفعلية، باعتبار ان هذه الملكية متيقنة قبل الفسخ ويشك في بقائها بعده هذا، ولكن الكلام في ان هذا الاستصحاب هل يجري أو لا؟
والجواب ان فيه وجوها:

الوجه الاول: ما عن شيخنا الانصاري رحمته الله (١) من ان هذا الاستصحاب حيث انه تعليقي فلا يجري في هذه العقود لاثبات لزومها وعدم انفساخها، باعتبار الى انه لا اثر لهذه العقود المعلقة قبل حصول المعلق عليها في الخارج.

واما بناؤه رحمته الله على جريان الاستصحاب في المثال المعروف وهو العصير العنبي اذا صار زيبيا لا من جهة انه يقول بجريان الاستصحاب التعليقي بل من جهة تحويل الاستصحاب فيه الى الاستصحاب التنجيزي وهو استصحاب بقاء سببية الغليان، فان هذه السببية فعلية ولا تكون معلقة، فان المعلق هو حرمة العصير العنبي لا الملازمة بينهما وبين الغليان ولا السببية هذا.

وفيه: ان هذا الوجه غير صحيح لا في المقام ولا في المسألة المتقدمة.
اما في المسألة المتقدمة، فكما مر من ان الاستصحاب لا يجري في السببية والملازمة لعدم ترتب اثر شرعي عليها، فالمرتب عليها فعلية الحرمة بعد الغليان وهي اثر عقلي لا شرعي.

واما في المقام فيظهر عدم صحته مما سوف نشير اليه.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ^(١) من ان الاستصحاب في المقام ليس من الاستصحاب التعليقي بل هو من الاستصحاب التنجيزي، لان العقد وان كان آني الحصول وليس له بقاء ودوام واستقرار كما هو الحال في جميع الالفاظ فانها توجد أنا وتنعدم هذا بنظر العقل.

واما بنظر العرف، فلان للعقد نوعا من الثبات والاستقرار، حيث انه معاهدة بين المتعاملين وله بهذا اللحاظ حدوث وبقاء لدى العرف والعقلاء، ولهذا يشك في بقاءه بعد الفسخ، لانه ان كان لازما كان باقيا ولا اثر للفسخ، وان كان جائزاً انفسخ وانحل العقد، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء العقد، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاءه وهو من الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ رحمته الله ^(٢)، بأن ما ذكره رحمته الله مبني على ان يكون الفسخ رافعا للعقد بأن يكون العقد مقيدا بعدمه، وعندئذٍ يكون الفسخ رافعا للعقد من باب انتفاء المقيد بانتفاء قيده.

ولكن الامر ليس كذلك، لان الفسخ قيد للملكية ورافع لها، اذ البائع بقوله بعث يملك المبيع للمشتري لا مطلقا بل مقيدا بعدم الفسخ، ضرورة ان البائع في مقام الثبوت اما ان يجعل ملكية المبيع للمشتري مطلقا حتى بعد الفسخ او يجعل ملكيته له مقيدا بعدم الفسخ، والاول باطل وخلاف الضرورة الفقهية فيتعين الثاني وكذلك المشتري.

واما العقد في مقام الاثبات فهو مبرز لما هو معتبر ومجوعول في مقام الاعتبار والذهن ولا شأن له غير ابرازه في الخارج وهو آني الحصول ولا بقاء ولا استمرار له،

(١) فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٦١ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٤٠ .

فإذا لا موضوع لاستصحاب بقاء العقد.

ومن هنا اجاب رحمه الله عن ذلك في المقام بجواب ثالث، وهو انه يثبت بالوصية التعليقية حق للموصى له وهو فعلي وثابت له قبل موت الموصي وبمجرد عقد الوصية، وهو حق انتقال المال الموصى به اليه بعد موته.

واما في باب الجعالة، فيثبت حق للمجعول له بمجرد عقد الجعالة بالاجر المجعول فيه، وهو انه يملك هذا الاجر بعد العمل وهذا الحق غير ثابت لغيره وهو فعلي، وبعد الفسخ يشك في بقاء هذا الحق من جهة الشك في ان هذا العقد لازم او جائز، فعلى الاول فهو باق ولا اثر للفسخ، وعلى الثاني فقد ارتفع بارتفاع منشأه، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء هذا الحق، فلا مانع من استصحاب بقاءه وهذا استصحاب تنجيزي لا تعليقي هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين رحمهم الله (١) على ما في تقرير بحثه بتقريب، ان السيد الاستاذ رحمته الله ان اراد بهذا الحق العنوان الانتزاعي المنتزع عن القضية التعليقية في المقام، وهي ان المجعول له لو عمل لاستحق مال الجعالة وانتقاله اليه، وان الموصي لو مات لاستحق الموصى له المال الموصى به.

فيرد عليه: انه ليس باثر شرعي بل هو امر انتزاعي ولا يترتب عليه اثر شرعي، وانما المترتب عليه فعلية الملكية وهو اثر عقلي وليست باثر شرعي.

وان اراد به ان الجاعل يجعل بعقد الجعالة امرين:

الاول: حق تملك المجعول له المال بالعمل.

الثاني: انتقال المال اليه بعد العمل او بعد الموت، والامر الثاني اثر للامر الاول

ومترب عليه، وعلى هذا فيستصحب بقاء الامر الاول ويترتب عليه انتقال المال اليه بعد العمل.

فيرد عليه: ان الجاعل في كلا البابين لا يجعل الا الامر الثاني وهو ملكية المال للمجعول له بعد العمل وللموصى له بعد الموت، لوضوح انه ليس هنا الا انشاء واحد وهو انشاء الملكية للمال المجعول به للمجعول له وليس هنا انشاءان، احدهما انشاء الحق والآخر انشاء الملكية بل انشاء واحد وهو انشاء ملكية المال للمجعول له بعد العمل، ولا يوجد هنا حق يكون مجعولا له من قبل الجاعل هذا.

ويمكن المناقشة فيه: فان مقصود السيد الاستاذ رحمته الله من الحق ليس هذا الامر الانتزاعي المنتزع من القضية التعليقية الذي لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن، كما انه ليس مراده من الحق ان الجاعل يجعل امرين، احدهما الحق والآخر الملكية بل المجعول الملكية المعلقة على العمل للمجعول له، ولكن هذا الجعل يتبع جعل الحق له ايضا بنظر العرف والعقلاء، ومن هنا يمتاز المجعول له عن غيره، فانه يملك المال بالعمل دون غيره، وهذا دليل على ثبوت هذا الحق له بمجرد العقد، ومن الواضح ان هذا الفرق بينهما دليل على ثبوت هذا الحق له شرعا لدى العرف والعقلاء وليس هذا مجرد امر انتزاعي عقلي.

والخلاصة: إنَّ له ان يملك المال بالعمل دون غيره وهذا حق ثابت له فحسب، نعم انه ليس مجعولا مستقلا في مقابل الملكية، فان المجعول المستقل هو الملكية المعلقة على العمل الخارجي، واما الحق فهو مجعول بالتبع بدون ان يكون معلقا على شيء، فاذا خاطب زيد عمراً ان كتبت هذه الصفحة من الكتاب فلك دينار، فانه انشاء ملكية الدينار معلقة على الكتابة في الخارج، وهذا الكلام يدل بالدلالة المطابقة على الملكية المعلقة وبالالتزام على ثبوت الحق لعمره وهو حق ان

يملك الدينار بالكتابة دون غيره، فإذا لا مانع من استصحاب بقاء هذا الحق له فعلا وان لم يثبت به فعلية الملكية لأنها ليست من اثار المستصحب في هذا الاستصحاب، لأنها مستندة الى فعلية العمل في الخارج، لان فعلية الملكية المعلقة انما هي بفعلية العمل الخارجي، ولكن حيث ان هذا الاستصحاب يثبت الكبرى والاثار العملي انما يترتب على ثبوت الكبرى والصغرى معا، والصغرى في المقام هي العمل الخارجي في عقد الجعالة وموت الموصي في عقد الوصية التمليلية، فاذا ثبتت الكبرى وهي حق الملك بالاستصحاب وتحقق الصغرى وهي العمل في الخارج او موت الموصي، انطبقت الكبرى على الصغرى فتحققت النتيجة وهي الملكية الفعلية.

والخلاصة: إنه لا مانع من استصحاب بقاء هذا الحق.

واما ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان عدم النسخ قيد للملكية لا للعقد، فهو مبني على مسلكه عليه السلام في باب الانشاء، فانه عليه السلام يرى في هذا الباب ان الانشاء عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز ما من لفظ او فعل، مثلا البائع اعتبر ملكية المبيع للمشتري في عالم الاعتبار والذهن ثم يبرزها في الخارج بقوله بعته او ملكته وهكذا، وفي المقام اعتبر الموصي ملكية ماله لزيد بعد موته في عالم الاعتبار والذهن ثم يبرزها بقوله ان المال الفلاني لزيد بعد موتي، والجاعل في عقد الجعالة اعتبر الجعل لزيد اذا اتى بالعمل الفلاني في عالم الاعتبار والذهن ثم يبرزه في الخارج بقوله اذا اتيت بالعمل الفلاني فلك الجعل، وحيث ان المبرز امر آني الحصول فلا ثبات ولا استقرار له لا عقلا ولا عرفا، ولهذا فلا يمكن ان يكون عدم النسخ قيدا له.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ بايجاد تصوري، فالصحيح هو ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من ان للعقد حدوثا وبقاء

بنظر العرف والعقلاء، ويدل على انشاء الملكية المنجزة او المعلقة بالوضع، وبلحاظ مدلوله الوضعي تعهد من البائع والمشتري، وفيه حدوث وبقاء لدى العرف والعقلاء، حيث انه يرى انه نوع تعهد وقرار بين المتعاملين ولهذا يكون له استمرار عندهم.

الى هنا قد تبين: انه لا مانع من استصحاب بقاء العقد بعد الفسخ اذا شك في انه مؤثر او لا، فان هذا التردد منشأ للشك في البقاء.

ثم ان الحق وان كان ثابتا للمجعول له شرعا في عقد الجعالة وللموصى له في عقد الوصية التمليكية بنظر العرف والعقلاء الا ان استصحاب بقائه لا يجري، لانه وان كان ثابتا شرعا الا انه في نفسه غير قابل للتنجيز ولا يترتب عليه اثر عملي، لان الملكية الفعلية مرتبطة بثبوت الكبرى والصغرى معا، والكبرى في المقام العقد والصغرى العمل الخارجي في عقد الجعالة وموت الموصي في عقد الوصية.

وعلى هذا، فالكبرى في المقام ثابتة بالاستصحاب - اي استصحاب بقائها - والصغرى ثابتة بالوجدان وهي العمل الخارجي او موت الموصي، فاذا استصحاب بقاء الحق وجوده كالعدم، لان جريانه بدون جريان استصحاب بقاء العقد لا اثر له ومع جريانه يكون لغوا وبدون فائدة، هذا تمام الكلام في الاستصحاب التعليقي.

نستعرض نتائج هذا البحث ضمن نقاط

المناقشة الاولى: ان في الاستصحاب التعليقي مناقشتين رئيسيتين:

المناقشة الأولى: ان للحكم الشرعي مرتبتين، احدهما مرتبة الجعل والاخرى مرتبة المجعول، والشك في الحكم الشرعي انها يتصور في هاتين المرتبتين لان الشك اما في بقاء الجعل من جهة الشك في النسخ او بقاء المجعول والاستصحاب في كليهما

تنجيزي.

واما الشك في الحكم التعليقي فلا يدخل في شيء منهما، ومن هنا يرجع الشك في الحكم التعليقي الى الشك في القضية الشرطية اي الملازمة بين الشرط والجزاء والمقدم والتالي ولا يرجع الى الشك في الحكم الشرعي اصلا.

النقطة الثانية: انه لا مانع من استصحاب السببية في المقام، لانها حكم شرعي وضعي كالجزئية والشرطية والمانعية وامره بيد الشارع، وفيه ان السببية في المقام ليست حكما شرعيا بل هي امر انتزاعي ولا يترتب عليها اثر شرعي.

واما محاولة المحقق العراقي رحمته الله لتصحيح استصحاب السببية فلا ترجع الى معنى صحيح كما تقدم.

النقطة الثالثة: ان للحكم الشرعي مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل واما مرتبة المجمعول بمعنى فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فهي ليست من مراتب الحكم، لاستحالة ان يكون الحكم فعليا وموجودا في الخارج بوجود موضوعه فيه والا لكان موجودا خارجيا وهذا خلف، بل المراد من فعليته بفعلية موضوعه فعلية فاعليته ومحركيته في الخارج.

وعلى هذا، فاذا نظرنا الى الحكم في مرتبة الجعل، فلا يتصور الشك فيه الا من ناحية الشك في النسخ، واما اذا نظرنا الى الحكم بلحاظ تحقق موضوعه في الخارج بكافة قيوده وشروطه تحقيقا او تقديرا، فيكون من الحكم في مرتبة المجمعول اي بمعنى الفعلية، ولا مانع من استصحاب بقاءه اذا شك فيه بسبب او آخر، وهذا من الاستصحاب التنجيزي كما هو الحال في الشبهات الحكمية التي يقوم فيها الفقيه في مقام عملية الاستنباط، فانه يفرض وجود الموضوع في الخارج ويفرض الشك في بقاء حكمه بسبب او آخر فيستصحب بقاءه، واما الحكم التعليقي فهو غير داخل في

ذلك كما تقدم.

النقطة الرابعة: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله من ان الحكم في الاستصحاب التعليقي معلق على الشرط لا انه معلق على احد جزئي الموضوع، فان موضوعه في المثال العصير العنبي والغليان شرط للحرمة لا جزء الموضوع او قيده، والحرمة بطبيعة الحال تنحل بانحلال افراد موضوعها فيثبت لكل فرد من افراد العصير العنبي فرد من الحرمة الجزئية واذا صار زيبيا يشك في بقاء هذه الحرمة الجزئية، فلا مانع من استصحاب بقائها، غير تام من جهات على تفصيل تقدم.

النقطة الخامسة: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من ان الغليان اذا كان قيذا للحرمة وشرطا لها، فالحرمة معلقة وليست بفعلية، وان كان قيذا للحرام فالحرمة فعلية، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقائها للزبيب ايضا.

غير تام، فان هذا الاحتمال انما يتصور في مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات فلا شبهة في ظهور الادلة في انه شرط للحرمة.

النقطة السادسة: ان ما ذكره بعض المحققين رحمته الله من التفصيل في قيود الموضوع بين ما اذا كانت مأخوذة في عرض واحد وما اذا كانت مأخوذة فيه بنحو الطولية، بأن يكون بعضها في طول بعضها الآخر، واما في المقام فيمكن ان تكون اناطة الحرمة بالعنبي في عرض اناطتها بالغليان، ويمكن ان تكون اناطتها بالغليان في طول اناطتها بالعنبي، وعلى الثاني فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمة المعلقة.

النقطة السابعة: المناقشة الثانية: فقد تظهر من كلمات بعض الاصحاب من انا لو سلمنا تامة اركان الاستصحاب في المسألة فمع هذا لا يجري، لان المستصحب في هذا الاستصحاب انما هو الحرمة المشروطة والمعلقة على الغليان والفرض انه لا اثر لهذه الحرمة، لانها لا تقبل التنجز طالما لم تكن فعلية، فاذا صارت فعلية بفعلية

شرطها ترتب عليها الاثر وهو التنجز، وعلى هذا فاذا غلى الزبيب فيشك في حرمة فعلا من جهة الشك في بقاء الحرمة المشروطة له، ولكن لا يمكن اثبات حرمة بعد الغليان فعلا باستصحاب بقاء الحرمة المشروطة له الا على القول بالأصل المثبت، لان فعلية الحرمة بفعلية الشرط في القضية الشرطية عقلية وليست بشرعية.

والجواب: أنا لو سلمنا تامة اركان الاستصحاب في الاستصحاب التعليقي، فلا مانع من جريانه، فانه يثبت الكبرى وهي الحرمة المعلقة على الغليان للعصير الزببي، فاذا تحقق الصغرى في الخارج وهي الغليان ترتبت عليه الحرمة.

النقطة الثامنة: ان الاستصحاب التعليقي معارض بالاستصحاب التنجيزي، مثلا استصحاب بقاء الحرمة المعلقة معارض باستصحاب بقاء الحلية الفعلية.

واما جواب المحقق الخراساني رحمته عن هذه المعارضة، فهو مبني على الخلط بين الاستصحاب المعارض والاستصحاب غير المعارض كما تقدم.

النقطة التاسعة: ان ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته من ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان حاكم على استصحاب بقاء الحلية الفعلية المغياة به، باعتبار ان الشك في بقائها مسبب عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة، والاستصحاب في طرف السبب حاكم على الاستصحاب في طرف المسبب غير تام، اذ لا سببية ولا مسببية في البين، وعلى تقدير تسليمها فالسببية ليست بشرعية.

النقطة العاشرة: ان ما ذكره بعض المحققين رحمته من ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة اذا جرى، فلا يجري استصحاب بقاء الحلية الفعلية الى ما بعد الغليان، بتقريب ان حالة الحرمة المعلقة للعصير العنبي مستمرة وتخم على حالة الحلية الفعلية التي تزول بالغليان وتوجب انعدامها ونسخها بنظر العرف والعقلاء، غير تام في المقام وان كان لا باس به في الامور التدريجية من الزمان والزمانيات.

النقطة الحادية عشرة: انا لو سلمنا جريان الاستصحاب التعليقي في الشبهات الحكمية، فلا يجري في الشبهات الموضوعية.

النقطة الثانية عشرة: ان العقود على قسمين، تنجزية كالبيع والاجارة والمضاربة ونحوها، وتعليقية كالجعالة والوصية التمليلية ونحوهما، فاذا فرضنا في مورد شك في بقاء الملكية المعلقة، فهل بإمكاننا اجراء استصحاب بقائها او لا؟
والجواب: انه لا يمكن كما تقدم، نعم لا مانع من استصحاب بقاء العقد اذا شك فيه، ولكن هذا من الاستصحاب المنجز لا المعلق.

التنبيه السابع

استصحاب عدم نسخ الحكم المجعول في الشريعة المقدسة

بيان ذلك: ان الشك في الحكم الشرعي تارة يكون من جهة الشك في موضوعه، كما اذا شك في حرمة شرب هذا المائع من جهة الشك في انه خل او خمر نجس او طاهر وهكذا.

واخرى، يكون الشك في الحكم من جهة الشك في تقييده بامر زماني. وثالثة، يكون الشك فيه من جهة الشك في تقييده وتحديدده بفترة زمنية خاصة، اما الاول فهو خارج عن محل الكلام، حيث ان الشك فيه ليس في الحكم الشرعي وانما هو في الموضوع، ومحل الكلام في المقام انما هو في الشبهات الحكمية التي يكون الشك فيها في الحكم الشرعي، واما الشبهات الموضوعية فهي خارجة عن محل الكلام.

واما الثاني، فيكون الشك فيه في سعة الحكم المجعول في الشريعة المقدسة وضيقه من جهة الشك في القيود الزمانية الخارجية الماخوذة في موضوعها في لسان الدليل مفروضة الوجود، كما اذا شك في بقاء نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس اذا زال تغيره بنفسه، فان مرجع هذا الشك الى الشك في سعة النجاسة المجعولة في الشريعة المقدسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس الى ما بعد زوال تغيره بنفسه او ضيقها، بمعنى اختصاصها بحال التغير، ومنشأ هذا الشك ليس الشك في النسخ للقطع بعدم نسخها في الشريعة المقدسة بل منشؤه هو ان التغير حيثية تعليلية لا تقييدية، ومن هذا القبيل ما اذا شك في بقاء حرمة وطئ الحائض

بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، وهل هذا الاستصحاب يجري او لا؟
والجواب: ان المعروف والمشهور بين الفقهاء جريان هذا الاستصحاب ولكن
السيد الاستاذ رحمته الله (١) قد اشكل في جريان هذا الاستصحاب بأنه معارض باستصحاب
عدم جعل الزائد هذا.

وقد تقدم نقد هذا الاشكال موسعا وانه لا موضوع للمعارضة بينهما.
والصحيح ان استصحاب بقاء المجمعول لا يجري في نفسه لعدم ترتب اثر
عملي عليه، لان الاثر العملي انما يترتب على احراز الكبرى والصغرى معا كثبوت
النجاسة للماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه، فانه متوقف على احراز الكبرى وهي
سعة جعل النجاسة له الى ما بعد زوال تغيره والصغرى وهي وجود الماء المتغير في
الخارج، وعلى هذا فلا يترتب على استصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال
تغيره بنفسه او استصحاب بقاء حرمة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل
الاغتسال اثر عملي طالما لم تحرز الكبرى وهي سعة الجعل لهذه الحالة، والمفروض انها
غير محرزة ولا يكفي ثبوت الصغرى فقط بدون ثبوت الكبرى وبالعكس في ثبوت
النتيجة.

وحيث ان الكبرى في المقام غير ثابتة وهي سعة الجعل بل الثابت عدم سعته
فلا يترتب اثر عملي على ثبوت الصغرى فحسب، وقد تقدم تفصيل ذلك في مستهل
بحث الاستصحاب.

واما الثالث، فيكون الشك في الحكم الشرعي من جهة الشك في نسخه وهو
يتصور على نحوين:

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٦.

الاول: ان الشك في بقاء الجعل بنفسه بقطع النظر عن المجعول، على اساس ان الاحكام الشرعية مجعولة في الشريعة المقدسة الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل، والجعل وان كان آنيا الا ان له حدوثا وبقاء بنظر العرف والعقلاء، فمن اجل ذلك اذا شك في بقاءه، فلا مانع من استصحابه طالما لم يحصل القطع بنسخه.

والخلاصة: إنّ النسخ بمعناه الحقيقي لا يتصور في مبادئ الحكم من المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة، لاستلزامه البداء المستحيل على الله سبحانه وتعالى.

واما بالنسبة الى الحكم فهو ايضا لا يمكن، اذ معنى ذلك ان الشارع جعل الحكم الى الأبد ثم نسخه، وهذا وان كان ممكنا من هذه الناحية، الا انه لا يمكن من جهة انه لغو وجزاف ويستحيل صدوره من المولى الحكيم.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان النسخ بمعناه الحقيقي ممكن في عالم الاعتبار والجعل، فهل يمكن التمسك بالاصول اللفظية كاصالة الاطلاق او العموم لاثبات بقاء الجعل او لا؟

والجواب: انه لا يمكن، لان الشك في المقام انها هو في اصل بقاء الجعل وانه باقي او نسخ واصالة الاطلاق لا تنفي هذا النسخ، لان النسخ بهذا المعنى لا يرجع الى تقييد مفاد الدليل اللفظي لكي يمكن نفي هذا التقييد بالاطلاق.

والخلاصة: إنّ النسخ المذكور رافع للجعل في مقام الثبوت، واطلاق الدليل في مقام الاثبات انها ينفي تقييد المجعول بقيد زمني او زمان، وهذا الجعل غير مقيد لا بزمان خاص ولا بزمني وله بقاء واستمرار بنظر العرف والعقلاء، والدليل باطلاقه غير ناظر اليه اصلا لانه مفروغ عنه وانما يكون ناظرا الى المجعول سعة وضيقا.

واما الأصل العملي، فلا مانع من استصحاب بقاءه عند الشك في انه نسخ

والغبي أو لا؟ وبه تثبت الكبرى وهي ثبوت الجعل، فاذا ثبتت صغرى لها في الخارج ترتب الاثر على تطبيقها عليها.

فالنتيجة: إنه عند الشك في بقاء الجعل من جهة الشك في نسخه والغائه على تقدير تصويره وامكانه ثبوتا، فلا يمكن التمسك باطلاق الدليل أو عمومه ولكن لا مانع من التمسك باستصحاب بقاء الجعل وبه يثبت الكبرى وهي ثبوت الجعل، واذا تحققت الصغرى ترتب المنجزية او المعذرية على تطبيق الكبرى عليها ولا يكون الغرض من هذا الاستصحاب اثبات التنجيز او التعدير، لانه لا يثبت ذلك بل هو يتوقف على اثبات الصغرى والكبرى معا، بل الغرض منه اثبات الكبرى فحسب وهي الجعل، وحينئذٍ فاذا تحققت صغرى لها فتطبيقها عليها يترتب الاثر الشرعي وينجز.

الثاني: ان النسخ تقييد لإطلاق الدليل بفترة زمنية خاصة ولهذا يكون النسخ في الحقيقة تخصيص وتقييد، غاية الامر ان التخصيص اذا كان بحسب قطعات الزمان الطولية سمي بالنسخ، واذا كان بحسب الافراد اعم من الافراد الطولية والعرضية سمي بالتخصيص.

وعلى هذا فالشك انما هو في سعة المجعول وضيقة بحسب عمود الزمان، لان حقيقة النسخ في مقام الثبوت انتهاء الحكم بانتهاء امده. واما في مقام الاثبات، فان شك في استمرار دوامه، فان كان الدليل الدال عليه ظاهرا فيه وضعا او اطلاقا، فالمرجع هو ذلك الدليل والا فالمرجع هو استصحاب بقاءه.

وغير خفي ان النسخ بهذا المعنى هو محل الكلام بين الاصحاب دون المعنى الاول فانه مجرد افتراض لا واقع موضوعي له هذا.

وفيه مناقشتان:

المناقشة الاولى: ان استصحاب بقاء الحكم المجعول في الزمن الثاني معارض باستصحاب عدم سعة الجعل له، لانا كما نشك في بقاء الحكم المجعول في الزمن الثاني كالشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه او الشك في بقاء حرمة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال كذلك نشك في سعة جعل النجاسة لما بعد زوال التغير في المثال الأول وسعة جعل الحرمة لما بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال في المثال الثاني، فبالنتيجة ان الشك انما هو في الجعل الزائد، فاذاً استصحاب بقاء المجعول في الزمن الثاني معارض باستصحاب عدم سعة الجعل فيسقطان معاً من جهة المعارضة، فالمرجع في المثال الاول اصالة الطهارة وفي المثال الثاني اصالة البراءة، وقد بنى السيد الاستاذ عليه السلام على هذه المعارضة ولهذا انكر جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

ولكن قد تقدم موسعا ان استصحاب بقاء المجعول لا يجري في نفسه لعدم ترتب اثر عملي عليه طالما لم يجرز ثبوت الكبرى وهي الجعل في الزمن الذي يشك في بقاء المجعول فيه، لان الاثر الشرعي وهو الحكم المجعول كالنجاسة في المثال الاول والحرمة في المثال الثاني انما يترتب فعلا على الماء المتغير بعد زوال تغيره في الاول وعلى وطئ المرأة الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال اذا كانت الكبرى محرزة في هذا الزمان اما بالوجدان او التعبد، والمفروض انما غير محرزة كذلك ومع عدم احرازها فلا اثر لهذا الاستصحاب، واما مع احرازها واحراز الصغرى فلا حاجة اليه.

والخلاصة: إن الصغرى ثابتة في المقام وهي تحقق الموضوع في الخارج كالماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه وكالمرأة الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فاذا ثبتت الكبرى وهي جعل النجاسة له في هذه الحالة وجعل الحرمة لوطنها في هذه

الفترة، ترتب الحكم الشرعي عليه فعلا بلا حاجة الى استصحاب بقاء المجعول، واذا لم تثبت الكبرى ولو تبعدا فلا اثر لهذا الاستصحاب، لوضوح انه لا اثر لاستصحاب بقاء النجاسة للماء بعد زوال تغيره واستصحاب بقاء حرمة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال بدون اثبات الكبرى وهي جعل النجاسة له بعد زوال تغيره والحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، وقد سبق تفصيل ذلك في مستهل بحث الاستصحاب.

المناقشة الثانية: قد ابداهما شيخنا الانصاري رحمته الله ^(١) وحاصل هذه المناقشة، ان المعبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا.

واما في المقام اي الشبهات الحكمية، فلا تكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها موضوعا، لان الاحكام الشرعية ثابتة لافراد الموجودين في الازمنة السابقة، وحينئذ فان كان ثبوت هذه الاحكام لافراد الموجودين في هذه الازمنة معلوما من جهة عموم الادلة او اطلاقها او قاعدة الاشتراك في التكليف فهو، واما اذا شك في ثبوت حكم في مورد لافراد الموجودين فعلا من جهة الشك في نسخه واحتمال انه مجعول في فترة زمنية محددة وانتهى بانتهاء امده كما كان يحتمل انه مجعول الى الابد، فلا يمكن التمسك باستصحاب بقاءه، لان القضية المتيقنة غير متحدة مع القضية المشكوك فيها موضوعا، لان الموضوع في القضية المتيقنة الافراد في الازمنة السابقة، بينما الموضوع في القضية المشكوك فيها الافراد في هذه الازمنة، ولهذا ليس الشك في البقاء بل في الحدوث.

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٧١ .

واجاب المحقق النائيني عليه السلام ^(١) عن هذه المناقشة بأنها مبنية على ان يكون جعل الاحكام الشرعية بنحو القضايا الخارجية، فعندئذ لا تكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها موضوعا.

لكن هذا المبنى خاطئ ولا واقع موضوعي له، لوضوح ان الاحكام الشرعية مجعولة في الشريعة المقدسة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدّر وجودها في الخارج، مثلا وجوب الحج مجعول في الآية المباركة والروايات للموضوع المفروض وجوده خارجا وهو المستطيع، لان المولى فرض وجود المستطيع في الخارج وجعل وجوب الحج له، وحينئذ إذا وجد مستطيع فيه صار وجوب الحج فعليا عليه يعني فاعليته، وعليه فاذا شك في بقاء وجوب الحج للمستطيع واحتمال نسخه فلا مانع من استصحاب بقاءه، لان القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا، اذ وجوب الحج ثابت للمستطيع يقينا ويشك فعلا في بقاءه من جهة احتمال نسخه، فلا مانع من استصحاب بقاءه هذا.

ولكن قد يقال كما قيل: ان جعل الاحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية وان كان صحيحا ولا اشكال فيه في الجملة الا ان ذلك لا يجدي في دفع الاشكال، لان الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية انما هو في ان خصوصية الافراد مأخوذة في موضوع القضايا الخارجية ولا تكون مأخوذة في موضوع القضايا الحقيقية.

وان شئت قلت: ان الفرد بخصوصيته الخاصة الخارجية موضوع في القضية الخارجية، بينما تكون هذه الخصوصية ملغاة عن الموضوع في القضية الحقيقية، لان المأخوذ في موضوعها العنوان العام الذي لم يلحظ فيه خصوصية الافراد كعنوان

المستطيع والبالغ والعاقل والقادر، فان هذه العناوين المأخوذة في موضوعاتها عناوين لافرادها في الخارج ولهذا ينحل الحكم في القضية الحقيقية بانحلال افراد موضوعه فيه ويثبت لكل فرد من افراده حكم مستقل.

وعلى هذا، فيحتمل ان يكون وجوب الحج مجعولا للمستطيع في زمن الحضور بنحو القضية الحقيقية، وحينئذٍ فاذا شك في ثبوته للمستطيع الموجود في زمن الغيبة فلا موضوع لاستصحاب البقاء، لان الشك في اصل الثبوت لا في البقاء بعد الثبوت.

وبكلمة: ان الشك تارة في بقاء الجعل من جهة نسخه، كما اذا شك في بقاء وجوب الحج في مرحلة الجعل من جهة الشك في نسخه والغائه، وقد تقدم ان النسخ بهذا المعنى غير معقول ولا يتصور في مبادئ الاحكام الشرعية، واما في نفس الاحكام الشرعية فهو وان كان متصورا الا انه لغو.

واخرى يكون الشك في بقاء المجعول من جهة احتمال انه ثابت في فترة زمنية خاصة وينتهي بانتهاء تلك الفترة، واما في مقام الاثبات فالدليل ظاهر في استمراره، واذا شك في بقاءه فلا مانع من استصحاب بقاءه.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة خاصة بالافراد الموجودين في زمن الحضور، فبطبيعة الحال تنتفي تلك الاحكام بانتفاء موضوعها في زمن الغيبة، فاذاً يكون الشك في حدوثها للموضوعات الاخرى.

او فقل: ان القضية المتيقنة لا تكون متحدة مع القضية المشكوك فيها لا موضوعا، لان موضوعها الافراد في زمن الحضور مثلا وموضوع القضية المشكوك فيها الافراد في زمن الغيبة، ولا محمولا لان محمولها الاحكام الثابتة لهم في زمن الحضور وهي قد انتفت بانتفاء موضوعها، ومحمول القضية المشكوك فيها الاحكام

الثابتة للأفراد في زمن الغيبة.

فالتنتيجة، ان القضية سواء أكانت حقيقية ام كانت خارجية، فلا يجري استصحاب بقاء الحكم المجعول، هذا.

والجواب عن ذلك واضح، اذ لاشبهة في ان العناوين العامة المأخوذة في موضوعات الاحكام الشرعية المجعولة بنحو القضايا الحقيقية كعنوان البلوغ والعقل والاستطاعة والوقت والسفر وغيرها مأخوذة بنحو الموضوعية ولها دخل في الاحكام الشرعية في مرحلة الجعل وفي ملاكاتها في مرحلة المبادئ.

وعلى هذا فالحكم في القضية الحقيقية منصب على الموضوع العام الكلي المقدر وجوده في الخارج بدون التقييد بفترة زمنية خاصة كزمن الحضور او نحوه، مثلاً قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) فانه يدل على ان وجوب الحج مجعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية للموضوع الكلي المقدر وجوده في الخارج وهو المستطيع، ومن الواضح انه متى وجد شخص في الخارج انطبق عليه عنوان المستطيع كان مشمولاً للآية المباركة سواء أكان ذلك في زمان الحضور ام كان في زمان الغيبة، فإذاً تكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً وهو المستطيع، نعم انها تختلف عنها من ناحية الزمان، لان الموضوع في القضية المشكوكه متأخر زماناً عن الموضوع في القضية المتيقنة، والاختلاف بينهما زماناً منشأ لانتزاع عنواني الحدوث والبقاء، ويكون متعلق اليقين في القضية المتيقنة الحدوث ومتعلق الشك في القضية المشكوك فيها البقاء، فإذاً لا مانع من جريان استصحاب البقاء.

والخلاصة: إنّ احتمال اختصاص الاحكام الشرعية بزمان خاص كزمان الحضور مثلا غير محتمل، مضافا الى ان هذا الاحتمال مدفوع باطلاقات الادلة وعموماتها من الكتاب والسنة، فاذاً لا اشكال في جريان الاستصحاب من هذه الناحية، لان الاشكال مبني على ان يكون جعل الاحكام الشرعية بنحو القضايا الخارجية او الحقيقية المحدودة بفترة زمنية خاصة كزمان الحضور، فان كل ذلك غير محتمل فيها، اذ جعلها يكون بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات الكلية المقدرة وجودها في الخارج، وهذه الموضوعات المعنونة بعناوين عامة الكلية تنطبق على مصاديقها وافرادها في الخارج الى يوم القيامة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن علاج هذا الاشكال بالاستصحاب التعليقي، بأن يقول ان هذا المستطيع لو كان في الزمن السابق لوجب الحج عليه ولا يزال كما كان أو لا؟

والجواب: ان فيه قولين، فذهب بعض المحققين عليه السلام الى القول الاول وهو امكان علاج هذا الاشكال بالاستصحاب التعليقي على ما في بعض تقرير بحثه، بتقريب انه اذا كان جعل الاحكام الشرعية بنحو القضايا الشرطية التعليقية بأن يكون مفادها ان وجد شخص وكان مستطيعا في ذلك الزمان فحكمه كذا، واذا شك في بقاء هذه القضية الشرطية فلا مانع من استصحاب بقائها، مثلا ان وجد مستطيع في ذلك الزمان كان حكمه كذا ولا يزال كما كان هذا.

والصحيح هو القول الثاني، أما أولاً: فلان جعل الاحكام الشرعية بنحو القضايا الشرطية مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، ضرورة ان الاحكام الشرعية

مجمولة بنحو القضايا الحقيقية للأفراد الطولية في عمود الزمان، نعم ان هذه القضايا ترجع لها الى القضايا الشرطية، واما بالنسبة الى الافراد العرضية، فقد يكون جعل الحكم لها بنحو القضية الشرطية، كما اذا ورد في الدليل العنب اذا غلى يجرم، واما جعل الحكم بالنسبة الى الافراد الطولية بنحو القضية الشرطية التعليقية بأن يكون مفادها ان وجد شخص وكان مستطيعا مثلا في الزمن السابق كان حكمه كذا ولا يزال كما كان، فانه مجرد افتراض لا واقع موضوعي له.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها مجمولة بنحو القضايا الشرطية، فمع ذلك لا يجري الاستصحاب التعليقي، لان المجعول هو الحكم المشروط بشرط خاص في القضية دون الملازمة فانها منتزعة من هذا الجعل، واستصحاب القضية الشرطية استصحاب الملازمة، لان القضية الشرطية متقومة بها دون الحكم المشروط لانه ليس بمنجز في القضية المتيقنة لعدم تحقق شرطه فيها، فاذاً لاحالة يكون المستصحب الملازمة كما هو الحال في العصير العنبي، فان المستصحب هو الملازمة دون حرمة لعدم وجودها، لان وجودها منوط بالغليان، واستصحاب الملازمة لا يجدي لانها غير قابلة للتعبد بها شرعاً لا بنفسها ولا بلحاظ اثرها لعدم ترتب اثر شرعي عليها، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، قد جاء في تقريره الآخر تقريب آخر للتمسك بالاستصحاب التعليقي، وهو ان الموضوع في القضية الشرطية المجعول فيها الحكم الشرعي الزمان ومحموله حكم المكلف الموجود فيه، وحيث ان الموضوع فعلي فبطبيعة الحال يكون محموله فعليا ايضاً، لان فعلية المحمول انها هي بفعلية موضوعه في الخارج، وفي الزمن الثاني يشك في بقاء حكمه، بمعنى ان المكلف الموجود في هذا الزمان حكمه كذا وكذا، لان الموضوع في القضية المتيقنة هو الموضوع في القضية

المشكوك فيها وهو الزمان، لان وصفي التقدم والتأخر من حالات الموضوع وحيثيات تعليلية له لاتقييدية، فاذاً الموضوع - وهو ذات الزمان - باق والشك انها هو في بقاء حكمه، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقائه.

ونظير ذلك ما ذكره عليه السلام في مسالة العصير العنبي من انه اذا فرض ورود دليل بصيغة القضية الشرطية (العنب اذا غلى يجرم)، فان الموضوع في هذه القضية الشرطية العنب والحكم المفعول له وهو الحرمة معلق ومشروط بالغليان، وحيث ان الموضوع فعلي فبطبيعة الحال يكون حكمه ايضا فعليا، على اساس ان فعلية الحكم انها هي بفعلية موضوعه في الخارج وحينئذٍ فاذا صار العنب زيبيا، فالموضوع باق باعتبار ان الزيب من مراتب وجود العنب وليس شيئاً آخر غيره، لان وصف العنبية من الاوصاف التعليلية لا التقييدية، والشك انها هو في ان هذا الوصف علة للقضية الشرطية المعلقة حدوثا وبقاءً او حدوثا فقط، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء القضية الشرطية فلا مانع من استصحاب بقائها، وهذا من الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي، لان الاستصحاب التعليقي انها هو فيما اذا كان المستصحب الحرمة المعلقة على الغليان لا ما اذا كان المستصحب القضية الشرطية فانها فعلية بفعلية موضوعها هذا.

وللنظر فيما افاده عليه السلام في المقام مجال، أما أولاً: فلأنّ الزمان في محل الكلام ظرف كالمكان، لان اخذ الزمان موضوعاً للحكم او قيده له بحاجة الى دليل يدل عليه، واما في المقام فلا دليل على ان الزمان موضوع للحكم الذي شك في نسخه، لان الشك في بقاء الحكم في الزمن الثاني معناه ان الزمان ظرف له لا انه قيد والا لكان الشك في بقاء القيد والموضوع.

وثانيا: ان الزمان قيد لموضوع الحكم لا انه تمام الموضوع، لان الموضوع

للكم المكلف الموجود في الزمن السابق، وعلى هذا فالموضوع في القضية المتيقنة غير الموضوع في القضية المشكوك فيها حيث ان الموضوع في الاولى المكلف في الزمن الاول والموضوع في الثانية المكلف في الزمن الثاني.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الزمان تمام الموضوع الا انه مع ذلك لايجري الاستصحاب، لان القضية المتيقنة حينئذٍ وان كانت متحدة مع القضية المشكوك فيها موضوعا الا انها مختلفة معها محمولاً، لان الحكم الثابت للمكلف في الزمن الاول قد انتهى بانتهاء المكلف فيه والشك انما هو في ثبوت حكم آخر للمكلف في الزمن الثاني.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره رحمته في المقام من جريان الاستصحاب بالتقريب المتقدم غير تام، الا اذا كان غرضه رحمته من ذلك ان الموضوع طبيعي المكلف دون الفرد، وهذا مما لا يمكن المساعدة عليه.

واما ما ذكره رحمته في مسألة العصير العنبي، فيرد عليه ان العصير العنبي موضوع للحرمة المعلقة على الغليان لا انه موضوع للقضية المعلقة اي جعلها، لوضوح انه موضوع للمجعول وهو الحرمة المعلقة لا جعلها.

وان شئت قلت: ان القضية المعلقة عبارة عن الحرمة المعلقة على الغليان، واما جعلها فهو وان كان فعليا الا انه لاشك فيه، لان الشك انما هو في المجعول فانه معلق ولا يجري الاستصحاب فيه.

الى هنا قد تبين: ان ما نقل عنه رحمته في كلا تقريريه بحثه لا يمكن المساعدة عليه.

واما الكلام في المقام الثاني، وهو استصحاب بقاء احكام الشرائع السابقة في هذه الشريعة، فهل يجري هذا الاستصحاب أو لا؟

والجواب انه لا يجري لأمر:

الامر الاول: ان اركان الاستصحاب من اليقين التفصيلي بثبوت احكام الشرائع السابقة والشك في بقائها في هذه الشريعة غير تام. والوجه في ذلك، انه لا طريق لنا الى احكام تلك الشرائع تفصيلا، لان الطريق الوحيد الذي يعتمد عليه متمثل في الكتاب والسنة، والمفروض عدم الاشارة فيهما الى ان الاحكام الفلانية ثابتة في الشرائع السابقة حتى يمكن استصحاب بقائها عند الشك فيه.

واما التوراة والانجيل الموجودان فعلا فلا يمكن الاعتماد عليهما لوقوع التحريف فيها، بل لا شبهة في انها لمحتواهما الحالي ليسا من الكتب السماوية جزما والطريق الآخر غير موجود، فاذاً ليس لنا يقين بثبوت الحكم الفلاني في الشرائع السابقة حتى يشك في بقائه في هذه الشريعة وعدم نسخه لكي يمكن التمسك باستصحاب بقائه فيها، والعلم الاجمالي بثبوت الاحكام المجعولة في الشرائع السابقة من الاحكام اللزومية والاحكام الترخيضية في هذه الشريعة على تقدير التسليم بأنه موجود، الا انه لا يجدي في جريان الاستصحاب في كل مورد يشك في ثبوتها فيها.

الامر الثاني: ان رسالة موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام كانت محدودة في فترة زمنية معينة، ومن الطبيعي ان الاحكام المجعولة في تلك الشرائع لاحالة تكون محدودة تبعاً لمحدودية رسالتها لوضوح انها تتبع الرسالة وتدور مدارها سعة وضيقاً، فاذاً لاشك في بقائها وبذلك يظهر انه ليس لنا علم اجمالي بثبوت احكام الشرائع السابقة في هذه الشريعة، لانها محددة بفترة زمنية خاصة وهي فترة رسالة موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام وبانتهائها تنتهي احكامها.

ودعوى: أن الاحكام الموجودة في الشرائع السابقة مجعولة بنحو القضايا

الحقيقية، فلا تختص بالافراد في الشرائع السابقة المحدودة، فعندئذ لا مانع من جريان الاستصحاب عند الشك في بقائها، لان اركان الاستصحاب تامة من اليقين بالثبوت والشك في البقاء او فقل ان القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا.

مدفوعة: بأنها وان كانت مجعولة بنحو القضايا الحقيقية دون الخارجية، الا انها محدودة بفترة زمنية خاصة وهي فترة الرسالة فقط وتنتهي برسالة الرسول الاكرم ﷺ.

واما ما ذكره السيد الاستاذ ﷺ^(١) من ان استصحاب بقاء حكم الشرائع السابقة في هذه الشريعة يجري وانه امضاء من قبل شريعتنا لهذا الحكم، فاذاً هذا الحكم حكم في هذه الشريعة امضاء لا تأسيساً.

فلا يمكن المساعدة عليه، لان ذلك مبني على ان يشك في بقاء احكام الشرائع السابقة في هذه الشريعة، ولكن هذا المبني غير صحيح، لان رسالة موسى ﷺ وعيسى ﷺ حيث كانت محدودة بفترة زمنية خاصة، فبطبيعة الحال تنتهي بانتهاء تلك الفترة، ومع انتهاء رسالتها المولوية تنتهي شريعتها ايضا، لانها تدور مدارها سعة وضيقا، فاذاً لا موضوع للشك في بقائها.

الى هنا قد تبين: ان هذا البحث مجرد افتراض وتصور في عالم الذهن ولا واقع موضوعي له.

الامر الثالث: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان جملة من احكام الشرائع السابقة معلومة لنا تفصيلا في هذه الشريعة، ومع هذا اذا شك في بقائها فلا يجري

استصحاب بقائها من جهة انه معارض باستصحاب عدم جعلها في هذه الفترة فيسقط من جهة المعارضة.

والجواب: عن ذلك قد تقدم موسعا في مستهل بحث الاستصحاب وملخصه، ان استصحاب البقاء لا يجري في نفسه لا من جهة المعارضة بل من جهة عدم ترتب اثر عملي عليه طالما لم تكن الكبرى محرزة وهي الجعل، لان الاثر الشرعي مترتب على احراز الصغرى والكبرى معا، فاذا كانت الصغرى موجودة والكبرى محرزة تنطبق الكبرى عليها فيترتب عليه الاثر الشرعي، واما اذا لم تكن الكبرى محرزة فلا يكفي احراز الصغرى في ترتيب الاثر الشرعي واما اذا كانت الكبرى محرزة دون الصغرى فايضا الامر كذلك، فالنتيجة ان استصحاب بقاء الحكم في مرحلة الفعلية لا يجدي طالما لم تكن الكبرى محرزة في مرحلة الجعل هذا.

قد يقال كما قيل: ان العلم الاجمالي بنسخ جملة من الاحكام المجعولة في الشرائع السابقة في هذه الشريعة مانع عن جريان الاستصحاب في اطرافه هذا. ولكن لا اصل لهذا القيل في المقام، لان هذا العلم الاجمالي لا يمنع عن جريان الاستصحاب في اطرافه اما اولاً، فلان هذا العلم الاجمالي ينحل بالعلم التفصيلي بنسخ جملة من احكام الشرائع السابقة في هذه الشريعة ولا علم بالنسخ في غيرها من احكام الشرائع السابقة، فإذا ينحل هذا العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالنسخ وشك بدوي فيه.

وثانياً: لو سلمنا ان هذا لعلم الاجمالي لا ينحل الا انه انما يكون مانعا عن جريان استصحاب الحكم الترخيصي في اطرافه لا عن جريان استصحاب الحكم الالزامي، هذا نظير ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الإناءين وطهارة الآخر وفرضنا انها كانا مسبوقين بالطهارة، فان هذا العلم الاجمالي مانع عن جريان استصحاب بقاء

طهارة كليهما معا، واما اذا فرض انها كانا مسبوقين بالنجاسة، فالعلم الاجمالي بطهارة احدهما لا يمنع عن جريان استصحاب بقاء النجاسة في كليهما معا، لان العلم الاجمالي بالترخيص لا يمنع عن جريان الاستصحاب في الحكم الالزامي، واما اذا فرض ان احدهما مسبوق بالطهارة والآخر مسبوق بالنجاسة، فان العلم بطهارة احدهما اجمالا في السابق لا يمنع عن جريان استصحاب بقاء نجاسة احدهما وان كان معيناً.

فالتنتيجة: إنه لا اثر لهذا العلم الاجمالي، فانه لا يمنع عن استصحاب بقاء احكام الشرائع السابقة الملزمة.

وثالثاً: ان هذا العلم الاجمالي انما يكون مانعاً اذا كان المعلوم بالاجمال فيه نسخ خصوص الاحكام الترخيضية المجعولة في الشرائع السابقة، فانه حينئذٍ يمنع عن استصحاب بقاء تلك الاحكام لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، واما اذا كان المعلوم بالاجمال الجامع بينها وبين الاحكام الالزامية، فهو لا يمنع عن استصحاب بقائها لعدم استلزامه محذور المخالفة القطعية العملية.

هذا اضافة الى ان الشك في جميع اطراف العلم الاجمالي في المقام ليس فعلياً، فانه انما يكون فعلياً في مورد الابتلاء بالشك في بقاء الحكم المجعول في الشرائع السابقة، واما في سائر ابواب الفقه وموارده فلا شك، فاذاً لا مانع من جريان الاستصحاب في مورد الابتلاء بالشك والالتفات اليه، فانه لا يلزم منه محذور هذا شريطة ان لا يلزم منه المحذور تدريجياً ايضاً والا فلا يجوز جريانه، فاذا علم بأن اجرائه في جميع ابواب الفقه تدريجياً يستلزم المحذور المذكور فلا يجوز.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي انه لا موضوع لاستصحاب بقاء احكام الشرائع السابقة في هذه الشريعة.

نتائج البحوث حول التنبيه السابع عدة نقاط:

النقطة الاولى: الشك في نسخ الحكم الشرعي يتصور على نحوين:

احدهما: الشك في بقاء الجعل نفسه بقطع النظر عن الحكم المجعول باعتبار ان الجعل وان كان أنيا الا ان له حدوثا وبقاء بنظر العرف والعقلاء والنسخ بهذا المعنى الحقيقي لا يتصور في مبادئ الاحكام الشرعية، واما في نفس الاحكام الشرعية وان كان ممكنا ثبوتا الا انه يستحيل وقوعه في الخارج لانه لغو وجزاف.

وعلى تقدير تسليم امكان النسخ بمعناه الواقعي اذا شك فيه، فلا يمكن التمسك باطلاقات الادلة لنفي هذا الشك، لانه لا يرجع الى تقييد مفاد تلك الادلة لكي يتمسك بها لنفي هذا التقييد.

وثانيهما: ان النسخ في الحقيقة تقييد لإطلاق الدليل بفترة زمنية خاصة محدودة، ولهذا يكون النسخ في الحقيقة تخصيص وتقييد بحسب الأزمان، وهذا هو محل الكلام في المقام.

النقطة الثانية: ان في استصحاب عدم النسخ وبقاء الحكم مناقشات:

احدهما من السيد الاستاذ رحمته الله، من ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم سعة الجعل، وقد تقدم نقد هذه المناقشة بصورة موسعة في مستهل بحث الاستصحاب.

والاخرى من شيخنا الانصاري رحمته الله، وهي ان هذا الاستصحاب لا يجري لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها.

النقطة الثالثة: ان استصحاب بقاء الاحكام الشرائع السابقة في هذه الشريعة لا يجري، أولاً لعدم تمامية اركان الاستصحاب فيها من اليقين التفصيلي بثبوتها في

التنبية السابع (٣٧٥)

تلك الشرائع والشك في بقائها في هذه الشريعة، وثانيا ان رسالة موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام محدودة بفترة زمنية خاصة، فإذا لامحالة تكون احكام شرائعها ايضا محدودة.

التنبيه الثامن

في الموضوعات المركبة

موضوع الحكم تارة يكون بسيطاً واخرى يكون مركباً من امرين او امور مختلفة وعناصر متعددة.

وعلى الاول، فتارة يكون عنواناً ذاتياً كالانسان والحيوان والارض والماء وما شاكل ذلك، واخرى يكون عنواناً عرضياً انتزاعياً بمعنى انه منتزع من امرين او امور مختلفة ومتعددة في الخارج، كعنوان التقدم والتأخر والسابق واللاحق والقائم والعاقل وهكذا.

وعلى هذا، فالموضوع على الاول يكون وجوده المحمولى كوجود الانسان بمفاد كان التامة، وعلى الثاني يكون وجوده النعتي بمفاد كان الناقصة كوجود تقدمه على شيء او تأخره عنه وهكذا، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الوجود النعتي من قبيل خارج المحمول كالسبق واللاحق والتقدم والتأخر ونحوها او من قبيل المحمول بالضميمة كالقائم والعاقل والفاقد ونحوها.

واما على الثاني، فالمراد بالموضوع المركب ما يكون مركباً من ذات امرين او امور مختلفة وعناصر متعددة بدون اخذ اي عنوان آخر بينهما كعنوان التقدم او التأخر او السبق واللاحق او التقارن او المجموع او تقييد احدهما بالآخر كل ذلك غير مأخوذة في الموضوع، وعلى هذا فاذا وجد احدهما بمفاد كان التامة في زمان ووجد الآخر كذلك فيه، تحقق الموضوع بكلا جزأيه وترتب عليه اثره الشرعي بدون التوقف على وجود اي عنوان آخر.

وبعد ذلك نقول: اما على الفرض الاول وهو ما اذا كان الموضوع عنوانا ذاتيا، فلا مانع من استصحاب بقاءه اذا كانت اركان الاستصحاب تامة فيه، فاذا علم بوجود ماء في الحوض ثم شك في بقاءه فيه، فلا مانع من استصحاب بقاءه فيه بمفاد كان التامة اذا كان هناك اثر شرعي مترتب على وجوده فيه كذلك، واذا شك في بقاء حياة زيد مثلا فلا مانع من استصحاب بقاء حياته.

واما على الفرض الثاني، وهو ما اذا كان الموضوع عنوانا انتزاعيا بمفاد كان الناقصة كعنوان التقارن او التقدم او التأخر او السبق او اللحق وهكذا، فلا يجري الاستصحاب في نفس العنوان البسيط الذي هو موضوع للحكم، لان جريانه فيه منوط بأن تكون له حالة سابقة، كما اذا علم بقيام زيد ثم شك في بقاءه او علم بسبق شيء عن شيء آخر او تقارنه معه ثم شك في بقاءه، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب في جميع هذه الموارد اذا كان هناك اثر شرعي مترتب عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن اثبات الموضوع وهو العنوان الانتزاعي البسيط باستصحاب منشأ انتزاعه وهو ذات الجزأين او الاجزاء للموضوع أو لا؟
والجواب: انه لا يمكن اثباته باستصحاب منشأ انتزاعه الا على القول بالأصل المثبت، لان عنوان التقارن اذا كان ماخوذا بين جزئي الموضوع كالتقارن بين وجود زيد في زمان ووجود عمرو فيه، فلا يمكن اثباته باستصحاب وجود زيد في زمان كان عمرو موجودا فيه لانه مثبت، حيث ان التقارن من لوازم وجوده فيه عقلا ولا يمكن اثباته بالاستصحاب.

وبكلمة: ان الماخوذ في الموضوع اذا كان عنوانا انتزاعيا بسيطا زائدا على ذاتي الجزأين او الاجزاء كعنوان التقدم او التأخر او السبق او اللحق او التقارن، فان

كانت لهذا العنوان البسيط حالة سابقة ويكون الشك في بقاءه، فلا مانع من استصحاب بقاءه وترتيب اثره عليه.

واما اذا لم تكن له حالة سابقة كما هو محل الكلام في المقام، فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء احد جزئي الموضوع في زمان كان الجزء الآخر موجودا فيه وجدانا كما مر الا بناء على القول بحجية الأصل المثبت ولا نقول بها.

نعم، اذا لم يكن العنوان الانتزاعي البسيط ماخوذا فيه بأن يكون الموضوع مركبا من ذاتي الجزأين بدون اخذ عنوان آخر فيه، فلا مانع من احراز الموضوع بكلا جزأيه بالاستصحاب او احدهما اذا كان الآخر محرزا بالوجدان كما سوف نشير اليه. والخلاصة: إن الاثر الشرعي اذا كان مترتبا على العنوان الانتزاعي البسيط لا على ذاتي الجزأين بمفاد كان التامة في زمان، فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء احد جزأيه بمفاد كان التامة في زمان كان الجزء الآخر موجودا فيه وجدانا.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: وهي ان العناوين الانتزاعية التي هي ماخوذة في موضوعات الادلة بمفاد كان الناقصة، فلا يمكن اثباتها باستصحاب ذوات الاجزاء بمفاد كان التامة الا اذا كانت لنفس هذه العناوين الانتزاعية حالة سابقة، لوضوح انه لا يمكن اثبات الوجود النعتي باستصحاب بقاء الوجود المحمولى الا بناء على الأصل المثبت، وكذلك لا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحاب بقاء العدم المحمولى بنفس الملاك.

واما في الفرض الثالث، وهو ما اذا كان الموضوع مركبا من ذاتي جزئين بمفاد كان التامة بدون اخذ اي عنوان زائد على ذاتيهما، كما اذا فرض ان الموضوع مركب من وجود زيد بمفاد كان التامة في زمان ووجود عمرو فيه كذلك، فلا مانع من احراز الموضوع بكلا جزأيه بالاستصحاب او احدهما به اذا كان الآخر محرزا

بالوجدان هذا.

وبعد ذلك نقول: ان الكلام في هذه المسألة يقع في ثلاث مراحل.

المرحلة الاولى، هل يجري الاستصحاب في اجزاء الموضوعات المركبة بكافة المباني والاقوال في تفسيره أو لا ؟

المرحلة الثانية، في تصوير الموضوعات المركبة التي هي مركبة من ذاتي الجزأين بمفاد كان التامة بدون اخذ اي خصوصية زائدة عليهما حتى خصوصية المعية والاجتماع والتقارن، وتمييز هذه الموضوعات المركبة عن الموضوعات المقيدة.

المرحلة الثالثة، فيما اذا كان تاريخ احد جزئي الموضوع او كليهما مجهولا. اما الكلام في المرحلة الاولى، فقد يقال ان الاستصحاب لا يجري في جزء الموضوع بكافة الاقوال والمباني في تفسيره، وقد تقدم في مستهل بحث الاستصحاب ان الاقوال في تفسيره ثلاثة:

القول الاول: ان المجعل في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية في ظرف الجري العملي على طبق الحالة السابقة لا مطلقاً، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني والسيد الاستاذ عليه السلام.

القول الثاني: ان المجعل فيه الحكم الظاهري المماثل للمستصحب اذا كان حكماً وممثلاً لحكمه اذا كان موضوعاً، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني عليه السلام.

القول الثالث: انه لا جعل في باب الاستصحاب ولا مجعل فيه، لان مفاد ادلته التعبد بالعمل على طبق اليقين السابق في ظرف الشك في البقاء ومن هنا قلنا انه لا يوجد في الاستصحاب ما يصلح ان يكون اشارة، ولهذا يكون وجوب العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك وجوب طريقي ولا شان له غير تنجيز الواقع عند الاصابة كوجوب الاحتياط وما شاكله وقد تقدم الكلام فيه.

وعلى هذا فمصعب الاستصحاب في المقام حيث انه جزء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب فيه على جميع تلك الاقوال.

اما على القول الاول، فلان الاستصحاب انما يجري فيما اذا كان المستصحب قابلا للتنجز اما في نفسه اذا كان حكما شرعيا او بلحاظ اثره اذا كان موضوعا.

واما المستصحب في المقام، فحيث انه جزء الموضوع فلا يكون قابلا للتنجز لا في نفسه لانه ليس حكما شرعيا ولا بلحاظ اثره الشرعي لانه ليس موضوعا له فاذاً لاجمال لجريانه في جزء الموضوع، ولا معنى لكون الاستصحاب طريقا اليه، ضرورة انه انما يكون طريقا الى ما يكون قابلا للتنجز، واما ما لا يكون قابلا للتنجز لا في نفسه ولا بلحاظ اثره فلا معنى لجعل الاستصحاب طريقا اليه.

واما على القول الثاني، فلأنّ المجعول في باب الاستصحاب الحكم الظاهري المماثل للمستصحب اذا كان حكما ولحكمه اذا كان موضوعا وحيث ان جزء الموضوع لا يكون حكما في نفسه ولا موضوعا له، فلا يكون مشمو لا لأدلة الاستصحاب.

واما على القول الثالث، فلان مفاد دليل الاستصحاب وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، ومن الطبيعي ان هذا مختص بما اذا كانت الحالة السابقة قابلة للتنجز في ظرف الشك اما بنفسها او بلحاظ اثرها، وحيث ان جزء الموضوع غير قابل للتنجز مطلقا فلا يكون مشمو لا لاطلاق ادلة الاستصحاب هذا.

والجواب عن هذه المقالة: ان الاستصحاب على ضوء القول الاول طريق الى الواقع وكاشف عنه، وعلى هذا فيكفي في جريانه ان لا يكون اثبات الواقع به لغوا ولا يعتبر في جريانه ان يكون المستصحب في نفسه حكما شرعيا او موضوعا له، بل يكفي فيه ان يكون له دخل في ثبوت الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محرزا، وما نحن

فيه كذلك، فان جزء الموضوع اذا كان محرزاً بالوجدان او بالتعبد، فلا مانع من اجراء الاستصحاب في الجزء الآخر واثباته به وبضمه الى الجزء الاول يتحقق الموضوع المركب بكلا جزأيه ويترتب عليه اثره الشرعي، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب ولا يلزم ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي، بل يكفي ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد ولا يكون هذا التعبد لغواً، وعلى هذا فاذا كان احد جزئي الموضوع محرزاً بالوجدان، فعندئذٍ اذا امكن احراز جزئه الآخر بالاستصحاب، فلا مانع من احرازه به وبضمه الى الوجدان يتحقق الموضوع وهو الصغرى، فاذا تحقق فتنطبق عليه الكبرى وهي (الجعل) وبانطباقها عليه ينتج الحكم المترتب عليه فشان الاستصحاب تحقيق الصغرى، ومن المعلوم ان مثل هذا الاستصحاب لا يكون لغواً لانه يحقق الصغرى.

فالتنتيجة: إنّه لا مانع من جريان الاستصحاب على ضوء هذا القول في جزء الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان او بالتعبد، غاية الامر اذا كان بالتعبد لابد ان يكون في عرض الاستصحاب.

واما على القول الثالث، فالامر ايضا كذلك، لان مفاد ادلة الاستصحاب على ضوء هذا القول التعبد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك، والمانع من هذا التعبد الشرعي اللغوية، ومن الواضح ان التعبد ببقاء جزء الموضوع مع احراز جزئه الآخر لا يكون لغواً، لان الموضوع يتحقق به فاذا تحقق الموضوع ترتب عليه حكمه بانطباق الكبرى عليه وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب.

فالتنتيجة: إنّ المجعول في باب الاستصحاب التعبد ببقاء الحالة السابقة بلا فرق بين ان تكون الحالة السابقة تمام الموضوع للأثر او جزءه، وإذا كانت جزءه فلا بد ان يكون جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان او بالتعبد حتى تتحقق الصغرى به، فاذا

تحققت الصغرى تنطبق عليها الكبرى وبانطباقها عليها ينتج الحكم المترتب على الصغرى، فإذا تنجز الحكم مستند الى انطباق الكبرى على الصغرى لا الى الاستصحاب، والمستند اليه انما هو تحقق الصغرى وهذا هو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين.

واما على القول الثاني، فيشكل جريان الاستصحاب في جزء الموضوع، لان مفاد دليل الاستصحاب على ضوء هذا القول جعل الحكم المماثل للمستصحب اذا كان حكما في نفسه ولحكمه اذا كان موضوعا له وحيث ان جزء الموضوع ليس حكما في نفسه ولا موضوعا لحكم فلا يكون مشمولا لاطلاق دليل الاستصحاب فانه مختص بما اذا كان المستصحب حكما في نفسه او موضوعا له هذا.

وقد يواجه اشكال بما هو المعروف بين المحققين وحاصله: ان الاستصحاب لا يجري في جزء الموضوع مطلقا وعلى جميع الاقوال في المسألة، بتقريب ان معنى استصحاب بقاء موضوع الحكم هو التعبد بفعالية الحكم وتنجزه بلا فرق في ذلك بين ان يكون لسان الاستصحاب لسان الطريقية والكاشفية ام كان لسانه التعبد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك عملا ام كان لسانه جعل الحكم الظاهري المماثل لحكم المستصحب الذي هو الموضوع، وحيث ان جزء الموضوع ليس موضوعا لحكم فلا يمكن التعبد بفعالية حكمه، هذا.

والجواب: الصحيح ما هو المعروف بين المحققين من ان معنى استصحاب بقاء الموضوع هو التعبد ببقاء نفس الموضوع في ظرف الشك والغرض منه اثبات الموضوع واحرازه لاتنجز حكمه، والموضوع في القضية صغرى القياس وبانطباق الكبرى (الجعل) عليها تحققت النتيجة وهي تنجز الحكم، فيكون تنجزه مستندا الى تطبيق الكبرى على الصغرى لا الى الاستصحاب.

وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء جزء الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محرزا بالوجدان او بالتعبد، فانه اذا ثبت به فبضمه الى الوجدان أو التعبد يتحقق الموضوع بكامل اجزائه، فاذا تحقق الموضوع انطبقت عليه الكبرى وبانطباقها عليه يتنجز حكمه، لان تنجزه منوط بثبوت الكبرى والصغرى معا.

هذا اضافة الى ان ليس للحكم الشرعي وجود الا في عالم الاعتبار والذهن، ولا يعقل ان يوجد في الخارج والا لكان امرا خارجيا، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا واقع موضوعي له الا في عالم الاعتبار والذهن ولهذا لا يعقل فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، فاذاً لا يمكن ان يكون معنى استصحاب الموضوع التعبد بفعلية حكمه هذا.

الى هنا قد تبين: ان معنى استصحاب بقاء الموضوع اثباته فقط لا اثبات حكمه وتنجزه، لان اثبات حكمه وتنجزه منوط باحراز الصغرى والكبرى معا، وبانطباق الكبرى عليها صار حكمه فعليا بمعنى فعلية فاعليته لا فعلية نفسه لانها غير معقولة، فاذاً المستند الى الاستصحاب اثبات الصغرى، واما فعلية حكمه بمعنى فعلية فاعليته وتنجزه فهي مستندة الى انطباق الكبرى عليها لا الى الاستصحاب، فالنتيجة في نهاية الشوط انه لا اشكال في جريان الاستصحاب في جزء الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محرزا على ضوء القول الاول والثالث، وانما الاشكال في جريانه فيه على ضوء القول الثاني.

وتقريب هذا الاشكال، ان جزء الموضوع حيث انه ليس بحكم في نفسه ولا موضوعا لحكم فلامجال للاستصحاب فيه، لان معنى الاستصحاب جعل المائل للمستصحب اذا كان حكما في نفسه او لحكمه اذا كان موضوعا له، واما جزء الموضوع فيما انه ليس بحكم ولا موضوعا لحكم فلا يكون مشمولاً لادلة

الاستصحاب هذا.

وقد اجيب عن هذا الاشكال بوجوه:

الوجه الاول: ان جزء الموضوع وان لم يكن حكما شرعيا ولا موضوعا له الا انه متمم للموضوع ومحقق له اذا كان جزؤه الآخر محرزا، فاذا كان كذلك فلا مانع من شمول اطلاق دليل الاستصحاب له.

وفيه: ان هذا الجواب لا يرجع الى معنى محصل، لان مفاد دليل الاستصحاب كقوله **لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ** (لا تنقض اليقين بالشك) لو كان جعل الحكم الظاهري المماثل لحكم المستصحب وهو المتيقن السابق، فلا محالة يكون مختصا بها اذا كان المستصحب حكما شرعيا بنفسه او موضوعا لحكم شرعي حتى يكون المجمعول بدليل الاستصحاب الحكم الظاهري المماثل له، والمفروض في المقام ان ما هو مصب الاستصحاب في المقام (وهو جزء الموضوع) ليس حكما شرعيا بنفسه ولا موضوعا له وما هو موضوع للحكم الشرعي وهو (المركب من جزئين) ليس مصب الاستصحاب، فاذا ما هو مصب الاستصحاب ليس موضوعا للحكم وما هو موضوع للحكم ليس مصبا له، ولهذا لا يكون استصحاب جزء الموضوع مشمولا لدليل الاستصحاب.

الوجه الثاني: اذا كان احد جزئي الموضوع ثابتا بالوجدان او بالتعبد فلا محالة يكون ترتب الحكم عليه يتوقف على ثبوت الجزء الآخر، فاذا كان متوقفا عليه فهو حكمه، فاذا كان حكمه من هذه الجهة بنظر العرف كان مشمولا لدليل الاستصحاب، لان لسانه جعل الحكم الظاهري المماثل لهذا الحكم الذي يتوقف ثبوته على ثبوت هذا الجزء هذا.

وفيه: ان هذا الجواب ايضا لا يرجع الى معنى معقول، لان احد جزئي الموضوع اذا كان محرزا فثبوت الحكم وان كان يتوقف على ثبوت جزئه الآخر الا ان

ثبوته لموضوعه المركب يتوقف على ثبوت هذا الجزء، باعتبار ان ثبوته بمثابة الجزء الاخير من العلة التامة، وليس معنى ذلك ان الجزء الاخير هو العلة التامة. والخلاصة: إن ثبوت الحكم للموضوع المركب يتوقف على تحقق كلا جزأيه في الخارج، واما اذا كان احدهما محققا فيتوقف ثبوته لموضوع على تحقق الجزء الآخر، وهذا ليس معناه ان تحقق الجزء الآخر هو تمام العلة لثبوته لموضوعه بل هو بضميمة الجزء الاول تمام العلة، فاذاً الجزء لا يكون موضوعاً للحكم ولا علة تامة لثبوته لموضوعه، وعليه فما هو مصب الاستصحاب ليس موضوعاً للحكم وما هو موضوع له ليس مصباً له.

الوجه الثالث: ان الموضوع اذا كان مركباً من جزئين، فلامحالة ينحل حكمه بانحلال اجزائه فيثبت لكل جزء من اجزائه حكم ضمني، وعلى هذا فشمول دليل الاستصحاب لاستصحاب بقاء جزء الموضوع انها هو بلحاظ حكمه الضمني الثابت له باعتبار انه تمام الموضوع له، ومفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل بلا فرق بين ان يكون مماثلاً للحكم الاستقلالي او الضمني فانه باطلاقه قد يشمل كلا الفرضين.

وفيه أولاً: ان الحكم انما ينحل بانحلال اجزاء متعلقه كالصلاة ونحوها، واما الموضوع فلا يكون متعلقاً للحكم فانه متعلق المتعلق، وفعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه في الخارج، ومعنى فعليته فعلية فاعليته ومحركيته لا فعلية نفسه. ومن الواضح ان التجزئة والتحليل لا تتصور بالنسبة الى فعلية فاعليته.

وثانياً: لو سلمنا هذا الانحلال فانه انما هو بتحليل من العقل لا من الشرع، لان الحكم الضمني ليس حكماً شرعياً مجعولاً في الشريعة المقدسة، فان المجعول فيها حكم واحد متعلق بالصلاة مثلاً في عالم الاعتبار والذهن وهو امر اعتباري بسيط

غير قابل للانحلال في هذا العالم واما الصلاة باجزائها الخارجية المقيدة بالشرائط فليست متعلقة للوجوب لاستحالة تحقق الوجوب في الخارج من جهة وكون الصلاة بوجودها الخارجي مسقطه للوجوب من جهة اخرى.

والخلاصة: إنّ المجعول من قبل الشارع وجوب واحد وتحليله الى وجوبات متعددة ضمنية بتعدد اجزاء الواجب انما هو من قبل العقل ولا واقع موضوعي لها في الواقع وعالم الشرع والاعتبار.

الوجه الرابع: ان موضوع الحكم اذا كان مركبا من جزئين، فيكون كل جزء منه موضوعاً له مشروطا بتحقق الجزء الآخر، كما اذا فرضنا ان موضوع وجوب الاكرام مركب من وجود زيد في زمان بمفاد كان التامة ووجود عمرو فيه كذلك، وحينئذ فبطبيعة الحال يكون وجود زيد موضوعا له مشروطا بتحقق وجود عمرو فيه وبالعكس، فاذا يكون كل منهما موضوع لهذا الوجوب المشروط.

ومن هذا القبيل موضوع وجوب التقليد فانه مركب من علم زيد وعدالته، ومرجع ذلك الى ان علم زيد موضوع لوجوب التقليد مشروطاً بعدالته، وعلى هذا فاذا شككنا في بقاء حياة زيد فلا مانع من استصحاب بقاء حياته بلسان جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم المشروط، وكذلك اذا شككنا في بقاء علم زيد فلا مانع من استصحاب بقاء علمه بلسان جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم المشروط.

فالتنتيجة: إنه لا مانع من جريان الاستصحاب في جزء الموضوع على ضوء هذا القول ايضا بهذا التقريب والبيان.

وفيه، أولاً: ان هذه القضية الشرطية وهي ان ثبوت الحكم لكل جزء من الموضوع مشروط بتحقق الجزء الآخر له ليست مجعولة في الشريعة المقدسة بل هي منتزعة عقلا من جعل الحكم للموضوع المركب بنحو القضية الحملية، وعلى هذا

فجزء الموضوع ليس موضوعا للحكم لا للحكم المطلق ولا للحكم المشروط، لان هذا الحكم المشروط منتزع من قبل العقل وليس مجعولا من قبل الشارع، ولهذا فلا يكون جزء الموضوع مشمولاً للدليل الاستصحاب، لاختصاصه بما إذا كان المستصحب بنفسه حكماً شرعياً او موضوعاً له والمفروض ان جزء الموضوع ليس كذلك.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه القضية الشرطية مجعولة في الشريعة المقدسة، كما اذا فرضنا انه ورد في الدليل يجب تقليد الأعلم اذا كان عادلاً، وحيثئذٍ وان كان المجعول هو الوجوب المشروط اي وجوب تقليد الأعلم المشروط بكونه عادلاً الا انه مع ذلك لا يجري الاستصحاب في المقام على ضوء هذا القول، اما استصحاب نفس الحكم المشروط فهو مبني على جريان الاستصحاب التعليقي وقد تقدم عدم جريانه.

واما استصحاب بقاء موضوعه مع فرض ثبوت الشرط وهو الجزء الآخر للموضوع، فلا يجري لانه لا يثبت فعلية الحكم اي فعلية فاعليته حيث انها ليست من الاثار الشرعية للموضوع بل هي نتيجة ثبوت الصغرى وهي الموضوع والكبرى وهي الجعل معا ولا يكفي في ثبوتها تحقق الموضوع فقط وهو الصغرى.

فالنتيجة: إنه على ضوء القول الثاني في تفسير الاستصحاب، لا يجري الاستصحاب في جزء الموضوع المركب مع احراز الجزء الآخر، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، ان موضوع وجوب التقليد ايضاً مركب من الفقاهاة والعدالة وان كان الوارد في لسان الدليل بصيغة القضية الشرطية.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي انه لا مانع من جريان الاستصحاب في جزء الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محرزاً على ضوء القول الاول والثالث في

تفسيره، واما على ضوء القول الثاني في تفسيره فلا يجري كما تقدم.

هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى.

واما الكلام في المرحلة الثانية: فقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله (١) ان الموضوع

المركب للحكم يتصور على صور:

الاولى: ان يكون مركبا من جوهرين بمفاد كان التامة كوجود زيد في زمان

بمفاد كان التامة ووجود عمرو فيه كذلك بدون اخذ اي عنوان فيه كعنوان التقارن

مثلا.

الثانية: ان يكون مركبا من عرض وجوهر كوجود زيد وعدالة عمرو بمفاد

كان التامة بدون اخذ اي عنوان زائد على وجوديهما فيه، واما الجزء ان فهما بنفسيهما لا

يقتضيان ذلك باعتبار ان كلا منهما اجنبي عن الآخر ولا يكون قيده، ولهذا يكون

اخذ عنوان زائد كالتقييد او التقارن او الاجتماع او نحو ذلك بحاجة الى عناية زائدة

ثبوتا واثباتا.

الثالثة: ان يكون مركبا من عرضين لموضوعين كعدالة زيد بمفاد كان التامة

وفقاهة عمرو كذلك من دون اخذ اي خصوصية زائدة عليهما كخصوصية التقارن

والتقدم وما شاكل ذلك، فان اخذ مثل هذه الخصوصية بحاجة الى عناية زائدة والا

فهما متباينان فلا يرتبط احدهما بالآخر ذاتا.

الرابعة: ان يكون مركبا من عرضين لموضوع واحد كفقاهة زيد وعدالته بمفاد

كان التامة، باعتبار ان احدهما لا يرتبط بالآخر ولا يكون نعتا له لان كليهما نعت

لموضوعهما.

الخامسة: ان يكون مركبا من عرض وموضوعه كعدالة زيد التي هي مأخوذة في جواز الاقتداء به وقبول شهادته، فيكون الموضوع مركبا من زيد وعدالته ومن عمرو وفقاهته وهكذا.

ثم انه ﷺ قد ذكر اما في الصورة الاولى والثانية والثالثة والرابعة فكما يمكن ان يكون الموضوع في مقام الثبوت مركبا من ذاتي الجزأين بمفاد كان التامة بدون اخذ اي خصوصية زائدة على وجوديهما بهذا المفاد حتى خصوصية المعية والتقارن، فكذلك يمكن ان يكون الموضوع مقيدا بقيد زائد على وجوديهما كقيد المعية او التقدم او التأخر، فالموضوع حينئذٍ العنوان الانتزاعي البسيط بمفاد كان الناقصة.

واما في مقام الاثبات، فالمتبع فيه لسان الدليل، فان كان المأخوذ في لسان الدليل وجود زيد في زمان ووجود عمرو فيه بدون اخذ اي عنوان زائد على وجوديهما، كان الظاهر منه ان الموضوع مركب منهما بمفاد كان التامة، لان اخذ خصوصية زائدة فيه بحاجة الى مؤنة زائدة والا فهما بطبعهما لا يقتضيان اي خصوصية زائدة حتى المعية والتقارن على ذاتيهما، وكذلك اذا كان المأخوذ في لسان الدليل وجود زيد في زمان وعدالة عمرو فيه بدون اخذ اي خصوصية زائدة عليهما، فانه ظاهر في ان الموضوع مركب من وجوديهما بمفاد كان التامة وهكذا الحال في سائر الصور.

والخلاصة: إنّ المأخوذ في لسان الدليل ان كان ذاتي الجزأين بدون اخذ اي خصوصية زائدة، كان الظاهر منه عرفا ان الموضوع مركب من ذاتيهما بمفاد كان التامة، واما كون الموضوع مقيدا او معنونا بعنوان زائد عليهما فهو بحاجة الى مؤنة زائدة ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا فلانه بحاجة الى لحاظ زائد، واما اثباتا فهو بحاجة الى اخذ تلك الخصوصية في لسان الدليل او نصب قرينة على ذلك.

واما في الصورة الخامسة، فقد ذكر عليه السلام ان الموضوع فيها مقيد ولا يمكن ان يكون مركبا ثبوتا واثباتا.

واما ثبوتا، فلأن الموضوع اذا كان العرض مع موضوعه كعدالة زيد وفقاهة عمرو وهكذا، فلا محالة يكون الموضوع مقيدا بعرضه القائم به الذي هو صفة له، لان اضافته الى موضوعه مقومة له، مثلا عدالة زيد حصة خاصة من العدالة وهي المضافة الى زيد، فاذا كانت مأخوذة في الموضوع فلا محالة يكون المأخوذ هذه الحصة من العدالة وهي المضافة الى زيد التي هي متقومة بهذه الاضافة والا فهي ليست عدالة زيد، ولا يمكن ان يكون المأخوذ في الموضوع العدالة مطلقا، لانه خلف فرض ان المأخوذ فيه عدالة زيد وهي حصة خاصة منها ولهذا يكون الموضوع مقيدا بقيد وصفه بمفاد كان الناقصة لا مركبا بمفاد كان التامة، ضرورة انه لا يعقل وجود العرض بدون وجود موضوعه في الخارج، وهذا معنى ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وهذا ليس معناه ان للعرض وجودين وجودا في نفسه ووجودا لموضوعه بل له وجود واحد ولهذا الوجود اضافتان، اضافة الى نفسه على اساس انه وجود العرض في مقابل وجود الجوهر، واطافة الى موضوعه على اساس انه متقوم به ذاتا ويستحيل وجوده بدون وجوده، فاذاً الاختلاف انما هو في الاضافة لا في اصل الوجود، ولهذا فسر ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه.

وعلى هذا فالموضوع في المثال مقيد لا مركب اذ لا يتصور ان يكون مركبا، فان معنى كونه مركبا ان العدالة مأخوذة في الموضوع بوجودها المحمولي وبمفاد كان التامة، ومن المعلوم ان العدالة بهذا الوجود ليست عدالة زيد، وهذا خلف فرض ان المأخوذ فيه عدالته لا العدالة مطلقا، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، انه عليه السلام قد ذكر ان الامر كذلك اذا كان المأخوذ في الموضوع

عدم عدالة زيد باعتبار انه عدم خاص ونعت لزيد في مقابل وجودها النعتي ولا يعقل ان يكون عدمها عدما محموليا، لان العدم المحمولي عدم مطلق غير مضاف الى موضوع، واما العدم المضاف الى عدالة زيد فهو عدم نعتي وهو مأخوذ في الموضوع دون العدم المطلق فانه ليس عدم عدالة زيد.

وان شئت قلت، ان المأخوذ في الموضوع ليس هو العدم المطلق بمفاد ليس التامة والا لزم خلف الفرض بل العدم الخاص وهو العدم المضاف الى عدالة زيد وهو عدم نعتي، فاذا عدم العرض المضاف الى موضوعه كوجوده، غاية الامر ان الاول عدم نعتي والثاني وجود نعتي، ومن هنا بنى عليه السلام على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الازلية، بتقريب ان المأخوذ في الموضوع العدم النعتي الذي ليست له حالة سابقة وما له حالة سابقة هو العدم الازلي الذي هو عدم محمولي، ومن الواضح انه لا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحاب بقاء العدم المحمولي الا على القول بالأصل المثبت ولهذا انكر جريان الاستصحاب فيها هذا.

وينبغي لنا التكلم في المقام من جهات:

الجهة الاولى: ان ما ذكره عليه السلام في الصورة الاولى والثانية والثالثة تام ثبوتا واثباتا، فان في مقام الثبوت يمكن ان يؤخذ الموضوع فيه مركبا ويمكن ان يؤخذ مقيدا او معنونا بعنوان خاص.

واما في مقام الاثبات فالمتبع هو لسان الدليل.

الجهة الثانية: ان ما ذكره عليه السلام من ان المأخوذ في الموضوع اذا كان العرض مع موضوعه او عدم العرض مع موضوعه، فلا يعقل ان يكون الموضوع مركبا فلا محالة يكون مقيدا على اساس ان العرض نعت لموضوعه، وكذلك عدمه، تام بالنسبة الى وجود العرض وغير تام بالنسبة الى عدمه.

اما انه تام بالنسبة الى وجود العرض، فعلى اساس ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، ولا يعقل وجوده في الخارج الا في موضوع محقق فيه ولهذا يكون نعتا لموضوعه وصفة له بمفاد كان الناقصة.

واما انه غير تام بالنسبة الى عدم العرض، فللفرق بينه وبين وجود العرض من وجوه:

الوجه الاول: ان وجود العرض في الخارج يتوقف على وجود موضوعه فيه ويستحيل وجوده بدون وجوده فيه كما مر.

واما عدم العرض، فهو لا يتوقف على وجود موضوعه في الخارج، لان عدمه ثابت من الازل، فعدم عدالة زيد ثابت من الازل ولا يتوقف ثبوته على وجود زيد في الخارج، ضرورة ان عدم كل شيء ازلي سواء أكان عدم العرض ام عدم الجوهر لا وجوده، لانه مسبوق بالعدم بلا فرق بين وجود العرض ووجود الجوهر، واما عدمه فانه ثابت من الازل وليس مسبوقا بشيء.

الوجه الثاني: ان عدم العدالة نقيض العدالة وبديل لها، والعدم البديل عدم محمولي بمفاد ليس التامة، فاذا عدم العدالة عدم محمولي لا نعني ووجودها وجود نعني، فلا يعقل تحققها الا في موضوع محقق في الخارج.

الوجه الثالث: ان عدالة زيد مضافة اليه وعارضة عليه، وهذه الاضافة مقومة لها على اساس ما عرفت من ان وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها وهو زيد في المثال، بينما عدم العدالة لا يكون مضافا الى زيد ولا الى العدالة لانه نقيض لها، والنقيضان في مرتبة واحدة ولا يكون احدهما مضافا الى الآخر ونعتا له.

و من اجل هذه الفروق بين وجود العرض وعدمه فالماخوذ في الموضوع ان كان وجود العرض فالموضوع مقيد لا مركب.

وان كان عدم العرض، فالموضوع مركب لا مقيد، مثلا اذا كان الماخوذ في الموضوع عدم عدالة زيد، فالموضوع مركب من وجود زيد في زمان وعدم عدالته فيه، ولا يكون عدم عدالته نعتا له كوجود عدالته بل لا يعقل ان يكون نعتا وصفة لزيد، لعدم توقفه على وجوده باعتبار انه ثابت من الازل.

ومن هنا بنينا على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، حيث ان الماخوذ في الموضوع فيها عدم العرض مع موضوعه لا اتصاف موضوعه بالعدم، مثلا الماخوذ في الموضوع عدم قرشية المرأة لا اتصاف المرأة بعدم القرشية، فعلى الاول يكون الموضوع مركبا يمكن احراز العدم بالاستصحاب، كما اذا كانت المرأة موجودة في الخارج وشك في قرشيتها فلا مانع من استصحاب عدم قرشيتها وبضمه الى الوجدان يحرز الموضوع وهو ان هذه المرأة لم تكن قرشية، فوجود المرأة محرز بالوجدان وعدم كونها قرشية بالاستصحاب، وكذلك اذا شك في عدالة زيد فلا مانع من استصحاب عدم عدالته بنحو الاستصحاب في العدم الازلي وبه يحرز الموضوع، وهو ان هذا الوجود زيد بالوجدان ولم يكن عادلا بالاستصحاب.

وعلى الثاني، يكون الموضوع مقيدا فلا يمكن احرازه بالاستصحاب لان استصحاب عدم اتصافها بالقرشية لا يثبت اتصافها بعدم القرشية الا على القول بالأصل المثبت، فاذا كان الماخوذ في الموضوع اتصاف المرأة بعدم القرشية، فلا يمكن احرازه باستصحاب عدم اتصافها به، واما اذا كان الماخوذ عدم اتصافها به فيمكن احرازه بالاستصحاب في العدم الازلي.

وحيث ان الصحيح والمستفاد من الدليل عدم اتصاف الموضوع بالعرض، فلذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية.

واما ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان الماخوذ في الموضوع هو اتصافه بعدم

العرض، فلا يمكن استفادته من الادلة، لان الوارد في لسان الدليل (ان المرأة اذا كانت قرشية تحيض الى ستين) وحينئذٍ فاذا شككنا في امرأة انها قرشية او لا، فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم اتصافها بها بنحو الاستصحاب في العدم الازلي، فانه في زمان لم تكن هذه المرأة موجودة ولا اتصافها بالقرشية، ثم ان المرأة وجدت وشككنا في ان اتصافها بالقرشية ايضا وجد او لا، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها وبه يحرز ان هذه المرأة لم تكن قرشية، فالجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وكذلك الحال في سائر الادلة الماخوذ في الستها مثل قبول شهادة العادل وجواز الاقتداء به وغير ذلك، وحينئذٍ فاذا شككنا في ان زيدا عادل او لا، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بالعدالة بنحو الاستصحاب في العدم الازلي، فانه في زمان لم يكن زيد موجودا ولا اتصافه بالعدالة ثم وجد زيد في الخارج ويشك في ان اتصافه بالعدالة هل وجد او لا، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بها وبه يحرز ان هذا زيد بالوجدان ولم يكن عادلا بالاستصحاب فيتحقق الموضوع المركب.

فالتنتيجة: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان عدم العرض كوجوده صفة ونعت لموضوعه فلا يمكن المساعدة عليه.

ومن هنا يظهر ان العدم النعتي لا يكون مفاد ليس الناقصة كما هو المشهور في الالسنة بل هو مفاد القضية معدولة المحمول كقولنا (زيد لا قائم)، فانه يختلف عن قولنا (زيد ليس بقائم)، فان الاول قضية معدولة المحمول والثاني قضية سالبة المحمول، ولهذا فالاول داخل في القضية الموجبة، لان المحمول فيه لا قائم بينما الثاني داخل في القضية السالبة، لان فيها سلب المحمول عن الموضوع، ولا فرق من هذه الناحية بين ليس الناقصة وليس التامة، غاية الامر ان المسلوب والمنفي قد يكون

الوجود المحمولي وقد يكون الوجود النعتي، فالاول مثل قولنا (زيد ليس بموجود)، فان المنفي والمسلوب فيه الوجود المحمولي، والثاني كقولنا (زيد ليس بقائم) فان المنفي فيه الوجود النعتي، فمفاد ليس في كلا الفرضين نفي الشيء وسلبه عن موضوعه وهو قد يكون الوجود المحمولي وقد يكون الوجود النعتي.

وحيث ان العدم النعتي صفة ونعت وعبرة عن اتصاف الموضوع بالعرض كاتصاف زيد بعدم العدالة، والمفروض ان الاتصاف امر وجودي فلا يعقل ان يكون مفاد ليس الناقصة.

واما الصورة الرابعة، وهي ان الماخوذ في الموضوع عرضان لموضوع واحد، فقد يقال كما قيل ان هناك عدة قرائن على ان الموضوع مقيد لا مركب منها الصلاة والطهارة، فانهما عرضان مأخوذان في موضوع صحة الصلاة وهو المصلي، فان الطهارة عارضة عليه وكذلك الصلاة، هذا من جهة.

ومن جهة اخرى، ان الطهارة حيث انها شرط للصلاة فهي خارجة عنها والتقيد بها داخل فيها، وعلى هذا فلا يمكن اثبات هذا التقيد بالاستصحاب الاعلى القول بالأصل المثبت مع انه لا شبهة في جريان هذا الاستصحاب، وتدل على ذلك بوضوح صحاح زرارة المتقدمة، لانها صريحة في جريان استصحاب بقاء الطهارة لاثبات صحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها من جديد.

وعلى ضوء هذه الصحاح، فلا بد من الالتزام بأن الأصل المثبت حجة والا لزم رفع اليد عن هذه الصحاح المتقدمة وهو لا يمكن هذا.

والجواب: ان في تعيين الموضوع وتحديدده وانه مركب او مقيد في مقام الاثبات لا بد من الرجوع الى لسان الدليل، حيث انه المرجع في ذلك فان كان الوارد في لسانه ذاتي الجزأين بعنوانها الاوليين بدون اخذ اي عنوان زائد عليهما كعنوان التقارن او

الاجتماع او السبق او اللحوق وهكذا فالموضوع مركب، لان اعتبار العنوان الزائد بحاجة الى دليل.

وعلى هذا، فاذا ورد في الدليل ان من صلى وكان متطهراً صحت صلاته، فانه ظاهر في ان كل من الصلاة والطهارة ماخوذ في الموضوع بوجوده المحمولي، حيث ان هذا الدليل لا يدل على اعتبار شيء زائد عليهما كالتقارن والمعية ونحوهما.

واما اذا ورد في لسان الدليل ان من صلى وكانت صلاته مقارنة مع طهارته من الحدث، فالظاهر منه عرفا ان عنوان المقارنة ماخوذ في الموضوع وهو مقيد بهذا العنوان، بينما اذا لم يكن هذا العنوان او ما شاكلة ماخوذاً في لسان الدليل زائداً على ذاتيهما، كان المتفاهم العرفي منه هو ان الموضوع مركب من ذاتيهما بمفاد كان التامة، لفرض ان الطهارة ليست عرضاً للصلاة وصفة لها، لان كليهما في عرض واحد بدون ان تكون احدهما صفة للآخرى، نعم انهما تعرضان على المصلي وصفتان له في عرض واحد بدون ان يكون احدهما صفة للآخرى، نعم انهما تعرضان على المصلي وصفتان له في عرض واحد.

ودعوى: أن الطهارة شرط للصلاة على الفرض، فاذا كانت شرطاً لها فلاحالة تكون قيدها بحيث يكون التقيد جزءاً لها والتقييد خارجاً عنها، وحينئذٍ فلا يمكن اثبات هذا التقيد بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.

مدفوعة: بأن شروط الصلاة على قسمين:

القسم الاول، انها ترجع الى المصلي ومن صفاته وحالاته كقيامه في الصلاة واستقباله القبلة وطهارة بدنه ولباسه وطهارته من الحدث الاكبر والاصغر فانها تماماً شروط للمصلي، فانه اذا كان واجداً لهذه الشروط وصلى فصلاته صحيحة، وعلى هذا فموضوع صحة الصلاة، صلاة المصلي الواجدة لهذه الشروط، فيكون الموضوع

مركبا من ذات الصلاة وكون المصلي واجدا للشروط المذكورة، والجزء الاول وهو الصلاة محرز بالوجدان والجزء الثاني وهو كون المصلي واجدا لتلك الشروط محرز بالاستصحاب فبضمه الى الوجدان يتحقق الموضوع بكلا جزأيه ويترتب عليه اثره الشرعي وهو صحة الصلاة، وحينئذٍ فاذا صلى المصلي وكان متطهراً ولو بالاستصحاب، صحت صلاته وكذلك الحال بالنسبة الى سائر تلك الشروط.

فالنتيجة: إن هذه الشروط ليست شروطا للصلاة وقيودا لها، ضرورة انها لا ترجع الى قيود الصلاة ونعوتها، لانها مبينة لها ولا تكون مرتبطة بها ذاتا.

القسم الثاني، انها شروط للصلاة وقيود لها كالجهر والاختفات وصحة القراءة والموالات بين اجزائها والترتيب بينها، مثلا صحة التكبيرة مشروطة بكونها ملحوقه بالفاتحة وصحة القراءة مشروطة بكونها مسبوقه بالتكبيرة وملحوقه بالركوع وهكذا، فان هذه الشروط جميعا شروط للصلاة وقيود لها فالتقيد داخل فيها والتقيد خارج عنها.

الى هنا قد تبين: ان هذا الاشكال مبني على الخلط بين شروط المصلي اثناء الصلاة وبين شروط الصلاة وقيودها، فالاولى وهي شروط المصلي ليست قيودا للصلاة بل هي في عرضها ولها دخل في صحتها بنحو جزء الموضوع لها، والثانية وهي شروط الصلاة قيود لها، ونتيجة هذا الفرق بينهما هي انه يمكن احراز الاولى بالاستصحاب اذا كانت الصلاة محرزة بالوجدان، ولا يمكن احراز الثانية به الا على القول بالأصل المثبت.

ومنها ما اذا كان الماخوذ في الموضوع عرضين لموضوع واحد بنحو الطولية بأن يكون احدهما في طول الآخر، واما اذا كانا ماخوذين فيه في عرض واحد فلا اشكال في البين، والاشكال انها هو فيما اذا كانا ماخوذين فيه بنحو الطولية.

اما انه لا اشكال في الفرض الثاني، كما اذا اخذ فقاهة زيد وعدالته في موضوع وجوب التقليد في عرض واحد، وعندئذٍ فاذا ورد في الدليل اذا كان الشخص فقيها وعادلا وجب تقليده، لان كل من الفقاهة والعدالة ماخوذة في الموضوع في عرض واحد، وظاهر هذا الدليل هو ان الماخوذ وجود كل منهما بمفاد كان التامة بدون دلالة على اخذ عنوان زائد عليهما وعليه فلا مانع من احراز احد جزئي الموضوع بالاستصحاب اذا كان الجزء الآخر محرزا بالوجدان او بالتعبد، كما اذا كانت فقاهته محرزة وشك في عدالته، فاذا كانت لها حالة سابقة فلا مانع من استصحاب بقائها وبه يحرز الموضوع بكلا جزأيه، واما اذا كانا ماخوذين في الموضوع بنحو الطولية، كما اذا قال المولى اغسل ثوبك بالماء الطاهر، فقد يقال كما قيل ان عنوان الطولية ماخوذ في الموضوع زائدا على ذاتي الجزأين هما الغسل والطهارة وكلاهما معروضان على الماء بنحو الطولية فيكون الغسل في طول الطهارة، لانه يعرض على الماء المفروض طهارته في المرتبة السابقة، وعلى هذا فاذا شك في طهارة الماء، فاستصحاب بقاء طهارته لا يجري لانه لا يثبت عنوان الطولية بينها وبين الغسل.

والجواب: ان هذا الاشكال مبني على تمامية احد امرين:

الاول: ان تكون الطولية بين الجزأين ماخوذة في الموضوع زائدة على ذاتيهما، وحينئذٍ فلا يمكن اثباتها باستصحاب بقاء الطهارة الا على القول بالأصل المثبت.

والجواب: ان عنوان الطولية غير ماخوذ في لسان الدليل، فاذا لم يكن ماخوذا فيه فلا دلالة له على اعتباره، لان حاله عندئذٍ حال سائر العناوين الانتزاعية كعنوان التقارن او الاجتماع او المعية او التقدم او التأخر وهكذا، فان هذه العناوين اذا كانت ماخوذة في لسان الدليل، كان الدليل يدل على اعتبارها عرفا والا فلا دلالة على ذلك، ولا فرق من هذه الناحية بين ان يكون العرضان اللذان يكونان لموضوع واحد

ماخوذین فيه في عرض واحد او في طول الآخر، كما انه على الاول لا يدل على اعتبار التقارن والمعیه بينهما زائدا على ذاتيهما بمفاد كان التامة كذلك على الثاني، فانه لا يدل على اعتبار الطولية بينهما وانما يدل على اعتبار ذاتيهما بمفاد كان التامة، ضرورة ان كل دليل يدل على مدلوله العرفي للعنوان الماخوذ في لسانه ولا يدل على شيء زائد لانه بحاجة الى عناية زائدة، وحيث ان عنوان الطولية غير ماخوذ في لسانه فلا يدل على اعتباره في الموضوع.

واما تصور الطولية بينهما من المولى في مقام الثبوت، فلا يؤثر في مقام الاثبات طالما لم يؤخذ في لسان الدليل في هذا المقام، لوضوح انه لا اثر لتصورها بدون ابرازها في الخارج بمبرز.

ومن الواضح، انه لا فرق من هذه الناحية بين تصور التقارن بينهما وتصور الطولية في مقام الثبوت والتصور طالما لم يؤخذ عنوان التقارن في الاول وعنوان الطولية في الثاني في لسان الدليل في مقام الاثبات، لان مقام الاثبات كاشف عن مقام الثبوت، فاذا لم يكن ماخوذا في لسان الدليل فلا كاشف.

هذا اضافة الى انه لا طريق لنا الى ان المولى تصور الطولية بينهما الا اذا كانت ماخوذة في لسان الدليل في مقام الاثبات حتى يكون كاشفا عن اعتبارها في مقام الثبوت.

الثاني: ان جزء الموضوع طهارة الماء واقعا، واستصحاب بقاء الطهارة له لا يثبت طهارته الواقعية وانما يثبت طهارته الظاهرية.

والجواب، ان الماخوذ في لسان الدليل هو الغسل بالماء الطاهر وهو يشمل الطهارة الواقعية والظاهرية معا.

وعلى هذا فإذا استصحاب بقاء طهارته، يتحقق الموضوع المركب بضم

الاستصحاب الى الوجدان وهو الغسل بالماء الطاهر، لان الغسل به محرز بالوجدان وطهارته محرزة بالاستصحاب، فاذاً يصدق انه غسل ثوبه بالماء الطاهر، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان عرضين لموضوع واحد اذا كانا ماخوذين فيه في عرض واحد بحرف العطف، كما اذا قال المولى اذا غسلت ثوبك بالماء وكان طاهراً طهر، فقد يقال ان حرف العطف يدل على عنوان المعية والارتباط بين المعطوف والمعطوف عليه، فاذاً لا يجري الاستصحاب لانه لا يثبت عنوان المعية بينهما الا بناء على الأصل المثبت.

والجواب: ان واو العطف لا يدل على اكثر من ان المعطوف كالمعطوف عليه في دخله في الملاك والحكم ولا يدل على اعتبار المعية ولا على التقييد والارتباط بينهما، لوضوح انه لا يدل على اعتبار شيء منها زائداً على ذاتيهما بمفاد كان التامة، نعم انه يدل على الربط الذهني بين المعطوف والمعطوف عليه واشترائهما في الدخول في الحكم، ولا يدل على اعتبار شيء من العناوين الانتزاعية كعنوان التقارن والمعية ونحوهما.

ومن الواضح، ان هذا الربط الذهني لا واقع موضوعي له في الخارج ولا يكون معنونا بعنوان خاص فيه بل هو مرآة الى ان الموضوع مركب منها بدون اخذ اي عنوان آخر فيه.

الى هنا قد تبين: ان كون الموضوع مركباً او مقيداً او معنونا بعنوان خاص كعنوان التقارن او التقدم او التأخر منوط بكيفية وروده في لسان الدليل، فان كان الوارد فيه ذاتي الجزأين، فالموضوع مركب وان كان الوارد فيه زائداً على ذاتيهما عنواناً خاصاً او قيداً مخصوصاً، فالموضوع معنون بعنوان خاص او مقيد بقيد مخصوص،

هذا تمام الكلام في المرحلة الثانية.

اما الكلام في المرحلة الثالثة: فيقع فيما اذا علم بارتفاع احد جزئي الموضوع، وشك في ان ارتفاعه هل هو في زمان وجود الجزء الآخر للموضوع او كان قبله، وهذا يعني انه باق الى زمان الجزء الآخر أو لا، كما اذا علم بملاقاة الماء للنجس وشك في ان هذه الملاقاة هل تحققت في زمان كان الجزء الآخر موجوداً فيه وهو عدم كرية الماء أو انها تحققت بعد ارتفاعه وصيرورته كرا.

وبكلمة: ان موضوع انفعال الماء مركب من امرين، الاول الملاقاة الثاني قلة الماء وعدم كريته، والجزء الاول اذا تحقق وهو الملاقاة وشك في ان تحققه هل كان في زمان وجود الجزء الآخر وهو كون الماء قليلا وعدم كونه كرا او ان تحققه بعد ارتفاع هذا الجزء وفي حال كونه كرا، فعلى الاول يحكم بتنجسه وعلى الثاني بعدم تنجسه، لان الملاقاة في حال كون الماء كرا لا تكون مؤثرة وانما تكون مؤثرة فيما اذا كان الماء قليلا، وعلى هذا فهل يجري استصحاب بقاء قلة الماء وعدم كونه كرا الى زمان الملاقاة أو لا؟

والجواب: ان هذه المسألة تتصور على صور ثلاث:

الصورة الاولى: ان يكون التاريخ الزمني للملاقاة مجهولا والتاريخ الزمني للكرية معلوما، اي لاشك في تاريخ تحققها في نفسه وبحسب عمود الزمان.
الصورة الثانية: عكس هذه الصورة بأن يكون التاريخ الزمني للكرية مجهولا والتاريخ الزمني للملاقاة معلوما.

الصورة الثالثة: ان يكون التاريخ الزمني لكليهما مجهولا.

اما الكلام في الصورة الاولى، فقد ذهب شيخنا الانصاري رحمته الله (١) الى عدم جريان الاستصحاب في المعلوم تاريخه، بدعوى انه لاشك فيه لكي يجري الاستصحاب، لان من اركانه الرئيسية الشك في البقاء، والفرض ان ما كان تاريخه معلوما فلا شك فيه، وفي المثال عدم كرية الماء معلوم الى يوم الاربعاء ومن هذا اليوم تبدل عدم كريته الى الكرية وصار الماء من هذا التاريخ كرا، بمعنى انه في اليوم الثلاثاء الى طلوع شمس يوم الاربعاء لم يكن كرا وبعد طلوعها صار كرا، فاذا اركان الاستصحاب غير تامة في المعلوم تاريخه.

واما في المجهول تاريخه الزمني، فقد ذكر رحمته الله انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، وفي المثال المذكور لا مانع من استصحاب عدم ملاقة هذا الماء للنجس الى زمان صيرورته كرا فيحكم بعدم نجاسته هذا.

وذهب جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ رحمته الله (٢) الى ان الاستصحاب لا يجري في المعلوم تاريخه بحسب عمود الزمان حيث لاشك فيه من هذه الناحية، واما بالنسبة الى زمان حادث آخر المجهول تاريخه وهو الملاقة في المثال، فيشك في حدوثه فيه، اذ لا نعلم ان الكرية حدثت في زمان الملاقة او لا، فان كان زمان الملاقة يوم الاربعاء فالكرية حادثة فيه، وان كان يوم الثلاثاء لم تحدث فيه، ولهذا نشك في حدوثها في زمان الملاقة المراد بين الزمانين المذكورين.

وعلى هذا، فالحادث المعلوم انما هو معلوم بحسب قطعات الزمان الطولية، واما بالنسبة الى زمان حادث آخر المجهول تاريخه فهو مجهول، فاذا لا بد من الفرق بين الزمان المطلق والزمان النسبي، والمعلوم تاريخه حدوثه انما هو بالنسبة الى

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٨٦ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٩٩ .

الزمان المطلق، واما بالنسبة الى الزمان النسبي وهو زمان حدوث حادث آخر فتاريخ حدوثه فيه مجهول من جهة تردده بين زمانين، فاذاً اركان الاستصحاب تامة فيه بالنسبة الى زمان حادث آخر، والمفروض ان الاثر الشرعي مترتب على عدم حدوثه في زمان الحادث الآخر لا مطلقاً، وفي المقام يترتب الاثر الشرعي على عدم حدوث الكرية في زمان الملاقاة.

والخلاصة: إنّ اركان الاستصحاب متواجدة في الزمن النسبي وهو زمن الملاقاة في المثال، لان المكلف كان على يقين بعدم حدوث الكرية في السابق وشك في بقاء هذا العدم الى واقع زمان الملاقاة، فلا مانع من استصحاب بقائه الى زمانها وبه يجرز موضوع الحكم بالنجاسة، فانه مركب من ملاقة الماء للنجس وعدم كونه كراً. ولكن حيث ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية، فيسقط كلا الاستصحابين من جهة المعارضة فالمرجع حينئذٍ اصالة الطهارة هذا، وسوف يأتي توضيح ذلك.

وغير خفي ان هذا القول لا يرجع الى معنى صحيح، بيان ذلك ان زمان الملاقاة في المثال لا يخلو من ان يكون ملحوظاً بما هو زمان الملاقاة وبعنوانه الاجمالي الانتزاعي وبنحو الموضوعية او يكون ملحوظاً بنحو المعرفية والمشيورية الى واقع زمانها المردد بين زمانين شخصين في الخارج وعلى كلا التقديرين لا يمكن جريان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة.

اما على التقدير الاول، فلان لازم ذلك ان يكون زمان الملاقاة بمفهومه الاجمالي قيماً لعدم الكرية.

وعليه فيكون جزء الموضوع وهو عدم الكرية في المثال مقيداً بزمان الجزء الآخر وهو زمان الملاقاة بما هو زمانه، فبالنتيجة يكون الموضوع مقيداً لا مركباً، هذا

مضافا الى انه خارج عن محل الكلام في المسألة، لان محل الكلام فيها انما هو في الموضوعات المركبة لا المقيدة، من انه لا يمكن اثبات هذا التقييد باستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة الا على القول بالأصل المثبت.

واما على التقدير الثاني، فلان واقع زمان الملاقاة مردد بين زمانين في الخارج، وفرضنا ان احدهما يمثل الساعة الاولى من نهار يوم الجمعة والآخر يمثل الساعة الثانية منه، ولا ندري ان زمان ملاقاته الماء للنجس الساعة الاولى او الثانية واقعا، واما الجزء الآخر وهو عدم الكرية فانه مقطوع البقاء في الساعة الاولى ومقطوع الارتفاع في الساعة الثانية، فاذا لا يتصور الشك في هذا الجزء لا في بقاءه ولا في ارتفاعه بلحاظ عمود الزمان، واما بلحاظ الزمان النسبي وهو واقع زمان الحادث الآخر المردد بين هاتين الساعتين، فلا يكون الشك في بقاء عدم الكرية الى واقع هذا الزمان متمحضا في البقاء فلا يجري الاستصحاب، لانه من الاستصحاب في الفرد المردد والاستصحاب فيه لا يجري لعدم تمامية اركانه كالشك في البقاء، وهو انما يتصور بالنسبة الى الجامع بينهما لا الى كل واحدة منهما بحده الخاص.

والخلاصة: إنه لا شك في عدم الكرية لا في بقاءه ولا في ارتفاعه في عمود الزمان وقطعاته الطولية، فانه في الساعة الاولى مقطوع البقاء وفي الساعة الثانية مقطوع الارتفاع، والمفروض ان واقع زمان الملاقاة مردد بينهما، فانه ان كان يمثل الساعة الاولى فلا شك في بقاء عدم الكرية فيها وان كان يمثل الساعة الثانية فلا شك في ارتفاعه فيها، ولهذا لا يتصور الشك فيه بالنسبة الى عمود الزمان، واما بالنسبة الى واقع زمان الحادث الآخر فالشك وان كان متصوراً الا انه لا يكون متمحضا في البقاء.

وعلى الجملة: فلا شك في الحادث المعلوم تاريخه الزمني بحسب عمود الزمان

كعدم الكرية في المثال، فانه مقطوع البقاء في الساعة الاولى من النهار ومقطوع الارتفاع في الساعة الثانية منه، هذا بالنسبة الى الزمان المطلق، واما بالنسبة الى الزمان النسبي وهو واقع زمان الحادث الآخر كالملاقاة في المثال، وحيث انه مردد بين الساعة الاولى والساعة الثانية وهذا التردد وان كان منشأ للشك في بقاء عدم الكرية الى واقع زمانها، الا انه لما كان مرددا بين كونه مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع فلهذا لا يكون الشك متمحضاً في بقاءه.

ومن هنا يظهر ان ما ذهب اليه جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ عليه السلام من انه لا مانع من استصحاب عدم الكرية الى واقع زمان الملاقاة لا يمكن المساعدة عليه، لما مر من ان هذا الاستصحاب حيث انه من الاستصحاب في الفرد المردد فلهذا لا يجري.

واما استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية، فان اريد به ان الملاقاة وقعت بعد الكرية فهو لا يمكن الا على القول بالأصل المثبت، وان اريد به نفي موضوع النجاسة فسوف يأتي الكلام فيه.

الى هنا قد تبين: ان الصحيح عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة، اما في الطرف المعلوم تاريخه الزمني فمن جهة عدم تمامية اركانه، واما في الطرف المجهول تاريخه فمن جهة عدم ترتب اثر شرعي عليه الا على القول بالأصل المثبت. واما على القول بأن الاستصحاب يجري في المعلوم دون المجهول فالحكم هو النجاسة، واما على القول بأن الاستصحاب يجري في المجهول دون المعلوم فالحكم هو الطهارة، واما على القول بأن الاستصحاب يجري في كليهما معا فيتعارض الاستصحابان فيسقطان معا من جهة المعارضة فالمرجع هو قاعدة الطهارة.

ثم انه لا يخفى ان هذه المسألة وهي ما اذا كان تاريخ احد الحادثين معلوما

وتاريخ الآخر مجهولاً كالمثال المتقدم مسألة سيالة لا تختص بمورد دون آخر، بل تعم كل موضوع مركب من جزئين يكون تاريخ حدوث احدهما مجهولاً وتاريخ ارتفاع الآخر معلوماً، ويقع الكلام في ان الاستصحاب هل يجري فيها معا او يجري في المعلوم دون المجهول او بالعكس او لايجري في اي منهما فيه اقوال، والصحيح هو القول الاخير كما مر وهذا ينطبق على المثال في المقام كما ينطبق على غيره.

ومن امثلة ذلك موت المورث واسلام الوارث، فان موضوع الارث مركب منهما، فاذا مات المورث وكان الوارث مسلماً، انتقل ماله اليه لتحقق موضوعه بكلا جزأيه هما موت المورث واسلام الوارث.

واما اذا كان الوارث كافراً ومات المورث، فان كان كافراً في تمام طبقات الارث، انتقل ماله الى الامام عليه السلام في زمن الحضور والى نائبه في زمن الغيبة.

وان كان كافراً في الطبقة الاولى، انتقل الى الطبقة الثانية وهكذا، لان موضوع عدم الارث مركب من موت المورث وكفر الوارث، فاذا مات الاب وكان ابنه كافراً لم يرث.

واما إذا اسلم، وشككنا في ان اسلامه هل كان في زمن موت المورث حتى يرث او بعده حتى لا يرث، فاذاً هنا فروض:

الفرض الاول: ما اذا كان التاريخ الزمني لموت المورث مجهولاً والتاريخ الزمني لاسلام الوارث معلوماً.

الفرض الثاني: عكس ذلك تماماً.

الفرض الثالث: ان يكون تاريخ كليهما مجهولاً.

اما الفرض الاول، فقد ذهب جماعة الى انه لا مانع من استصحاب عدم اسلام الوارث الى واقع زمان موت المورث في نفسه، ولكنه يسقط من جهة المعارضة

باستصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث هذا.

ولكن قد ظهر مما تقدم من ان استصحاب عدم اسلام الوارث في واقع زمان موت المورث لا يجري لعدم الشك فيه، لان واقع زمان موته مردد بين الساعة الاولى من يوم الخميس مثلا او الثانية، وهذا التردد وان كان منشأً للشك الا انه ليس متمحضاً في البقاء فلاجل ذلك لا يجري.

واما استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث فهو لا يجري، لانه لا يثبت ان موته في زمان اسلامه الا على القول بالأصل المثبت، لان موضوع الارث موت المورث في زمان واسلام الوارث فيه ولا يمكن اثبات هذا الموضوع باستصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث، فان لازم ذلك موت المورث في زمان يكون الوارث مسلماً فيه وهذا اللازم لا يمكن اثباته بالاستصحاب.

واما الكلام في الصورة الثانية، وهي ما اذا كان تاريخ الكرية مجهولاً وتاريخ الملاقاة معلوماً، فعلى ما حققناه في الصورة الاولى من عدم جريان الاستصحاب في المعلوم تاريخه مطلقاً حتى بلحاظ واقع زمان الحادث الآخر المجهول تاريخه، فلا يجري الاستصحاب في هذه الصورة ايضاً في المعلوم تاريخه لا بحسب عمود الزمان ولا بلحاظ واقع زمان الحادث الآخر المجهول، بنفس الملاك المتقدم.

اما بحسب عمود الزمان فلا شك، لان الملاقاة لم تحدث في الساعة الاولى من يوم الجمعة قطعاً وقد حدثت في الساعة الثانية من هذا اليوم جزماً، واما بلحاظ واقع زمان الحادث الآخر المجهول فالشك وان كان موجوداً الا ان المشكوك حيث انه مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فلا يكون متمحضاً في البقاء فلذلك لا يجري كما مر.

واما استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة، فانه يجري ويثبت موضوع

الحكم بالنجاسة، لان الملاقاة محرزة بالوجدان وعدم الكرية محرز بالاستصحاب وبضمه الى الوجدان يتحقق الموضوع ويترتب عليه الحكم بالنجاسة، فاذا اختلفت هذه الصورة عن الصورة الاولى، فان الماء الملاقى للنجس في الصورة الاولى محكوم بالطهارة وفي هذه الصورة محكوم بالنجاسة.

وبذلك يظهر حال الفرض الثاني من مسالة موت المورث واسلام الوارث، وهو ما اذا كان تاريخ موت المورث معلوما وتاريخ اسلام الوارث مجهولا، وفي هذا الفرض لا مانع من استصحاب عدم اسلام الوارث وبقاؤه على الكفر الى زمان موت المورث وبه يتحقق موضوع عدم ارثه، فانه مركب من موت المورث في زمان وعدم اسلام الوارث فيه وبقاؤه على الكفر.

واما استصحاب عدم موت المورث الى واقع زمان اسلام الوارث فلا يجري كما تقدم.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه لا مانع من جريانه من هذه الجهة الا انه مع ذلك لا يجري لعدم ترتب اثر شرعي عليه، فان الاثر الشرعي مترتب على موت المورث في زمان وعدم اسلام الوارث فيه وهو انتقال الارث الى الطبقة الثانية او الى الامام عليه السلام، لان موضوع هذا الاثر مركب منها، وعلى هذا فاذا كان الموت محرزا بالوجدان وعدم اسلام الوارث بالاستصحاب، تحقق الموضوع بكلا جزأيه وترتب اثره عليه، واما اذا مات الاب في زمان وكان الابن اسلم فيه انتقل المال اليه لا الى طبقة اخرى، لان موضوع الارث موت المورث في زمان واسلام الوارث فيه، واما عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث فهو ليس موضوعا للاثر الشرعي، فحينئذ هل يمكن ان يعول عليه في نفي الموضوع بنفي احد جزأيه بالوجدان والآخر بالاستصحاب فيه وجهان، فذهب بعض المحققين عليهم السلام الى انه لا يمكن ان يعول عليه

الا على القول بالأصل المثبت، لان انتفاء الموضوع بانتفاء اجزائه عقلي، وان اريد به اثبات موته في زمان اسلام الوارث، فهو لا يمكن الا بناء على القول بالأصل المثبت. وفيه: ما سياتي من انه لا مانع من التعويل عليه.

واما الكلام في الصورة الثالثة، وهي ما اذا كان تاريخ كلا الحادثين مجهولا، كما اذا علمنا اجمالا بملاقاة الماء للنجس وكذلك نعلم اجمالا بكريته، ولكن لا ندرى ان الملاقاة كانت في الساعة الاولى من النهار او الساعة الثانية وكذلك لا ندرى ايضا ان الكرية تحققت في الساعة الاولى او الثانية، فإذاً زمان حدوث كل منهما مجهول ومردد بين زمانين هما الساعة الاولى والثانية، بمعنى ان زمان حدوث الملاقاة المردد بين الساعة الاولى والثانية مساويا لزمان حدوث الكرية المردد بينهما ايضا، فلا تكون دائرة واقع زمان الملاقاة اوسع من دائرة واقع زمان حدوث الكرية.

وبكلمة: ان الحادثين هما الملاقاة والكرية في المثال اذا كانا مجهولي التاريخ معا، فتارة يكون زمان حدوث الملاقاة المردد بين الساعة الاولى من صباح يوم الجمعة مثلا والساعة الثانية منه مساويا لزمان حدوث الكرية حيث انه مردد بين هاتين الساعتين.

واخرى تكون دائرة تردد واقع زمان حدوث الملاقاة اوسع من دائرة تردد واقع زمان حدوث الكرية، كما اذا فرضنا ان زمان حدوث الملاقاة مردد بين الساعة الاولى والثانية والثالثة بينما زمان حدوث الكرية مردد بين الساعة الاولى والثانية فقط، وثالثة عكس ذلك، بأن تكون دائرة واقع زمان حدوث الكرية اوسع من دائرة واقع زمان حدوث الملاقاة، كما اذا فرضنا ان الاول مردد بين الساعة الاولى والثانية والثالثة بينما الثاني مردد بين الساعة الاولى والثانية.

هذه هي الفروض الثلاثة المتصورة في هذه الصورة.

اما الفرض الاول، فالصحيح عدم جريان الاستصحاب في شيء منهما لا استصحاب عدم حدوث الملاقاة الى زمان الكرية ولا استصحاب عدم حدوث الكرية الى زمان الملاقاة.

والوجه في ذلك ما تقدم من ان زمان الملاقاة او الكرية في المثال لا يخلو من ان يكون ملحوظا بنحو الموضوعية وبعنوانه الاجمالي الانتزاعي او يكون ملحوظا بنحو المعرفية والمشيئية الى واقع زمانها المردد بين هذا وذاك.

فعلى الاول لا يجري الاستصحاب، لان هذا العنوان الاجمالي في كل منهما ان كان قيذا للآخر وله دخل في الحكم، فلا يجري الاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت، لانه لا يثبت تقيده به، فاذاً استصحاب عدم حدوث الكرية الى زمان الملاقاة بعنوانه الاجمالي الانتزاعي لا يجري وان لم يكن له دخل في الحكم، فحينئذ ان كان الحكم مترتبا على الجزء الآخر وهو عدم الكرية في المثال مطلقاً، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه اذا شك في بقاءه بحسب عمود الزمان ولكنه خارج عن محل الكلام، وان لم يكن الحكم مترتبا عليه فلا موضوع للاستصحاب.

وان شئت قلت: ان عدم الكرية الى زمان الملاقاة بعنوانه الاجمالي ليس جزء الموضوع، فان جزء الموضوع هو عدم الكرية الى واقع زمان المردد بعنوانه الاجمالي بين زمانين شخصيين وكذلك العكس، ولهذا فلا يجري هذا الاستصحاب لعدم كون المستصحب موضوعاً للحكم، وعلى فرض كونه موضوعاً له، فالموضوع حينئذ مقيد بهذا العنوان الاجمالي الجامع ولا يمكن اثبات تقيده به الا على القول بالأصل المثبت، فاذاً لا يمكن اثبات هذا التقييد باستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة وبالعكس الا بنحو المثبت.

وعلى الثاني، فان عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية المردد بين الساعة الاولى

والثانية وان كان المشكوك البقاء في الساعة الاولى ولكنه مقطوع الارتفاع في الساعة الثانية، وحيث ان واقع زمان الكرية مررد بين الساعة الاولى والساعة الثانية فلهذا لا يكون الشك في بقاء عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية متمحضا في البقاء، لان واقع زمان حدوث الكرية ان كان يمثل الساعة الاولى فهو مشكوك البقاء فيها وان كان يمثل الساعة الثانية فهو مقطوع الارتفاع فيها، فاذاً لا يكون الشك متمحضاً في بقاء عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية وجدانا، وهذا معتبر في جريان الاستصحاب كما هو ظاهر رواياته لا ان في المقام كما يحتمل انه من الشك في البقاء ومشمول لقوله ﷺ (لا تنقض اليقين بالشك)، يحتمل انه من نقض اليقين باليقين ومشمول لقوله ﷺ (ولكن تنقضه بيقين آخر)، فاذاً الشبهة مصداقية فلا يمكن التمسك باطلاق دليل الاستصحاب فيها، لما تقدم من ان الشبهة المصداقية لا تتصور في ادلة الاستصحاب. واما استصحاب عدم حدوث الكرية الى واقع زمان الملاقاة، فايضا لا يجري بعين ما تقدم من الملاك.

واما السيد الاستاذ رحمته الله ^(١) فقد ذهب الى جريان استصحاب عدم حدوث الكرية الى واقع زمان الملاقاة وتترتب عليه نجاسة الماء لتحقق موضوعها بضم الوجدان الى الاستصحاب.

ولكن ظهر ان ما ذكره رحمته الله لا يمكن المساعدة عليه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب يجري في مجهولي التاريخ في نفسه، وهل يجري فيها في المقام أو لا؟

والجواب: ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يجري، لانه لا يثبت

ان الملاقاة في زمان الكرية الا على القول بالأصل المثبت، بينما يجري استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة، فانه يثبت موضوع النجاسة المركب من الملاقاة في زمان وعدم الكرية فيه، باعتبار ان الجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثالث من مسألة الارث، وهو ما اذا علمنا بموت المورث واسلام الوارث وكان تاريخ حدوث كل منهما مجهولا مرددا بين زمانين متساويين، كما اذا علمنا بأن زيدا مات ولكننا لا ندري انه مات في الساعة الاولى من صباح يوم الجمعة مثلا او الثانية، وكذلك علمنا بأن ابنه قد دخل في الاسلام ولكننا لا ندري انه دخل في الساعة الاولى او الثانية، فالزمان الواقعي لكل منهما مردد بين زمانين شخصيين في الخارج يمثلان الساعة الاولى والثانية، وعلى هذا فنشك في ان المورث مات في زمان اسلام الوارث، كما نشك في ان وارثه اسلم في زمان موته، وموضوع الارث مركب من موت المورث في زمان واسلام الوارث فيه. وحيث ان الزمان الواقعي لكل منهما مردد بين الساعة الاولى والثانية فلا يجري الاستصحاب لا استصحاب عدم اسلام الوارث الى واقع زمان موت المورث ولا استصحاب عدم موت المورث الى واقع زمان اسلام الوارث بعين ما تقدم من الملاك وهو ان هذا الشك ليس متمحضاً في البقاء حتى يكون مشمولاً لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (لا تنقض اليقين بالشك)، وعلى هذا فلا بد من الرجوع الى القرعة لتعيين المال الباقي من المورث ولا ندري انه انتقل الى ابنه او الى الطبقة الثانية، فان اسلام ابنه ان كان في زمان موته، انتقل اليه والا انتقل الى الطبقة الثانية.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب يجري في مجهولي التاريخ في نفسه، ولكن هل يجري في هذه المسألة أو لا؟

والجواب: انه يجري فيها استصحاب عدم اسلام الوارث وبقائه على الكفر الى

زمان موت المورث، فانه يحقق احد جزئي موضوع الاثر الشرعي في المقام لانه مركب من موت المورث في زمان وكون الوارث كافرا فيه والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالتعبد الاستصحابي.

ولا يجري استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث فانه لا يثبت ان موته في زمان اسلامه الا على القول بالأصل المثبت، وعندئذ فينتقل الارث الى طبقة اخرى.

واما الفرض الثاني، وهو ما اذا كانت دائرة زمان الكرية اوسع من دائرة زمان الملاقاة، بأن تكون دائرة زمانها مرددة بين الساعة الاولى والثانية والثالثة بينما دائرة زمان الملاقاة مرددة بين الساعة الاولى والثانية فحسب.

وعلى هذا فحيث ان عدم حدوث الكرية في الساعة الاولى والثانية معا مشكوك البقاء وفي الساعة الثالثة مقطوع الارتفاع، فلا مانع من استصحاب بقاء عدم حدوث الكرية في زمان الملاقاة المردد بين الساعة الاولى والثانية فقط، لان الشك متمحض في بقاءه في هاتين الساعتين معا والقطع بارتفاعه انما هو في الساعة الثالثة وهي ليست من افراد زمان الملاقاة، والمفروض انه لا قطع بارتفاعه في واقع زمان الملاقاة اجمالا المردد بين الساعة الاولى والثانية وانما يكون ذلك في الساعة الثالثة وهي ليست من زمان الملاقاة وبه يثبت موضوع النجاسة ويتم، لانه مركب من الملاقاة في زمان وعدم الكرية فيه، والاوّل محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع بكلا جزأيه ويترتب عليه حكمه وهو النجاسة.

واما الفرض الثالث، وهو ما اذا كانت دائرة واقع زمان الملاقاة اوسع من دائرة زمان الكرية بأن تكون دائرة زمانها مرددة بين الساعة الاولى والثانية والثالثة

بينما دائرة زمان الكرية مرودة بين الساعة الاولى والثانية فايضا لا مانع من جريان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية، هذا لا من جهة انه يثبت ان الملاقاة بعد حدوث الكرية، لانه لا يمكن ان يثبت ذلك الاعلى القول بالأصل المثبت، بل من جهة انه يترتب على هذا الاستصحاب منضمها الى الوجودان نفي موضوع النجاسة، لانه مركب من ملاقات الماء للنجس وعدم كريتته، والموضوع اذا كان مركبا فكما يثبت بثبوت كلا جزأيه بالوجودان كذلك يثبت بثبوت احدهما بالوجودان والآخر بالتعبد او بثبوت كليهما بالتعبد.

واما نفي هذا الموضوع فتارة يكون بنفي كلا جزأيه بالوجودان واخرى بنفي احدهما بالوجودان والآخر بالتعبد وثالثة بنفي كليهما بالتعبد، واما في المقام فموضوع النجاسة مركب من الملاقاة في زمان وعدم الكرية فيه.

ونفي هذا الموضوع يمكن بنفي احد جزأيه بالوجودان والآخر بالتعبد مثلا احد جزئي الموضوع في المثال وهو (عدم الكرية) تبدل بالكرية بالوجودان واما الجزء الآخر وهو الملاقاة فهو منفي بالاستصحاب وبضمه الى الوجودان ينفي الموضوع، وسوف نشير الى ان هذا الاستصحاب لا يكون مثبتا.

فالنتيجة: إنه لا مانع من استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية في مفروض المسألة، لان الشك متمحض في بقاء عدم الملاقاة في تمام زمان الكرية بدون اليقين اجمالا بارتفاعه، لاحتمال ان الملاقاة حدثت في الساعة الثالثة وهي ليست من افراد زمان الكرية.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثالث من مسألة الارث، وهو ما اذا كان تاريخ كل من موت المورث واسلام الوارث مجهولا.

وعلى هذا فاذا كانت دائرة واقع اسلام الوارث اوسع من دائرة واقع زمان

موت المورث، بأن تكون دائرة زمانه مرددا بين الساعة الاولى والثانية والثالثة بينما تكون دائرة زمان موت المورث مرددا بين الساعة الاولى والثانية فقط، فلا مانع من استصحاب عدم اسلام الوارث الى زمان موت المورث المردد بين الساعة الاولى والثانية، باعتبار ان الشك فيه متمحض في البقاء ولا يقين بالانتقاض في زمانه، واليقين بالانتقاض انما هو في الساعة الثالثة وهي ليست من افراد زمان موت المورث، ويترتب على هذا الاستصحاب تحقق الموضوع بكلا جزأيه احدهما بالوجدان وهو موت المورث في زمان والآخر بالتعبد هو عدم اسلام الوارث فيه، فينتقل الارث حينئذٍ الى الطبقة الاخرى او الى الامام عليه السلام.

واما اذا كان الامر بعكس ذلك، بأن تكون دائرة واقع موت المورث اوسع من دائرة واقع زمان اسلام الوارث، كما اذا كان زمان موت المورث مرددا بين الساعة الاولى من النهار والساعة الثانية والثالثة منه، بينما زمان اسلام الوارث مرددا بين الساعة الاولى والثانية، فايضا لا مانع من جريان استصحاب عدم موت المورث الى واقع زمان اسلام الوارث، هذا لا من جهة ان الشك لا يكون في البقاء بل هو فيه باعتبار ان لايقين بانتقاضه في زمانه، واما اليقين بانتقاضه في الساعة الثالثة وهي ليست من افراد زمان اسلام الوارث، فاذاً يكون الشك في بقائه في كل من الساعتين المذكورتين، ولا من جهة انه لا يثبت ان موته في زمان اسلام الوارث الا على القول بالأصل المثبت، بل من جهة انه منضم الى الوجدان بنفي موضوع عدم الارث المركب من موت المورث في زمان وعدم اسلام الوارث فيه، والمفروض في المقام ان احد جزأي الموضوع وهو (عدم اسلام الوارث) تبدل بالاسلام وجدانا والجزء الآخر منه وهو موت المورث منفي بالاستصحاب وبضمه الى الوجدان ينفي الموضوع.

الى هنا قد تبين ان الاقوال في المسألة ثلاثة:

القول الاول: ان الاستصحاب لا يجري في المعلوم تاريخه الزمني ويجري في المجهول، وقد اختار هذا القول شيخنا الانصاري رحمته الله ^(١) والمحقق النائيني رحمته الله ^(٢)، واما المحقق الخراساني رحمته الله ^(٣) فقد قيد عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ بحسب عمود الزمان فقط، باعتبار انه لاشك فيه من هذه الناحية، واما بلحاظ واقع زمان مجهول التاريخ فيجري الاستصحاب فيه، وعليه فلا يكون رحمته الله من القائلين بهذا القول.

القول الثاني: ان الاستصحاب يجري في تمام الصور الثلاث بلا فرق بين مجهولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا وبالعكس، ولكن هذا الاستصحاب يسقط من جهة المعارضة في تمام تلك الصور، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ رحمته الله.

القول الثالث: ان الاستصحاب لا يجري في جميع الصور المذكورة من مجهولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا، الا اذا كانت دائرة زمان احدهما اوسع من دائرة زمان الآخر، فان الاستصحاب يجري فيما اذا كانت دائرة زمانه اوسع من دائرة زمان الآخر، واما استصحاب عدم حدوث المجهول الى زمان المعلوم، فلا مانع منه في نفسه وهذا القول هو الصحيح.

لحد الآن قد تبين: ان عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وفي معلوم التاريخ بالنسبة الى زمان الحادث المجهول تاريخه انها هو من جهة عدم تواجد اركانه

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٨٦ .

(٢) اجود التقارير ج ٢ ص ٤٢٦ .

(٣) كفاية الاصول ص ٤٢١ .

فيها، واما الاستصحاب في المجهول بالنسبة الى زمان المعلوم، فلا مانع منه في نفسه، واما صاحب الكفاية رحمته (١) فقد فصل في المقام بين مجهولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا وذهب الى عدم جريان الاستصحاب في الاول وجريانه في الثاني، وعلل ذلك بأن المعبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ولا يخفى انه رحمته قد اعتبر هذا الشرط زائدا على الشروط السابقة من اليقين بالحدوث والشك في البقاء وترتيب الاثر الشرعي عليه، فاذاً هذا الشرط عنصر رابع، ويتوقف جريان الاستصحاب على توفر هذه العناصر الاربعة جميعا، واما مع الشك في الاتصال وعدم احرازه، لم يجرز انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين وعليه فالشبهة مصداقية، فلا يمكن التمسك باطلاق قوله عليه السلام (لاتنقض اليقين بالشك) لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ثم ان هذا الشرط قد فسر بعدة وجوه:

التفسير الاول: انه اذا فرض حدوث حادثين لموضوع واحد طولاً مع الجهل بتاريخ حدوث كل منهما، كما اذا فرض انه قد مرت على الماء القليل ساعتان قد حدثت في احدهما الملاقاة للنجس وفي الاخرى الكرية مع الجهل بتاريخ حدوث كل واحدة منهما، فهنا علمان اجماليان احدهما العلم الاجمالي بحدوث الملاقاة اما في الساعة الاولى او الثانية، والآخر العلم الاجمالي بحدوث الكرية في احدهما، والشك انما هو في تقدم احدهما على الاخرى، بمعنى ان الملاقاة ان كانت حادثة في الساعة الاولى فالكرية في الساعة الثانية وان كان العكس فبالعكس.

وعلى هذا فزمان اليقين بعدم حدوث كل من الملاقاة والكرية قبل الزوال وزمان الشك في حدوث كل منهما الساعتين بعد الزوال وزمان الشك في حدوث الكرية هو زمان الملاقاة، وزمان الملاقاة مردد بين الساعة الاولى والثانية، كما ان زمان الكرية الذي هو زمان الشك في حدوث الملاقاة مردد بينهما.

وعلى اساس ذلك، فان كان زمان الملاقاة الساعة الاولى، كان زمان اليقين بعدم حدوث الكرية متصلًا بزمان الشك، لان زمان اليقين بعدم حدوثها قبل الزوال وهو متصل بالساعة الاولى، وان كان زمان الملاقاة الساعة الثانية فزمان اليقين بعدم حدوث الكرية منفصل عن زمان الشك بحدوث الكرية في الساعة الاولى، وحيث ان زمان الملاقاة مردد بين الساعة الاولى والثانية، فلا نحترز اتصال زمان اليقين بزمان الشك ومع عدم الاحراز لا ندري انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين، فان كان زمان الشك الساعة الاولى فهو من نقض اليقين بالشك ومشمول لاطلاق قوله عليه السلام (لاتنقض اليقين بالشك)، وان كان الساعة الثانية فهو من نقض اليقين باليقين بحدوث الكرية في الساعة الاولى من جهة العلم الاجمالي بتقدم احدهما على الاخرى وعدم احتمال التقارن بينهما.

وكذلك الامر بالعكس، فان زمان الشك في حدوث الملاقاة هو زمان حدوث الكرية، وحيث ان زمان الكرية مردد بين الساعة الاولى والثانية، فلا نحترز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأن زمان الشك ان كان الساعة الاولى فهو متصل بزمان اليقين وان كان الساعة الثانية فهو منفصل عنه بحدوث الملاقاة فيها، ومع عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين يشك في انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين، فالشبهة حينئذٍ مصداقية فلا يمكن التمسك بدليل الاستصحاب لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وبكلمة: ان الوارد في ادلة الاستصحاب صيغتان:

الاولى: جاءت بصيغة لا تنقض اليقين بالشك.

والثانية: جاءت بصيغة ولكن تنقضه بيقين آخر.

فعلى ضوء الصيغة الاولى، لا بد من احراز ان رفع اليد عن الحالة السابقة من

نقض اليقين بالشك، فاذا كان كذلك فهو مشمول للصيغة الاولى.

وعلى ضوء الصيغة الثانية، ان رفع اليد عن الحالة السابقة من نقض اليقين

باليقين لا بالشك.

وعلى هذا، فاذا كان الفصل بين اليقين والشك يقين آخر فهو من نقض اليقين

باليقين، واما اذا شككنا في ان رفع اليد عن اليقين السابق هل هو من نقض اليقين

بالشك او من نقض اليقين باليقين، فلا يمكن التمسك باطلاق دليل الاستصحاب

لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية هذا.

وقبل الدخول في صلب الجواب لا بد من تقديم مقدمة، وهي ان الاحكام

الشرعية المجعولة على الموضوعات الوجدانية كاليقين والشك والظن ونحوها التي

لا واقع موضوعي لها الا في عالم الذهن والوجدان فلا تتصور فيها الشبهة المصدقية،

ضرورة انه لا يعقل ان يشك الانسان الاعتيادي في انه شاك أو لا، متيقن بالشيء

الفلاني أو لا، فانه يرجع الى وجدانه فيرى انه شاك وجاهل او عالم وهكذا ولا

يتصور ان يشك في جهله بشيء او علمه به، ولهذا لا تتصور الشبهة المصدقية فيها،

لانها انما تتصور في الاحكام الشرعية المجعولة له على الموضوعات الواقعية، لان

المكلف قد يعلم بها وقد يشك فيها وقد يكون غافلا عنها، وعلى جميع التقادير فهي

موجودة في الواقع ولا تتغير بالعلم بها او الجهل، فاذا امر المولى باكرام العالم ويشك

في ان زيدا عالم او لا، فهذه شبهة مصدقية فلا يجوز التمسك بالعام فيها، او اذا شك

في ان هذا المائع خل أو خمر، فانه شبهة مصداقية فلا يجوز التمسك باطلاق ادلة حرمة شرب الخمر لاثبات حرمة، وهكذا. اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان اليقين والشك الماخوذين في لسان روايات الاستصحاب موضوع للحكم الاستصحابي وهو عدم جواز نقض اليقين بالشك عملا ووجوب العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها.

وبكلمة: ان اليقين والشك في روايات الاستصحاب ملحوظ بنحو الموضوعية للحكم الاستصحابي وبنحو الطريقية بالنسبة الى الواقع ومتعلقه، فاذا تيقن المكلف بطهارة ثوبه ثم شك في بقائه على الطهارة، فاليقين والشك ملحوظ بنحو الموضوعية للحكم الاستصحابي وبنحو الطريقية للطهارة في الواقع.

فاذا كان اليقين والشك ماخوذين في موضوع روايات الاستصحاب بنحو الموضوعية، فلا تتصور فيها الشبهة المصدقية، لان المكلف اذا رجع الى وجدانه يرى ان الموجود فيه اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولا يتصور ان يشك في ان اليقين بالحدوث موجود في وجدانه او لا، وكذلك الشك في البقاء بل لو فرض انه شك في انه شك او متيقن فهو شك في الان الموجود في نفسه الشك لا غيره.

والخلاصة: إن الشبهة المصدقية انما تتصور في الامور الواقعية التي لها واقع موضوعي في الخارج ولا تتصور في الامور الوجدانية التي لا واقع موضوعي لها ماعدا ثبوتها في الوجدان، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المراد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين، اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، وذلك أما أولاً: فلان هذا هو ظاهر عبارة الكفاية.

وثانياً: انه لا يحتمل ان يكون المراد منه اتصال زمان حدوث الشك بزمان حدوث اليقين، لوضوح ان ذلك غير معتبر في جريان الاستصحاب، لان زمان

حدوث الشك قد يكون متصلا بزمان اليقين وقد يكون مقارنا له وقد يكون متقدما عليه وقد يكون بعد فترة زمنية من زمان اليقين.

والخلاصة: إنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون زمان حدوث الشك متصلا بزمان حدوث اليقين، ومن هنا اذا حدث الشك بعد فترة زمنية عن زمان حدوث اليقين جرى الاستصحاب، كما اذا فرضنا ان المكلف غفل عن الحالة السابقة المتيقنة فترة من الزمان ثم تذكر والتفت الى الحالة السابقة فيشك في بقائها، فلا شبهة في جريان الاستصحاب في هذه الحالة مع ان زمان الشك فيها لا يكون متصلا بزمان اليقين للفصل بينهما بفترة زمنية وهي فترة الغفلة.

ومن هنا اذا علم بكريهه ماء يوم الخميس وغفل عنها الى يوم الجمعة او السبت ثم تذكر والتفت اليه وشك في بقاء كريتته، فلا مانع من استصحاب بقائها مع ان زمان حدوث الشك لا يكون متصلا بزمان حدوث اليقين.

واما زمان المشكوك فهو متصل بزمان المتيقن، باعتبار ان المكلف بعد التذكر التفت الى اليقين بالكريهه يوم الخميس والشك في بقائها الى هذا اليوم.

ومن هذا القبيل ما اذا حصل له اليقين بخلاف الحالة السابقة وارتفاعها ثم زال وارتفع اليقين وبان انه جهل مركب وغير مطابق للواقع، وحينئذ اما ان يعود الى اليقين الاول او يحصل له الشك في بقائها، وفي مثل هذه الموارد لا مانع من جريان الاستصحاب مع ان زمان حدوث الشك لا يكون متصلا بزمان حدوث اليقين، والمتصل انما هو زمان المشكوك بزمان المتيقن.

وعلى هذا فموضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، فالحالة السابقة هي الحالة المتيقنة بالعرض وبقائها هو الحالة المشكوك بالعرض في مقابل المتيقن والمشكوك بالذات.

فهنا حالات ثلاث:

الاولى: ان يكون الماخوذ في الموضوع واقع المتيقن والمشكوك بقطع النظر عن وصفي اليقين والشك المتعلقين بهما.

الثانية: ان يكون الماخوذ في الموضوع المتيقن والمشكوك بالعرض، بمعنى ان موضوع الحكم الاستصحابي مجموع اليقين مع متعلقه في الخارج وهو المتيقن بالعرض، والشك مع متعلقه فيه وهو المشكوك بالعرض لا المتيقن والمشكوك بالعرض فقط ولا اليقين والشك الوضعي في عالم الذهن كذلك.

الثالثة: ان يكون الماخوذ في الموضوع المتيقن والمشكوك بالذات الذي لاوعاء لهما الا في عالم الذهن، لان المتيقن بالذات عين اليقين فيه، ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود في التكوينية، وكذلك الحال في المشكوك بالذات، فانه عين الشك فيه والاختلاف بينهما بالاعتبار، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

واما بحسب مقام الاثبات، فاخذ العلم في موضوع الحكم بحاجة الى دليل وقرينة، والا فالظاهر من العلم الماخوذ في لسان الدليل انه مجرد طريق ومعرف الى ما هو الموضوع في الواقع، وعلى هذا فننظر الى روايات الاستصحاب وهل هي ظاهرة في ان اليقين والشك المأخوذان في لسانها للاشارة الى ما هو الموضوع للحكم في الواقع وهو المتيقن والمشكوك بالعرض فحسب او ان لهما دخلا فيه.

والجواب: انه لا شبهة في ظهورها عرفا في ان لهما دخلا فيه، وانما الكلام في ان اليقين المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب هل هو اليقين بالذات او اليقين بالعرض، بمعنى ان الموضوع هل هو اليقين والمشكوك بالذات الذي لا وجود له الا في افق الذهن او بالعرض الذي له واقع موضوعي.

والجواب: ان الظاهر من روايات الاستصحاب كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (لاتنقض اليقين

بالشك) وقوله عنه (فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر) هو ان اليقين والشك مأخوذان في موضوع الاستصحاب لباها هما موجودان في افق الذهن فقط بل بما هما متعلقان بالواقع وهو المتيقن والمشكوك بالعرض، فاذا تيقن المكلف بطهارة ثوبه مثلا ثم شك في بقائها، فالظاهر من قوله عنه (لاتنقض اليقين بالشك) هو ان اليقين مأخوذ في موضوع الاستصحاب لا بما هو موجود في الذهن بل بما هو طريق الى طهارة ثوبه في الواقع، وكذلك الحال في الشك فانه مأخوذ فيه لا بما هو موجود في الذهن بل بما هو متعلق ببقاء طهارته واقعا.

فإذاً يكون الماخوذ في الموضوع اليقين الطريقي، فاذا كان الماخوذ فيه ذلك، فلاحالة يكون لذي الطريق وهو المتيقن بالعرض دخل في الموضوع.

والخلاصة: إن روايات الاستصحاب بحسب المتفاهم العرفي الارتكازي تنسجم مع الحالة الثانية لا الحالة الاولى ولا الثانية، فان حملها على ارادة كل واحدة منهما لا يمكن بدون قرينة واضحة ولا قرينة على ذلك لا في نفس الروايات ولا من الخارج.

وعلى هذا فهل تتصور الشبهة المصدقية في روايات الاستصحاب او لا؟

والجواب ان في المسألة قولين:

احدهما: ان الشبهة المصدقية لا تتصور في الصيغ الماخوذة في ألسنة روايات الاستصحاب.

وثانيهما: انها تتصور فيها.

اما القول الاول، فقد اختاره السيد الاستاذ عنه ^(١) وقد افاد في وجه ذلك، ان

الشك في انتقاض اليقين باليقين او بالشك غير معقول، ولا يعقل ان يشك الانسان ان هذا من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين، ضرورة ان الشك واليقين امران وجدانيان في افق الذهن وحاضران فيه فلا يتصور الشك فيهما.

والخلاصة: إنه لا يعقل ان يشك الانسان في ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (لا تنقض اليقين بالشك) هل ينطبق على المسألة او لا، الامع الاغماض عن اليقين والشك والنظر الى المتيقن والمشكوك بلحاظ وجودهما في الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين والشك بهما وهذا لا يمكن، لان معنى ذلك رفع اليد عن دليل الاستصحاب نهائيا.

واما القول الثاني، فقد اختاره جماعة منهم بعض المحققين عليه السلام وقد افاد عليه السلام في وجه ذلك على ما في تقرير بحثه، ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام مبني على الخلط بين المشكوك والمتيقن بالذات والمشكوك والمتيقن بالعرض، لان الذي لا يتصور فيه الشك في الانتقاض انما هو في المتيقن والمشكوك بالذات، لان صورتها حاضرتان وموجودتان في الذهن فلا يعقل الشك فيهما، واما الشك في مطابقتها الخارجي اي المتيقن والمشكوك بالعرض، فامر اعتيادي، ثم جاء بمثال لذلك وهو ما اذا كان هناك عنوانان وكان الحكم بلحاظ احد العنوانين معلوما وبلحاظ العنوان الآخر مشكوكا لاحتمال انطباق العنوان الاول المعلوم عليه، كما اذا علم بموت ابن زيد وشك في موت ابو عمرو لاحتمال ان يكون ابو عمرو هو ابن زيد، فالمتيقن بالذات وهو (الصورة الذهنية لعنوان ابن زيد) والمشكوك بالذات وهو (الصورة الذهنية لعنوان ابي عمرو) موجودان في الذهن وحاضران فيه، فلا يتصور الشك فيهما من اي انسان اعتيادي، والشك انما يتصور في المتيقن والمشكوك بالعرض، لاحتمال ان ابن زيد في الخارج هو ابو عمرو فيه واحتمال انه غيره.

فالنتيجة: إن الشك لا يتصور في صورتيهما في الذهن الموجودتان فيه وجدانا

وهما صورتان متباينتان فيه ولا تنطبق احدهما على الاخرى، واما بلحاظ الواقع فيحتمل انطباق كلتا الصورتين على شيء واحد فيه، فاذاً الشك متصور في المعلوم والمشكوك بالعرض ولا يتصور في المعلوم والمشكوك بالذات.

وفي المقام زمان اليقين بعدم الكرية كان قبل الزوال، ثم ان في الساعة الاولى بعد الزوال والثانية حدثت الكرية والملاقاة ولكن لا ندري ان الكرية حدثت في الساعة الاولى والملاقاة في الساعة الثانية او بالعكس، لان احتمال التقارن بينهما في الحدوث غير موجود وزمان الشك هو زمان الملاقاة وهو مردد واقعا بين الساعة الاولى والثانية.

وعلى هذا، فإن لوحظ المتيقن والمشكوك بالذات، فلا يتصور الشك فيهما لانهما صورتان حاضرتان في النفس، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المتيقن بالذات وهو عدم الكرية قبل الزوال متصل بالمشكوك بالذات وهو عدم الكرية بعد الزوال وجدانا.

واما اذا لوحظ المتيقن والمشكوك بالعرض فيتصور الشك فيه، لان المتيقن بالعرض هو عدم الكرية في واقع زمان الملاقاة المردد بين الساعة الاولى والثانية، فان كان زمان الملاقاة الساعة الاولى وزمان المعلوم بالعرض متصل بزمان المشكوك بالعرض، وان كان زمانها الساعة الثانية، فزمان المشكوك بالعرض منفصل عن زمان المتيقن بالعرض بحدوث الكرية في الساعة الاولى، وحيث ان زمان الملاقاة مردد بين الساعة الاولى والثانية، فلم نحرز ان رفع اليد عن المتيقن السابق وهو عدم الكرية قبل الزوال في الساعة الاولى من نقض اليقين باليقين او بالشك، فان كان واقع زمان الملاقاة الساعة الثانية فهو من نقض اليقين باليقين، وان كان الساعة الاولى فهو من نقض اليقين بالشك، فاذاً الشبهة مصداقية فلا يجوز فيها التمسك بادلة

الاستصحاب هذا.

وللنظر فيه مجال: اما ما ذكره عليه السلام من ان الماخوذ في موضوع دليل الاستصحاب المتيقن والمشكوك بالعرض اي مطابق المتيقن والمشكوك بالذات فهو صحيح ولا شبهة فيه، ضرورة انه لا يحتمل ان يكون الماخوذ في موضوع الاستصحاب المتيقن والمشكوك بالذات، الا ان الكلام في ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب هل هو المتيقن بلحاظ وجوده الواقعي فحسب او المتيقن بلحاظ انه متعلق لليقين وكذلك في المشكوك.

والجواب: ان الظاهر من روايات الاستصحاب والمتفاهم العرفي منها الثاني دون الاول، لوضوح ان الظاهر من قوله عليه السلام (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) وقوله عليه السلام (لاتنقض اليقين بالشك) هو ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب المتيقن بالعرض بما هو متعلق اليقين، فاذاً اضافة اليقين الى المتيقن في الخارج ماخوذ في الموضوع.

وبكلمة: ان اليقين والشك وان كانا من الموجودات الذهنية الوجدانية التي لا وعاء لها الا عالم الذهن وليس من الموجودات الخارجية لاستحالة وجودهما في الخارج، الا ان العلم حيث انه صفة حقيقية نفسانية ذات الاضافة، فان اضافته مرة تكون الى المعلوم بالذات وتسمى هذه الاضافة اضافة اشراقية واخرى الى المعلوم بالعرض وتسمى هذه الاضافة باضافة مقولية، وعلى هذا فتارة يكون الماخوذ في موضوع الحكم الاضافة الاشراقية التي هي صفة نفسانية، واخرى الاضافة المقولية التي هي طريق الى الواقع وهو المعلوم بالعرض، وحيث ان هذه الاضافة متقومة بالمضاف اليه في الواقع، فاذا لم يكن الواقع فلا اضافة، لاستحالة تحققها بدونها، وعلى ضوء ذلك ننظر الى روايات الاستصحاب.

لا شبهة في ان اليقين الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي ليس اليقين الصفتي اي الاضافة الاشراقية الذاتية التي لا واقع موضوعي لها الا في وعاء الذهن، لوضوح ان اليقين الماخوذ في موضوعه اليقين الطريقي اي طريق الى الواقع وتنص على ذلك قوله عليه السلام (لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) فانه ناص في ان الماخوذ في الموضوع اليقين بالطهارة في الواقع، فاذاً الماخوذ في الموضوع هو اليقين الطريقي وحيث انه لا يمكن اخذه في الموضوع بدون المتيقن بالعرض، فلا محالة يكون الماخوذ فيه كليهما معا، لاستحالة تحقق الاضافة بدون المضاف اليه والطريق بدون ذي الطريق والعلم بدون المعلوم واليقين بدون المتيقن، وكذلك الحال في الشك بالنسبة الى المشكوك بالعرض.

والخلاصة: إن موضوع الحكم الاستصحابي المتيقن بالعرض بوصفه العنواني اي بوصف كونه متعلقا لليقين لا مطلقا.

او فقل: ان الموضوع ليس ذات المتيقن بوجوده الواقعي، ضرورة انه لا يمكن حمل روايات الاستصحاب؟ على ذلك بل المتيقن بوصفه العنواني الاضافي، ضرورة انه المتفاهم عرفا من قوله عليه السلام (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) وقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) ولهذا يكون اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها ركن اساسي للاستصحاب، وعلى هذا فلا يتصور ان يشك الانسان في انه شاك في بقاء الحالة السابقة او متيقن بارتفاعها، بمعنى ان رفع اليد عنها هل هو من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين، لوضوح ان نفس هذا التردد شك في بقاء الحالة السابقة، فالشبهة المصدقية انما تتصور فيما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الواقع بدون دخل عنوان اليقين او الشك فيه، لان المكلف قد يعلم به وقد يشك وقد يكون جاهلا به ولا تتصور فيما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الواقع بوصفه العنواني

وهو كونه متعلق اليقين او الشك.

وبكلمة: ان المكلف اذا تيقن بطهارة ثوبه ثم شك في بقائها، فهنا اثران

شرعيان:

أحدهما: مترتب على طهارة ثوبه في الواقع ولا يكون لليقين والشك دخل فيه، باعتبار انه مترتب على المتيقن بلحاظ وجوده الواقعي كجواز الدخول في الصلاة ونحوهما مما هو مشروط بالطهارة، غاية الامر ان احرازه في مقام الاثبات قد يكون بالعلم الوجداني وقد يكون بالعلم التعبدي، وفي مثل ذلك يتصور الشك في الموضوع، فان المكلف قد يشك في طهارة ثوبه واقعا، فاذا شك فيها ولم يتمكن من احرازها بالاستصحاب او اصالة الطهارة، فلا يمكن التمسك بعموم ما دل على جواز الدخول في الصلاة اذا كان ثوبه طاهرا، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وثانيهما: مترتب على المتيقن والمشكوك بلحاظ كونها متعلقين لليقين والشك وهو حجية الاستصحاب، لان الماخوذ في موضوعها بمقتضى دليل الاستصحاب كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (لا تنقض اليقين بالشك) المتيقن والمشكوك بالعرض بوصف كونها متعلقين لليقين والشك في افق الذهن.

وعلى هذا، فلا يتصور الشك في موضوع الاستصحاب بأن يشك ان هذا متيقن او لا، او يشك في ان هذا مشكوك او متيقن.

فالنتيجة: إنّ الشبهة الموضوعية كما لا تتصور في المتيقن والمشكوك بالذات كذلك لا تتصور في المتيقن والمشكوك بالعرض بوصفيتها العنوانين.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) من ان احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين معتبر في جريان الاستصحاب، ومع عدم احرازه تكون الشبهة مصداقية، ويشك في ان رفع اليد عن الحالة السابقة هل هو من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين؟

مبني على الخلط بين لحاظ المتيقن بوجوده الواقعي ولحاظه بوجوده العنواني، باعتبار ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة في الواقع والشك في بقائها، وعلى هذا فلا تتصور الشبهة المصداقية في روايات الاستصحاب، ضرورة انه لا يتصور ان يشك الانسان في انه شاك في بقاء الحالة السابقة او لا، او يشك في انه متيقن بالحالة السابقة او لا، الا اذا كان الانسان بدرجة عالية من الوسوسة والا فلا يعقل ان يشك الانسان الاعتيادي في ان هذا من نقض اليقين باليقين او من نقض اليقين بالشك، لانه يرجع الى وجدانه ويرى ان الموجود فيه اليقين بارتفاع الحالة السابقة او الشك فيه ولا يتصور انه لا يدري الموجود فيه، ومن هنا يظهر حال ما اذا علمنا اجمالاً بحدوث الكرية اما في الساعة الاولى من زوال يوم الجمعة مثلا او الساعة الثانية وايضا علمنا اجمالاً بحدوث الملاقاة في احدهما، غاية الامر ان كانت الكرية حادثة في الساعة الاولى فالملاقاة في الساعة الثانية وان كان العكس فبالعكس، اذ احتمال التقارن غير موجود، فاذاً هنا علمان اجماليان:

احدهما: العلم الاجمالي بحدوث الكرية في احدى الساعتين المذكورتين.

والآخر: العلم الاجمالي بحدوث الملاقاة في الاخرى منهما.

وعلى هذا، فان كان الملحوظ في موضوع الاستصحاب المتيقن والمشكوك

بوجودها الواقعي، فتتصور فيه الشبهة المصدقية يعني الشك في وجود موضوعه في الخارج وعدم وجوده، لان المشكوك بوجوده الواقعي لا يخلو من ان يكون متصلا بالمتيقن او لا يكون متصلا به او يشك في اتصاله به، فتتصور فيه هذه الحالات الثلاث في الواقع والحالة الثالثة تمثل الشبهة المصدقية.

وان كان الملحوظ في الموضوع المتيقن بوصف كونه متعلقا لليقين حدوثا والشك في بقاءه كما هو ظاهر روايات الاستصحاب فلا تتصور الشبهة المصدقية فيه، بداهة انه لا يعقل ان يشك الانسان الاعتيادي في انه شك في بقاء الحالة السابقة او متيقن به.

وعلى هذا فاذا فرضنا ان الساعة قبل الزوال زمان اليقين بعدم الكرية واما زمان الشك في بقاء عدم الكرية، فانه زمان حدوث الملاقاة وهو مردد بين الساعة الاولى بعد الزوال والساعة الثانية، ومصعب اشكال صاحب الكفاية رحمته في هذا المثال وما شاكلة هو ان زمان الملاقاة ان كان الساعة الاولى من الزوال، كان زمان الشك متصلا بزمان اليقين وهو الساعة قبل الزوال، وان كان الساعة الثانية، كان زمان الشك منفصلا عن زمان اليقين باليقين بحدوث الكرية في الساعة الاولى.

وعليه، فإن كان زمان حدوث الملاقاة الساعة الاولى، كان المقام من نقض اليقين بالشك، وان كان زمان حدوثها الساعة الثانية، كان المقام من نقض اليقين باليقين بحدوث الكرية في الساعة الاولى، وحيث انه مردد بينهما، فلم نحرز ان المقام من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين هذا.

وغير خفي ان هذا الاشكال مبني على الخلط بين لحاظ ذات المتيقن والمشكوك في موضوع الاستصحاب بقطع النظر عن كون الاول متعلقا لليقين والثاني للشك وبين لحاظها بما هما متعلقان لليقين والشك.

وعلى هذا فالشك في الاتصال والانفصال انما يتصور في الفرض الاول.
واما في الفرض الثاني، فلا يتصور فيه الشك في الاتصال والانفصال وذلك لان حدوث الملاقاة واقعا مردد بين الساعة الاولى والساعة الثانية فيتصور فيه الشك في الاتصال والانفصال، واما حدوثها بوصف كونه متعلقا للشك فهو متصل بزمان اليقين بعدم الكرية، لان المكلف شك في حدوث الملاقاة في الساعة الاولى؟ كما انه شك في حدوثها في الساعة الثانية ولا يتصور في انه كان يشك في انه شك في حدوثها فيها او لا، وهذا الشك متصل بزمان اليقين وجدانا كما ان المشكوك بهذا الشك بوصفه العنواني متصل بالمتيقن به كذلك.

والخلاصة: إنَّ عدم الكرية تارة يلحظ بالنسبة الى قطعات الزمان الممتدة، واخرى بالنسبة الى زمان حادث آخر.

اما الاول فهو خارج عن محل الكلام، اذ لا شبهة في ان زمان الشك فيه متصل بزمان اليقين ولكن لا يترتب عليه اثر شرعي فلذلك لا يجري الاستصحاب فيه، والاثر الشرعي انما يترتب على عدم الكرية في زمان حادث آخر لامطلقا.

واما الثاني فهو محل الكلام، باعتبار ان الاثر الشرعي مترتب على عدم الكرية في زمان الملاقاة، وزمان الملاقاة بحسب الواقع وان كان مرددا بين الساعة الاولى والثانية، الا انه بحسب الوجدان لا يكون مرددا بينهما، والمفروض ان المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب الامور الوجدانية كاليقين بحدوث الحالة السابقة والشك في بقائها.

ومن الواضح، ان الشك في الامور الوجدانية لا يتصور سواء أكانت تلك الامور ملحوظة بنحو الصفتية ام كانت ملحوظة بنحو الطريقية والاضافة، لان التردد انما يتصور في ذات المتيقن والمشكوك بقطع النظر عن كونها متعلقتي اليقين

والشك.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي انه لا مانع من استصحاب كل من عدم الكرية الى زمان الملاقاة واستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية من هذه الناحية، نعم اذا كان هناك مانع آخر، فلا يجري من جهة هذا المانع كما في استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية، فانه لا يجري من جهة مانع آخر
لا من جهة ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله. ومن ذلك يظهر حال الامثلة الاخرى.

منها مسألة موت المورث واسلام الوارث، فاذا فرضنا ان تاريخ كليهما مجهول، كما اذا كان المورث حيا في الساعة الاولى من نهار يوم الجمعة مثلا والوارث كان كافرا في هذه الساعة، وفي الساعة الثانية حدث احدهما ولكننا لا ندرى ان المورث مات او ان الوارث اسلم وفي الساعة الثالثة حدث الاخر، فاذا هنا علمان اجماليان احدهما العلم الاجمالي بموت المورث في الساعة الثانية او الثالثة والآخر العلم الاجمالي باسلام الوارث في احدهما، بمعنى ان موت المورث ان كان في الساعة الثانية، كان اسلام الوارث في الساعة الثالثة وان كان العكس فبالعكس واحتمال التقارن بينهما غير موجود.

وعلى هذا، فزمان موت المورث هو زمان الشك في اسلام الوارث وبالعكس، باعتبار ان الاثر الشرعي لا يترتب على حدوث كل منهما بحسب عمود الزمان وقطعاته الطولية، وانما يترتب عليه بالنسبة الى زمان الحادث الآخر، وعليه فاذا شككنا في اسلام الوارث في زمان موت المورث المردد بين الساعة الثانية والثالثة، فعلى مبنى المحقق الخراساني رحمته الله لا يجري استصحاب عدم اسلام الوارث الى زمان موت المورث، لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لان زمان الشك في

موته ان كان الساعة الثانية كان متصلا بزمان اليقين، وان كان الساعة الثالثة لم يكن متصلا به، وحيث انا لا ندرى انه الثانية او الثالثة، فلم نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ومع عدم الاحراز لم نحرز انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين، فاذاً الشبهة مصداقية.

ولكن قد ظهر مما ذكرناه جواب ذلك، فانه مبني على الخلط بين لحاظ المتيقن والمشكوك بهما موجودان في الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين والشك بهما وبين لحاظيهما بهما متعلقان لهما، وحيث ان الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته اليقين بحدوث الشيء في الواقع والشك في بقائه فيه كما هو ظاهر قوله عليه السلام (لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) فلا يتصور ان يشك الانسان في موضوع الاستصحاب، ضرورة انه كان متيقنا بطهارته سابقا وجدانا وفعلا شاك في بقائها كذلك.

والخلاصة: إن المتيقن والمشكوك بالذات وان كان غير مأخوذ في موضوع الاستصحاب، الا ان الماخوذ فيه ليس ذات المتيقن والمشكوك بقطع النظر عن تعلق اليقين والشك بهما، بل الماخوذ فيه المتيقن والمشكوك بالعرض بوصف كونها متعلقتي اليقين والشك، فاذا كان الامر كذلك فلا يتصور فيه الشك في الموضوع، لوضوح ان المكلف في الساعة الثانية شاك في اسلام الوارث وجدانا كما انه شاك في موت المورث فيها كذلك، فزمان الشك متصل بزمان اليقين بالوجدان ولا يعقل ان يشك في انه شاك فيه او لا.

وكذلك الحال في استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث، فانه لا مانع منه لا من جهة ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام ولا من جهة اخرى كما سوف نشير اليها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان ما اعتبره المحقق الخراساني عليه السلام من العنصر الرابع في جريان الاستصحاب وهو احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا اصل له اصلا.

ولذلك فلا مانع من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ من هذه الناحية، والمانع انما هو من ناحية اخرى، وهي ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون الشك في بقاء الحالة السابقة مطلقا وعلى كل تقدير، بمعنى ان يكون متمحضا في البقاء، وهذا الركن مفقود في مجهولي التاريخ وفي المعلوم تاريخه بالنسبة الى زمان المجهول، على اساس ان زمان الشك في بقاء عدم حدوث كل من الحادثين هو واقع زمان حدوث الآخر المردد بين فردين من الزمان في الخارج هما الساعة الاولى بعد طلوع الشمس والساعة الثانية، فان كان زمان حدوثه الساعة الاولى، كان بقاء الحادث الآخر فيها مقطوع، وان كان الساعة الثانية، كان ارتفاعه فيها مقطوع، ولهذا لا يكون الشك متمحضا في البقاء اي على كل تقدير، نعم الشك يكون متمحضا في البقاء بالنسبة الى الجامع بينهما ولكنه ليس موضوعا للاثر الشرعي مضافا الى انه ليس زمان حدوث الآخر بل هو مفهوم الزمان الانتزاعي الجامع، وتام الكلام في ذلك قد تقدم موسعا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام ^(١) من التفصيل بين مجهولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا بعدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، معللا بعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين وجريانه في المعلوم تاريخه الى زمان المجهول غير صحيح، وذلك لانا لو سلمنا ان

(١) كفاية الاصول ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

الاستصحاب لا يجري في مجهولي التاريخ من هذه الجهة، فلا يجري في المعلوم تاريخه الى زمان المجهول ايضا بنفس الملاك، كما إذا فرضنا ان تاريخ الملاقاة معلوم وهو الساعة الاولى من الزوال وتاريخ الكرية مجهول ومردد بين الساعة قبل الزوال والساعة الثانية بعد الزوال، وحينئذٍ فان كان واقع زمان حدوث الكرية الساعة قبل الزوال، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، وان كان زمان حدوثها الساعة الثانية بعد الزوال، فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين بحدوث الملاقاة في الساعة الاولى من الزوال، وحيث انا لا ندرى ان واقع زمان حدوثها قبل الزوال او الساعة الثانية بعد الزوال، فلا نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ولهذا فلا وجه لما ذكره عليه السلام من التفصيل بين مجهولي التاريخ، وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا بعدم جريان الاستصحاب في الاول وجريانه في الثاني، لان ما ذكره عليه السلام من اعتبار عنصر الرابع في جريان الاستصحاب لو تم لكان مانعا عن جريان الاستصحاب في الاول والثاني معا بنفس الملاك هذا.

ولكن تقدم ان ما ذكره عليه السلام مبني على الخلط بين لحاظ المتيقن والمشكوك بوجودهما في الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين والشك بهما ولحاظهما بما هما متعلقان لليقين والشك كما هو مفاد ادلة الاستصحاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد تقدم ان عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ والمعلوم تاريخه الى زمان المجهول ليس من جهة ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام بل من جهة عدم احراز ان الشك متمحض في البقاء وعلى كل تقدير كما مر موسعا.

واما استصحاب عدم ارتفاع المجهول تاريخه الى زمان المعلوم، لا مانع منه في نفسه، كاستصحاب عدم حدوث الكرية في المثال الى زمان الملاقاة وهو الساعة الاولى من الزوال، باعتبار ان زمان الشك معلوم ولا تردد فيه.

ومن هنا، يظهر الفرق بين ان يكون زمان ارتفاع الجزء معلوما كزمان ارتفاع عدم الكرية بحدوثها، وان يكون زمان ارتفاعه مجهولا، ولا يدري ان زمان ارتفاعه وانقلابه الى الكرية الساعة الاولى او الثانية.

فعلى الاول، لا يجري استصحاب بقاء الجزء المعلوم الى واقع زمان الجزء المجهول المردد بين فردين من الزمان في الخارج. وعلى الثاني، فلا مانع من استصحاب بقاء الجزء المجهول الى زمان الجزء المعلوم.

ثم ان بعض المحققين عليه السلام ^(١) قد قرب هذا الاشكال بتقريب آخر، وحاصل هذا التقريب، ان في مسألة مجهولي التاريخ علمين اجماليين:

احدهما العلم الإجمالي بحدوث الكرية اما في الساعة الاولى من الزوال او الساعة الثانية، وثانيهما العلم الاجمالي بحدوث الملاقاة في احدهما، فان كان حدوث الكرية في الساعة الاولى، كان حدوث الملاقاة في الساعة الثانية، وان كان العكس فبالعكس، لان احتمال التقارن بينهما غير موجود.

وعلى هذا، فزمان اليقين بعدم حدوث الكرية وكذلك زمان اليقين بعدم حدوث الملاقاة الساعة قبل الزوال، وحينئذٍ فان كان زمان حدوث الكرية الساعة الاولى من الزوال، كان زمان حدوث الملاقاة الساعة الثانية منه وان كان العكس فبالعكس، وحيث ان زمان حدوث كل منهما هو زمان الشك في حدوث الآخر، فحينئذٍ ان كان زمان حدوث الملاقاة الساعة الاولى، كان زمان الشك في حدوث الكرية فيها متصلا بزمان اليقين، وان كان زمان حدوثها الساعة الثانية، كان زمان

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣١٣.

الشك في حدوثها فيها منفصلا عن زمان اليقين بعدم حدوثها الساعة الثانية، كان زمان الشك في حدوثها فيها منفصلا عن زمان اليقين بعدم حدوثها وهو قبل الزوال وكذلك الامر بالعكس، وعلى هذا فعلى الاول من نقض اليقين بالشك وعلى الثاني من نقض اليقين باليقين هذا.

وقد اجاب عليه السلام عن ذلك بأن هذا الاشكال مبني على ان يكون متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي في الواقع، وعندئذ يكون متعلقه اما حدوث الكرية في الساعة الاولى بحدها أو الساعة الثانية كذلك وهذا خلاف الضرورة والوجدان، بداهة ان لازم ذلك انه لا يوجد علم اجمالي في مقابل العلم التفصيلي وهو كما ترى، لان متعلقه لو كان الفرد بحده الفردي فهو علم تفصيلي لا اجمالي، لان متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما او احدها.

وعلى هذا، فمتعلق احد العلمين الاجماليين في المثال حدوث الكرية في احدى الساعتين، ومتعلق العلم الآخر حدوث الملاقاة في احدهما، لوضوح ان متعلقه ليس حدوث الكرية في الساعة الاولى او الثانية وهكذا، والا لزم انحلال العلم الاجمالي الى علمين تفصيليين، فاذاً حدوث الكرية في الساعة الاولى متعلق الشك، لاحتمال انها مصداق للمعلوم بالاجمال، وكذلك حدوثها في الساعة الثانية بنفس الملاك، وعليه فيكون المقام من نقض اليقين بالشك.

بل الامر كذلك حتى على القول بأن متعلق العلم الاجمالي الواقع لا الجامع الانتزاعي، لان متعلقه الواقع المبهم فلا ينافي كون كل واحد من طرفيه متعلقا للشك.

فالنتيجة: إن ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام من عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ من جهة عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا اصل له.

وغير خفي انه لا شبهة في ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي الذي لا واقع موضوعي له الا في عالم الذهن وهو عنوان احدهما او احدها ولكن لا موضوعية لهذا العنوان الانتزاعي وانما هو مشير الى واقعه المررد في الخارج بين فردين او افراد، والعلم الاجمالي في المقام بحدوث الكرية في احدى الساعتين تعلق بعنوان مشير الى واقعه المررد بين الساعة الاولى والثانية.

وعلى هذا، فان حدثت في الساعة الاولى فزمان الشك متصل بزمان اليقين وهو زمان اليقين بعدم حدوث الملاقاة قبل هذه الساعة، وان حدثت في الساعة الثانية فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين بعدم حدوث الملاقاة بحدوثها في الساعة الاولى، وحيث لم يحرز ان زمان حدوثها الساعة الاولى او الثانية، فلا يكون الاتصال محرزا، فاذا لم يكن محرزا فلا ندري ان رفع اليد عن الحالة السابقة من نقض اليقين باليقين او بالشك، ولا يتوقف ذلك على ان يكون متعلق العلم الاجمالي الفرد، لان المراد من اليقين الناقض ليس هو اليقين الاجمالي حتى يقال ان متعلق العلم الاجمالي الجامع لا الفرد بل المراد منه اليقين التقديري بفرض وجود المتيقن في الخارج تفصيلا، لان زمان حدوث الكرية في المثال ان كان الساعة الثانية، كانت الساعة الاولى زمان حدوث الملاقاة يقينا، وعندئذ يكون المقام من نقض اليقين بعدم الملاقاة قبل هذه الساعة باليقين بحدوثها فيها، وان كان زمان حدوثها الساعة الاولى، كان زمان الشك متصلا بزمان اليقين، فيكون من نقض اليقين بالشك كل ذلك تقديري، بمعنى انه على تقدير من نقض اليقين باليقين وعلى تقدير آخر من نقض اليقين بالشك.

الى هنا قد تبين: ان الاشكال بهذه الصيغة غير وارد على صاحب الكفاية رحمته، لان الوارد عليه هو ان اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب مبني على نقطة

خاطئة وهي الخلط بين لحاظ المتيقن والمشكوك بوجودهما في الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين والشك بهما ولحاظهما بهما متعلقان لليقين والشك كما هو مقتضى ادلة الاستصحاب فإذا الشك في الاتصال وعدم الاتصال وان المقام من نقض اليقين باليقين او بالشك انما يتصور على الفرض الاول، واما على الفرض الثاني فلا يتصور ذلك، اذ لا يعقل ان يشك الانسان في ان هذا من نقض اليقين بالشك او باليقين وان زمان الشك متصل بزمان اليقين او منفصل عنه، لان معنى هذا ان يشك الانسان في انه شاك بالشيء الفلاني او متيقن به، وظاهر روايات الاستصحاب الفرض الثاني، فإذا لا تتصور الشبهة المصدقية فيها، هذا تمام الكلام في التفسير الاول.

التفسير الثاني لمقالة المحقق الخراساني رحمته الله وحاصل هذا التفسير: ان مراده رحمته الله من هذه المقالة ليس انه قد اعتبر عنصرا رابعا في جريان الاستصحاب، بل انه رحمته الله اراد من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين الذي اعتبره في جريان الاستصحاب ما تقدم منا من ان اركان الاستصحاب غير تامة في مجهولي التاريخ وفي المعلوم بالنسبة الى زمان المجهول تاريخه، لان من اركان الاستصحاب ان يكون الشك في بقاء الحالة السابقة على كل تقدير ومنجزا والشك لا يكون في هذه الموارد كذلك، فاذا فرضنا ان تاريخ كل من حدوث الملاقاة والكرية مجهول وفرضنا ان زمان حدوث الملاقاة مررد بين الساعة الاولى من الزوال والساعة الثانية وكذلك زمان حدوث الكرية، بمعنى ان الملاقاة ان حدثت في الساعة الاولى فالكرية في الساعة الثانية وان كان العكس فبالعكس، واما احتمال المقارنة بينهما فهو غير موجود.

وعلى هذا، فزمان الشك في حدوث كل منهما زمان حدوث الآخر وحيث ان فان لوحظ زمان حدوث الملاقاة بها هو وبعنوانه الاجمالي الانتزاعي الجامع، فعندئذ وان

كان الشك في بقاء عدم الكرية الى زمان حدوثها بما هو شك في البقاء على كل تقدير وتمحضاً فيه، الا ان استصحاب بقاء عدمها الى هذا الزمان الجامع لا يجري، فان هذا الزمان بعنوانه الاجمالي ان كان له دخل في ترتب الاثر على الموضوع وهو عدم الكرية في المثال، فلا محالة يكون قيده له يعني ان الاثر الشرعي مترتب على عدم الكرية المقيد بهذا العنوان الاجمالي، ومن الواضح ان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة لا يثبت تقيده به الا على القول بالأصل المثبت، هذا اضافة الى ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام انما هو في الموضوع المركب الذي يمكن احراز احد جزأيه بالاستصحاب اذا كان جزؤه الآخر محرزا بالوجدان، واما اذا كان الموضوع مقيداً بشيء، فلا يجري الاستصحاب فيه لانه لا يثبت تقيده به.

وان لوحظ واقع زمان حدوث الملاقاة المردد بين فردين من الزمان هما في المثال الساعة الاولى والثانية، فلا يجري استصحاب عدم حدوث الكرية الى واقع زمان حدوث الملاقاة، فان واقع زمانها ان كان الساعة الاولى فالمستصحب فيها وهو عدم الكرية مقطوع البقاء، وان كان واقع زمانها الساعة الثانية فارتفاع المستصحب فيها مقطوع، وحيث ان واقع زمانها مردد بينهما في الواقع، فلا يكون الشك في عدم حدوث الكرية الى واقع زمانها متمحضاً في البقاء لا بالنسبة الى الساعة الاولى ولا الثانية، كما هو الحال في جميع موارد الاستصحاب في الفرد المردد، فانه لا يجري من جهة ان اركان الاستصحاب فيه غير تامة، لان الشك فيه ليس متمحضاً في البقاء هذا.

ولكن لا يمكن حمل ما ذكره عليه السلام في الكفاية على هذا التفسير، لان عدم جريان الاستصحاب على ضوء هذا التفسير ليس من جهة عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين او زمان المشكوك بزمان المتيقن بل من جهة اخرى، والمفروض ان

كلامه صريح في ان عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ من جهة عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فإذاً هذا التفسير لا يرتبط بمقالته عليه السلام في المسألة.

التفسير الثالث: ان الاثر الشرعي حيث انه مترتب على عدم حدوث كل من الحادثين في زمان حدوث الآخر، فلا محالة يكون الموضوع مقيدا بزمان حدوث الحادث الآخر، باعتبار ان الاثر الشرعي في المثال مترتب على عدم حدوث الكرية في خصوص زمان حدوث الملاقاة لا مطلقا، فإذاً لا محالة يكون الموضوع عدم الكرية مقيداً بهذا الزمان الخاص وهو زمان الملاقاة فيكون زمان الملاقاة قيد له.

وبكلمة: ان موضوع الاثر الشرعي ليس عدم الكرية مطلقا في عمود الزمان وقطعاته الطولية وبنحو العدم المحمولى بل عدم الكرية المضاف الى زمان الملاقاة بنحو العدم النعتي، فيكون زمان الملاقاة قيذا للموضوع وهو عدم الكرية.

وعلى هذا فلا نحرز اتصال زمان المشكوك مع زمان المتيقن، فان المشكوك وهو عدم الكرية في زمان الملاقاة، فان كان زمان الملاقاة الساعة الاولى فزمان المشكوك متصل بزمان المتيقن، وان كان زمان الملاقاة الساعة الثانية فزمان المشكوك منفصل عن زمان المتيقن، وحيث انا لا ندري ان زمان المشكوك الساعة الاولى او الثانية، فلا نحرز اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك المعتبر في جريان الاستصحاب.

والجواب: ان هذا التفسير ايضا خاطئ ولا ينطبق عليه ما ذكره عليه السلام في الكفاية. اما أولاً: فلان هذا التفسير خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام في المقام انها هو في الموضوعات المركبة لا في الموضوعات المقيدة، لان زمان الملاقاة في المثال ليس قيذا للموضوع وهو عدم الكرية بل هو عنوان مشير الى واقع زمان الملاقاة

المردد بين الساعة الاولى والثانية، والموضوع مركب من عدم الكرية في زمان والملاقة فيه بدون اخذ اي عنوان زائد عليهما كعنوان التقارن او الاجتماع او التقدم او ما شاكل ذلك وزمان الملاقة ظرف لا انه قيد.

والخلاصة: إن زمان الملاقة ان لوحظ بعنوان زمان الملاقة وبها هو فهو قيد لا ظرف، ولازم ذلك ان يكون الموضوع مقيدا لا مركبا وهذا خلاف المفروض، لان المفروض في المقام ان الموضوع مركب لا مقيد، وزمان الملاقة عنوان مشير الى واقعه المردد في الخارج لا انه اخذ بما هو زمان الملاقة كما تقدم تفصيل ذلك
وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان زمان الملاقة عنوان للموضوع وقيد له، الا انه لا يمكن اثبات تقيد الموضوع به بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.

وان شئت قلت: ان زمان الملاقة ان كان قيذا للموضوع وهو عدم الكرية في المثال، فلا يمكن اثبات تقيده به باستصحاب بقاء الموضوع وهو عدم الكرية الى زمانها، لان المستصحب عدم محمولي ولا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي الا على القول بحجية الأصل المثبت.

نعم لو كان للعدم النعتي حالة سابقة، فلا مانع من استصحاب بقائها، والمفروض في المقام عدم ثبوت حالة سابقة له لكي يكون الشك في بقائها، فان عدم الكرية المقيد بزمان الملاقة لم يكن متيقنا سابقا حتى يشك في بقائه فعلا.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك ايضا وتسليم ان الموضوع مقيد بزمان الملاقة، فاذا كان مقيدا، فاتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن محرز لا انه غير محرز، لان زمان المشكوك يمتد حينئذ من الساعة الاولى الى الساعة الثانية، لوضوح ان زمان حدوث الملاقة مشكوك من الساعة الاولى الى الساعة الثانية وجدانا، اما بحسب الواقع

فزمان المشكوك اما الساعة الاولى او الثانية، فعدم احراز الاتصال انما هو بحسب الواقع لا بحسب الوجدان ضرورة ان المكلف شك وجدانا في مجموع الساعتين بحدوث الملاقاة ولا يعلم بحدوثها لا في الساعة الاولى ولا في الثانية كما يحتمل في الاولى يحتمل في الثانية، وحيث ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بشيء والشك في بقاءه، فلا يتصور الشك بينهما اذ لا واقع لهما الا في افق النفس والشك انما يتصور فيما له واقع قد يصل الانسان اليه وقد لا يصل، فما ذكره صاحب الكفاية رحمته مبني على الخلط بين الواقع والوجدان، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الاستصحاب وان كان لا يجري في مجهولي التاريخ ولكن من جهة اخرى لا من الجهة التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته وكذلك لا يجري الاستصحاب في معلوم التاريخ الى زمان المجهول بنفس الملاك في المجهولي التاريخ. واما في المجهول تاريخه الى زمان المعلوم، فيجري اذا كان الاثر الشرعي مترتبا عليه كاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة اذا كان تاريخ الاول مجهولا وتاريخ الثاني معلوما وتترتب عليه نجاسة الماء، لان موضوعها مركب من الملاقاة في زمان وعدم الكرية فيه، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

ينبغي التنبية على عدة نقاط

النقطة الاولى: قد تقدم لحد الان ان الاستصحاب لا يجري في مجهولي التاريخ وفي المعلوم تاريخه الى زمان المجهول، واما في المجهول الى زمان المعلوم فيجري في نفسه اذا لم يكن هناك مانع، هذا كله فيما اذا كان الشك في تقدم احد الحادثين على الحادث الآخر مع عدم احتمال التقارن بينهما.

واما مع احتمال التقارن بينهما في الحدوث، فلا مانع من جريان الاستصحاب

في مجهولي التاريخ وفي المعلوم والمجهول معا، فاذا علم المكلف اجمالا بحدوث الكرية ولكنه لا يدري انها حدثت في الساعة الاولى من الزوال او الثانية وعلم ايضا اجمالا بحدوث الملاقاة ولكنه لا يدري انها حدثت في الساعة الاولى او الثانية، فاذاً هناك احتمالات:

١ - احتمال ان الكرية حدثت في الساعة الاولى والملاقاة في الساعة الثانية؟

٢ - احتمال عكس ذلك.

٣ - احتمال التقارن بينهما في الحدوث بان حدثتا معا في الساعة الاولى او

الثانية.

وعلى هذا فان لوحظ زمان الملاقاة في المثال بما هو وبعنوانه الاجمالي، فهو قيد للموضوع وهو عدم الكرية وخارج عن محل الكلام لان محل الكلام انما هو في الموضوع المركب لا المقيد، هذا مضافا الى ان الاستصحاب لا يجري فيه الا على القول بالأصل المثبت كما تقدم.

وان لوحظ واقع زمان الملاقاة بان يكون عنوان زمان الملاقاة مجرد مشير الى واقعه في الخارج المردد بين الساعة الاولى والثانية، وحينئذٍ فان كان احتمال التقارن بينهما مفقوداً فلا يجري الاستصحاب، لان زمان الملاقاة ان كان الساعة الاولى فبقاء عدم الكرية فيها مقطوع وجدانا، باعتبار انها حينئذٍ حدثت في الساعة الثانية، وان كان زمانها الساعة الثانية فارتفاعه فيها مقطوع كذلك، وحيث ان زمان الشك في حدوث الكرية مررد بين فردين وشخصيين في الخارج هما الساعة الاولى والثانية، فلا يكون الشك متمحضا في بقاء عدمها لا في الاولى ولا في الثانية ولهذا لا يجري الاستصحاب، لان ظاهر قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) هو ان يكون الشك في البقاء على كل حال.

واما مع احتمال التقارن بينهما، فلا مانع من جريان الاستصحاب، لان زمان الملاقاة ان كان الساعة الاولى فلا قطع ببقاء عدم الكرية فيها لاحتمال حدوثها فيها مقارنة لحدوث الملاقاة، فاذاً يكون الشك في بقاء عدم الكرية فيها مطلقاً وعلى كل حال، وان كان زمان الملاقاة الساعة الثانية فلا قطع بارتفاع عدم الكرية في الساعة الاولى، لاحتمال انه ارتفع في الساعة الثانية مقارنة لحدوث الملاقاة لا في الساعة الاولى، فاذاً سواء أكان زمان الملاقاة الساعة الاولى او الثانية، فلا قطع ببقاء عدم الكرية على تقدير، ولا بارتفاعه على تقدير آخر بل شك في بقاءه على كل تقدير اي سواء أكان زمانها الاولى او الثانية.

فالنتيجة: إنّ الشك في هذا الفرض يكون متمحضاً في البقاء، ولهذا فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه في كلا الحادتين سواء أكانا مجهولي التاريخ ام كان تاريخ احدهما معلوماً والآخر مجهولاً.

النقطة الثانية: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام على ما في تقرير بحثه من ان الشبهة المصدقية تتصور في ادلة الاستصحاب خلافاً للسيد الاستاذ عليه السلام حيث قال انها لا تتصور فيها.

وقد افاد في وجه ذلك، ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام مبني على الخلط بين المتيقن والمشكوك بالذات وبين المتيقن والمشكوك بالعرض فان كان الماخوذ في موضوع دليل الاستصحاب الاول فلا تتصور فيه الشبهة المصدقية، وان كان الثاني فتتصور فيه الشبهة المصدقية هذا، وقد تقدم تفصيل ذلك وقلنا هناك ان الشبهة المصدقية انما تتصور في المتيقن والمشكوك بالعرض اذا كان الملحوظ وجودهما في الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين والشك بهما في افق النفس، واما اذا كان المتيقن والمشكوك بالعرض ملحوظين بما هما متعلقان لليقين والشك في افق الذهن فلا

تتصور فيها الشبهة المصدقية، ضرورة انه لا يشك احد في انه متيقن بحدوث الحالة السابقة او لا يكون متيقنا به وشاك في بقائها او لا، وهذا هو الظاهر من دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) كما سبق.

النقطة الثالثة: انا اذا علمنا بنجاسة الإناءين معا، فتارة نعلم اجمالا بان احدهما قد طهر باصابة المطهر او الاتصال بالكر او الجاري، واخرى نعلم اجمالا بان اناء زيد بخصوصه قد طهر دون اناء عمرو ثم اختلط احدهما بالآخر، فلا ندري ان ايها اناء زيد وايها اناء عمرو، وثالثة نعلم بطهارة احدهما المعين بسبب من الاسباب ثم اختلط بالآخر، وبعد الاختلاط يعلم اجمالا بطهارة احدهما كما يعلم كذلك بنجاسة احدهما.

اما الفرض الاول، فلأن العلم الاجمالي بطهارة احدهما اجمالا لا يمنع عن جريان الاستصحاب في كل من الإناءين بحده الخاص، لان اركان الاستصحاب فيه تامة من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، والعلم الاجمالي حيث ان متعلقه الجامع وهو عنوان احدهما، فلا يكون مانع عن الشك في البقاء في كل طرف من اطرافه بحده الخاص وهذا واضح.

واما الفرض الثاني، وهو اختلاط اناء زيد باناء آخر ولا ندري ان اناء زيد هو الاناء الابيض او الاسود، فقد يقال كما قيل ان استصحاب بقاء النجاسة في كل منهما لا يجري لعدم كون الشك متمحضاً في بقاء نجاسة كل من الإناءين، لان اناء زيد ان كان متمثلاً في الاناء الابيض، كان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك، وان كان متمثلاً في الاناء الاسود، كان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين باليقين لا بالشك، وحيث انا لا ندري ان اناء زيد متمثل في الاول او الثاني، فلا يكون الشك في كل واحد منهما متمحضاً في البقاء، لاحتمال ان

الاناء الابيض هو اناء زيد ومع هذا الاحتمال احتمال ان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين باليقين واحتمال انه من نقض اليقين بالشك، واحتمال ان الإناء الاسود هو اناء زيد، ومع هذا الاحتمال لم يجرز ان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين بالشك، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل انه من نقض اليقين باليقين، وعليه فلا يكون هذا الفرض مشمولاً لاطلاق دليل الاستصحاب، كقوله عَلَيْهِ (لا تنقض اليقين بالشك) لعدم احراز ان المقام من صغيرات هذه الكبرى لاحتمال انه من نقض اليقين باليقين لا بالشك، ومع هذا الاحتمال فالكبرى لا تنطبق على المقام.

والجواب: ان هذا الاشكال مبني على الخلط بين ان يكون موضوع الحكم الاستصحابي واقع المتيقن والمشكوك بقطع النظر عن كونها متعلقين لليقين والشك، وما اذا كان موضوع الحكم الاستصحابي المتيقن والمشكوك بوصف كونها متعلقين لليقين والشك.

فعلى الاول، يتصور الشك في الموضوع، فان حاله حال سائر الامور الواقعية التي قد يعلم بها وقد يشك فيها وقد لا يعلم بها اصلاً ولكنها في الواقع موجودة، واما على الثاني فلا يتصور الشك في موضوع الاستصحاب لان الماخوذ في موضوعه اليقين بحدوث الحالة السابقة والشك في بقائها ولا يتصور ان يشك الانسان في انه متيقن بالحالة السابقة وشاك في بقائها او لا فانه يرجع الى وجدانه، فيرى ان الموجود فيه هو اليقين بنجاسة هذا الاناء (الابيض) مثلاً والشك في بقائها فيه وكذلك اليقين بنجاسة ذاك الاناء (الاسود) مثلاً والشك في بقائها فيه، ولا يشك في ان رفع اليد عن نجاسة هذا الاناء من نقض اليقين بالشك وكذلك لا يشك في ان رفع اليد عن نجاسة ذاك الاناء من نقض اليقين بالشك.

والخلاصة: إنه لا يقاس المقام بالاستصحاب في الفرد المردد في الخارج، فان

الشك في كل منهما بحده الفردي ليس شكا متمحضا في البقاء، بينما في المقام الشك متمحض في بقاء نجاسة هذا الاناء الشخصي بدون اي تردد في البين، واحتمال انه اناء زيد في الواقع لا اثر له لانه داخل في الشك.

ودعوى: أن زمان الشك في بقاء نجاسة اناء زيد منفصل عن زمان اليقين بنجاسته اليقين بالطهارة، فاذا فرضنا ان زمان اليقين بنجاسة اناء زيد الساعة قبل الزوال يوم الخميس مثلا، وفي الساعة الاولى من الزوال نعلم بطهارته بسبب من الاسباب، وفي الساعة الثانية اختلط اناء زيد باناء آخر وادى الى العلم الاجمالي بنجاسة احدهما وفرضنا ان احد الاناءين اسود والآخر ابيض، فإذا احتمل انفصال زمان الشك عن زمان اليقين موجود لانه اذا شك في بقاء نجاسة الاناء الاسود في الساعة الاولى، فاحتمال انه اناء زيد ومع هذا الاحتمال يحتمل انفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بطهارته في الساعة الاولى، وكذلك الحال اذا شك في بقاء نجاسة الاناء الابيض في الساعة الاولى، فانه لو كان اناء زيد فقد انفصل زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بطهارته في الساعة الاولى، وعلى هذا فلا نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في كلا الاناءين.

مدفوعة: بان انفصال زمان حدوث الشك عن زمان حدوث اليقين جزما لا يضر بالاستصحاب فضلا عن احتمال، واما اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن فهو موجود في المقام، لان الشك في بقاء نجاسة كل من الاناءين متصل بزمان المتيقن وجدانا، لان المكلف شك في بقاء نجاسة كل من الاناءين في الساعة الاولى والثانية واحتمال انه اناء زيد لا يضر بالشك في البقاء بل يؤكد.

فالنتيجة: إن احتمال انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقن خلاف الواقع والوجدان، لان هذا الاحتمال انما هو بالنظر الى واقع المشكوك والمتيقن، واما بالنظر

الى انهما متعلقين لليقين والشك فلا وجود لهذا الاحتمال، لانه انما هو بلحاظ الواقع لا بلحاظ الوجدان.

وبكلمة: ان متعلق اليقين هو طهارة اناء زيد بعنوانه ولا يمكن جريان الاستصحاب فيه بهذا العنوان اي عنوان اناء زيد، لان اليقين بنجاسته قد انتقض باليقين بطهارته وجدانا، واما الاناء المشتبه باناء زيد، فلا يقين بطهارته بهذا العنوان اي بعنوان المشتبه، لان طهارة كل من الاناءين مشكوكة وجدانا فيكون الشك في بقاء نجاسة كل منهما كذلك، وهذا الشك حيث انه متمحض في البقاء، فيكون مشمولاً لاطلاق قوله عَلَيْهِ (لا تنقض اليقين بالشك >).

والخلاصة: إن اليقين المتعلق بالمتيقن بالعرض ليس من الامور الواقعية حتى يشك في ان المقام من نقض اليقين باليقين او من نقض اليقين بالشك بل هو من الامور الوجدانية، ولا فرق من هذه الناحية بين اليقين الصفتي واليقين الطريقي لان كليهما من الامور الوجدانية، والمأخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي وان كان اليقين الطريقي الا انه امر وجداني فلا يتصور فيه الشك.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثالث ايضا بنفس ما ذكرناه من الملاك في الفرض الثاني ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

النقطة الرابعة: ما ذكره السيد الاستاذ عَلَيْهِ من ان الموضوع اذا كان مركبا من جزئين كعدم الكرية والملاقة في زمان يمكن احراز كلا جزأيه بالاستصحاب في عرض واحد او احدهما به اذا كان الآخر محرزا بالوجدان، فاذا كانت الملاقة محرزة بالوجدان، فلا مانع من استصحاب عدم الكرية الى زمانها وبه يتحقق الموضوع ويترتب عليه اثره وهو النجاسة. ومن امثلة ذلك ما اذا كانت الصلاة محرزة بالوجدان والظهور بالاستصحاب او باصالة الطهارة وبضم الاصالة الى الوجدان

يتحقق الموضوع المركب من الصلاة في زمان والطهارة فيه والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالأصل.

ومنها مسألة الارث، فان موضوعه مركب من موت المورث في زمان واسلام الوارث فيه، وعلى هذا فاذا كان موت المورث محرزا بالوجدان واسلام الوارث بالاستصحاب، تحقق الموضوع المركب بكلا جزأيه احدهما بالوجدان والآخر بالتعبد وترتب عليه اثره الشرعي وهو انتقال الارث اليه وهكذا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم تحقق الجزء الاول الى زمان ارتفاع الجزء الآخر، مثلا في المثال الاول هل استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة معارض باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية وهو زمان ارتفاع الجزء الآخر وهو (عدم الكرية) ، وفي المثال الثاني هل استصحاب الطهارة الى زمان الصلاة معارض باستصحاب عدم تحقق الصلاة الى زمان الطهارة وفي المثال الثالث هل استصحاب بقاء اسلام الوارث الى زمان موت المورث معارض باستصحاب عدم تحقق موت المورث الى زمان اسلام الوارث.

وقد اجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الاول: ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يجري في نفسه حتى يكون معارضا لاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة لانه لا يثبت ان الملاقاة قد حدثت بعد زمان الكرية الا على القول بالأصل المثبت، وكذلك الحال في استصحاب عدم وقوع الصلاة في زمان الطهارة لانه لا يثبت انها وقعت في زمان الحدث الا على القول بالأصل المثبت وكذا الامر في المثال الثالث، فان استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث لا يثبت ان موته كان في زمان كفر الوارث الا بناء على الأصل المثبت هذا.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لان الغرض من استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية هو اثبات موضوع طهارة الماء وعدم انفعاله، لان طهارة الماء ثابتة بدليل لفظي عام كل ماء طاهر والمستثنى منه الماء الملاقي للنجس اذا لم يكن كرا، والمفروض ان العام بعد التخصيص لا يكون معنونا بعنوان خاص ما عدا تخصيصه بعدم عنوان المستثنى وهو الخاص، فاذاً موضوع العام بعد التخصيص يكون مقيدا بعدم عنوان الخاص وهو في المثال الماء الملاقي للنجس وعدم كونه كرا، على اساس ان كل عام بعد التخصيص يقيد موضوعه بعدم عنوان الخاص ولا يكون مقيدا باي عنوان آخر، وفي المقام يقيد موضوع العام بعدم مجموع الجزأين هما الملاقاة وعدم الكرية، فاذاً استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية يثبت موضوع العام، واذا كان جزء الآخر منفياً بالوجدان وبضمه الى الاستصحاب يتحقق موضوع العام وهو الماء الذي لا يكون ملاقياً للنجس في زمان وكونه كرا فيه.

وان اريد به نفي موضوع النجاسة بنفي احد جزأيه بالاستصحاب والجزء الآخر منفي بالوجدان وبضمه الى الوجدان ينفي موضوع النجاسة وهو الملاقاة في زمان وعدم الكرية فيه، فهو ايضا صحيح على ما سوف نشير اليه.

الوجه الثاني: ان السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) قد اجاب عن ذلك بأمر:

الاول: النقض باستصحاب بقاء الطهارة من الحدث في صحيحة زرارة الى زمان وقوع الصلاة، لان الامام عليه السلام قد حكم بهذا الاستصحاب بقوله عليه السلام (كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) وتترتب على هذا الاستصحاب صحة الصلاة، فاذاً ما هو الجواب عن هذه الصحيحة هو الجواب

لنا في سائر الموارد.

وعلى الجملة: فالصحيحة تدل على انه لامعارض لهذا الاستصحاب فلو كان له معارض فلا يحكم على طبقه فيها، فالحكم بصحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها بمقتضى هذا الاستصحاب يدل بوضوح على انه معارض له اذ لو كان له معارض لم يحكم بصحتها، فاذاً نكشف من ذلك ان استصحاب عدم وقوع الصلاة الى زمان الطهارة من الحدث لا يجري في نفسه هذا.

وقد ناقش في هذا الوجه بعض المحققين عليه السلام (١) على ما في تقرير بحثه بأمرين:
الامر الاول: ان زرارة لم يفترض وجود الصلاة ووجود الحدث في الصحيحة والجهل بتاريخها، وانما افترض فيها ان طهارة المكلف لا تنتقض الا باليقين بالحدث والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك، ومحل الكلام في المقام انما هو في الحادثين يكونا مجهولي التاريخ والصحيحة خارجة عن محل الكلام.
الامر الثاني: ان عدم وقوع المعارضة بين الاستصحابين في مورد الصحيحة لعله بلحاظ ان احد الحادثين معلوم التاريخ وهو الصلاة والآخر مجهول التاريخ وهو الحدث هذا، ويمكن المناقشة في كلا الامرين:
اما في الامر الاول، فلان في الصحيحة وان لم يفترض وجود الصلاة ووجود الحدث والشك في تقدم احدهما على الآخر من جهة الجهل بتاريخ كليهما، الا ان مسألة التعارض بين الاستصحابين لا تتوقف على هذا الافتراض، اذ يكفي في افتراض المعارضة كون المكلف شاكاً في انه محدث او متطهر، والمفروض ان هذا الشك موجود في مورد الصحيحة وحيث ان حالته السابقة الطهارة من الحدث

والشك فيها طارئ بعد اليقين فلهذا تدل الصحيحة على استصحاب بقائها معللا بقوله عليه السلام (والا فانه على يقين من وضوءه ولا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين آخر) وهي باطلاقها تشمل الحكم ببقائها الى حين الشروع في الصلاة والنهي عن نقض اليقين بالشك الى حين الدخول فيها، فاذا تترتب على هذا الاستصحاب صحة الصلاة، لانه يثبت الموضوع المركب من جزئين احدهما الصلاة والآخر الطهارة من الحدث، وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم وقوع الصلاة في واقع زمان الطهارة من الحدث او انه معارض باستصحاب عدم وقوعها الى زمان وجود الناقض وهو الحدث.

والخلاصة: إنَّ الصحيحة باطلاقها تشمل وجود الصلاة ووجود الحدث المجهولي التاريخ كما تشمل ما اذا كان تاريخ الصلاة معلوما وتاريخ الحدث مجهولا. واما الامر الثاني، فلأنَّ الاشكال مبني، لأنَّ مبنى السيد الاستاذ عليه السلام في عدم الفرق في مسألة المعارضة بين الاستصحابين ان يكون كلا جزئي الموضوع مجهولي التاريخ او يكون تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا، وقد صرح بذلك في الاصول والفقه معا.

اما في الاصول، فقد ذكر عليه السلام ذلك في تقرير بحثه في الاستصحاب فراجع. واما في الفقه، فقد ذكر عليه السلام في بحث الخيارات ان المشتري اذا فسخ العقد في خيار الحيوان وشك في ان فسخه هذا كان في ثلاثة ايام حتى يكون نافذا او بعد مضي الثلاثة حتى لا يكون نافذا، ففي مثل ذلك لا محالة يشك في بقاء ثلاثة ايام الى زمان الفسخ، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقائها، وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم وقوع الفسخ في ثلاثة ايام، فيسقطان معا من جهة المعارضة مع ان تاريخ ثلاثة ايام معلوم وتاريخ الفسخ مجهول.

ومن هذا القبيل ما اذا فسخ المشتري والبائع العقد بخيار المجلس وشك في ان هذا الفسخ كان بعد التفريق او قبله، فان كان قبل التفريق كان مؤثرا في حل العقد، وان كان بعده فلا اثر له، وحينئذ فاستصحاب بقاء المجلس الى زمان الفسخ معارض باستصحاب عدم وقوع الفسخ في المجلس.

ومثل ذلك ما اذا قبض المشتري الذهب والبائع الثمن وشك في ان هذا القبض كان قبل التفريق او بعده، فعندئذ استصحاب بقائهما في المجلس وعدم التفريق الى زمان القبض معارض باستصحاب عدم القبض قبل التفريق.

ومن هذا القبيل ايضا ما اذا شك في ان بيع الراهن العين المرهونة هل كان قبل رجوع المرتهن عن اذنه او بعده، ففي مثل ذلك يكون استصحاب بقاء اذن المرتهن الى زمان بيع الراهن معارض باستصحاب عدم وقوع البيع الى زمان رجوعه عن الاذن، وفي جميع هذه الموارد تاريخ احد الحادثين معلوم وتاريخ الآخر مجهول.

فالنتيجة: إن السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) لا يفرق في التعارض بين الحادثين يكونا مجهولي التاريخ والحادثين يكون تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا.

الثاني: ان الموضوع اذا ثبت بثبوت احد جزأيه بالوجدان وجزؤه الآخر بالتعبد وحكم الشارع بترتب اثره عليه، فلا مجال لاستصحاب عدم تحقق احد جزئي الموضوع منضمنا الى الجزء الآخر المنفي بالوجدان، وعلى هذا فاذا ثبت موضوع النجاسة باستصحاب عدم حدوث الكرية الى زمان الملاقاة منضمنا الى الجزء الآخر الثابت بالوجدان وهو الملاقاة، فلا يبقى مجال لاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لنفي موضوع النجاسة بضمه الى انتفاء الجزء الآخر وهو عدم الكرية

بالوجدان، لان الموضوع اذا ثبت وحكم الشارع بترتب اثره عليه فلا يحكم بنفيه.
والجواب: ان هذا الوجه مصادرة، فان لقائل ان يدعي عكس ذلك بان يقول
باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية وبه ينفي الموضوع بعد ضمه الى نفي الجزء
الآخر بالوجدان وهو عدم الكرية، فاذا نفي الموضوع بحكم الشارع فلا مجال
لاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة لإثبات موضوع النجاسة بعد ضمه الى
ثبوت الجزء الآخر بالوجدان، والاستصحابان في عرض واحد ولا يكون احدهما
مانعا عن الآخر، فاذاً استصحاب المثبت لا يكون مانعا عن استصحاب النافي او
حاكما عليه حتى لا يجري استصحاب الثاني بعد جريان استصحاب المثبت، كما ان
استصحاب النافي لا يمنع عن استصحاب المثبت بل هما في عرض واحد ولا مانع
من جريان كليهما في نفسه، غاية الامر يسقطان من جهة المعارضة.

فالتنتيجة: إنّ ما ذكره عليه السلام من ان الاستصحاب المثبت للموضوع اذا جرى
واثبت الموضوع فلا يصل الدور الى الاستصحاب النافي.

لا وجه له اصلا، فان الاستصحاب النافي لا يكون في طول الاستصحاب
المثبت بل هو في عرضه، وكل منهما مشمول لإطلاق دليل الاستصحاب في نفسه
لتامة اركانه فيهما معا، ولكن اطلاقه يسقط من جهة المعارضة بين الاستصحابين.

الثالث: ان استصحاب عدم الملاقاة في المثال الى زمان الكرية لا يجري في
نفسه، وكذلك استصحاب عدم وقوع الصلاة الى زمان الحدث حتى يكون معارضا
لاستصحاب بقاء الطهارة الى زمان وقوع الصلاة واستصحاب عدم الكرية الى زمان
الملاقاة وقد افاد في وجه ذلك، انه ان اريد باستصحاب عدم الملاقاة، استصحاب
عدم وجودها مطلقا في عمود الزمان، فيرد عليه، انه لاشك في وجودها في عمود
الزمان حتى يستصحب عدم وجودها فيه.

وان اريد به استصحاب عدم وجودها الخاص المقيد وهو وجودها في فترة زمنية خاصة وهي زمان الكرية، فهو وان كان مشكوكا فيه الا ان الموضوع حينئذٍ وهو (عدم الملاقاة) لما كان مقيدا بزمان الكرية، فلا يمكن اثبات تقيده بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت، هذا مضافا الى انه خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام انما هو في الموضوعات المركبة لا المقيدة.

وغير خفي ان هذا الوجه وان كان وجها معقولا وفنيا ولكن مع ذلك غير تام، وذلك لان المشكوك ليس مطلق وجود الملاقاة، اذ لاشك فيه بل المشكوك حصة خاصة من وجود الملاقاة وهي وجودها في زمان الكرية وزمان الكرية ان كان ملحوظا بما هو زمانها وبعنوانه الاجمالي الانتزاعي فلا محالة يكون قيدا للموضوع وهو عدم الملاقاة لا ظرفا له، فاذاً الموضوع حصة خاصة من عدم الملاقاة وهي الحصة المقيدة بزمان الجزء الآخر.

وان كان ملحوظا بعنوان المشير والمعرف الى واقع زمان الكرية في الخارج فهو ظرف للموضوع فحسب بدون ان يكون له دخل فيه.

اما الفرض الاول فهو خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام في المقام انما هو في الموضوعات المركبة لا المقيدة، فاذاً لا اثر لهذا التقييد لأن هذا مضافا الى انه لا يمكن اثباته بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.

واما الفرض الثاني فهو محل الكلام في المقام، لان واقع زمان الكرية في المثال ظرف للموضوع المركب لا قيد له، والشك انما هو في بقاء الموضوع المركب في واقع زمانها ولا مانع من اثباته باستصحاب بقاء احد جزأيه بعد احراز جزئه الآخر بالوجدان، فان الكرية محرزة بالوجدان وعدم الملاقاة الى واقع زمانها محرز بالاستصحاب وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع المركب بكلا

جزأيه، فإذا الموضوع عدم الملاقاة بنحو العدم المحمولي في واقع زمان الكرية على اساس ان كل زماني بحاجة الى الزمان.

وبكلمة: ان زمان الكرية لا يخلو من ان يكون له دخل في ثبوت الحكم للموضوع او لا يكون له دخل فيه، فعلى الاول لا بد ان يكون قيذا للموضوع وعلى الثاني فلا يكون قيذا له، لان زمان الكرية ان لوحظ بما هو زمانها وبعنوانه الاجمالي فلا محالة يكون قيذا اذا كان دخيلا في الحكم والا فلا موضوع للاستصحاب، لان المستصحب بوجوده المطلق في عمود الزمان فلا شك فيه، ووجوده الخاص وهو وجوده في زمان الجزء الآخر فلا اثر له.

وان لوحظ بما هو معرف ومشير الى واقع زمانها فهو ظرف للموضوع، على اساس ان كل زماني لا بد ان يكون في زمان بدون ان يكون له دخل في الحكم، فإذا يكون المستصحب ذات الجزء بمفاد كان التامة في واقع زمان الجزء الآخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة يجري في نفسه او لا؟

والجواب: ان في المسألة تفصيلا، بيان ذلك ان المستفاد من الروايات ان الماء القليل يتنجس بالملاقاة والماء الكر لا يتنجس بها فانه معتصم والمستفاد من روايات الكر وغيرها ان موضوع النجاسة مركب من ملاقاة الماء للنجس وعدم كون ذلك الماء كرا، فإذا لاقى النجس ولم يكن كرا تنجس.

ثم ان في هذه الروايات ما يدل على ان الماء طاهر كله وقد خرج عن عموم هذه الرواية الماء الملاقى للنجس وعدم كونه كرا، فإذا موضوع النجاسة مركب من هذين الامرين، فاذا تحقق هذان الامران سواء أكان تحققهما بالوجدان ام بالتعبد او

احدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، تحقق الموضوع المركب وترتب عليه حكمه وهو النجاسة، وحيث ان العام اذا خصص بمخصص لا يكون موضوعه معنونا باي عنوان غير تقيده بعدم عنوان المخصص، وعلى هذا فلا شبهة في اثبات الموضوع المركب بالاستصحاب سواء أكان اثبات كلا جزأيه به ام احدهما اذا كان الجزء الآخر محرزا بالوجدان، فاذا كانت الملاقاة محرزة بالوجدان، فلا مانع من استصحاب عدم الكرية الى واقع زمانها وبه يثبت الموضوع بعد ضم الوجدان اليه، واما موضوع حكم العام وهو الطهارة، فقد عرفت انه مقيد بعدم عنوان الخاص لا بقيد آخر، وحيث ان عنوان الخاص عنوان القيدين هما الملاقاة في زمان وعدم الكرية فيه، فإذا موضوع العام مقيد بعدم هذين القيدين.

وهل يمكن اثبات موضوع العام باستصحاب عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية فيما اذا كان عدم القيد الآخر محرزا بالوجدان، كما اذا كان الماء كراً بالوجدان ويشك في ملاقاته للنجس قبل زمان كريته.

والجواب: انه يمكن اثباته باستصحاب عدم ملاقاته للنجس الى زمان كريته، فإذا عدم كلا القيدين محرز، غاية الامر احدهما بالوجدان والآخر بالاستصحاب وبضمه الى الاستصحاب يتحقق موضوع العام وهو المقيد بعدم كلا هذين القيدين.

وبكلمة: ان موضوع العام وهو الماء حيث انه مقيد بعدم القيد المذكورين بنحو عدم المحمولي، فلا مانع من اثبات هذا الموضوع بنفي القيد المذكورين ولو باصل العملي، بيان ذلك ان اثبات الموضوع المذكور يتوقف على نفي ذلك القيدين معاً، والمفروض في المقام ان احدهما منفي بالاستصحاب هو استصحاب عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية والآخر منفي بالوجدان في زمانها ايضاً، والفرض ان الموضوع مقيد بعدم هذين القيدين بدون اخذ اي عنوان زائد على عدمها، فاذا كان

احدهما منعداً بالاستصحاب والآخر بالوجدان، تحقق الموضوع اي موضوع العام المقيد بعدهما بنحو العدم المحمولي، لان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بنقيض الخاص بنحو العدم المحمولي دون النعتي لكي لا يمكن اثباته بالاستصحاب.

وان اريد به نفي موضوع النجاسة المركب من الملاقاة في زمان وعدم الكرية فيه بنفي احد جزأيه بالاستصحاب منضماً الى نفي الجزء الآخر بالوجدان، مثلاً الملاقاة منفية بالاستصحاب وعدم الكرية منفي بالوجدان لانه تبدل بالكرية وجدانا، فهل يمكن ذلك او لا؟

والجواب ان في المسألة قولين:

احدهما: انه لا يمكن.

والآخر: انه ممكن.

اما القول الاول: فقد اختاره بعض المحققين عليه السلام ^(١) على ما في تقرير بحثه بتقريب، ان موضوع النجاسة صرف وجود الملاقاة في زمان وعدم الكرية فيه وهو قابل للانطباق على قطعات طولية من الزمان، ومن الواضح انه لا يكفي لنفي موضوع الحكم نفي حصة من وجود الموضوع وهي وجوده في قطعة من تلك القطعات الطولية.

ودعوى: أن الاستصحاب وان كان ينفي حصة من صرف الوجود لموضوع الحكم وهو النجاسة الا ان الحصة الاخرى من الموضوع منفية بالوجدان، مثلاً عدم الكرية منفي بالوجدان لانه تبدل بالكرية كذلك والملاقاة منفية بالاستصحاب،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٢٢.

وبضم الاستصحاب الى الوجدان ينفي الموضوع بكلا جزأيه فينفي حكمه تبعا وهو النجاسة.

مدفوعة: بان الحكم بالنجاسة ليس احكاماً متعددة مجعولة على الحصص بحيث يكون للملاقاة مع عدم الكرية في الزمان الاول حكم وللملاقاة مع عدم الكرية في الزمان الثاني حكم آخر وهكذا، بل هناك حكم واحد مجعول على جامع الملاقاة مع عدم الكرية بحيث يلحظ الجامع بنحو صرف الوجود ويجعل الحكم عليه فلا بد من نفي هذا الحكم من نفي صرف الوجود اي صرف وجود الملاقاة، وقد عرفت ان نفيه بنفي حصته وفرده بالتعبد من اوضح انحاء الأصل المثبت، ومن هنا لم يلتزم احد بجريان استصحاب عدم الفرد الطويل بعد انتفاء الفرد القصير وجدانا لانتفاء الجامع، اذ كما ان اثبات الجامع باثبات فرده بالتعبد من الأصل المثبت كذلك انتفاء الجامع بانتفاء فرده كذلك من الأصل المثبت.

نعم، استصحاب عدم الملاقاة اذا كان بنفسه ينفي صرف وجودها يجري كما اذا كان الشك في اصل وجود الملاقاة، هذا نص ما افاده عليه السلام في تقرير بحثه هذا. غير خفي ان ما افاده عليه السلام مبني على نقطة واحدة وهي ان النجاسة مجعولة لـ صرف وجود الملاقاة في زمان وعدم الكرية فيه وانها لا تنحل بانحلال افراد موضوعها الطولية في عمود الزمان.

ولكن هذه النقطة قابلة للمناقشة وذلك، لان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ان يكون موضوع النجاسة مطلق وجود ملاقاة الماء للنجس مع عدم كونه كراً.

وعلى هذا فتنحل النجاسة بانحلال افراد موضوعها الطولية بحسب عمود الزمان بان تثبت لكل فرد من افراد موضوعها في كل قطعة من القطعات الزمانية

الطولية نجاسة مستقلة، كما انها تنحل بانحلال افراد موضوعها العرضية، ولا فرق من هذه الناحية بين الافراد الطولية والافراد العرضية، فاذاً للملاقاة مع عدم الكرية في الزمان الاول نجاسة ولها مع عدم الكرية في الزمان الثاني نجاسة شريطة عدم الملاقاة في الزمن الاول وهكذا، غاية الامر ان عمومها بالنسبة الى افرادها الطولية بدلي والى افرادها العرضية شمولي.

وعلى هذا فكل فرد من افراد موضوعها من الافراد العرضية والطولية موضوع مستقل للحكم وهو النجاسة، وعليه فكما ان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة يجري اذا كان زمانها معلوماً واما اذا كان مجهولاً فلا يجري كما تقدم، الا اذا كانت دائرة زمان الكرية اوسع من دائرة زمان الملاقاة، وعلى كلا التقديرين فهو يثبت الموضوع منضمماً الى ثبوت الجزء الآخر وجدانا مباشرة.

فكذلك استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية، فانه يجري على ضوء ما عرفت الان، وبانضمامه الى انتفاء الجزء الآخر وجدانا ينفي موضوع النجاسة مباشرة، لفرض ان هذا الفرد من الملاقاة مع عدم الكرية موضوع للنجاسة وهو منفي بالاستصحاب منضمماً الى نفي الجزء الآخر بالوجدان فاذاً لا يكون هذا الاستصحاب من الأصل المثبت.

وبكلمة: ان كل ملاقاة للماء النجس مع عدم الكرية موضوع للنجاسة، مثلاً ملاقاة هذا الاناء للنجس مع عدم كريته موضوع للنجاسة وملاقاة ذلك الاناء للنجس مع عدم كريته موضوع للنجاسة وهكذا، وعلى هذا فاذا صار الماء كرا وشككنا في ملاقاته للنجس قبل كريته، فلا مانع من استصحاب عدم ملاقاته الى زمان كريته، ويترتب على هذا الاستصحاب بعد ضمه الى نفي الجزء الآخر للموضوع وهو عدم الكرية بالوجدان نفي الموضوع مباشرة لا ان الموضوع هو

الجامع، والمنفي بالاستصحاب منضماً الى نفي الجزء الآخر بالوجدان الفرد حتى يقال ان نفي الجامع لا يمكن بنفي فرده بالاستصحاب الا بناء على الأصل المثبت.

والخلاصة: إن موضوع النجاسة ليس صرف وجود الملاقاة مع عدم الكرية بل الموضوع كل فرد من الملاقاة بعنوانها في الخارج مع عدم الكرية، فاذا كان الماء كرا في الخارج وشك في ملاقاته للنجس قبل كريته، فلا مانع من استصحاب عدم ملاقاته للنجس الى زمان كريته منضماً الى نفي الجزء الآخر وهو عدم الكرية بالوجدان، فانه يترتب عليه نفي موضوع النجاسة مباشرة لا انه ملازم لنفي الموضوع، والمفروض ان الملاقاة التي هي احد جزئي الموضوع اعم من ان تكون بوجودها الواقعي او التعبدي فاذاً نفي وجودها تعبداً نفي لجزء الموضوع مباشرة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان انتفاء الجزء الآخر بالوجدان بنفسه، انتفاء لموضوع النجاسة لا انه ملازم لانتفائه لكي يقال انه لا يثبت الملازمة الا بناء على الأصل المثبت فالموضوع هو وجود الملاقاة خارجاً مع عدم الكرية، والمنفي بالاستصحاب ذلك الوجود الذي هو موضوع لها، وبذلك يظهر القول الثاني في المسألة، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، هل استصحاب عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية يعارض استصحاب عدم الكرية الى واقع زمان الملاقاة، باعتبار ان الاستصحاب الاول ينفي موضوع النجاسة بضمه الى انتفاء الجزء الآخر بالوجدان، والاستصحاب الثاني يثبت موضوعها كذلك.

والجواب: انه لا معارضة بينهما، لعدم اجتماعها في مورد واحد حتى يقع التعارض بينهما بالنفي والاثبات، لان استصحاب عدم الكرية الى واقع زمان الملاقاة انما يجري في صورتين، الاولى ان يكون زمان الملاقاة معلوماً وزمان الكرية مجهولاً

والثانية، ان يكون زمان الكرية اوسع دائرة من زمان الملاقاة، وفي هاتين الصورتين يجري استصحاب عدم الكرية الى واقع زمان الملاقاة.

واما استصحاب عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية، فهو لا يجري في هاتين الصورتين، اما في الصورة الاولى، فلما تقدم من ان استصحاب معلوم التاريخ الى واقع زمان المجهول لا يجري، لتردد الشك بين زمانين شخصيين في الخارج، فلا يكون الشك متمحضا في البقاء الذي هو معتبر في جريان الاستصحاب.

واما في الصورة الثانية، فلان دائرة زمان الملاقاة اذا كانت اضيق من دائرة زمان الكرية، فلا يجري استصحاب عدمها الى زمان الكرية لانها قد حدثت في زمانها قطعا كما تقدم.

نعم، ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية يجري في الصورتين الآخرين على عكس الصورتين المذكورتين.

الاولى: ان يكون تاريخ حدوث الملاقاة مجهولا وتاريخ حدوث الكرية معلوما.

الثانية: ان تكون دائرة زمان الملاقاة اوسع من دائرة زمان الكرية، ولهذا لا تعارض بينهما اي بين استصحاب عدم الكرية الى واقع زمان الملاقاة واستصحاب عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية، غاية الامر ان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة يثبت الموضوع بعد ضمه الى الوجدان في الصورتين المتقدمتين، بينما استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ينفي موضوع النجاسة بعد ضمه الى الوجدان.

بقي هنا شيء

قد تسأل هل الطهارة مجعولة في الشريعة المقدسة او ان المجعل هو النجاسة،

واما الطهارة فهي ثابتة للاشياء ذاتا كالمباحات الأصلية ؟

والجواب: انها غير مجعولة في الشريعة المقدسة كالمباحات الأصلية، لان الشريعة انما جاءت لتهديب سلوكيات الانسان في الخارج والمنع من السلوكيات المنحرفة اللانسانية وتحديد مواقفه وحرياته واطلاق عنانه، لان الهدف من الدين الاسلامي هو تحديد حرية الانسان واطلاق عنانه في حدود معقولة وهي الحدود المناسبة لانسانية الانسان وعقلانيته في مقابل حرية الحيوان واطلاق عنانه، فان الشريعة الاسلامية تهذب الانسان من الداخل والخارج، اما من الداخل فهي تزود الانسان بالايان الراسخ والملكات الفاضلة والاخلاق الحميدة ولها دور كبير واساسي في ثبات الانسان على مواقفه المعتدلة وسلوكياته المستقيمة في الخارج، واما من الخارج فلان العمل بالشريعة المقدسة كالالتزام بالواجبات الالهية ولاسيما الصلاة والاجتناب عن المحرمات الالهية عامل اساسي ومهم في تطوير ايمان الانسان بالله تعالى من درجة الى درجة الكمال وهكذا، وفي المقابل كلما تطور ايمان الانسان بالله وحده لا شريك له كان تأثيره في ثبات الانسان ومواقفه النبيلة وسلوكياته المعتدلة وعدم انجراره الى السلوكيات المنحرفة اللانسانية اقوى واشد.

والخلاصة: إنّ الطهارة كالمباحات الأصلية غير مجعولة في الشريعة المقدسة، لانها ثابتة للاشياء طالما لم يجعل النجاسة لها، كما ان المباحات الأصلية ثابتة لافعال المكلفين طالما لم يجعل الوجوب او الحرمة لها وغيرها من الاحكام الشرعية الالزامية التي هي تابعة للمبادئ في الواقع، فانها بحاجة الى وجود المقتضي والمبادئ دون الطهارة والمباحات الأصلية، فانه يكفي فيها عدم المقتضي لهما.

واما ما ورد في الروايات الماء كله طاهر، لا يدل على الجعل بل هو بيان لواقع الحال الثابت من الازل ونجاسته بحاجة الى الجعل والمبادئ.

والخلاصة: إنّ هذه الروايات اما ان تكون في مقام جعل الطهارة الظاهرية التي يكون موضوعها مقيدا بالجهل بالواقع وعدم العلم به، كما في قوله ﷺ (كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر) او يكون في مقام بيان تثبيت ما هو ثابت بالاصالة وامضائه، وذلك لوضوح انه لا يمكن ان تكون الطهارة مجعولة للاشياء شرعا، اذ معنى ذلك انها نجسه قبل جعل الطهارة لها، وعلى هذا فلا يمكن ان تكون الطهارة والنجاسة كلتاهما مجعولة في الشريعة المقدسة للاشياء في الواقع، فاذاً لا محالة يكون المجعول هو النجاسة فيها كما ان المجعول فيها للاشياء الاحكام الالزامية كالوجوب والحرمة ونحوهما دون الاباحة.

النقطة الخامسة: يقع الكلام في توارد الحالتين المتضادتين على شيء واحد، كما اذا علمنا ان هذا الماء كان في زمان طاهرا وفي زمان آخر نجسا ولكن لا ندري ان طهارته متقدمة على نجاسته او بالعكس.

ومن هذا القبيل، ما اذا علم المكلف انه كان متطهرا في زمان من الحدث وفي زمان آخر كان محدثا ولكنه لا يدري تقدم زمان احدهما على زمان الآخر.

ثم ان هذه المسألة تتصور على صورتين:

الصورة الاولى: ان يكون تاريخ الحدث معلوما وتاريخ الطهارة مجهولا.

الصورة الثانية: عكس هذه الصورة تماما.

الصورة الثالثة: ان يكون تاريخ كليهما مجهولا.

اما الصورة الاولى، وهي (ما اذا كان تاريخ الحدث معلوما وتاريخ الطهارة مجهولا)، فكما اذا علم المكلف بانه كان محدثا في الساعة الاولى من زوال يوم الجمعة مثلا ولكنه لا يدري انه توضأ او اغتسل قبل هذه الساعة حتى يكون محدثا فعلا او بعد هذه الساعة حتى يكون متطهرا فعلا وهذا التردد منشأ للشك في بقاء كل منهما

الى ما بعد الساعة الثانية، لان المكلف كما يشك في بقاء الحدث بعد الساعة الثانية كذلك يشك في بقاء الطهارة بعد هذه الساعة، وهل يجري استصحاب بقاء الطهارة في المثال المجهول تاريخها في مقابل استصحاب بقاء المعلوم تاريخه.

والجواب: انه يجري في نفسه ولكنه يسقط من جهة المعارضة مع استصحاب بقاء المعلوم تاريخه وهو الحدث في المثال هذا.

ولكن قد اعترض على الاستصحاب في المجهول تاريخه بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) من عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، لان زمان حدوث الطهارة في المثال ان كان الساعة الثانية بعد الزوال فزمان المشكوك وهو الساعة الثالثة متصل بزمان المتيقن، وان كان الساعة قبل الزوال فقد انفصل زمان المشكوك عن زمان المتيقن بوجود الحدث في الساعة الاولى من الزوال لانه فاصل بينهما وحيث انا لا ندري ان زمان حدوثها الساعة قبل الزوال او الساعة الثانية فلا نحزر اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن فلهذا لا يجري الاستصحاب.

والجواب: ما تقدم من ان ما ذكره رحمته الله مبني على الخلط بين ما يكون ماخوذا في موضوع الاستصحاب في لسان الدليل وما لا يكون ماخوذا فيه كذلك، فان الماخوذ في لسان الدليل اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، وعليه فموضوع الحكم الاستصحابي المتيقن بالعرض بوصف كونه متعلقا لليقين والمشكوك بالعرض بوصف كونه متعلقا للشك لا ذات المتيقن والمشكوك بقطع النظر عن كونها متعلقي اليقين والشك.

وعلى هذا فالشك في الاتصال انما يتصور بين زمان المتيقن وزمان المشكوك في الفرض الثاني، والمفروض في هذا الفرض عدم كون المتيقن والمشكوك موضوعا للاستصحاب، واما في الفرض الاول فلا يتصور الشك فيه، لوضوح ان المكلف لا يعقل ان يشك في انه متيقن بالحالة السابقة او لا ويشك في انه شك في بقائها او لا، ومن هنا قلنا ان الشبهة المصدقية لا تتصور في ادلة الاستصحاب هذا.

وقد قرّر بعض المحققين عليه السلام^(١) هذه الشبهة بصيغة اخرى وقد عممها في كل من معلوم التاريخ والمجهول، وهي ان في بقاء كل من الطهارة والحدث في ظرف الشك وهو الساعة الثالثة بعد الزوال في المثال احتمال نقض اليقين باليقين، لان متعلق العلم الاجمالي ان كان الطهارة من الحدث قبل الزوال، كان هذا من نقض اليقين الاجمالي باليقين التفصيلي وهو اليقين بالحدث في الساعة الاولى من الزوال، وان كان متعلق العلم الاجمالي الطهارة في الساعة الثانية بعد الزوال، كان من احتمال نقض اليقين التفصيلي باليقين الاجمالي، ولهذا لا يمكن التمسك بدليل الاستصحاب كقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) في المقام للشك في الموضوع ومعه تكون الشبهة موضوعية فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية هذا.

ثم اجاب عليه السلام عن ذلك بجوابين:

احدهما: ان هذا التقريب مبني على ان يكون متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي المردد بين هذا وذاك.

ولكن هذا المبني خاطئ ولا واقع موضوعي له، ضرورة انه لا شبهة في ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما او احدها وليس الفرد

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٢٦ .

بحده الفردي وهذا امر وجداني، وعلى هذا ففي المقام متعلق العلم الاجمالي الجامع بين الطهارة قبل الزوال والطهارة في الساعة الثانية بعد الزوال وهو عنوان احدهما، واما الطهارة قبل الزوال بحدها فلا تكون متعلقة للعلم الاجمالي بل هي متعلقة للشك وجدانا وكذلك الطهارة في الساعة الثانية بعد الزوال، فانها متعلقة للشك كذلك لا للعلم الاجمالي بل لوقلنا فرضاً ان متعلق العلم الاجمالي الواقع دون الجامع الانتزاعي، فايضا كل طرف من طرفيه مشكوك فيه ومتعلق للشك فحسب دون العلم.

والخلاصة: إنّ المكلف كما يكون شاكا في بقاء الطهارة الجامعة بين الطهارتين في الساعة الثالثة وجدانا كذلك يكون شاكا في بقاء الحدث فيها كذلك، غاية الامر ان المستصحب على الاول كلي وهو الجامع الانتزاعي بينهما، لان المستصحب ليس هو الطهارة قبل الزوال لعدم كونها متعلقة لليقين ولا للطهارة بعده بنفس الملاك بل الجامع بينهما وهو عنوان احدهما، وعلى الثاني شخصي.

وثانيهما: ان اليقين الثاني انما يكون ناقضا لليقين الاول شريطة توفر امرين:
الاول: ان يكون اليقين الثاني متعلقا بنقيض ما تعلق به اليقين الاول وهو اليقين السابق.

الثاني: ان يكون المكلف ملتفتا الى انه متعلق بنقيض ما تعلق به اليقين الاول. وعلى هذا، فإذا كان الشرط الاول متوفرا دون الثاني، بان لا يكون ملتفتا الى الشرط الاول وجاهلا به فلا انتقاض، واما اذا التفت اليه بان علم ان اليقين الثاني تعلق بنقيض ما تعلق به اليقين الاول او علم بان مطابق كلا المتيقنين واحد في الخارج، فحينئذ يكون اليقين الثاني ناقضا لليقين الاول.

ونأخذ بمثال لذلك، اذا علم بحياة زيد في يوم الجمعة مثلا وموت ابن عمرو

فيه ولكنه غير ملتفت الى ان ابن عمرو هو زيد في الخارج وجاهل به، لم يكن اليقين الثاني وهو اليقين بموت ابن عمرو ناقضا لليقين الاول وهو اليقين بحياة زيد، واما اذا علم والتفت الى ان ابن عمرو هو زيد في الخارج، فيكون اليقين بموته يوم الجمعة ناقضا لليقين بحياة زيد لفرض ان ابن عمرو هو زيد، فاذاً انتقض اليقين بالحياة باليقين بالموت.

واما في المقام فالشرط الاول وان كان متوفرا، فان اليقين الثاني تعلق بنقيض ما تعلق به اليقين الاول، بمعنى ان المتيقن الثاني نقيض المتيقن الاول الا ان الشرط الثاني مفقود، لان المكلف لا يكون ملتفتا الى الشرط الاول وعالما به بل هو جاهل وغافل عنه، لانه يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على الطهارة قبل الزوال، كما يحتمل انطباقه على الطهارة بعد الزوال اي في الساعة الثانية، وكذلك الحال بالنسبة الى الحدث، فان المكلف كما يحتمل انه ناقض للطهارة كذلك يحتمل ان تكون الطهارة ناقضة له.

ومن الواضح، ان هذا الاحتمال لا يكون مساوقا لاحتمال نقض اليقين باليقين بلا فرق في ذلك بين اليقين التفصيلي واليقين الاجمالي، لان هذا الاحتمال انما هو بلحاظ الواقع اي ذات المتيقن بقطع النظر عن تعلق اليقين به، واما بلحاظ تعلق اليقين به فلا يتصور فيه هذا الاحتمال، وحيث ان المتيقن بلحاظ كونه متعلقا لليقين والمشكوك بلحاظ كونه متعلقا للشك موضوع للحكم الاستصحابي، فلهذا لا يتصور الشك في موضوعه ولا يعقل التردد في ان هذا من نقض اليقين باليقين او بالشك.

والخلاصة: إن في مورد الاستصحاب اما ان يكون من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين ولا يتصور شق ثالث وهو التردد في ان هذا من نقض اليقين

بالشك او من نقض اليقين باليقين، فان هذا انما يتصور بلحاظ الواقع بقطع النظر عن وصفي اليقين والشك، والمفروض ان كلا الوصفين ماخوذ في موضوع الاستصحاب وليس موضوع الاستصحاب المتيقن والمشكوك بلحاظ وجودهما الواقعي بقطع النظر عن كونهما متعلقتي اليقين والشك، وظاهر ادلة الاستصحاب ان لتعلق اليقين والشك بهما دخلا في الموضوع، هذا ما افاده عليه السلام مع التوضيح منا.

وغير خفي ان كلا الجوابين مبني على ما ذكرناه سابقا من ان الشك لا يتصور في موضوع الحكم الاستصحابي، لان الشخص ان كان ملتفتا الى ان يقينه تعلق بنقض ما تعلق به اليقين السابق فهو من نقض اليقين باليقين وان لم يكن ملتفتا الى ذلك اصلا، فلا موضوع لنقض اليقين باليقين اذ ليس هنا يقين حتى يكون ناقضا لليقين السابق، وان كان شاكا في بقاء الحالة السابقة المتيقنة وعدم بقائها، فهو من نقض اليقين بالشك، واما احتمال انه من نقض اليقين باليقين، فهو في الحقيقة من نقض اليقين بالشك، لان الاحتمال مساوق للشك ومع الاحتمال والشك فلا يقين جزما، باعتبار انه ليس من الامور الواقعية حتى يشك في وجوده.

فالتيجة: إن ما ذكره عليه السلام هنا من الجواب يناه في بظاهرة ما افاده عليه السلام سابقا من ان الشبهة المصدقية تتصور في ادلة الاستصحاب، ولعل ذلك من جهة بناءه عليه السلام على ان اليقين بالحدوث غير معتبر في جريان الاستصحاب بمقتضى صحيحة عبد الله بن سنان.

ولكن تقدم الكلام في هذه الصحيحة موسعا في مستهل بحث الاستصحاب. الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي عليه السلام من ان استصحاب بقاء الطهارة لا يجري لعدم الشك في البقاء، لان المستصحب ان كان الطهارة قبل الزوال فهي مرتفعة قطعاً بصدور الحدث في الساعة الاولى من الزوال وان كانت الطهارة في

الساعة الثانية بعد الزوال فهي باقية جزماً، فإذا لا شك في بقاء الطهارة لكي تستصحب.

والجواب: ان ما ذكره عليه السلام غريب، لان المستصحب في المقام الجامع بين الطهارتين لا خصوص الطهارة قبل الزوال ولا بعده في الساعة الثانية والمفروض ان الجامع متعلق لليقين ويشك في بقاءه في الساعة الثالثة.

وان شئت قلت: ان الجامع بينهما وهو عنوان احدهما متعلق لليقين حدوثاً وللشك بقاء كما هو الحال في تمام موارد استصحاب الكلي في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، فان المستصحب هو الجامع بين الفرد الطويل والفرد القصير.

الوجه الثالث: ايضاً ما ذكره المحقق العراقي عليه السلام ^(١) من ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون زمان اليقين بالحدوث معلوماً، فاذا رجعنا قهقرا الى الوراثة في عمود الزمان نصل الى زمان نشير اليه انه زمان اليقين بالحدوث فيجره الى زمان الشك في البقاء، وهذا الشرط غير موجود في المقام، فانه اذا رجعنا الى القهقراء فلا نجد زمان اليقين بالطهارة لا قبل الزوال ولا بعده بل نجد زمان اليقين بعدم الطهارة، فاذا كيف نستصحب بقاء الطهارة، فان الساعة الثانية بعد الزوال زمان الشك في الطهارة والساعة قبل الزوال ايضاً زمان الشك فيها، فلا يقين بالطهارة في اي زمان حتى يجره الى زمان الشك في بقاءها.

والجواب: ان المستصحب في المقام الجامع وهو عنوان احدهما، والمفروض ان المكلف على يقين بحدوث هذا الجامع والشك في بقاءه، لان المكلف في الساعة الثانية بعد الزوال يتقن اجمالاً بحدوث الطهارة اما في الساعة قبل الزوال واما في الساعة

الثانية بعد الزوال، وفي الساعة الثالثة يشك في بقاء هذا الجامع وليس المستصحب الطهارة قبل الزوال او الطهارة بعده في الساعة الثانية حتى يقال انه لا يقين بحدوثها. وبكلمة: انه ان اريد بذلك ان المعتبر في جريان الاستصحاب اليقين بالحدوث والشك في البقاء فهو صحيح، ولكن لا فرق فيه بين ان يكون اليقين بحدوث الفرد بحده الفردي او اليقين بحدوث الكلي بحده، وفي المقام حيث ان اليقين بحدوث الفرد غير موجود والموجود انما هو اليقين بحدوث الكلي وظرفه الساعة الثانية بعد الزوال، فلا مانع من جريان استصحاب بقائه في الساعة الثالثة.

وان اريد به ان متعلق العلم الاجمالي حيث انه الفرد دون الكلي فليست للفرد حالة سابقة، فاذا رجعنا الى الوراء قهقرا فإنا نجد زمانا نشير به الى انه زمان حدوث الفرد، لان زمان حدوثه في المقام مردد بين الساعة قبل الزوال والساعة الثانية بعده.

فيرد عليه، أولاً: انه ليس متعلق العلم الاجمالي الفرد بل الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما او احدها وهذا امر وجداني، فاذا ما بناه ﷺ من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد دون الجامع غير صحيح بل هو خلاف الوجدان.

وثانياً: لو سلمنا ان متعلقه الفرد الا انه لا شبهة في ان متعلقه ليس الفرد المعين والا فللمعنى لتقسيم العلم الى علم تفصيلي وعلم اجمالي، لان العلم الاجمالي على هذا عين العلم التفصيلي بل هو الفرد المبهم المردد بين هذا وذاك، ولا مانع من استصحاب بقاء الفرد المبهم الى الساعة الثالثة لليقين بحدوثه في الساعة الثانية بعد الزوال.

فالتنتيجة: إن ما ذكره المحقق العراقي ﷺ لا يرجع الى معنى محصل.

قد يقال كما قيل: ان استصحاب بقاء الطهارة الجامعة المعلومة بالاجمال لا

يجري لعدم ترتب الاثر الشرعي عليها بهذا الوصف العنواني لانها بهذا الوصف لا وجود لها الا في عالم الذهن ولا اثر لها، لان الاثار الشرعية مترتبة على الطهارة في واقع زمان حدوث المعلوم بالاجمال المردد في الخارج بين الساعة قبل الزوال والساعة الثانية بعده ولا يترتب اي اثر عليها في زمان حدوث المعلوم بالاجمال بما هو زمان حدوثه وبعنوانه الاجمالي الانتزاعي الذي لا واقع موضوعي له الا في عالم الذهن.

والجواب: ان الزمان الاجمالي ان لوحظ بنحو الموضوعية والقيدية فلا يجري لعدم ترتب اثر شرعي عليه، بل لا يجري مطلقا لانه لا يثبت تقيده بهذه الوصف الا على القول بالأصل المثبت.

وان لوحظ بنحو المعرفية والمشيورية الى واقع زمان المعلوم بالاجمال في الخارج المردد بين الساعة قبل الزوال والساعة الثانية بعده، فلا مانع من جريان استصحاب بقاء الطهارة في الساعة الثالثة، لان الزمان حينئذٍ ظرف لها لا قيد.

والخلاصة: إنّ من الواضح جدا ان المستصحب هو الطهارة الجامعة بين حدوثها قبل الزوال وحدثها بعده في الساعة الثانية لا الطهارة المعلومة بالاجمال بهذا الوصف العنواني الاجمالي الانتزاعي، فان المستصحب بهذا الوصف لا وجود له الا في عالم الذهن، او فقل ان المستصحب ليس الطهارة المضافة الى زمان اجمالي بما هو، فانه لا وجود لها الا في افق الذهن ولا اثر لها.

الوجه الرابع: قد يقال كما قيل ان الاشكال في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ والمعلوم تاريخ احدهما في زمان المجهول في الساعة السابقة يجري في هذه المسألة ايضا، لان المستصحب في المقام وهو (الطهارة) مرددة بين فرد مقطوع الارتفاع وهو الفرد الحادث قبل الزوال لانه ارتفع يقينا بصدور الحدث في الساعة الاولى بعد الزوال وبين فرد مقطوع البقاء وهو الفرد الحادث في الساعة الثانية بعده،

فاذاً لا يجري الاستصحاب فيها لانه من الاستصحاب في الفرد المردد، هذا بالاضافة الى عمود الزمان، واما بالاضافة الى زمانها الاجمالي بما هو فلا يجري لعدم ترتب اثر شرعي عليها.

والجواب: اما جريان الاستصحاب في المعلوم كاستصحاب بقاء الحدث في المثال، فلا شبهة فيه واحتمال حدوث الطهارة في الساعة الثانية لا يضر بالشك في بقاءه.

ومن هنا، لو قلنا بان العلم الاجمالي يسري الى الواقع، فسرايته الى الطهارة في الساعة الثانية مجرد احتمال فلا يضر بالشك في بقاء الحدث فيها.

واما استصحاب بقاء الطهارة التي يكون تاريخها مجهولاً ان كان بلحاظ واقع زمان حدوثها المردد بين الساعة قبل الزوال والساعة بعد الزوال فلا يجري، لعدم تمامية اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء وان كان بلحاظ زمان حدوثها بما هو زمان حدوثها وبعنوانه الاجمالي الانتزاعي.

ففيه: انه قيد للمستصحب من ناحية الحدوث، بان يكون المستصحب الطهارة المقيدة بزمان حدوثها بما هو زمان حدوثها ولا اثر شرعي مترتب عليها مقيدة بهذا القيد.

هذا مضافاً الى ان الاستصحاب لا يثبت هذا التقييد الا على القول بالأصل المثبت، لان المستصحب حينئذٍ الطهارة المضافة الى زمان حدوثها الاجمالي بما هو زمان حدوثها هذا.

الا انه لا اساس لهذا الاشكال، لما مر من ان المستصحب في المقام الطهارة الجامعة بين الطهارة قبل الزوال والطهارة بعده في الساعة الثانية وهي عنوان احدهما ولا مانع من استصحاب بقاءها، لان اركان الاستصحاب تامة فيه من اليقين

بالحدوث والشك في البقاء فيدخل في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي.
ومن هنا، يظهر حال الصورة الثانية، وهي ما اذا كان تاريخ الطهارة معلوما
وتاريخ الحدث مجهولا، فان جميع ما ذكرناه في الصورة الاولى من المناقشات وجوابها
يجري في هذه الصورة ايضا حرفا بحرف فلا حاجة الى الاعداد.

واما الصورة الثالثة، وهي ما اذا كان تاريخ كلا الحادثين مجهولا كما اذا علم
المكلف بانه كان محدثا في زمان ومنتظرا في زمان آخر ولا يدري المتقدم منهما عن
المتاخر، كما اذا علم بان الحدث ان كان في الساعة الاولى من زوال يوم الجمعة مثلا
كانت الطهارة في الساعة الثانية وان كان العكس فبالعكس.

فلا مانع من استصحاب بقاء كل منهما في الساعة الثالثة لانها ظرف الشك في
البقاء، وتردد كل من الحدث والطهارة بين الساعة الاولى والثانية منشأ للشك في
بقاء كل منهما في الساعة الثالثة، وحينئذ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيهما، لان
اركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء تامة ولا يرد عليه شيء من الاشكالات
المتقدمة كعدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن وغيره.

والخلاصة: حيث انا نشك في بقاء كل من الحادثين في الساعة الثالثة في المثال،
فلا مانع من استصحاب بقاء كل منهما في نفسه، غاية الامر تقع المعارضة بينهما
فيسقطان من جهة المعارضة، ومن هنا تمتاز هذه الصورة عن الصورة الاولى والثانية
بعده نقاط:

الاولى: انه لا موضوع لشبهة صاحب الكفاية عليه السلام فيها وهي عدم احراز اتصال
زمان المشكوك بزمان المتيقن، لان زمان المشكوك الساعة الثالثة وزمان المتيقن
الساعة الثانية، باعتبار ان في الساعة الثانية يقين المكلف بحدوث كلا الحادثين فيها
تفصيلا وان كان زمان حدوث احدهما الساعة الاولى وزمان حدوث الآخر الساعة

الثانية اجمالاً، ولكن زمان حصول اليقين بحدوثها معاً تفصيلاً هذا الساعة ولهذا لا منافاة بين هذا اليقين التفصيلي واليقين بارتفاع احدهما فيها اجمالاً، باعتبار ان لهذا اليقين الحاصل في الساعة الثانية متيقن، احدهما متقدم على اليقين زماناً وهو الحادث في الساعة الاولى، والآخر مقارن كذلك وهو الحادث في الساعة الثانية، والمفروض باليقين الثاني المتيقن السابق في هذا اليقين.

فالنتيجة: إنَّ زمان المشكوك وهو (الساعة الثالثة) متصل بزمان المتيقن بوصف كونه متعلقاً لليقين وهو الساعة الثانية.

الثانية: انه لا موضوع لاعتراض المحقق العراقي عليه السلام على الصورة الاولى والثانية في هذه الصورة وهو ان تاريخ الحدث اذا كان معلوماً وهو اول الزوال وتاريخ الطهارة مجهولاً ولا يدري انها حدثت قبل الزوال او بعده، فان حدثت قبل الزوال فهي مقطوع الارتفاع وان حدثت بعده فهي مقطوع البقاء، فاذا لاشك في البقاء. وهذا الاشكال لو تم هناك فلا موضوع له في المقام، وهو ما اذا كان تاريخ كلا الحادثين مجهولاً، اذ لا شبهة في ان كلا منهما مشكوك البقاء في الساعة الثالثة في المثال.

الثالثة: انه لا مجال للاعتراض الرابع على الصورة الاولى في هذه الصور، لان المكلف في هذه الصورة يعلم اجمالاً بحدوث احد الحادثين في الساعة الاولى وحدوث الحادث الآخر في الساعة الثانية، وهذا العلم الاجمالي منشأ للعلم التفصيلي بحدوث كل منهما في الساعة الثانية، غاية الامر احدهما في الساعة الاولى والآخر في هذه الساعة، فالساعة الثانية ظرف لحصول العلم التفصيلي بحدوثها معاً وفي الساعة الثالثة يشك في بقاء كل منهما فيها، ولهذا لا مجال للاعتراض المذكور في هذه الصورة.

نستعرض نتائج البحوث في هذا التنبيه في ضمن عدة نقاط:

النقطة الاولى: انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة واحرازها كلا او بعضا به في مقابل الموضوعات المقيدة التي لا يمكن جريان الاستصحاب فيها واحرازها به الا على القول بالأصل المثبت.

النقطة الثانية: ان معنى استصحاب بقاء الموضوع التعبد بثبوتة لا التعبد بفعلية حكمه وتنجزه لانها بحاجة الى تطبيق الكبرى عليه، وعلى هذا فمعنى استصحاب بقاء جزء الموضوع ثبوتة تعبدا اذا كان جزؤه الآخر ثابتا بالوجدان وبضمه اليه يتحقق الموضوع بكلا جزأيه ويترتب عليه اثره بتطبيق الكبرى عليه، لان فعلية الحكم وتنجزه منوطة به ولا يكفي ثبوت الصغرى فقط او الكبرى.

النقطة الثالثة: ان جزء الموضوع وان لم يكن حكما في نفسه ولا موضوعا له، ومع ذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، اذ لا يعتبر في جريانه ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، بل يكفي فيه ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي وان لم يكن حكما شرعيا ولا موضوعا له.

النقطة الرابعة: ان الموضوع المركب مركب من ذاتي الجزأين بدون اخذ اي عنوان زائد عليهما كعنوان التقارن او الاجتماع او التقدم او التأخر وهكذا، بلا فرق في ذلك بين ان يكون مركبا من جوهرين او عرضين لموضوعين او لموضوع واحد، ولا يمكن ان يكون الموضوع مركبا من العرض وموضوعه، لان الموضوع حينئذ يكون مقيدا لا مركبا، والعرض ماخوذ في الموضوع بوجوده النعتي لا المحمولي، ولا مانع من ان يكون الموضوع مركبا من عدم العرض وموضوعه، لان عدم العرض الماخوذ في موضوعه ليس عدما نعتياً بل هو عدم محمولي، ومن هنا فرق بين ان يكون

العرض ماخوذاً في موضوعه وبين ان يكون الماخوذ فيه عدم عرضه باعتبار ان عدم عرضه ليس عرضاً له.

النقطة الخامسة: اذا علم اجمالاً بارتفاع احد جزئي الموضوع المركب وشك في بقاءه وعدم ارتفاعه الى زمان وجود الجزء الآخر، فتارة يكون تاريخ احدهما معلوماً وتاريخ الآخر مجهولاً، واخرى يكون تاريخ كليهما مجهولاً، اما في العرض الاول فلا يجري استصحاب عدم حدوث المعلوم تاريخه لا بالنسبة الى الزمان المطلق لعدم الشك فيه ولا بالنسبة الى الزمان النسبي وهو زمان الحادث المجهول، واما استصحاب عدم حدوث المجهول الى زمان المعلوم فلا مانع منه في نفسه على تفصيل تقدم.

النقطة السادسة: ان الاستصحاب لا يجري في مجهولي التاريخ اذا كانت دائرة زمان حدوث كليهما متساوية، واما اذا كانت دائرة زمان حدوث احدهما اوسع من دائرة زمان حدوث الآخر، فيجري الاستصحاب في الفرض الاول دون الثاني خلافاً لجماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ عليه السلام، فانهم قد بنوا على جريان الاستصحاب في كل واحد منهما في نفسه مطلقاً ولكنه يسقط من جهة المعارضة مع الآخر.

النقطة السابعة: قد بنى صاحب الكفاية عليه السلام على عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ معللاً بان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، وحيث ان هذا الاتصال غير محرز في مجهولي التاريخ فلا يجري الاستصحاب فيهما، لانه مع عدم الاحراز لم يحرز انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين فتكون الشبهة مصداقية، فلا يجوز التمسك بادلة الاستصحاب فيها.

النقطة الثامنة: ان ما بنى صاحب الكفاية رحمته الله من اعتبار العنصر الرابع في جريان الاستصحاب لا اصل له، لانه مبني على انه لا دخل لليقين والشك الماخوذين في لسان روايات الاستصحاب في موضوعه مع ان الامر ليس كذلك، اذ لا شبهة في ظهورها عرفا في ان لهما دخلا فيه، بمعنى ان موضوع الحكم الاستصحابي المتيقن والمشكوك بالعرض مع وصف كونها متعلقين لليقين والشك مطلقا، وعلى هذا فلا يتصور ان يشك الانسان الاعتيادي في انه شك او متيقن، فانه انما يتصور بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى موضوع الاستصحاب.

النقطة التاسعة: ذهب جماعة الى ان الشبهة المصدقية تتصور في ادلة الاستصحاب على اساس ان موضوع الحكم الاستصحابي المتيقن والمشكوك بالعرض لا بالذات هذا.

ولكن تقدم من ان الموضوع وان كان هو المتيقن والمشكوك بالعرض لا بالذات الا انه ليس الموضوع المتيقن بلحاظ وجوده في الواقع بقطع النظر عن كونه متعلقا لليقين، وكذلك الحال في المشكوك بل الموضوع بمقتضى ظهور ادلة الاستصحاب المتيقن والمشكوك بالعرض بلحاظ كونها متعلقين لليقين والشك، فاليقين بالطهارة الواقعية والشك في بقائها في الواقع ماخوذان في موضوع الحكم الاستصحابي، فاذاً يكون الموضوع مركبا من ذات المتيقن واليقين بها وذات المشكوك والشك فيها.

النقطة العاشرة: ان ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من التفصيل بين مجهولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا بعدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ من جهة عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، وجريانه في المعلوم تاريخه الى زمان المجهول غير صحيح اذ لا فرق بين

الصورتين من هذه الناحية.

النقطة الحادية عشرة: ان هنا تفسيرين آخرين لما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله ولكنها لا ينطبقان على ما ذكره رحمته الله في الكفاية.

النقطة الثانية عشرة: ان موضوع النجاسة مركب من امرين، احدهما الملاقاة في زمان والآخر عدم الكرية فيه، فاذا كانت الملاقاة محرزة بالوجدان وعدم الكرية محرزا بالاستصحاب تحقق الموضوع للنجاسة وهل هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية او لا؟

والجواب ان في المسألة قولين: قول بعدم التعارض بينهما، وقول بالتعارض. اما القول الاول، فقد اختاره السيد الاستاذ رحمته الله واستدل عليه بوجوه، وتقدم ان جميع تلك الوجوه غير تامة، والصحيح القول الثاني وانه معارض لانه ينفي الموضوع وذاك يثبت الموضوع كما تقدم.

النقطة الثالثة عشرة: ذهب بعض المحققين رحمته الله الى ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يجري لا من جهة ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله، بل من جهة انه لا ينفي موضوع النجاسة منضمها الى الجزء الآخر المنفي بالوجدان الا على القول بالأصل المثبت، لان الموضوع هو صرف وجود الملاقاة مع عدم الكرية ولا يمكن نفي صرف الوجود الجامع باستصحاب عدم حدوث حصته، اذ كما لا يمكن اثبات الكلي باثبات فرده كذلك لا يمكن نفي الكلي بنفي فرده هذا.

ولكن تقدم الاشكال فيه وان موضوع النجاسة مطلق وجود الملاقاة لا صرف وجودها، والنجاسة تنحل بانحلال افرادها وحصصها في الخارج، فيكون كل فرد وحصه موضوع للنجاسة.

النقطة الرابعة عشرة: ان طهارة الاشياء ذاتية وغير مجعولة في الشريعة المقدسة

كالمباحات الأصلية ولا حاجة الى جعلها، والشريعة انما جاءت لتحديد مواقف الانسان واطلاق عنانه من كافة الجهات الاجتماعية والفردية والمادية والمعنوية.

النقطة الخامسة عشرة: ان في توارد الحالتين المتضادتين على شيء واحد كالطهارة والنجاسة او الطهارة والحدث حالتين، الاولى ما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا، والثانية ما اذا كان تاريخ كليهما مجهولا، ولا مانع من جريان الاستصحاب في كلتا الحالتين كما تقدم تفصيله.

التنبيه التاسع

لا شبهة في ان الاستصحاب لا يجري في المسألة اذا كان فيها دليل لفظي من عموم او اطلاق، لانه يتقدم على الاستصحاب اما بالحكومة او الورود على تفصيل يأتي في ضمن البحوث الالية ولا كلام فيه.

وانما الكلام في المقام فيما اذا خصص عام بمخصص منفصل مجمل، وحيث انه لا يكون حجة الا في المقدار المتيقن دون الزائد ففيه يرجع الى عموم العام هذا.

ولكن قد يتوهم ان في موارد الشك في التخصيص تقع المعارضة بين استصحاب بقاء حكم المخصص فيها وبين التمسك بعموم العام، ومن امثلة ذلك الدليل الدال باطلاقه على جواز وطئ الرجل زوجته متى شاء واراد واستثنى من ذلك ايام حيضها، فاذا فرضنا ان دليل الاستثناء مجمل والقدر المتيقن منه حرمة وطئها ايام خروج الدم، واما اذا انقطع الدم منها وقبل ان تغتسل، فلا يدل على الحرمة في الفترة بين انقطاع الدم والاعتسال.

وعلى هذا، فهل المرجع في هذه الفترة استصحاب بقاء حرمة الوطئ الى ان تغتسل، او التمسك بعموم العام لاثبات جواز وطئها فيها.

ومن امثلة ذلك ما دل من الدليل على ثبوت خيار الغبن للمشتري مثلا، فانه مخصص لعموم (اوفوا بالعقود)، فاذا فرضنا أن الدليل المخصص مجمل، فيكون حجة في المقدار المتيقن وهو ثبوت هذا الخيار في اول ازمنة امكان فسخ العقد ولا يدل على ثبوته في الزمن الثاني، فاذاً المرجع فيه هل هو استصحاب بقاء الخيار او التمسك بعموم (اوفوا بالعقود) ومنها غيرهما.

والجواب: ان الاصوليين قد اختلفوا في هذه المسألة على وجوه وذهب شيخنا

الانصاري رحمته الله (١) الى التفصيل بين ما اذا كان الزمان في طرف العام قيماً للموضوع ومكثراً له، بمعنى ان كل قطعة من قطعات الزمان موضوع مستقل للحكم، باعتبار ان العام كما ينحل بانحلال افراده العرضية كذلك ينحل بانحلال افراده الطولية. واما إذا كان الزمان فيه ظرفاً له بدون ان يكون له دخل في الموضوع فالحكم الثابت لكل فرد من افراده العرضية حكم واحد شخصي في طول قطعات الزمان ومستمر باستمراره.

فعلى الاول، حيث ان الشك في التخصيص الزائد لان الدليل المخصص مجمل على الفرض، فلا يكون حجة الا في المقدار المتيقن فيكون المرجع فيه عموم العام دون استصحاب حكم المخصص، فانه لا يجري في نفسه لعدم تمامية اركانه.

وعلى الثاني، فيكون المرجع استصحاب بقاء حكم المخصص ولا مجال للتمسك بالعام ولا موضوع له، لان الشك ليس في التخصيص الزائد حتى ينفي التمسك بالعام، اذ الخارج منه فرد واحد في طول الزمان والمفروض انه محكوم بحكم واحد شخصي في تمام آتات الزمان وقطعاته الطولية، وهذا الحكم الثابت لهذا الفرد قد انقطع عنه بالتخصيص وعوده اليه مرة ثانية بحاجة الى دليل آخر والعام بعمومه لا يكون متكفلاً له، لانه بعمومه انها يكون متكفلاً لعدم خروج الزائد عنه ولا يدل على عود ما خرج، ولو عاد فهو حكم آخر غير الحكم الاول الذي انقطع عنه بالتخصيص، ومن الواضح ان معنى التمسك بالعام هو ان الحكم المجعول لافراده باقي ولم ينقطع ولا يدل على جعل حكم آخر مماثل للحكم المنقطع هذا.

وقد اشكل المحقق الخراساني رحمته الله (٢) على الشيخ رحمته الله بان ما ذكره رحمته الله لا يكفي لهذا

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠.

(٢) كفاية الاصول ص ٤٢٤.

التفصيل بل لا بد من ملاحظة الزمان في طرف الخاص ايضاً، لانه في هذا الطرف اما ان يكون قيذا للموضوع الخاص ومكثراً له بلحاظ افراد الزمان وقطعاته الطولية، فيكون كل قطعة موضوع مستقل للحكم فيتكثر الحكم بتكثرها كما يتكثر بتكثر افراده العرضية، او يكون ظرفاً له بدون ان يكون له اي دخل فيه، فاذاً بطبيعة الحال يكون الحكم المجعول لكل فرد من افراده في عمود الزمان وقطعاته الطولية حكم واحد شخصي.

وعلى هذا فالصور اربع:

الصورة الاولى: ان يكون الزمان ظرفاً في طرفي العام والخاص معا.

الصورة الثانية: ان يكون قيذا للموضوع فيهما معا.

الصورة الثالثة: ان يكون قيذا للموضوع في طرف العام وظرفاً له في طرف

الخاص.

الصورة الرابعة: ان يكون قيذا للموضوع في طرف الخاص وظرفاً له في طرف

العام.

وهذه هي الصور الاربع:

اما الصورة الاولى، فيكون المرجع فيها استصحاب بقاء حكم المخصص ولا مجال للتمسك بعموم العام، لفرض ان الفرد الخارج من العام محكوم بحكم واحد شخصي في طول الفترات الزمنية، وهذا الحكم قد انقطع عنه بدليل المخصص وعوده لا يمكن، واذا عاد بدليل فهو مثله لا عينه، لاستحالة اعادة المعدوم، ومن الواضح ان العام لا يدل على جعل حكم آخر له كالحكم المنقطع عنه بالتخصيص.

والخلاصة: إنّ اعادة المعدوم مستحيلة، واما اعادة مثله اي جعل مثله بجعل

آخر فهو بحاجة الى دليل آخر، ولا اشعار للعام بذلك فضلاً عن الدلالة.

واما الصورة الثانية، فلا موضوع للاستصحاب فيها، لان المتيقن فيها غير المشكوك، وعليه فلا يكون الشك فيها شكاً في البقاء بل شك في اصل خروج فرد آخر من العام والمرجع فيه اصالة العموم.

واما الصورة الثالثة، فاستصحاب بقاء حكم المخصص وان كان جارياً في نفسه الا انه محكوم باصالة العموم.

واما الصورة الرابعة، فلا موضوع فيها للاستصحاب ولا لأصالة العموم، فيكون المرجع فيها اصالة البراءة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي الزمان ان كان قيماً لموضوعي العام والخاص معا بان يكون لهما افراد عرضية وطولية معا فالمرجع اصالة العموم دون الاستصحاب، وان كان ظرفاً لموضوعيهما بان لا يكون لهما الا افراد عرضية لا طولية، فالمرجع فيه استصحاب حكم المخصص لا اصالة العموم، وان كان قيماً لموضوع احدهما وظرفاً لموضوع الآخر بان كان للأول افراد عرضية وطولية معا وللثاني افراد عرضية فحسب، فالمرجع في الاول استصحاب بقاء حكم المخصص ولكنه محكوم باصالة العموم، فاذاً ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من ان الزمان في طرف العام اما ان يكون قيماً او ظرفاً بدون التعرض للزمان في طرف الخاص لا وجه له بل لا بد من لحاظ الزمان في طرف الخاص ايضاً، فانه في هذا الطرف اما ان يكون قيماً او ظرفاً ولا ثالث لهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هناك خلافاً بين الاصوليين في تفسير مقالة الشيخ رحمته الله في المسألة، وهي (ان الزمان قد يكون قيماً للموضوع في طرف العام وقد يكون ظرفاً له فيه) وما هو مراده رحمته الله منها، فهنا اقوال وتفسيرات:

التفسير الاول: ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) من ان المراد من كون الزمان قيذا مكثرا للموضوع العموم الاستغراقي بالنسبة الى قطعات الزمان الطولية، لان كل قطعة فرد من العام وموضوع للحكم كما هو الحال في العام الاستغراقي بالنسبة الى الافراد العرضية، ولا فرق في العام الاستغراقي بين ان يكون استغراقه بلحاظ الافراد الطولية او الافراد العرضية، والميعار فيه كون كل فرد موضوعا مستقلا للحكم في مقابل العام المجموعي الذي يكون فيه كل فرد جزء الموضوع لاتمامه.

والمراد من كون الزمان ظرفا للعموم المجموعي بالنسبة الى قطعات الزمان الطولية، فانها جميعا موضوع واحد ويكون كل قطعة منها جزء الموضوع لاتمامه والحكم المفعول فيه حكم واحد، ولا فرق من هذه الناحية بين ان يكون العموم المجموعي بلحاظ الافراد الطولية او العرضية، فالضابط انما هو لحاظ جميع الافراد موضوعا واحدا وكل فرد جزء الموضوع والحكم المفعول فيه حكم واحد، فاذا قال المولى: (اكرم العلماء) فتارة يكون العلماء ملحوظة بنحو العموم الافرادي واخرى بنحو العموم المجموعي، فعلى الاول يكون كل فرد منهم موضوعا مستقلا لوجوب الاكرام ولهذا ينحل الحكم بانحلال افراد موضوعه في الخارج فيثبت لكل فرد منها وجوب اكرام مستقل، وعلى الثاني يكون كل فرد جزء الموضوع، والمجموع من حيث المجموع موضوع والمفعول له وجوب واحد، هذا كله بالنسبة الى الافراد العرضية.

واما بالنسبة الى الافراد الطولية كقطعات الزمان وفتراته الطولية، فتارة يلحظ كل يوم موضوعا مستقلا لوجوب الاكرام، فاذا لامحالة يتعدد الوجوب بتعدد

الايام، واخرى يلحظ جميع الايام الطولية موضوعا واحدا ويكون كل يوم جزء الموضوع لاتمامه، وعليه فالعام على الاول استغراقي وعلى الثاني مجموعي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، اشكل السيد الاستاذ عليه السلام على هذا التفسير، بانه لا فرق في جواز التمسك بالعام في موارد الشك في التخصيص بين العام الاستغراقي والعام المجموعي كما يجوز التمسك بالاول كذلك يجوز في الثاني، ولا فرق من هذه الجهة بين كون الاستغرافية والمجموعية بلحاظ الافراد العرضية او الافراد الطولية هذا.

وقد اورد على ذلك بعض المحققين عليهم السلام ^(١) من ان مراد الشيخ عليه السلام من الفرق بين كون الزمان قيذا او كونه ظرفا لو كان الفرق بين العام الاستغراقي والعام المجموعي لكان المناسب لهذا البحث مبحث العام والخاص لا مبحث الاستصحاب هذا.

وغير خفي ان هذا الايراد غير وارد على السيد الاستاذ عليه السلام، لأن محل الكلام في المقام انما هو في ان استصحاب بقاء حكم المخصص هل يجري او ان المرجع فيه التمسك بعموم العام، والشيخ عليه السلام فصل بين ما اذا كان الزمان قيذا لموضوع العام وما اذا كان ظرفا له، فعلى الاول يكون المرجع في موارد الشك في التخصيص الزائد هو التمسك بعموم العام وعلى الثاني استصحاب بقاء حكم المخصص.

واما السيد الاستاذ عليه السلام فقد ذكر ان مراد الشيخ عليه السلام من كون الزمان قيذا للموضوع العموم الاستغراقي ومن كونه ظرفا له العموم المجموعي وعلى هذا الاساس اشكل عليه بان المرجع في موارد الشك في التخصيص الزائد التمسك بعموم العام بلا فرق بين العام الاستغراقي والعام المجموعي كما تقدم في مبحث

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٣٠.

العام والخاص لا استصحاب بقاء حكم المخصص في الثاني، ومن الواضح ان هذا البحث مناسب للمقام لا مبحث العام والخاص، فان المناسب له ما اذا كان البحث عن اصل جواز التمسك بالعام المجموعي وعدم جوازه، والمفروض ان البحث في المقام ليس من هذه الناحية هذا.

الذي يرد على السيد الاستاذ عليه السلام هو انه لا يمكن حمل ما افاده شيخنا الانصاري عليه السلام على ما ذكره عليه السلام من التفسير، وذلك لان الظاهر ان مراده من ظرفية الزمان انه ظرف لمتعلق الحكم بدون اي دخل له فيه، لان الزمان ظرف لكل امر زمني ذاتا ولا يتوقف على لحاظ اي عناية زائدة كالمكان الذي هو ظرف لكل مكاني كذلك بدون التوقف على اي مؤنة زائدة.

واما إذا كان افراد الزمان وقطعاته الطولية ملحوظة بنحو المجموع موضوعا لحكم واحد ويكون كل فرد وقطعة منها جزء الموضوع لاتمامه فمعنى ذلك انها مؤثرة في الحكم في مرحلة الجعل وفي الملاك في مرحلة المبادئ لا انها ظرف فحسب، ولهذا لا فرق بين العام المجموعي والعام الاستغراقي من هذه الناحية، والفرق بينهما انها هو في ان كل فرد من العام الاستغراقي موضوع لحكم مستقل وفي العام المجموعي جزء الموضوع لاتمامه ولا فرق بين ان تكون الاستغرافية والمجموعية في الافراد العرضية او الافراد الطولية.

التفسير الثاني: ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام ^(١) من ان كلام الشيخ عليه السلام في الرسائل وان كان موهما انه في مقام الفرق بين العام الاستغراقي والعام المجموعي الا انه لا يمكن ان يكون مراده ذلك، بل مراده هو ما يظهر منه في مبحث خيار الغبن في

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٤١ .

المكاسب من الفرق بين ما اذا كان الاستمرار قيذا لمتعلق الحكم وما اذا كان قيذا لنفس الحكم.

بيان ذلك: ان في العموم الازماني تارة يكون الاستمرار قيذا لمتعلق الحكم فان متعلقه عام استمراري، كما اذا فرضنا ان المولى قال يجب عليكم الصيام مستمرا او قال يجب عليكم التصديق في كل يوم مستمرا وبلا انقطاع، ففي مثل ذلك يكون الاستمرار قيذا للمتعلق، ولا فرق بين ان يكون استمراره بالنص كما في مثل هذا المثال او بالظهور الوضعي او الاطلاقي الثابت بمقدمات الحكمة.

واخرى يكون الاستمرار واردا على الحكم وقيدا له، كما اذا فرضنا ان المولى قال: يجب عليك الصيام ثم قال ان هذا الوجوب مستمر ودائمي وعلى هذا فالدليل الاول لا يدل الا على اصل ثبوت الحكم، واما الدليل الثاني فانه يدل على استمراره وعمومه الأزماني الطولي.

ثم ان الفرق بين ما اذا كان الحكم وارداً على المتعلق المقيد بالاستمرار وبين ما اذا كان الاستمرار وارداً على الحكم من جهتين:

الاولى: ان الاستمرار الماخوذ في متعلق الحكم يمكن اثباته بنفس الدليل المتكفل للدلالة على هذا الحكم اما بالاطلاق ومقدمات الحكمة او بالظهور العرفي او بالنص، وهذا بخلاف الاستمرار الوارد على الحكم، فانه لا يمكن اثباته بنفس الدليل المتكفل للحكم، باعتبار انه يدل على ثبوت اصل الحكم ولا يدل على استمراره الذي هو متفرع على ثبوته في المرتبة السابقة.

الثانية: ما اذا ورد التخصيص على الدليل الاول وهو ما كان الاستمرار ماخوذاً في متعلق حكمه، فلا مانع من التمسك بعمومه بعد زمن التخصيص باعتبار ان ظهوره في الاستمرار والدوام حجة والتخصيص الوارد عليه باخراج بعض

الازمنة منه لا يضر بظهوره في العموم والاستمرار كما هو الحال في العموم الافرادي، لان اصالة العموم من الاصول العقلائية وهي المرجع في مقام الشك في اصل التخصيص او في التخصيص الزائد بلا فرق بين ان يكون العموم استغراقيا او مجموعيا كان في الافراد العرضية او الطولية.

واما اذا كان الدليل المخصص وارد على الدليل الثاني الذي هو المتكفل لاستمرار الحكم الثابت في المرتبة السابقة، فلا يمكن التمسك في موارد الشك في التخصيص لا بالدليل الاول ولا بالدليل الثاني، مثلا قد دل الدليل على جواز استمتاع الزوج بزوجته والدليل الآخر يدل على ان هذا الجواز مستمر الى يوم القيامة.

وحيثُ اذا ورد تخصيص على الدليل الثاني بغير ايام الحيض والنفاس، وحيثُ اذا شك في الجواز بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال فلا يمكن التمسك لا بالدليل الاول ولا بالثاني، اما الدليل الاول فلأنه مهمل ولا اطلاق له، واما الدليل الثاني فلان هذا الجواز ماخوذ في موضوعه، ومن الواضح انه لا يدل على ثبوت موضوعه وهو الجواز وانما يدل على استمراره على تقدير ثبوته.

وعلى هذا، فاذا شك في جواز وطئ المرأة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات جوازه، لان الجواز ليس مفاده فان مفاده استمراره على تقدير ثبوته، ومن المعلوم انه لا يدل على ثبوته لان كل دليل يدل على ثبوت حكمه لموضوعه على تقدير ثبوته واما انه ثابت او لا، فالدليل لا يدل عليه هذا.

وقد ناقش فيه السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) بمناقشتين:

المناقشة الاولى: ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان استمرار الاباحة اذا كان قيذا للحكم ووارداً عليه، فاذا شك فيها فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات الاباحة باعتبار انها موضوعه.

مبني على الخلط بين مقامي الجعل والمجعول، فان الدليل الدال على اصل ثبوت الحكم في مرحلة الجعل لا يمكن ان يكون متكفلاً لاستمراره اي استمرار الجعل وعدم نسخه، لوضوح ان الدليل الدال على جعل الحكم لا يدل على استمرار هذا الجعل وعدم نسخه من قبل المولى على تقدير امكان مثل هذا النسخ، فان معناه الغاء هذا الجعل، وقد تقدم انه لا يمكن ولكن ذلك ليس محل الكلام.

فإن محل الكلام في المقام انما هو في الحكم المجعول وتخصيصه والدليل المتكفل لإثبات الحكم المجعول، فلا مانع من ان يكون متكفلاً لاستمراره ايضاً، مثلاً الدليل الدال على اباحة استمتاع الزوج للزوجة، فلا مانع من ان يدل على استمرارها بالاطلاق ومقدمات الحكمة او بالعموم الوضعي.

وعليه فما ذكره رحمته الله من ان هذا الدليل لا يمكن ان يكون متكفلاً لاستمرار الحكم، فلا يمكن المساعدة عليه هذا.

وللنظر في هذه المناقشة مجال، لان هذه المناقشة مبنية على الخلط بين الاستمرار الذي هو صفة للحكم وحالة له بالمعنى الحرفي، بمعنى ان استمراره ليس شيئاً آخر وراؤه بل هو الحكم بوجوده الواسع طولاً وعبارة عن الوجود الثاني للحكم والوجود الثالث وهكذا في عمود الزمان وقطعاته الطولية.

وبين الاستمرار الذي ثبت بدليل آخر مستقل وبنحو المعنى الاسمي في طول الدليل الاول، بمعنى ان هناك دليلين طوليين، احدهما يدل على اصل ثبوت الحكم بنحو القضية المهملة، والآخر يدل على استمراره وعمومه بلحاظ قطعات الزمان

الطولية، فان مفاد الدليل الثاني الاستمرار اي استمرار الحكم، وموضوعه ذات الحكم الثابت بالدليل الاول بنحو القضية المهملة.

وعلى هذا، فان كان الاستمرار حالة للحكم بالمعنى الحرفي ومدلول لإطلاق دليله او عمومه، فلا مانع من التمسك به في موارد الشك في التخصيص الزائد، وان كان الاستمرار ثابتا بدليل مستقل في مقابل دليل ثبوت الحكم، فلا يمكن التمسك لا بالدليل الاول ولا بالدليل الثاني عند الشك في التخصيص الزائد، اما بالدليل الاول فلائنه مهمل ولا اطلاق له ولا عموم حتى يتمسك به.

واما بالدليل الثاني، فلان التمسك به يتوقف على احراز موضوعه وهو اصل ثبوت الحكم باعتبار انه ماخوذ في موضوعه، فيكون مدلوله استمراره على تقدير ثبوته ولا يدل على انه ثابت، وعلى ذلك فاذا شككنا بعد انتهاء فترة التخصيص في استمرار الحكم، فلا يمكن التمسك بعموم الدليل الثاني فان التمسك به انما هو فيما اذا كان الموضوع محرزاً وكان الشك في ثبوت حكمه، واما اذا كان الشك في ثبوت حكمه من جهة الشك في ثبوت موضوعه، فلا يمكن التمسك به الا بناء على جواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية وما نحن فيه كذلك، فان الحكم موضوع الدليل الثاني ومفاده استمراره، فاذا شك فيه من جهة الشك في موضوعه وهو الحكم فلا يمكن التمسك باطلاقه، لان الشبهة موضوعية فلا يجوز التمسك بالعام فيها، ولا فرق بين ان يكون الشك في اصل التخصيص او بعد انتهاء امده، وعلى كلا التقديرين فحيث ان هذا الشك من جهة الشك في الموضوع، فلذلك لا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه المشكوك لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية.

والخلاصة: إن المحقق النائيني رحمته الله لا ينكر ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله من دلالة

الدليل على ثبوت الحكم بنحو الاستمرار والدوام بالإطلاق ومقدمات الحكمة أو بالعموم الوضعي، الا انه قال ان مراد الشيخ رحمته الله من كون الزمان ظرفا انه ظرف للحكم لا لموضوعه، بمعنى ان الدليل يدل على استمراره بالمعنى الاسمي دون الدليل الاول هذا.

ولكن غير خفي ان حمل ما ذكره الشيخ رحمته الله على ذلك بعيد جدا.

المناقشة الثانية: انه لا فرق في جواز التمسك بالعموم الازماني بين كون الاستمرار قيماً للمتعلق وكونه قيماً للحكم وراجعا اليه، فاذا دل دليل على استمراره وعمومه للقطعات الزمانية الطولية ثم خرج منه فرد، فلا مانع من الرجوع الى العام في غير هذا الفرد اذا شك في خروجه منه، ولا فرق في ذلك بين ان يكون العموم والاستمرار مستفادا من نفس الدليل الدال على الحكم او من دليل خارجي. وما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان الدليل الدال على استمرار الحكم ناظرٌ الى بقاءه، فلا يمكن الرجوع اليه عند الشك في ثبوت الحكم كما في موارد الشك في التخصيص، مندفع بان العام يدل بظاهره على ثبوت الحكم لجميع الافراد الطولية والعرضية قبل ورود التخصيص عليه ولا فرق في الرجوع اليه بعد التخصيص بين كون الاستمرار راجعا الى الحكم او الى متعلقه.

وغير خفي ان هذه المناقشة بالصيغة الموجودة في تقرير بحثه غير مبرهنة، لان الموجود فيه انه لا فرق بين ان يكون الاستمرار راجعا الى المتعلق او الى الحكم، فكما يجوز التمسك بالعام في موارد الشك في اصل التخصيص او في التخصيص الزائد في الفرض الاول، فكذلك يجوز التمسك به في تلك الموارد في الفرض الثاني، ولا فرق بين ان يكون الاستمرار والعموم مستفادا من نفس الدليل على الحكم او من دليل آخر خارجي في طول الدليل الاول ولكن بدون ان يبرهن عدم الفرق بينهما، مع ان

الفرق بينهما ظاهر، لما اشرنا اليه انفا من ان الاستمرار والعموم ان كان مستفاد من دليل الحكم باطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة او بالظهور العرفي، فلا مانع من التمسك بعمومه في موارد الشك في اصل التخصيص او في التخصيص الزائد، واما اذا كان الاستمرار والعموم مستفادا من دليل آخر مستقل بنحو المعنى الاسمي، فان الدليل الاول يدل على ثبوت اصل الحكم بنحو القضية المهملة، والدليل الثاني المستقل يدل على استمرار هذا الحكم فاذاً الحكم الثابت بالدليل الاول موضوع لدلول الدليل الثاني وهو الاستمرار.

وعلى هذا، فاذا شك في ثبوت الاستمرار في الفترة بعد فترة التخصيص، فلا محالة يكون هذا الشك من جهة الشك في موضوعه وهو الحكم، لفرض ان الدليل لا يدل على ثبوته بعد فترة التخصيص ايضا، ومع الشك في الموضوع فلا يمكن التمسك بعموم الدليل الثاني، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ودعوى ان الدليل الثاني قرينة على اطلاق الدليل الاول واخراجه من المجمل الى المبين.

مدفوعة: بان هذا خلف الفرض، لان الفرض هو ان الدليل الثاني دليل مستقل وله مدلول بالمعنى الاسمي المستقل وليس من توابع الدليل الاول وقرائنه.

قد يقال كما قيل: ان مراد السيد الاستاذ رحمته الله من هذه المناقشة هو ان الدليل الثاني يدل على استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول المجمل بالمعنى الحرفي، ومعنى استمراره بالمعنى الحرفي هو ثبوته في الزمان الثاني والثالث وهكذا بنحو العموم الازماني، وعندئذٍ فلا مانع من التمسك بعمومه الازماني واستمراره، لان مفاد الدليل الثاني العام هو استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول المجمل، ومعنى استمراره ثبوته في الزمن الثاني والثالث وهكذا، لان استمراره عين ثبوته في عمود الزمان لانه شيء زائد عليه.

وعلى هذا، فاذا شك في التخصيص الزائد، فلا مانع من التمسك به لاثبات استمرار الحكم بعد فترة التخصيص.

والجواب: ان مدلول الدليل الثاني لو كان كذلك فحاله حال مقدمات الحكمة، فكما ان تلك المقدمات تثبت عموم الحكم واستمراره الازماني، فانه لولاها فلا يدل الدليل عليه فكذلك الدليل الثاني، فانه يثبت استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول ويدل على انه مستمر، فاذاً يكون الدليل الثاني من شؤون الدليل الاول وتوابعه ومبين للمراد منه وان الحكم الثابت به حكم مستمر وعام وهذا خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام هو ان الدليل الثاني دليل مستقل وله مدلول بالمعنى الاسمي المستقل وهو الاستمرار وموضوعه الحكم الثابت بالدليل الاول فلا نظره اليه، وانما يكون نظره الى استمراره على تقدير ثبوته واما انه ثابت او لا، فلا يدل عليه لا نفيًا ولا اثباتًا كما هو الحال في كل دليل بالنسبة الى موضوعه.

وعلى هذا، فاذا ورد تخصيص على الدليل الثاني العام وشك في ثبوت حكمه وهو الاستمرار بعد فترة زمن التخصيص، فلا محالة يكون هذا الشك من جهة الشك في ثبوت موضوعه وهو الحكم في الزمن الثاني، فاذاً تكون الشبهة موضوعيه ولا يجوز التمسك بالعام فيها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد علق بعض المحققين عليه السلام (١) على هذا التفسير بأمرين:

الامر الاول: ان الاستمرار العارض على الحكم فان كان مستفادا من نفس الدليل الاول الدال على ثبوت الحكم اما بالاطلاق ومقدمات الحكمة او الظهور العرفي او بقرينة دفع اللغوية كما في مثل قوله تعالى (اوفوا بالعقود)، فان معنى

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٣٥.

وجوب الوفاء بها لزوم العقد وحيث ان ثبوته في الان الاول فقط لغو فهذا قرينة على استمراره وعمومه، فان الاستمرار مستفاد من قرينة لزوم اللغوية، وهذا الاستمرار يكون بالمعنى الحرفي لانه من شؤون الحكم وليس شيئاً آخر وراءه، بل هو عبارة عن سعة الحكم طولاً.

وان كان مستفاداً من دليل آخر في طول الدليل الاول، بان يدل الدليل الاول على اصل ثبوت الحكم بنحو القضية المهملة والدليل الثاني يدل على استمرار هذا الحكم، وهذا الاستمرار يكون بالمعنى الاسمي ولا يمكن استفادته من الدليل الاول، لان المستفاد منه الاستمرار بالمعنى الحرفي.

وعلى هذا، فمحمول الدليل الثاني الاستمرار بالمعنى الاسمي وموضوعه ثبوت الحكم بالدليل الاول، وعليه فالتمسك بعموم الدليل الثاني انما يمكن فيما اذا كان موضوعه محرزاً وهو الحكم في المقام كما هو الحال في كل عام، فانه لا يمكن التمسك به الا فيما اذا كان موضوعه محرزاً والا فالشبهة موضوعية فلا يجوز التمسك بالعام فيها، ولهذا فلا يصلح التمسك بعموم الدليل الثاني بعد ورود التخصيص عليه لعدم احراز موضوعه.

كما ان الاستمرار اذا كان قيماً للمتعلق، فالدليل الدال على حكم المتعلق المقيد بالاستمرار لا يمكن ان يدل على الاستمرار بالمعنى الاسمي وانما يدل على الاستمرار بالمعنى الحرفي الذي هو قيد للمتعلق وصفة له وفان فيه، ولا فرق من هذه الناحية بين كون الاستمرار قيماً لمتعلق الحكم او للحكم نفسه، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، فلا حاجة الى اثبات استمراره بدليل آخر.

وعلى هذا، فعلى الاول لا مانع من التمسك بعموم دليل الحكم بعد انتهاء فترة التخصيص اذا شك في الزائد عليه، لان ظهوره في العموم حجة والتخصيص لا

يمنع عن حجية ظهوره في الباقي.

ولا فرق في ذلك بين ان يكون العام مجموعيا او افراديا طوليا او عرضيا.
وعلى الفرض الثاني، فلا يجوز التمسك بعموم الدليل الثاني الذي هو في طول
الدليل الاول الدال على العموم والاستمرار بالمعنى الاسمي، وذلك لانه قد اخذ في
موضوعه ثبوت اصل الحكم ولا يمكن التمسك به لاثبات عمومه واستمراره الا
اذا كان اصل ثبوت الحكم محرزا، ونتيجة ذلك انه اذا ورد عليه تخصيص في فترة
زمنية فلا يجوز التمسك به في الفترات الباقية لعدم احراز موضوعه فيه وهو الحكم،
باعتبار ان الدليل الاول لا يدل على ثبوته في باقي الازمنة لاجماله والدليل الثاني يدل
على استمراره على تقدير ثبوته، واما انه ثابت او لا فلا يدل عليه لا نفياً ولا اثباتاً كما
هو الحال في كل دليل بالنسبة الى موضوعه، ومع الشك فيه فالشبهة موضوعية فلا
يجوز التمسك بالعام فيها.

فالنتيجة: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان الاستمرار اذا كان قيذا للحكم
فلا يمكن ان يكون دليل الحكم متكفلا لاستمراره.

مبني على الخلط بين الاستمرار بالمعنى الاسمي والاستمرار بالمعنى الحرفي
والذي لا يمكن ان يكون الدليل الاول متكفلا له هو الاستمرار بالمعنى الاسمي،
واما الاستمرار بالمعنى الحرفي فلا مانع من دلالة عليه بالاطلاق او العموم هذا.
ولا يخفى ان المحقق النائيني رحمته الله لا ينكر دلالة الدليل الدال على اصل ثبوت
الحكم على استمراره اذا كان له اطلاق او عموم، وهذا الاستمرار لاحالة يكون
بالمعنى الحرفي باعتبار انه من شؤون الحكم وحالته الفانية فيه ولا يمكن ان يكون
بالمعنى الاسمي، والا فلا يكون من شؤون الحكم وحالته وهذا خلف.

ولكنه رحمته الله قد فرض ان الدليل الدال على اصل ثبوت الحكم مجمل ومهمل ولا

يدل على ثبوته الا بنحو القضية المهملة، وعندئذ فاثبات استمراره بحاجة الى دليل آخر في طول الدليل الاول ومدلوله لاحالة الاستمرار بالمعنى الاسمي، باعتبار انه دليل مستقل وليس متمما للدليل الاول حتى يكون مدلوله الاستمرار بالمعنى الحرفي، ولهذا فرض عليه السلام ان مدلول الدليل الاول وهو ثبوت اصل الحكم ماخوذ في موضوع الدليل الثاني.

والخلاصة: إن المحقق النائيني عليه السلام قد فسر كلام الشيخ عليه السلام بهذا التفسير وهو ان الدليل الدال على ثبوت اصل الحكم مجمل فلا اطلاق له ولا عموم، واستمرار هذا الحكم وعمومه يستفاد من دليل آخر في طول الدليل الاول، والدليل الآخر حيث انه دليل مستقل فلا محالة يكون مدلوله الاستمرار بالمعنى الاسمي الذي اخذ في موضوعه ثبوت اصل الحكم بالدليل الاول المجمل.

ولا يظهر من ذلك انكار ان الاستمرار اذا كان قيذا للحكم، فلا يمكن استفادته من الدليل الدال على ثبوت اصل هذا الحكم، اذ لا مانع من ان يستفاد منه باطلاقه او عمومه، ولكن حيث قد فرض في كلامه اجمال هذا الدليل فمعه لا يمكن استفادة الاستمرار والعموم منه.

الامر الثاني: ان اطلاق الحكم لا ينفك عن اطلاق متعلقه، ولا يمكن افتراض ان الحكم مطلق والمتعلق مهمل وبالعكس، كما انه لا يمكن افتراض تقييد الحكم بدون تقييد المتعلق وبالعكس، وعلى هذا فلا يمكن القول بان المولى في مقام البيان بالنسبة الى الحكم دون المتعلق، وحينئذ فاذا ثبت اطلاق الحكم سواء أكان ثبوته بمقدمات الحكمة او بقرينة دفع اللغوية ام بدليل آخر، فهو يستلزم اطلاق المتعلق، فاذاً لا مانع من التمسك باطلاق المتعلق وان قلنا بعدم جواز التمسك باطلاق الحكم بعد ورود التخصيص عليه هذا.

ويمكن المناقشة فيه: بان ما ذكره رحمته من ان اطلاق الحكم لا ينفك عن اطلاق المتعلق وبالعكس، وكما ان تقييده لا ينفك عن تقييده وكذلك العكس، معناه ان اطلاق المتعلق عند اطلاق الحكم تبعية لا بالاصالة ويدور مدار اطلاقه ثبوتا وسقوطا، فلا يكشف اطلاقه عن اطلاقه بالاصالة بان لا يدور مداره اصلا، كما ان اطلاق الحكم تبعية عند اطلاق المتعلق، وعلى هذا فاذا كان اطلاق المتعلق تبعية فلا محالة يسقط بسقوط اطلاق الحكم وحيث ان اطلاق الحكم ساقط في مفروض المسألة، فلا محالة يسقط اطلاق المتعلق ايضا تبعا باعتبار انه يدور مداره ثبوتا وسقوطا، فاذاً كيف يمكن التمسك باطلاقه مع سقوط اطلاق الحكم.

والخلاصة: إنه بعد سقوط اطلاق الحكم من جهة ورود التخصيص عليه وعدم امكان التمسك به، فيكف يبقى اطلاق المتعلق مع انه تابع له هذا مضافا الى ان اطلاق المتعلق لو كان باقيا، كان مستلزما لاطلاق الحكم ايضا، فاذاً يلزم من فرض سقوطه عدم سقوطه وهو محال هذا.

فالصحيح في المقام ان يقال: انه لا يمكن حمل ما ذكره الشيخ رحمته على هذا التفسير، لانه رحمته قد صرح بان الزمان ان كان قيذا لموضوع العام ومقوما له ومكثرا لافراده الطولية جاز التمسك به، وان كان ظرفا له بدون ان يكون له دخل فيه لم يجز. ومن هنا، ذكر جماعة منهم السيد الاستاذ رحمته انه لا يمكن حمل ما ذكره الشيخ رحمته على هذا التفسير، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الاستمرار والعموم الازماني اذا كان قيذا للحكم، فبطبيعة الحال يكون قيذا له بالمعنى الحرفي حيث انه من شؤون الحكم وليس شيئا آخر وراة، اذ انه عبارة عن الحكم المتسع طولاً، فاذا دل دليل على اصل ثبوت الحكم، فان كان الدال على استمراره ظهوره العرفي الوضعي، كان له مدلول واحد

وهو المدلول الوضعي المتسع الطولي، لوضوح ان المتبادر منه الحكم المستمر في عمود الزمان وقطعاته الطولية.

واما إذا كان الدال على استمراره اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة او قرينة دفع اللغوية او قرينة اخرى، فيدل الجميع على ان هذا الحكم الثابت في الشريعة المقدسة مستمر، فهنا مدلولان احدهما المدلول الوضعي وهو ثبوت اصل الحكم، لان الدليل يدل عليه بالدلالة الوضعية، والآخر المدلول الاطلاقي وهو مدلول الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة او بقرينة اخرى.

ولكن حيث ان الدلالة الوضعية تندك في الدلالة الاطلاقية في نهاية المطاف، فليس له في نهاية الشوط الا دلالة واحدة وهي دلالة الاطلاقية على استمرار هذا الحكم، لان الاستمرار الثابت بالاطلاق ومقدمات الحكمة انها هو من شؤون الحكم وحالاته بالمعنى الحرفي ولا يعقل ان يكون بالمعنى الاسمي الا بافتراض ان لهذا الدليل مدلولين مستقلين ودالين كذلك، احدهما ثبوت اصل الحكم بنحو الاجمال والاهمال والآخر استمراره مستقلا وبالمعنى الاسمي، وهذا خلف فرض ان له مدلولاً واحداً.

واما اذا كان الدال على استمرار الحكم دليلاً آخر مستقلاً بان يكون هناك دليلاً:

احدهما يدل على ثبوت اصل الحكم بنحو القضية المهملة، والآخر يدل على استمراره بدلالة مستقلة، فلا محالة يكون الاستمرار ملحوظاً مستقلاً وبالمعنى الاسمي وليس من شؤون الحكم وحالاته بالمعنى الحرفي هذا اذا كان الدليل الثاني ظاهراً ولو بقرينة خارجية في ان مدلوله مدلولاً مستقلاً وغير مربوط بمدلول الدليل الاول ما عدا كونه حكماً له وهو موضوع له.

واما اذا لم تكن هناك قرينة خارجية تدل على ان الدليل الثاني دليل مستقل ولا يكون متمما للدليل الاول، فهل هو في نفسه ظاهر في ذلك او ظاهر في انه متمم للدليل الاول فيه وجهان، الظاهر هو الثاني، لان المتفاهم العرفي من الاستمرار الماخوذ في لسان الدليل الثاني للحكم الثابت بالدليل الاول ظاهر في انه من حالاته وشؤونه بالمعنى الحرفي لامور:

الامر الاول: ان الظاهر من الدليل الثاني انه في عرض الدليل الاول لا في طوله، لان افتراض كون مدلول الدليل الثاني في طول مدلول الدليل الاول مبني على ان يكون الدليل الاول موضوعا ومدلول الدليل الثاني حكما، ومن الواضح ان الطولية بينهما بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا اما ثبوتا فلا بد من افتراض ان احدهما موضوع والآخر حكم، واما اثباتا فلا بد من افتراض قرينة تدل على ان الدليل الثاني ظاهر في ان الحكم الثابت بالدليل الاول موضوع والاستمرار حكم له ولا قرينة على ذلك لا في الدليل الاول ولا في الدليل الثاني ولا من الخارج، ولهذا يكون الدليل الثاني ظاهرا في استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول لا انه موضوع للاستمرار، وعلى هذا فاذا دار امر الدليل الثاني في انه في طول الدليل الاول او في عرضه تعين الثاني.

الامر الثاني: ان الظاهر من عنوان الاستمرار الماخوذ في لسان الدليل الثاني هو انه معرف ومشير الى واقع حصص الحكم الطولية اي الاستمرار بالمعنى الحرفي الذي هو وجود الحكم في الزمن الثاني والثالث وهكذا باعتبار ان الاثر الشرعي مترتب على الحكم المتسع والمستمر لا على استمراره بما هو استمرار وثابت في مقابل ثبوت الحكم وبالمعنى الاسمي فان الاستمرار بالمعنى الاسمي لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن ولا معنى لاستمرار الحكم بنحو المعنى الاسمي، لان

واقع الاستمرار نفس الحكم المستمر، واما مفهوم الاستمرار بالمعنى الاسمي المستقل فهو مباين للحكم وعارض عليه في طوله، ضرورة ان معنى استمرار الحكم اتساعه الطولي في عمود الزمان وهو نفس الحكم في الزمن الثاني والثالث وهكذا لا شيء زائد وعارض عليه.

والخلاصة: إن معنى استمرار الحكم هو ان حدوثه لا يقتصر في وجوده الاول بل له الوجود الثاني والثالث والرابع وهكذا، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الدال على استمرار الحكم الدليل الاول بالاطلاق او بقريئة اللغوية او دليل آخر، بان يكون هناك دليلان احدهما يدل على ثبوت اصل الحكم والآخر يدل على استمراره اي وجوده الثاني والثالث وهكذا، ولا شبهة في ان مدلول الدليل الثاني هو استمرار الحكم بالمعنى الحرفي يعنى اتساع وجوده طولاً، ولا يحتمل ان يكون مدلوله الاستمرار بالمعنى الاسمي، فانه لا يرجع الى معنى محصل ولا يترتب عليه اثر، لان الاثر انما يترتب على اتساع الحكم واستمراره وعمومه الازماني لا على مفهوم الاستمرار الذي لا موطن له الا عالم الذهن.

الامر الثالث: ان نسبة الاستمرار بالمعنى الاسمي الى واقع الاستمرار هو الاستمرار بالمعنى الحرفي نسبة العنوان الى المعنون وهو الحكم المتسع المستمر في عمود الزمان، وليست نسبته اليه نسبة الحكم الى موضوعه او نسبة العارض الى معروضه بل هو عنوان للحكم المستمر.

وان شئت قلت: ان العارض غير المعروض في الخارج والحكم غير الموضوع فيه، بينما العنوان مرآة للمعنون ولا واقع له الا بواقعية معنونه.

وعلى هذا، فلا معنى لتقسيم استمرار الحكم الى الاستمرار بالمعنى الاسمي والاستمرار بالمعنى الحرفي، فان الاول ليس استمراراً للحكم بل هو عنوان ومعرف

له ومشيراه.

كما انه لا يمكن ان يراد من الاستمرار الماخوذ في لسان الدليل الثاني الاستمرار بالمعنى الاسمي، فانه مباين للحكم فكيف يكون استمراره له. ومن هنا، يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله (١) من ان الاستمرار الماخوذ في لسان الدليل الثاني الاستمرار بالمعنى الاسمي، باعتبار انه محمول وحكم للحكم الثابت بالدليل الاول في الجملة وانه موضوع له لا يرجع الى معنى محصل. الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: وهي ان الاستمرار الازماني اذا كان قيذا للحكم، فلا محالة يكون بالمعنى الحرفي بلا فرق بين ان يكون الدال عليه ظهوره العرفي او اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة او قرينة اللغوية او دليل آخر فيما اذا كان الدليل الاول مجملا، والقدر المتيقن منه ثبوت الحكم في الزمان الاول، فاذاً يكون العام هو الدليل الثاني، لانه يدل على استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول، وحيثئذٍ فلا مانع من التمسك به بعد التخصيص وانتهاء امده اذا شك في الزائد، هذا كله بالنظر الى المسالة كبرويا.

واما النظر اليها من ناحية التطبيق يعني صغرويا وتعيين موارد كون الاستمرار قيذا للمتعلق وكونه قيذا للحكم وما هو تلك الموارد؟ والجواب: ان الاحكام الشرعية التكليفية التي لها متعلقات على قسمين، الاول الاحكام التكليفية الوجوبية كوجوب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك، فان متعلقاتها افعال المكلفين.

الثاني الاحكام التكليفية التحريمية كحرمة شرب الخمر والنجس واكل مال

الغير بدون إذنه وهكذا.

اما القسم الاول، فهو ظاهر في ان المطلوب منه صرف وجود متعلقه في الخارج، فاذا اتى بالصلاة واجداً لتمام شروطها كفى، باعتبار ان صرف الوجود قد تحقق، واما اعادةها مرة ثانية فهي بحاجة الى قرينة ودليل.

فالتنتيجة: إن اطلاق المتعلق في هذا القسم من الاحكام الشرعية التكليفية لا يقتضي الاستمرار والعموم الازماني لا بالظهور العرفي ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمة ولا بقرينة اخرى بل مقتضاه ان المطلوب منه صرف وجوده في الخارج.

نعم، إذا قال المولى يجب عليك الصيام مؤبداً، فهو ظاهر في ان الابدية قيد للصوم مباشرة لا للوجوب، فان استمراره انما هو باستمرار متعلقه وعمومه انما هو بعموم متعلقه لا بالاصالة.

والخلاصة: إن استمرار المتعلق وعمومه الازماني انما يكون بالاصالة باعتبار ان الابدية قيد له دون استمرار حكمه فانه بالتبع، واما ارجاع هذا القيد الى الحكم فهو وان كان ممكناً ثبوتاً الا انه بحاجة الى عناية زائدة وقرينة في مقام الاثبات والا فالقضية ظاهرة في انها قيد للمتعلق.

واما إذا كان الاستمرار مدلول القرينة، فهو يختلف باختلافها، لانها قد تكون ظاهرة في ان الاستمرار قيد للمتعلق وقد تكون ظاهرة في انه قيد للحكم هذا.

ولكن الثمرة لا تظهر بين كون الاستمرار قيدا للمتعلق وكونه قيدا للحكم، باعتبار ان استمرار احدهما لا ينفك عن استمرار الآخر، غاية الامر اذا كان استمرار المتعلق بالاصالة كان استمرار الحكم بالتبع، واذا كان بالعكس فبالعكس ولا فرق بينهما في النتيجة.

واما الاحكام التحريمية، كالنهي عن شرب الخمر وشرب النجس واكل مال

الغير بدون اذنه والكذب وما شاكل ذلك، فهي ظاهرة في استمرار متعلقاتها بمعنى ان شرب الخمر حرام بكافة افراده العرضية والطولية وحرام في كل آن من آتات الزمان الطولية، ضرورة احتمال ان الحرام هو صرف وجود الشرب لا مطلق وجوده غير محتمل.

وان شئت قلت: ان اطلاق المتعلق في الاحكام التحريمية يكفي في اثبات الشمولية والاستمرارية ولا يحتاج الى اي مؤنة زائدة، باعتبار ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الزمان قد يكون قيماً للمتعلق وله دخل في اتصافه بالملاك في مرحلة المبادئ، كما ان له دخلا في ترتب الملاك عليه في الخارج، وقد يكون ظرفا له بدون ان يكون له دخل فيه، وظرفيته له ذاتية وطبعية باعتبار ان كل امر زماني لا بد ان يكون في زمان كما انه لا بد ان يكون في مكان.

اما على الاول، فلأن كل قطعة من قطعات الزمان الطولية موضوع للحكم ويتعدد الحكم بتعدد هذه القطعات كما انه يتعدد بتعدد افراد متعلقه.

واما على الثاني، فالزمان ظرف لفعل المكلف من دون ان يكون له دخل في اتصافه بالملاك ولا في ترتبه عليه، فانه متصف بالملاك في نفسه بقطع النظر عن وقوعه في زمان او مكان، مثلا شرب الخمر فيه مفسدة ملزمة في اي زمان او مكان كان، وعلى هذا فالزمان ليس موضوعا للحرمة حتى تتعدد الحرمة بتعدد وانها تتعدد الحرمة بتعدد الفعل كالشرب او نحوه.

ثم ان الظاهر من هذين القسمين القسم الثاني دون الاول، لان الخطابات التحريمية ظاهرة في حرمة الافعال المشتملة على المفسد الملزمة، ولا تدل على ان للزمان دخلا فيها بل لا اشعار فيها فضلا عن الدلالة.

واما الزمان في مثل اوفوا بالعقود، فهل هو ظرف للحكم او قيد له؟
والجواب: انه ظرف له، لان وجوب الوفاء بالعقد وجوب واحد مستمر طول
الزمان والى نهاية المطاف لا انه وجوبات متعددة بتعدد آتات الزمان الطولية بان
يكون وجوب الوفاء به في كل آن غير وجوب الوفاء به في آن آخر وهكذا لانه غير
محتمل عرفا.

وبكلمة: ان في الآية الكريمة جعلنا واحدا في طول الازمان لا جعلوا متعددة،
فانها وان كانت ممكنة في مقام الثبوت الا ان الآية لا تدل على ذلك، بل لا شبهة في ان
المتفاهم العرفي من الآية وجوب واحد بنحو الاستمرار والشمول، هذا من ناحية.
ومن ناحية اخرى، انه لا يبعد ان يكون مراد الشيخ عليه السلام من كون الزمان قيذا
للعام ومكثرا لافراد موضوعه كونه قيذا مقوما للمتعلق، فاذا كان قيذا له كان
موضوعا للحكم، فاذاً لا محالة يتعدد الحكم بتعدد موضوعه اذ على هذا كل قطعة من
قطعات الزمان الطولية موضوع له.

ومراده من كون الزمان ظرفا للعام هو كونه ظرفا للحكم بدون ان يكون له
دخل فيه، وعلى هذا فالمجوعول حكم واحد مستمر في طول الزمان بدون تدخله فيه.
ولكن ما ذكره عليه السلام من عدم جواز التمسك بعموم الحكم بعد ورود التخصيص
عليه غير تام، اذ لا شبهة في جواز التمسك بعموم اوفوا بالعقود بعد ورود
التخصيص عليه اذا شك في التخصيص الزائد.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان ما قيل في تفسير كلام الشيخ عليه السلام من
التفصيل بين ما اذا كان العموم والشمول الازماني مدلولاً للدليل واحد، وما اذا كان
مدلولاً للدليل الثاني، والدليل الاول مجمل، فعلى الاول يجوز التمسك بالعام بعد
التخصيص دون الثاني، لا يرجع الى معنى محصل، لانه مبني على ان الاستمرار

الماخوذ في لسان الدليل الثاني انما هو الاستمرار بالمعنى الاسمي، وقد تقدم انه لا يمكن ان يراد منه ذلك، لانه يدل على استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول والاستمرار عين الحكم، لانه الوجود الثاني له وليس شيئاً زائداً عليه على تفصيل تقدم.

التفسير الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله (١) من ان قطعات الزمان الطولية ان كانت ملحوظة بنحو الموضوعية بمعنى ان كل قطعة منه قيد مقوم لموضوع الحكم، فبطبيعة الحال يتعدد الحكم بتعدد قطعات الزمان وآناته الطولية ويكون كل قطعة منه فرد من موضوع العام مستقلا ولا فرق من هذه الناحية بين الافراد العرضية والافراد الطولية.

وعلى هذا، فاذا ورد تخصيص على هذا العام ودل على خروج قطعة من الزمان عنه حكما، فلا مانع من التمسك به بعد انتهاء فترة التخصيص اذا شك في الزائد كما هو الحال في الافراد العرضية.

وان لوحظ الزمان بوحدته الطولية ظرفا لتعلق طبيعي الحكم بطبيعي الموضوع، كان الحكم المجعول حكما واحدا ممتدا بامتداد الزمان في مقام الاثبات.

واما بحسب مقام اللب والواقع فهو ينحل بانحلال افراد متعلقه في الخارج، فيتعلق فرد من طبيعي الحكم بفرد من طبيعي الفعل ولهذا يتعدد اطاعته وعصيانه.

وان شئت قلت: ان المراد من وحدة الحكم الوحدة الطبيعية في مقام الجعل والاثبات وان تعدد في الواقع ومقام الثبوت، بمعنى ان المتكلم كما يقصد الانشاء تارة بداعي البعث شخصا الى فعل واحد، كذلك يقصد الانشاء تارة اخرى بداعي

البعث طبيعياً وسنخاً فيتحقق منه طبيعي البعث المتعلق بطبيعي الفعل، وهذا يستلزم في مقام التحليل العقلي تعلق فرد من طبيعي البعث بفرد من طبيعي الفعل ولهذا يتعدد اطاعته وعصيانه، فالعبرة في الاطاعة والمعصية بمرحلة البعث الحقيقية والعبرة في التخصيص ونحوه بمرحلة الجعل ومقام الاثبات.

وعليه فان لوحظ قطعات الزمان متعددة للموضوع، لم يكن خروج فرد من افراد العام موجبا لانتظام ظهوره في سائر الافراد.

وان لوحظ الزمان بوحدته ظرفاً لتعلق طبيعي الحكم بطبيعي الموضوع، مثلاً قوله تعالى (اوفوا بالعقود) يدل على وجوب الوفاء بكل عقد في طول الزمان، فيكون الزمان بوحدته الطولية ظرفاً لتعلق طبيعي الوفاء بهذا العقد الذي هو فرد من العام وطبيعي الوفاء بالعقد الآخر وهكذا.

وعلى هذا، فاذا خرج فرد من هذا العام في الجملة، فلا شك في انتظام ظهوره في شموله لهذا الفرد، فان الوفاء به في زمان آخر ليس من جملة افراده بل فرده طبيعي الوفاء بهذا العقد، وقد فرض عدم شموله بما هو فرد له بل يلزم من شموله له بعد خروجه في زمان تعدد الواحد واتصال المنفصلين واستمرار المنقطع وهذا خلف، ولهذا بنى صاحب الكفاية رحمته الله على صحة التمسك بالعام فيما اذا كان التخصيص من الاول كخيار الحيوان وخيار المجلس او من الاخير لا مطلقاً، فعلى الاول يكون مبدأ هذا الفرد الواحد بعد زمان التخصيص، ومنتهى هذا الفرد الواحد المستمر زمان التخصيص، فانه قد خرج عن العام في هذا الزمان وبانتهائه ينتهي زمان هذا الفرد.

فالنتيجة: إن المحذور هو التخصيص من الوسط.

ثم قال رحمته الله الذي ينبغي ان يقال هو ان للعام الذي لوحظ الزمان الواحد ظرفاً لاستمرار حكمه كقوله تعالى (اوفوا بالعقود) حيثيتين:

الاولى: حيثية عمومه وشموله للوفاء بكل عقد.

الثانية: حيثية اطلاقه الازماني من حيث خصوصيات الزمان الوحداني... الخ، وحاصل ما ذكره ﷺ انه لا يجوز التمسك بعموم العام من حيثية الاولى، وعلل ذلك بقوله ان الواحد لا يعقل ان يكون خارجا وداخلا معا، بل خروج الواحد اذا ثبت فبالملازمة العقلية يقال بخروجه بقول مطلق.

واما من حيثية الثانية، فلا مانع من التمسك باطلاقه بعد التخصيص اذا شك في الزائد، باعتبار ان طبيعي الحكم المتعلق بطبيعي الموضوع في طبيعي الزمان قابل للتقييد، فيكون المطلق والمقيد بمنزلة دال واحد من الاول على ظرفية حصاة طبيعية للحكم الطبيعي الثابت لموضوع كذلك.

ولنا تعليق على ما ذكره ﷺ من التفسير، وحاصل هذا التعليق: ان الدليل المخصص انما يمنع عن حجية ظهور العام في العموم والمطلق في الاطلاق لا عن اصل الظهور، مثلا قوله تعالى (اوفوا بالعقود) ظاهر في عموم وجوب الوفاء بكل عقد في طول عمود الزمان والى يوم القيامة والزمان ظرف، ولكل عقد وجوب واحد مستمر للوفاء به كذلك ومجموع في الشريعة المقدسة.

وحينئذ فاذا ورد عليه مخصص كدليل خيار المجلس او الحيوان او خيار الشرط او الغبن او العيب وهكذا، فانه مانع عن حجية ظهوره في العموم الازماني في هذه الفترة الزمنية المحددة ولا يمنع عن حجيته في سائر الفترات الزمنية الطولية.

وعلى هذا، فلا مانع من التمسك بعمومه بعد فترة التخصيص اذا شك في الزائد، لان ظهوره في العموم حجة بالنسبة الى سائر الفترات ولا وجه لرفع اليد عنه.

وما يظهر منه ﷺ من انه اذا خرج فرد من عموم الآية المباركة في فترة زمنية

خاصة، فلا شك في انثلام ظهوره في شموله لهذا الفرد، فان الوفاء به في زمان آخر ليس من افراده حتى يكون واجبا بل فرده طبيعي الوفاء بهذا العقد، وقد فرض عدم شموله له بما هو فرد، لان شموله له بعد خروجه منه بحاجة الى دليل والا لزم تعدد الواحد واتصال المنفصلين واستمرار المنقطع كل ذلك لا يمكن.

والخلاصة: إنّ فترة التخصيص تكون فاصلة بين ما قبلها وما بعدها من الحكم، ومن المعلوم ان تخلل العدم يساوق التعدد، والمفروض ان العام لا يدل الا على حكم واحد.

غريب جدا، فان ما ذكره عليه السلام انها يتصور في الامور التكوينية الخارجية، فان الفصل والانفصال والقطع والانقطاع لا يتصور في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان التخصيص يوجب خروج الفرد عن العام حكما لا موضوعا، لان الفرد باق تحت العام جزما، والدليل المخصص انها يرفع حكم العام منه، وعلى هذا فالآية الكريمة تدل بعمومها على وجوب الوفاء بكل عقد بنحو الاستمرار الى يوم القيامة، والدليل المخصص انها يرفع الوجوب عن الوفاء بكل عقد في زمن خيار المجلس او الحيوان او غير ذلك ويكون مانعا عن حجية ظهورها في العموم في هذا الزمان الخاص ولا مانع من حجيته في سائر الازمنة، والمفروض ان هذا الوجوب مستمر وانما يرفع عنه في فترة خاصة، واما في سائر الفترات فالمقتضي له موجود والمانع مفقود، والانفصال انها هو بين زمان التخصيص وما بعده وما قبله، واما الوجوب فيما انه امر اعتباري فلا يتصور فيه الانفصال اي انفصال جزء منه عن جزئه الآخر، فانه يتصور اذا كان موجودا في الخارج بوجود موضوعه فيه حتى يتصور فيه الانفصال والتجزئة، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له

في الخارج.

فالتنتيجة: إنّ ما ذكره عليه السلام انما يتم لو كان الحكم امرا خارجيا كالزمان او كان التخصيص يوجب خروج الفرد عن العام حقيقة لا حكما فقط كالتخصيص وكلاهما خلف الفرض.

واما التعليق على الثاني وهو مقالة المحقق الاصفهاني عليه السلام:

اما ما ذكره عليه السلام من الفرق بين الحثيتين اللتين تقدما في جواز التمسك بالعام وعدم جوازه، فالظاهر انه لا فرق بين الحثيتين لعموم الوفاء بكل عقد في جواز التمسك به، فكما يجوز التمسك بعموم اوفوا بالعقود من الحثية الثانية فكذلك يجوز التمسك به من الحثية الاولى، وما ذكره عليه السلام في وجه عدم جواز التمسك به بلحاظ الحثية الاولى من ان الواحد لا يعقل ان يكون خارجاً وداخلاً معا، بل خروج الواحد اذا ثبت فبالملازمة العقلية يقال بخروجه بقول مطلق، لا يرجع الى معنى محصل صحيح، لان الخارج من العام ليس هو الفرد، فان التخصيص انما يوجب رفع اليد عن حكم الفرد ولا يتصور فيه الخروج والدخول، فانه انما يتصور في الامور الخارجية، وقد تقدم ان الدليل المخصص انما يرفع الوجوب عن الوفاء بالعقد في فترة التخصيص ومانع عن حجية ظهور العام في هذه الفترة ولا مانع عن حجيته في سائر الفترات الطولية، ولا يلزم من ذلك ان يكون شيء واحد خارجا وداخلا بل يلزم ذلك في مقام الاثبات ارتفاع الوجوب عن الوفاء بالعقد في فترة التخصيص فقط دون غيرها من الفترات، وهذا لا ينافي كون الوجوب المجعول لكل عقد وجوب واحد مستمر، لانه لا مانع من تخصيص هذا الوجوب في مقام الاثبات ببعض الفترات دون بعضها الآخر اذ معنى التخصيص ان ظهوره في العموم لا يكون حجة في فترة التخصيص واما في سائر الفترات والازمان فيكون

حجة لتوفر المقتضي وفقد المانع هذا كله بحسب مقام الاثبات والنظر الى ظواهر الادلة.

واما بحسب مقام الثبوت، فالدليل المخصص يكشف ان وجوب الوفاء بالعقد مجعول في الشريعة المقدسة من الاول في غير فترة التخصيص.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتائج التالية:

الاولى: ان الزمان اذا كان قيذا مقوما للموضوع، فمعناه انه شرط لاتصاف الفعل بالملك في مرحلة المبادئ وللحكم في مرحلة الجعل. واما اذا كان الزمان قيذا للمتعلق، فلا بد ان يكون قيذا للحكم والا لزم التكليف بغير المقدور.

الثانية: ان الزمان اذا كان ظرفا، فمعناه انه لا دخل له لا في الملك ولا في الحكم، باعتبار انه بطبعه ظرف كالمكان، ومعنى ذلك ان المولى في مقام الجعل لاحظ الحكم ومتعلقه بما لهما من القيود والشروط من دون لحاظ الزمان او المكان.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من تفسير ظرفية الزمان بلحاظ قطعاته الطولية بنحو العموم المجموعي بحيث يكون كل قطعة جزء الموضوع لاتمامه في مقابل لحاظ كل قطعة تمام الموضوع غير صحيح لان معنى ذلك ان لمجموع هذه القطعات الطولية من حيث المجموع دخلا في الجعل حكما وملاكا ودخل كل قطعة بنحو جزء الموضوع، ولا يمكن حمل كون الزمان ظرفا في كلام الشيخ عليه السلام على ذلك، اذ الظاهر ان مراده من ظرفية الزمان عدم دخله في الجعل لا حكماً ولا ملاكاً في مقابل ما اذا كان قيذا.

الثالثة: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) من ان الحكم الشرعي اذا كان له متعلق

فالزمان قيد له دون الحكم غير تام، لان الزمان اذا كان قيذا للواجب فيها انه غير اختياري، فلا بد ان يكون قيذا للوجوب ايضا وإلا لزم التكليف بغير المقدور.

الرابعة: ان الزمان اذا كان ظرفا، فقد يكون ظرفا لمتعلق الحكم مثل قولنا: لا تشرب الخمر، فان الزمان ظرف للشرب باعتبار ان الشرب زماني ولا بد ان يقع في زمان، واما اذا لم يكن للحكم متعلق، فالزمان ظرف له كما في مثل قوله تعالى (اوفوا بالعقود) ونحوه، فان الزمان ظرف لوجوب الوفاء، لانه مستمر في عمود الزمان الى يوم القيامة.

الخامسة: ان الزمان اذا كان ماخوذا في لسان الدليل في مقام الاثبات كان ظاهرا في انه شرط للحكم في مرحلة الجعل والملاك في مرحلة المبادئ، لان حاله حينئذ حال سائر القيود الماخوذة في لسان الدليل ولا فرق في ذلك بين الزمان الخاص او العام، واما اذا لم يكن الزمان ماخوذا في لسان الدليل فهو ظرف فقط بلا دخل له لا في الحكم ولا في الملاك.

السادسة: ان المحقق النائيني عليه السلام قد حمل ما ذكره شيخنا الانصاري عليه السلام من ان الزمان اذا كان ظرفا، فلا يجوز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه اذا شك في الزائد على ما اذا كان العموم والاستمرار ثابتا بدليل آخر غير الدليل الاول الدال على ثبوت الحكم بنحو القضية المهملة فانه لا يجوز التمسك بعموم الدليل الثاني بعد فترة التخصيص اذا شك في الزائد، لان موضوع هذا العموم والاستمرار ثبوت الحكم بالدليل الاول، وحيث ان ثبوته في الزمن الثاني غير معلوم فالشبهة موضوعية فلا يجوز التمسك بالعام فيها.

ولكن هذا الحمل غير صحيح، هذا مضافا الى انا لوسلمنا ذلك فلا شبهة في ان الاستمرار الذي هو مفاد الدليل الثاني الاستمرار بالمعنى الحرفي وهو عين الحكم

والوجود الثاني له وهكذا لا انه شيء زائد عليه واما الاستمرار بالمعنى الاسمي فهو مجرد عنوان مشير الى واقع الاستمرار وهو الاستمرار بالمعنى الحرفي الذي هو الوجود الثاني للحكم وهكذا.

السابعة: الظاهر ان مراد الشيخ رحمته الله من كون الزمان ظرفا عدم دخله في الحكم ولا في الملاك، فانه بذاته ظرف ولا يحتاج ظرفيته الى اي مؤنة خارجية كالمكان، واما ما قيل من عدم جواز التمسك بالعام اذا كان الزمان ظرفا له فهو غير صحيح كما تقدم.

التنبيه العاشر

في هذا التنبيه يبحث عن مسالة الشك السببي والمسببي

ويقع البحث في هذه المسالة في جهتين:

الاولى: في تعيين المراد من السبب في المسالة.

الثانية: ان الأصل في السبب تارة يكون من سنخ الأصل في المسبب واخرى

لا يكون من سنخه.

اما الكلام في الجهة الاولى، فليس المراد من المسبب كل شيء متفرع على شيء آخر ومرتب عليه، سواء أكان ترتبه عليه عقليا كترتب المعلول على العلة التامة ام كان عاديا بل المراد منه خصوص ما اذا كان المسبب من الاثار الشرعية للسبب، بان يكون السبب موضوعا للمسبب شرعا كطهارة الثوب المنتجس بالماء المشكوك طهارته واقعا المحكوم بها بالاستصحاب او بقاعدة الطهارة، فان طهارة الثوب من اثار طهارة الماء شرعا ومرتبة عليها، لان موضوعها مركب من امرين: احدهما الغسل بالماء والآخر طهارة الماء، والاول محرز بالوجدان والثاني بالتعبد وهذا المقدار يكفي في الحكم بطهارة الثوب ظاهرا.

واما الكلام في الجهة الثانية، فيقع في موردين: الاول فيما اذا كان الأصل في طرف السبب من سنخ الأصل في طرف المسبب، كما اذا كان كلا الأصلين استصحابا او قاعدة الطهارة، الثاني فيما اذا لم يكن من سنخه.

اما المورد الاول فلا شبهة في ان المرتكز في الاذهان لدى العرف والعقلاء تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي والأصل الموضوعي على الأصل الحكمي،

وهذا هو المشهور بين الاصوليين منذ قرون ولا كلام فيه، وانما الكلام في نكتة هذا التقديم وهل هي من باب الحكومة او الورود او الجمع الدلالي العرفي.
والجواب ان هنا وجوها:

الوجه الاول، ان هذا التقديم يكون من باب الحكومة وقد تبنت على هذا الوجه مدرسة المحقق النائيني رحمته الله ^(١) منهم السيد الاستاذ رحمته الله ^(٢)، على اساس انهم بنوا على ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية في ظرف الجري العملي على طبق الحالة السابقة لا مطلقا، فاذاً يكون الاستصحاب علماً تعديداً، فاذا كان كذلك فهو علم بطهارة الماء المغسول به الثوب، وحيث ان من آثار طهارته طهارة الثوب المتنجس المغسول به شرعاً فيثبت الاستصحاب طهارة الماء بالمطابقة وطهارة الثوب بالالتزام، وبما انه علم فيكون رافعا لموضوع استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول به، وهذا معنى حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي هذا.

والجواب، أولاً: ما ذكرناه في مستهل بحث الاستصحاب ان المجعول في باب الاستصحاب ليس هو الطريقية والكاشفية والعلم التعدي بل لا يمكن ذلك ثبوتاً، حيث لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح ان يوجب ترجيح بقاء الحالة السابقة على ارتفاعها حتى يمكن للشارع ان يجعله طريقاً شرعاً على تفصيل تقدم فلا نعيد.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول فيه الطريقية والعلم التعدي، الا ان هذا الاستصحاب معارض في مدلوله الاستصحابي وهو طهارة الثوب المتنجس المغسول بهذا الماء باستصحاب بقاء نجاسته، فيكون التعارض بين

(١) اجود التقارير ج ٢ ص ٤٩٥ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٥٦ .

فردى من الاستصحاب ولا يمكن شمول دليل الاستصحاب لكلا الفردين معا، فلا محالة يسقط من جهة التعارض الداخلي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الحكومة منوطة بان يكون الدليل الحاكم ناظر الى مدلول دليل المحكوم، ومن الواضح ان استصحاب بقاء طهارة الماء لا يكون ناظرا الى مدلول استصحاب بقاء نجاسة الثوب المتنجس المغسول به، فاذا لم تكن حكومة في البين فلا محالة تقع المعارضة بين المدلول الالتزامي لاستصحاب بقاء طهارة الماء والمدلول المطابقي لاستصحاب بقاء نجاسة الثوب، فاذاً لا يمكن ان يكون كلا الاستصحابين مشمولاً لدليل الاستصحاب.
فالنتيجة انه لا حكومة في البين.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام ^(١) على ما في تقرير بحثه من ان قاعدة الاستصحاب قاعدة ارتكازية عقلائية، وتدلل على ذلك قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك... الخ) بدعوى ان هذا التعبير من الامام عليه السلام يدل على ان كبرى الاستصحاب كبرى ارتكازية عقلائية.

وعلى هذا، فجرى ان الاستصحاب يدور مدار هذا الارتكاز وجودا وعدما، وحيث ان هذا الارتكاز يقتضي الجري العملي على طبق الحالة السابقة في السبب دون المسبب فلا بد من التقديم، ومن هنا اذا شك في مجيء زيد للشك في بقاء حياته فيستصحب بقاء حياته لا عدم مجيئه، وكذلك الحال في المثال اذا شك في طهارة الثوب المغسول بالماء وبقاء نجاسته للشك في طهارة الماء ونجاسته في الواقع، فيستصحب بقاء طهارة الماء دون نجاسة الثوب، ذلك هو المرتكز في الاذهان هذا.

والجواب، أولاً: ما ذكرناه في مستهل بحث الاستصحاب موسعاً من ان قاعدة الاستصحاب ليست قاعدة ارتكازية عقلائية بل هي قاعدة تعبدية شرعية كقاعدة الطهارة والبراءة والاحتياط، ضرورة انه لا يوجد في الاستصحاب ما هو منشأ لارتكازيتها، واما التعبير في الروايات بالنهي عن نقض اليقين بالشك فليس تعبيراً حقيقياً بل لا يعقل ان يكون حقيقياً لفرض عدم اليقين في ظرف الشك في البقاء، فإذ لا محالة يكون كناية عن حجية الاستصحاب في ظرف الشك فيه والجري العملي عملاً على طبقه. وما قيل من ان اليقين بما انه مبرم ومستحكم فنقض الامر المبرم والمستحكم بغير المبرم والمستحكم خلاف الارتكاز العرفي والعقلاني، فإذاً هذه الكبرى الارتكازية العقلائية تنطبق على الاستصحاب فيكون الاستصحاب من صغريات هذه الكبرى.

لا يرجع الى معنى محصل، لما عرفت من انه ليس في مورد الاستصحاب يقين في ظرف الشك في البقاء حتى يقال انه لا يجوز نقضه بالشك لانه من نقض الامر المبرم بغير المبرم، فإذاً ليس الاستصحاب من صغريات هذه الكبرى ولا يمكن تطبيقها عليه، حيث قد مر انه لا منشأ لارتكازية الاستصحاب، لان معنى الاستصحاب هو العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها بدون توفر اي منشأ فيها للبقاء، اما حدوثها فمن حيث انه لا ملازمة بينه وبين البقاء، واما اليقين فمن جهة انه لا وجود له فيها فان الموجود هو الشك فعلاً واليقين انما كان بالحدوث فقط وقد زال.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان قاعدة الاستصحاب قاعدة ارتكازية، فاذا كانت كذلك فهي كما تنطبق على الاستصحاب في السبب كذلك تنطبق على الاستصحاب في المسبب، لان منشأ ارتكازية الاستصحاب لدى العرف

والعقلاء هو ان نقض اليقين بالشك على خلاف الارتكاز العرفي العقلاني، وهذه النكته الارتكازية مشتركة بين الاستصحاب في السبب والاستصحاب في المسبب، فإذاً لا موجب لتقديم الاول على الثاني، بل لا بد ان يكون وجه التقديم شيء آخر.

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله (١) من ان الأصل في السبب يتقدم على الأصل في المسبب، بدعوى ان التعبد بطهارة الماء المغسول به الثوب تعبداً بطهارة الثوب ولا فرق بين ان يكون ذلك بالاستصحاب او بقاعدة الطهارة.

واما استصحاب بقاء نجاسة الثوب فهو تعبد ببقاء نجاسته ولا يكون تعبداً بنجاسة الماء، باعتبار ان نجاسته ليست من اثار نجاسة الثوب هذا.

وفيه: ان ما ذكره رحمته الله من ان التعبد بالسبب والموضوع تعبد بالمسبب والحكم، واما التعبد بالمسبب فانه ليس تعبداً بالسبب، وهذا وان كان صحيحاً ولا اشكال فيه ضرورة انه لولا ترتب المسبب على السبب والموضوع لم يجز الاستصحاب في السبب، لان ترتب الاثر الشرعي على المستصحب من احد اركان الاستصحاب، الا ان هذا لا يمنع عن جريان الاستصحاب في المسبب ومعارضته مع المدلول الالتزامي للاستصحاب في السبب، فان الاستصحاب في السبب يدل بالمطابقة على طهارة الماء وبالالتزام على طهارة الثوب المتنجس المغسول به، واستصحاب بقاء نجاسته معارض للاستصحاب في السبب في مدلوله الالتزامي.

فالتيجة: إنّ ما ذكره رحمته الله لا يمنع من جريان الاستصحاب في المسبب ومعارضته للاستصحاب في السبب في مدلوله الالتزامي.

الى هنا قد تبين ان جميع هذه الوجوه الثلاثة غير تامة.

واما الورود، فقد يقال كما قيل: ان الاستصحاب في طرف السبب وارد على الاستصحاب في المسبب، بتقريب ان المراد من اليقين في روايات الاستصحاب الحجة، وحيث ان استصحاب بقاء طهارة الماء المغسول به الثوب حجة على طهارته وطهارة الثوب جزما، فيكون رافعا لموضوع الاستصحاب في طرف المسبب وهو استصحاب بقاء نجاسة الثوب بعد غسله بالماء المذكور وجدانا، لأنَّ الحجة قد قامت على طهارته اي الثوب وهي تنقض الحجة بالحدوث فيكون مشمو لا لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (ولكن تنقضه بيقين آخر) هذا.

والجواب: ان ارادة الحجة من اليقين في روايات الاستصحاب وان كانت غير بعيدة حتى تشمل الامارات المعتبرة ايضا كما تقدم بحث ذلك موسعا، الا ان ذلك لا يجدي لتقديم الأصل في السبب على الأصل في المسبب ولا يكون مبررا للورود، وذلك كما ان الاستصحاب في طرف السبب حجة كذلك الاستصحاب في طرف المسبب، والمفروض ان الاستصحاب في طرف المسبب ليس بمثابة اليقين بالحدوث بل هو يقين ببقاء نجاسة الثوب فاذا تقع المعارضة بين الحجتين، غاية الامر بين المدلول الالتزامي لاستصحاب بقاء طهارة الماء والمدلول المطابقي لاستصحاب بقاء نجاسة الثوب فتسقطان حينئذٍ فالمرجع هو اصالة الطهارة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الورود لو تم فإنَّما يتم فيما اذا كان الأصل في طرف السبب الاستصحاب، واما اذا كان الأصل فيه قاعدة الطهارة فلا يتم لانها لا تقوم مقام القطع الطريقي، او فقل ان المراد من اليقين في روايات الاستصحاب الحجة، فمع ذلك لا يشمل مثل قاعدة الطهارة ونحوها.

واما الكلام في الجهة الثالثة، وهي ما اذا كان الأصل الموضوعي من غير سنخ الأصل الحكمي كما اذا كان الاول استصحابا والثاني قاعدة الطهارة، فلا شبهة في

تقديم الاول على الثاني بناء على تمامية الوجوه الثلاثة المتقدمة وهي الحكومة، وارتكازية قاعدة الاستصحاب، وان التعبد بالسبب والموضوع تعبد بالمسبب والحكم.

واما إذا كان الامر بالعكس بان يكون الأصل في السبب قاعدة الطهارة وفي المسبب الاستصحاب، فلا يمكن الحكم بالتقديم على ضوء الوجه الاول والثاني فينحصر الحكم بالتقديم على ضوء الوجه الثالث، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، قد ظهر مما مر ان جميع الوجوه الثلاثة المتقدمة غير تامة. فالصحيح في المقام ان يقال: انه لا شبهة في ان المرتكز في اذهان العرف والعقلاء هو تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي ولا يرى العرف التعارض بينهما، ويكون هذا التقديم بملاك القرينية عندهم لا بملاك الحكومة ولا بملاك الورد ولا بملاك ان قاعدة الاستصحاب قاعدة ارتكازية عقلائية، لما تقدم من انها ليست قاعدة ارتكازية عقلائية بل هي قاعدة تعبدية ولكن مع ذلك تتقدم على الأصل الحكمي، والنكته في ذلك ان المرتكز لدى العرف والعقلاء هو ان الأصل الموضوعي قرينة على تقييد اطلاق دليل الأصل الحكمي، فاذا جرى الاستصحاب في ناحية الموضوع كان المرتكز عند العرف والعقلاء ترتب الحكم عليه، وهذا الارتكاز قرينة على تقييد اطلاق دليل الاستصحاب الحكمي والمسببي. ومن هنا، اذا شككنا في جواز الاقتداء بزيد مثلا من جهة الشك في بقاء عدالته، فلا شبهة في ان الارتكاز العرفي والعقلائي قائم على ان المرجع فيه استصحاب بقاء عدالته والحكم بجواز الاقتداء به ولا يخطر بالبال الرجوع الى استصحاب عدم جواز الاقتداء به، وهذا الارتكاز قرينة على هذا الجمع العرفي الدلالي بين الأصل في السبب والأصل في المسبب والحكم.

وان شئت قلت: ان تطبيق قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) على الاستصحاب في السبب والموضوع حيث انه كان موافقا للارتكاز العرفي فيكون مانعا عن تطبيقه على الاستصحاب في المسبب الشرعي وهو المترتب على السبب والموضوع، وبكلمة اوضح ان شمول اطلاق دليل الاستصحاب للشك السببي حيث انه كان موافقا للارتكاز العرفي فيكون اظهر واقوى من شموله للشك المسببي، فالتقديم من هذه الناحية لا من ناحية ان كبرى قاعدة الاستصحاب كبرى ارتكازية عقلائية بل من ناحية ان الأصل الموضوعي يتقدم على الأصل الحكمي، ولا يرى العرف التعارض والتنافي بينهما، لان المرتكز في اذهانهم ان الأصل الموضوعي قرينة على تقييد اطلاق دليل الأصل الحكمي، والنكته في ارتكازية هذه القرينة هي ان الأصل الموضوعي اذا جرى ينفي بمدلوله الالتزامي المدلول المطابقي للأصل الحكمي، فانه يدل في المثال على طهارة الماء بالمطابقة وعلى طهارة الثوب المغسول به بالالتزام، بينما الأصل الحكمي وهو استصحاب بقاء نجاسة الثوب لا ينفي المدلول المطابقي للأصل الموضوعي، لأن نجاسة الماء ليست من اثار نجاسة الثوب بل هي من لوازم بقاء نجاسته ولهذا لا يصلح ان يكون مانعا عنه الا على القول بالأصل المثبت، وهذه النكته الارتكازية قرينة على تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي.

فالتتية في نهاية المطاف: ان الأصل الموضوعي مانع عن الأصل الحكمي مباشرة دون العكس، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الأصل الموضوعي الاستصحاب او قاعدة الطهارة او غيرها.

ثم ان هنا وجهين آخرين لتقديم الأصل السببي على الأصل المسببي.

الوجه الاول: ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله (١) من ان الشك في ناحية السبب متقدم على الشك في ناحية المسبب، فلا يكون الشك المسببي في مرتبة الشك السببي بل هو من لوازم الشك في ناحية السبب والموضوع والحكم الثابت له متأخر عنه تأخر الحكم عن موضوعه، فاذاً الحكم الثابت للشك السببي والشك المسببي كلاهما في مرتبة واحدة، لان كليهما متأخر عن الشك السببي رتبة، فاذا كان الحكم وهو الاستصحاب في مرتبة الشك المسببي، فلا يمكن ان يكون حكماً له وهو موضوع له، لان الحكم متأخر عن موضوعه رتبة فلا يمكن ان يكون في مرتبته.

وعلى هذا، فيختص الحكم الاستصحابي بالشك في ناحية السبب والموضوع فلا يعم الشك في ناحية المسبب والحكم هذا.

والجواب ان هذا البيان غير تام من جهات:

الاولى: ان تقدم شيء على شيء آخر او تاخره عنه رتبة بحاجة الى ملاك ولا يمكن ان يكون جزافاً، فاذاً تأخر الشك المسببي عن الشك السببي بملاك انه متفرع عليه وتاخر الحكم الاستصحابي عن الشك السببي بملاك تاخر الحكم عن موضوعه وليس لازم ذلك كونه في مرتبة الشك المسببي.

هذا اضافة الى ان دليل الاستصحاب حيث انه ينحل الى افراد متعددة من الافراد العرضية والطولية فكما ينطبق على فرد في الشك السببي فكذلك ينطبق على فرد في الشك المسببي، فالفرد الاول حاكم للشك الاول والفرد الثاني حاكم للشك الثاني، ولا معنى للقول بانه في مرتبة الشك الثاني فكيف يكون حاكماً له.

الثانية: ان المعتبر في الشك السببي والمسببي ان يكون المسبب من الآثار

الشرعية للسبب، سواء أكان الشك في المسبب ناشئاً من الشك في السبب ام كان ناشئاً من جهة اخرى، فان المسبب من اثار السبب شرعا ومجعول له كذلك ولا ينفك عنه لاستحالة انفكاك الحكم عن موضوعه كاستحالة انفكاك المعلول عن العلة التامة، ومن اجل ذلك يكون متأخراً عنه رتبة ومعاصراً معه زماناً، ولكن ليس لازم ذلك ان يكون الشك في المسبب ناشئاً عن الشك في السبب ومعلولاً له، بل قد يكون الشك في السبب في افق الذهن ينشأ من الشك في المسبب فيه، لأن تأخر وجود المعلول عن وجود العلة رتبة والمسبب عن السبب انما هو في عالم الواقع والخارج، وهذا لا يستلزم كون المعلول متأخراً عن وجود العلة رتبة في عالم الذهن اي في الوجود الذهني ايضاً، واما في الوجود التصوري واللحاظي فالامر واضح، ضرورة انه لا يكون تصور المعلول ناشئاً عن تصور العلة، واما في الوجود التصديقي فايضاً كذلك اذ قد ينشأ العلم بالعلة عن العلم بالمعلول وكذلك في الظن والشك، فان الشك في العلة قد ينشأ عن الشك في المعلول.

والخلاصة: إن الشك في السبب بما هو شك فيه لا يكون علة للشك في المسبب بحيث لا يتصور الشك فيه الا كونه ناشئاً عن الشك في السبب، لان كون المسبب بوجوده الواقعي من اثار السبب شرعا لا يستلزم كونه بوجوده الذهني التصوري او التصديقي ايضاً من اثاره ولوازمه اذ قد ينشأ وجود السبب في الذهن عن وجود المسبب فيه.

الثالثة، ان ما ذكره عليه السلام من ان الحكم الاستصحابي في مرتبة الشك المسيبي فلا يعقل ان يكون حكماً له لتأخر الحكم عن الموضوع رتبة فلا يمكن ان يكون في مرتبته والا لزم خلف فرض انه حاكم له، مبني على كون الحكم المجعول في دليل الاستصحاب حكم واحد شخصي اما للشك المسيبي او الشك المسيبي، وحيث انه

لا يمكن ان يكون للشك المسببي باعتبار انه في مرتبته فلو كان حكماً له فلا بد ان يكون متاخراً عنه رتبة، فإذاً يتعين كونه حكماً للشك السببي.

ولكن هذا المبني خاطئ ولا واقع موضوعي له، ضرورة انه لا شبهة في ان الحكم المجعول في دليل الاستصحاب مجعول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض الوجود في الخارج.

وعلى هذا، فبطبيعة الحال ينحل الحكم بانحلال افراد موضوعه في الخارج وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فيثبت لكل فرد من موضوعه فرد من الحكم، فإذاً للشك السببي حكم وللشك المسببي حكم آخر فدليل الاستصحاب كما ينطبق على الفرد الاول كذلك ينطبق على الفرد الثاني.

والخلاصة: إن الحكم الثابت للشك السببي وان كان في مرتبة الشك المسببي الا ان الثابت للشك المسببي حكم آخر لا هذا الحكم، لان تعدد الموضوع يستلزم تعدد الحكم وكل فرد من الحكم الثابت لفرد من الموضوع لا يمكن ثبوته لفرد آخر وان كان في عرض الفرد الاول، لان الحكم الشخصي لا يعقل ثبوته لموضوعين متباينين في الوجود والا لزم خلف فرض ان الحكم واحد.

الى هنا قد تبين ان هذا الوجه لا يرجع الى معنى محصل.

الوجه الثاني: ان الشك المسببي معلول للشك السببي ومتأخر عنه رتبة وفي مرتبة الشك السببي لا وجود للشك المسببي، فإذاً لا مانع من شمول دليل الاستصحاب للشك السببي في مرتبته، فاذا شمله استحال ان يشمله الشك المسببي، هذا لا من جهة الورود ولا الحكومة لعدم كون الأصل في ناحية السبب رافعا لموضوع الأصل في ناحية المسبب لا وجدانا ولا تعبداً، ولا من جهة قرينته عليه عرفاً بل من جهة ان احد المتماثلين اذا وقع استحيل وقوع الآخر لفرض التماثل

بينهما، فإذا أذا جرى الأصل السببي في مرتبته يستحيل ان يجري الأصل المسببي هذا.
والجواب: ان هذا الوجه ايضا لا يرجع الى معنى محصل.

اما أولاً: فلأن المسبب من اثار السبب شرعا ومرتب عليه كترتب المعلول على العلة، واما الشك في المسبب فانه ليس متفرعا على الشك في السبب ومعلولا له في عالم الذهن وبوجوده اللحاطي التصوري والتصديقي، فعلاقة العلية انما هي بين وجود المسبب ووجود السبب في الخارج لا بين وجوديهما في الذهن لا الوجود الشكي ولا الظني ولا العلمي وقد تقدم تفصيل ذلك.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشك المسببي معلول للشك السببي ومتاخر عنه رتبة الا ان التقدم الرتبي لا اثر له في باب الاحكام الشرعية، لانها مجعولة للاشياء الزمانية لا للرتب العقلية التحليلية التي لا وجود لها في عالم الخارج، ومن الواضح ان الاحكام الشرعية لم تجعل لها والمفروض ان الشك المسببي مقارن للشك السببي زمانا، فاذا شمول دليل الاستصحاب لكل منهما مانع عن شموله للآخر، فلا يمكن شموله لأي منهما للتمانع ولا اثر للتقدم الرتبي طالما يكون التقارن الزماني موجوداً بينهما.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان الصحيح في وجه تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي هو ما ذكرناه انفا من النكتة العرفية الارتكازية لا وجوه اخرى.

ثم انه اذا فرض عدم جريان الأصل السببي لسبب من الاسباب كوجود المعارض له او الحاكم عليه، فلا مانع من جريان الأصل المسببي والحكمي بناء على ان يكون تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي من باب الورد او الحكومة او القرينية العرفية.

اما بناء على الورود، فلان الأصل السببي انما يكون واردا على الأصل المسببي اذا كان حجة، واما اذا سقط عن الحجية بسبب او آخر فلا موضوع للورود، وحينئذٍ فلا مانع من شمول الدليل للأصل المسببي باعتبار ان موضوعه بعد سقوط الأصل السببي موجود ومعه لا مانع من الشمول.

واما بناء على الحكومة فايضا الامر كذلك، لان الأصل السببي اذا سقط فلا مانع من الأصل المسببي، لان المانع عنه الأصل السببي فاذا ارتفع المانع فيكون الممنوع مشموولا للدليل.

واما بناء على ما ذكرناه فايضا الامر كذلك، لان الأصل السببي انما يكون قرينة لدى العرف العام اذا كان حجة ومشموولا للدليل الاعتبار، واما اذا سقط عن الاعتبار فلا وجه لرفع اليد عن الأصل المسببي هذا.

واما بناء على الوجهين الاخيرين، فهل يمكن جريان الأصل المسببي اذا سقط الأصل السببي أو لا؟ فيه تفصيل.

اما على الوجه الاول، فلا يمكن جريانه بعد سقوط الأصل السببي ايضا، وذلك لان ملاك عدم جريانه ليس مانعية الأصل السببي بل هو بنفسه لا يجري، لان الحكم المجعول حيث انه في مرتبة الشك المسببي فلا يمكن ان يكون حكما له والا لزم الخلف وهو تاخره عنه رتبة مع انه في مرتبته ولا فرق في ذلك بين ان يكون الأصل السببي جاريا او لا.

واما على الوجه الثاني، فلا مانع من جريان الأصل المسببي اذا لم يجر الأصل السببي بسبب او آخر، لان المانع عن جريانه انما هو جريانه فاذا لم يجر وسقط عن الاعتبار، فلا مانع من جريان الأصل المسببي هذا.

وللمحقق الاصفهاني رحمته (١) في المقام كلام وحاصله، ان الأصل المسببي لا يجري من جهة انه محكوم بالأصل السببي، واما اذا سقط الأصل السببي من جهة وجود المعارض له او الحاكم عليه فأيضاً لا يجري الأصل المسببي.

وقد افاد في وجه ذلك، ان المقتضي قاصر عن شمول الأصل المسببي حتى بعد سقوط الأصل السببي والمقتضي هو عدم دليل الأصل، ودلالة العام على افراده المحققة والمقدرة وجودها دلالة واحدة وتلك الدلالة لا تتغير بتغير الحالات بعد ملاحظة ما هو الاقوى منها ويتعين مقدار مدلوله من حيث الحجية.

وعلى هذا، فكل فرد من افراد العام المقدر وجوده اذا كان مشمولاً للعام فهو مشمول من الاول ومستمر الى ان ينسخ هذا الحكم الثابت له بدلالة هذا العام، وكل فرد لم يكن مشمولاً له من الاول فهو غير مشمول له الى الابد فلا دلالة بعد دلالة حتى يدخل بعد الخروج او يخرج بعد الدخول، ولا يقاس المقام بالشرائط الشرعية والموانع المضافة الى عنوان العام فانها تحدد موضوع العام سعة وضيقاً، فالافراد الواجدة للشرط الفاقدة للمانع داخلة في موضوع العام من الاول والافراد الفاقدة للشرط او الواجدة للمانع خارجة عن موضوع العام كذلك وان كان زمان جعل تلك الشرائط او الموانع متاخراً عن زمان جعل العام في مقام الاثبات، الا ان جعلها يكشف عن ان موضوعه من الاول كان مشروطاً بهذه الشرائط ومقيداً بعدم هذه الموانع.

هذا بخلاف التناع العقلي في المقام، فان نقض اليقين بالشك هو تمام الموضوع ومعه اذا خرج فرد تام الفردية من العموم من جهة التزام عقلاً ثم ارتفع التزام

لا يحدث معه فردا حتى يكون هذا الفرد الغير المزاحم بالفعل مشمولاً من الاول، اذ مناط الفردية وحدة الشك وهذا يعني ان كل فرد متقوم بشك واحد ولم يحدث بعد زوال التزاحم فرد آخر وشك ثان بل هو الفرد الاول والشك الاول، فاذا لم يكن هذا الفرد المزاحم المقدر وجوده مشمولاً للعام من الاول، فلا دلالة اخرى له حتى يكون مشمولاً له بحسب هذه الدلالة.

فالنتيجة: إن الأصل المسببي حيث انه مزاحم للأصل السببي فلا يكون مشمولاً للعام من الاول، واذا ارتفع هذا التزاحم من جهة ان الأصل السببي قد سقط عن الاعتبار من جهة وجود المعارض له او الدليل الحاكم عليه فلا يكون الأصل المسببي مشمولاً له، باعتبار انه بعد ارتفاع التزاحم لم يكن فرداً آخر للعام بل هو الفرد الاول الذي لم يكن مشمولاً له من البداية هذا.

والجواب: ان ما ذكره عليه السلام مبني على الخلط بين الحكم في مرحلة الجعل، والحكم في مرتبة المجعول وما ذكره عليه السلام من البيان تام في الحكم في مرتبة الجعل لأن الحكم في هذه المرتبة مجعول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج، وهذا الحكم في هذه المرتبة ثابت ومستمر الى يوم القيامة ولا يرتفع الا بالنسخ ولا يتغير بتغير الحالات الطارئة على المكلف وغيرها، مثلاً وجوب الحج مجعول على المستطيع المفروض وجوده في الخارج وهذا الوجوب ثابت في الشريعة المقدسة ومستمر ولا يرتفع الا بالنسخ سواء أكان المستطيع موجوداً في الخارج ام لا وسواء أكانت استطاعته باقية ام لا فانه لا يتغير بتغير هذه الحالات.

واما في الحكم في مرتبة المجعول اي مرتبة فعليته بفعليه موضوعه في الخارج او فعلية فاعليته فانه غير تام، لان الحكم في هذه المرتبة يتغير بتغير حالات افراد موضوعه في الخارج، فاذا كان فرداً واجداً لتام الشرائط من البلوغ والعقل ودخول

الوقت وغير ذلك فالحكم في حقه فعلي بفعلية موضوعه واجدا لهذه الشرائط .
وبكلمة: ان فعلية الحكم وتنجزه منوطة باحراز الصغرى في الخارج وتطبيق الكبرى عليها، وعلى هذا فان وجدت الاستطاعة في مادة فرد صار وجوب الحج عليه فعليا ومنجزا، بمعنى ان فاعليته صارت فعلية ومنجزة واما اذا زالت الاستطاعة عنه بسبب من الاسباب فلا يجب عليه الحج فعلا واما وجوبه في مرحلة الجعل فهو باق ولا يرتفع الا بالنسخ، فاذا صار الشخص عاقلا بالغاً وادخلا عليه الوقت، صار وجوب الصلاة عليه فعليا ومنجزا، واما اذا زال العقل عنه و صار مجنوناً فيرتفع وجوب الصلاة عنه في هذه المرتبة اي مرتبة الفعلية، واما وجوبها في مرحلة الجعل فهو باق ولا يرتفع الا بالنسخ، والكلام في المقام انما هو في مرتبة الفعلية، لان الاستصحاب مجعول في الشريعة المقدسة للموضوع المفروض الوجود في الخارج وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وهذا الحكم الاستصحابي ثابت في الشريعة المقدسة وبقا الى يوم القيامة ولا يرتفع الا بالنسخ، وعلى هذا فاذا تيقن شخص بطهارة شيء ثم شك في بقائها تنطبق عليه كبرى الجعل و صار الحكم الاستصحابي فعليا في حقه، لان فعلية الحكم بمعنى فعلية فاعليته منوطة بثبوت الكبرى في الشريعة المقدسة وتحقق الصغرى بكافة شرائطها وموانعها فعندئذ تنطبق الكبرى عليها، واما اذا كان هناك مانع من هذا الانطباق، كما اذا كان استصحاب بقاء طهارة شيء معارضا باستصحاب آخر او محكوماً بدليل آخر فلا تنطبق عليه الكبرى ولا يكون مشمولاً لها، واما اذا سقط المعارض باستصحاب آخر او محكوماً بدليل آخر فلا تنطبق عليه الكبرى ولا يكون مشمولاً لها، واما اذا سقط المعارض لسبب من الاسباب او الدليل الحاكم فلا مانع من تطبيق الكبرى عليه باعتبار ان ما هو مانع عنه قد ارتفع، ولا شبهة في اختلاف الحكم في هذه المرحلة باختلاف

الشرائط والموانع والحالات نفيا واثباتا.

والخلاصة: إنّ الحكم الاستصحابي مجعول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض الوجود في الخارج وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وهذا الحكم لا يرتفع الا بالنسخ ولا يتغير بتغير حالات المكلف وشرائط الحكم في مرتبة الفعلية، وعندئذٍ فاذا تحقق هذا الموضوع في الشك السببي والشك المسببي معا ولكن فعلية شمول دليل الاستصحاب ككبرى كلية للشك المسببي مشروط بان لا يكون له مزاحم وهو شمول دليل الاستصحاب للشك السببي فانه مانع عن شموله للشك المسببي لا ان الحكم الاستصحابي غير مجعول له في مرحلة الجعل، ضرورة ان شيئاً من الخصوصيات الطارئة على الشيء المتيقن بعد فعليته ووجوده في الخارج ككون المتيقن سببا او مسببا حكما او موضوعا او ما شاكل ذلك غير ماخوذ فيه في مرحلة الجعل، لان الماخوذ في مرحلة الجعل اليقين بحدوث شيء والشك في بقائه واما كون هذا الشيء سببا او مسببا او نحو ذلك فلا يكون ماخوذاً فيه، لان هذه الخصوصيات والحالات انما هي في مرحلة الفعلية والحكم في هذه المرحلة يتغير بتغيرها، لان فعليته فيها منوطة بفعلية موضوعه في الخارج بتمام شروطه وقيوده، فكما ان تطبيق دليل الاستصحاب على الاستصحاب في الشك السببي منوط بان لا يكون له معارض او مزاحم أو لا يكون محكوماً بدليل حاكم فكذلك تطبيقه على الاستصحاب في الشك المسببي، لان فعلية الحكم وتنجزه انما هي بتطبيق الكبرى وهي الحكم في مرحلة الجعل على الصغرى وهي الحكم في مرحلة الفعلية، فاذا تحققت الصغرى بتمام شروطها وقيودها تنطبق عليها الكبرى فيتنتجز الحكم.

وعلى هذا، فانطبق الكبرى على الصغرى امر قهري وذاتي لانها من افراد مصاديقها، وفي المقام طالما يجري الأصل السببي فلا يصل الدور الى الأصل المسببي،

لان الأصل المسببي مانع عنه وحينئذٍ فلا تنطبق عليه الكبرى، لان انطباقها عليه مشروط بعدم وجود المزاحم له وحيث انه مبتلى بالمزاحم فلا يكون مصداقا للكبرى، واما اذا سقط مزاحمه عن الاعتبار، فعندئذٍ لا مانع من انطباق الكبرى عليه لتوفر شروط الانطباق ومع توفر شروطه فالانطباق قهري.

ومن هنا، يظهر ان ما افاده عنه من البرهان وهو ان عموم العام لكل فرد من افراده المحققة والمقدرة بدلالة واحدة وهي لا تتغير بتغير حالات افراده انما ينطبق على مرحلة الجعل فقط، لان كل دليل في هذه المرحلة يدل على جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج وهذه الدلالة لا تتغير ولا ترتفع الا بالنسخ.

واما ثبوت الحكم بثبوت موضوعه في الخارج فهو امر قهري وليس بدلالة هذا الدليل، لوضوح ان الدليل انما يدل على ثبوت الحكم لموضوعه المفروض الوجود فيه، واما ان موضوعه موجود في الخارج او لا، فلا يدل عليه وساکت عنه نفيا واثباتا.

ومن الواضح ان ثبوت الحكم بثبوت موضوعه في الخارج يختلف باختلاف حالات افراد موضوعه فيه وباختلاف الشرائط والموانع.

وعلى هذا، فإذا تحقق الموضوع في الخارج تحقق حكمه فيه، واما اذا لم يتحقق اما من جهة وجود المانع عن تحققه او انتفاء شرطه فلا يتحقق الحكم لاستحالة تحققه بدون تحقق موضوعه، واما اذا ارتفع المانع او تحقق الشرط فيتحقق الموضوع ومع تحققه يتحقق حكمه قهرا لاستحالة انفكاكه عنه، فاذاً هذه المرحلة مرحلة التطبيق ولا صلة لها بمرحلة الدلالة والجعل.

فالنتيجة: إن دلالة الادلة في مرحلة الجعل لا ترتفع الا بالنسخ بينما تطبيق

الكبرى على الصغرى في مرحلة المجعول يختلف باختلاف الشرائط والموانع وحالات المكلف.

وهذا اضافة الى ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، ومرتبة المجعول نفس مرتبة الجعل والاختلاف بينهما بالاعتبار كالايجاد والوجود في التكوينيات. واما مرتبة الفعلية، فهي ليست من مراتب الحكم وانما هي مرتبة فعلية الموضوع في الخارج وتحقق الصغرى فيه، فاذا تحقق الموضوع تحقق الصغرى فتنتطبق عليها الكبرى، ولا يعقل ان يكون هذه المرتبة مرتبة الحكم بل هي مرتبة انطباق الكبرى على الصغرى وهو ذاتي وقهري لا يرتبط بالشارع، هذا تمام كلامنا في تنبيهات مبحث الاستصحاب وهناك جملة اخرى من التنبيهات تعرض لها شيخنا الانصاري رحمته الله ولكن لا حاجة الى التعرض لها، فان حالها تظهر في ضمن البحوث التفصيلية حول تلك التنبيهات.

هذا تمام الكلام في الجزء الثالث عشر وقد تم بعونه تعالى وتوفيقه.

فهرس المحتوى الإجمالي

تنبيهات الاستصحاب

٧	المرحلة السادسة: في تنبيهات الاستصحاب
٧	التنبيه الاول: الفرق بين الامارات والاصول العملية
٣١	الصحيح في المقام
٣٣	التنبيه الثاني: الآثار المترتبة على المستصحب بواسطة آثار عادية أو عقلية
٦٠	الصحيح هو الاحتمال الرابع
١١٠	نتائج بحوث التنبيه الثاني عدة نقاط
١١٤	التنبيه الثالث: في جريان الاستصحاب اذا كان الشك تقديراً
١٤٠	التنبيه الرابع: استصحاب الكلي
	استصحاب الكلي في الاحكام الشرعية وبيان الاراء والاقوال في تفسير روايات
١٤٢	الاستصحاب
١٦١	اقسام استصحاب الكلي
١٧٤	القسم الثالث: من اقسام استصحاب الكلي
١٩٩	الشبهة العبائية والكلام فيها من جهات
٢٣١	القسم الرابع: من اقسام استصحاب الكلي
٢٤٨	التنبيه الخامس: جريان الاستصحاب في الامور التدريجية
٢٥٢	المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الزمان
٢٦٦	الكلام في المقام الثالث: وهو الفعل المقيد بالزمان كالصلاة والصيام والحج
٢٩٦	نتائج بحوث هذا التنبيه
٣٠٢	التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي

- التنبيه السابع: استصحاب عدم نسخ الحكم المجعول في الشريعة المقدسة ٣٥٧
- نتائج بحوث التنبيه السابع عدة نقاط ٣٧٤
- التنبيه الثامن: في الموضوعات المركبة ٣٧٦
- الجواب عن الاشكال المعروف بين المحققين من ان الاستصحاب لا يجري في جزء الموضوع ٣٨٢
- عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ لا من الجهة التي ذكرها صاحب الكفاية عنه ٤٤٣
- نتائج بحوث التنبيه الثامن عدة نقاط ٤٧٧
- التنبيه التاسع: الكلام هو فيما اذا خصص عام بمخصص منفصل مجمل ٤٨٢
- نتائج البحث ٥١٢
- التنبيه العاشر: يقع الكلام في جهتين ٥١٥

فهرس المحتوى التفصيلي

تنبيهات الاستصحاب

- ٧ المرحلة السادسة : في تنبيهات الاستصحاب.
- ٧ التنبيه الاول: الفرق بين الامارات والاصول العملية
- ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في الفرق بين الامارات المعتبرة والاصول العملية الشرعية..... ٧
- ٨ مناقشة ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله
- ٩ ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في الفرق بين الامارات والاصول العملية ومناقشته ...
- ١١ ما ذكره بعض المحققين رحمته الله في الفرق بين الامارات والاصول العملية.....
- ١٤ مناقشة ما ذكره بعض المحققين رحمته الله في المقام
- المسألة الثانية: من ان الامارات كما تكون حجة في المدلول المطابقي وذكر مقدمات في المقام ١٨
- ٢١ الكلام في ادلة الاصول غير المحرزة.....
- ٢٢ الكلام في الاصول العملية المحرزة كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز....
- ٢٤ الكلام في مفاد ادلة حجية الامارات وما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في المقام.....
- ٢٤ ما اورده السيد الاستاذ رحمته الله على المحقق الخراساني رحمته الله
- ٢٥ ما ذكره بعض المحققين رحمته الله في مثبتات حجية الامارات.....
- ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله من ان عنوان الحكاية والايخبار من العناوين القصصية ومناقشته..... ٢٧

- ٢٩..... ما يرد على المحقق الخراساني رحمته الله في المقام
- ٣١..... الصحيح في المقام
- ٣٣..... التنبيه الثاني: الآثار المترتبة على المستصحب بواسطة آثار عادية أو عقلية
- ٣٤..... ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في المقام والجواب عنه
- ٣٦..... ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ في المقام والجواب عنه
- ٣٧..... القول الثالث في المقام
- ٣٨..... ما الفرق بين كون الوساطة شرعية او كونها عادية او عقلية
- ٣٩..... هل يمكن التعبد بثبوت الاثار العادية او العقلية
- ٤٠..... هل روايات الاستصحاب تشمل باطلاقها اثار الوساطة اذا كانت عادية
- ٤١..... اذا بنينا على حجية الاستصحاب المثبت فهل له معارض
- ٤٢..... ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله في المقام
- ٤٣..... ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله من ان الصحيح في المقام هو التفصيل
- ٤٤..... النظر فيما افاده السيد الاستاذ رحمته الله
- ٤٦..... هل تختص حجية الاستصحاب المثبت بلوازمه العادية
- ٤٨..... الاستصحاب يثبت الاثار الشرعية
- ٤٨..... ما يظهر حال كلام المحقق النائيني رحمته الله في المقام
- ٤٩..... استثناء الشيخ الانصاري رحمته الله صورة واحدة من الاستصحاب المثبت
- ٥٠..... قبول المحقق الخراساني رحمته الله هذا الاستثناء ولكن استثنى صورة اخرى
- ٥١..... الكلام في استثناء الشيخ الانصاري رحمته الله
- ٥٥..... الكلام في استثناء المحقق الخراساني رحمته الله
- ٥٩..... ذكر عدة فروع ينسب الى الاستصحاب التمسك بالاصل المثبت

- الفرع الاول وهو الكلام في موضوع نجاسة الملاقي وذكر مجموعة من
الاحتمالات ٥٩.
- الصحيح هو الاحتمال الرابع ٦٠.
- بقي هنا اشكال وهو متوقف على مقدمات ٦١.
- اذا كان المنتجس الملاقي بدن الحيوان ٦٣.
- ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من الاشكال في المقام ٦٤.
- مناقشة بعض المحققين عليه السلام في المقام ٦٥.
- اشكال السيد الاستاذ عليه السلام في المقام ٦٧.
- الجواب عما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام ٦٨.
- الصحيح في الجواب عن اشكال السيد الاستاذ عليه السلام ٧٠.
- ما إذا شك في يوم انه آخر شهر رمضان او أول شهر شوال ٧٠.
- ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام في المقام يرجع الى امرين ٧٢.
- النظر في كلا الامرين ٧٢.
- مناقشة السيد الاستاذ عليه السلام للشق الثاني من كلام المحقق النائيني عليه السلام ٧٥.
- ما وجه على هذا التقريب من النقد والجواب عنه ٧٥.
- ما اجاب السيد الاستاذ عليه السلام في المقام وعدم تمامية هذا الجواب ٧٨.
- قبول السيد الاستاذ عليه السلام تعارض الاستصحابات الثلاثة وما اجاب عنه ٨١.
- قد يقال ان هناك استصحابا اخر وهو استصحاب الفرد القصير والجواب عنه ٨٢.
- ما قاله السيد الاستاذ عليه السلام من ان المقام نظير ما إذا حدث بالأصغر ٨٤.
- لنا تعليق على ما افاده السيد الاستاذ عليه السلام ٨٥.
- ما اورد على السيد الاستاذ عليه السلام ومناقشة ما افاده ٨٦.

- ٩٠..... ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من كفاية الوضوء في المقام
- ٩٠..... عدم تمامية ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام في المقام
- ٩٢..... ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام من الفروع الثلاثة في المقام
- ٩٦..... كلام بعض المحققين عليه السلام حول ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام في المقام
- ٩٦..... مناقشة كلام بعض المحققين عليه السلام
- ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام حول ما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على العنوان الكلي
- ٩٧.....
- ٩٧..... ايراد السيد الاستاذ عليه السلام على المحقق الخراساني عليه السلام
- ٩٨..... ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام لا يظهر من كلام المحقق الخراساني عليه السلام
- ١٠٠..... ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام في المقام غير تام
- ١٠٣..... ما ذكره في الكفاية يرجع الى احتمالين ومناقشتها
- ١٠٥..... في كلام المحقق الخراساني عليه السلام خلط بين الامر الانتزاعي والامر الاعتباري الجعلي
- ١٠٥..... ما قاله المحقق الخراساني عليه السلام في بحث الاصل المثبت لوجه له
- ١٠٧..... ايراد السيد الاستاذ عليه السلام على المحقق الخراساني عليه السلام
- ١٠٩..... عدم صحة ايراد السيد الاستاذ عليه السلام على المحقق الخراساني عليه السلام
- ١١٠..... الصحيح في المقام
- ١١٠..... نتائج بحوث التنبيه الثاني عدة نقاط
- ١١٤..... التنبيه الثالث: في جريان الاستصحاب اذا كان الشك تقديرياً
- ١١٥..... ما ذكره المحقق الاصفهاني عليه السلام من ان الاحكام الظاهرية احكام طريقية
- ١١٦..... مناقشة بعض المحققين عليه السلام لما ذكره المحقق الاصفهاني عليه السلام ونقد هذه المناقشة
- ما ذكره السيد الاستاذ والمحقق الخراساني (قدس سرهما) من ان روايات

- الاستصحاب ظاهرة في الشك الفعلي ١١٩
- مناقشتان لبعض المحققين عليه السلام حول ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام والمحقق الخراساني عليه السلام ١٢٠
- نقد المناقشة الاولى ١٢١
- المناقشة الثانية: لبعض المحققين عليه السلام في المقام ونقده ١٢٤
- ظهور ثمرة البحث في البحث الذي ذكره الشيخ الانصاري عليه السلام والمحقق الخراساني عليه السلام ١٢٦
- اذا قلنا بجريان القاعدة في المقام فهل يتقدم الاستصحاب على القاعدة او بالعكس ١٢٨
- ما ذكره العراقي عليه السلام فرعا اخر في المقام غير ما ذكره الشيخ الانصاري عليه السلام ويتصور هذا الفرع على صور ١٣١
- الصورة الثانية: وهي إذا فرض ان الاستصحاب يجري بلحاظ الشك التقديري في المقام ١٣٣
- الصورة الثالثة: ما إذا علم المكلف بتوارد الحالتين المتضادتين عليه قبل الصلاة ١٣٤
- الصورة الرابعة: ما إذا علم المكلف بالطهارة من الحدث ١٣٦
- الصورة الخامسة: ما إذا علم انه محدث ثم غفل وصلّى وبعده التفت بانه محدث ١٣٧
- نتائج بحوث التنبيه الثالث ١٣٨
- التنبيه الرابع: استصحاب الكلي ١٤٠
- استصحاب الكلي في الاحكام الشرعية وبيان الآراء والاقوال في تفسير روايات الاستصحاب ١٤٢
- هل يجري الاستصحاب اذا كان المستصحب حكماً كلياً ١٤٣

- ١٤٥ ما افاده المحقق الاصفهاني رحمته الله في المقام بشكل مفصل
- ١٤٦ النظر فيما افاده المحقق الاصفهاني رحمته الله
- ١٤٩ ما اورده بعض المحققين رحمته الله على ما افاده المحقق الاصفهاني رحمته الله في النقطة الرابعة
- ١٥٠ مناقشة ايراد بعض المحققين رحمته الله
- ١٥٣ ما يرد على المحقق الاصفهاني رحمته الله في المقام
- ١٥٦ ما مغزى مراد الاصحاب من الاستصحاب الكلي والجواب عنه
- ١٦٠ استصحاب الكلي في الموضوعات
- ١٦٠ ما افاده المحقق العراقي في المقام ومناقشته

اقسام استصحاب الكلي

- ١٦١ اقسام استصحاب الكلي
- ١٦٢ زيادة قسم اخر للسيد الاستاذ رحمته الله لأقسام الاستصحاب الكلي
- ١٦٤ ما افاده المحقق العراقي رحمته الله في المقام ومناقشته
- ١٦٥ هل تثبت باستصحاب الكلي الاثار المترتبة على الفرد فيه رأيان
- ١٦٦ الرأي الثاني: ما ذكره بعض المحققين رحمته الله
- ١٦٧ مناقشة ما ذكره بعض المحققين رحمته الله
- ١٦٩ هل مفاد روايات الاستصحاب هو ابقاء اليقين تعبدا بالحالة السابقة فيه رأيان
- ١٦٩ الرأي الاول: ما اختاره المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدس سرهما)
- ١٧١ ما إذا قلنا بالفرق بين اليقين التعبدي واليقين الوجداني في المقام
- ١٧٣ الكلام في الفرض الرابع وهو استصحاب الفرد الذي اختاره بعض المحققين رحمته الله
- ١٧٤ القسم الثالث: من اقسام استصحاب الكلي
- ما يرد على استصحاب الكلي في هذا القسم بوجوه وجواب المحقق الخراساني رحمته الله عنه

- ١٧٦..... بوجوه
- ١٧٩..... ما اورده السيد الاستاذ عليه السلام على الوجه الثاني ومناقشته
- ١٨١..... الوجه الثالث: تقديم الاصل في السبب على الاصل في المسبب
- ١٨١..... ما يرد على المحقق الخراساني عليه السلام في هذا الوجه
- ١٨٣..... كلام المحقق النائيني عليه السلام في المقام والنظر فيه
- ١٨٦..... جريان الاستصحاب في الفرد
- ١٨٦..... ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام للتخلص من الاشكال بأحد قولين
- ١٨٧..... القول الثاني: ما ذهب اليه المحقق العراقي عليه السلام ومناقشته
- ١٨٩..... هل يجري استصحاب الجامع الانتزاعي في القسم الثالث والجواب عنه
- ١٩٠..... جريان الاستصحاب في الفرد المردد
- ١٩٣..... لا مانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد على مسلك بعض المحققين عليهم السلام
- ١٩٥..... ما اختاره بعض المحققين عليهم السلام في المقام والنظر فيه
- ١٩٩..... الشبهة العبائية والكلام فيها من جهات
- ٢٠١..... الجهة الثانية: ما اجاب المحقق النائيني عليه السلام عن هذه الشبهة
- ٢٠٢..... مناقشة المحقق النائيني عليه السلام
- ٢٠٣..... مناقشة السيد الاستاذ عليه السلام في المقام
- ٢٠٤..... عدم رجوع مناقشة السيد الاستاذ عليه السلام الى معنى صحيح
- ٢٠٦..... الجهة الثالثة: ما اجاب به السيد الاستاذ عليه السلام عن هذه الشبهة
- ٢٠٨..... ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام من التفصيل في المقام
- ٢٠٩..... مناقشة السيد الاستاذ عليه السلام في المقام
- ٢١٢..... عدم قصد الاستصحاب باستصحاب الطهارة الظاهرية بأحد امرين

٢١٢	مناقشة كلا الامرين
٢١٤	ما قاله بعض المحققين <small>عليه السلام</small> حول كلام السيد الاستاذ <small>عليه السلام</small> في المقام والنظر فيه
٢١٦	الكلام في فروع هذا الاستصحاب، الفرع الاول
٢١٧	الفرع الثاني: ما إذا علمنا اجمالاً بملاقة الثوب للدم او البول
٢٢٠	الفرع الثالث ما إذا خرج من المكلف بلل مشتبه بين البول والمنى
٢٢٢	الفرض الثالث الذي جعله المحقق العراقي <small>عليه السلام</small> الى عدة فروض
٢٢٢	الكلام في صحة هذه الفروض
٢٢٤	في احكام كل من هذه الفروض واشكال بعض المحققين <small>عليه السلام</small> عليها
٢٢٤	مناقشة اشكال بعض المحققين <small>عليه السلام</small>
٢٢٦	الكلام في الفرض الثاني: وهو التضاد بين الحديثين في الحد والدرجة
٢٢٧	الفرض الثالث: وهو فرض وجود المضادة بين الحديثين ذاتا
٢٢٨	ما ذكره بعض المحققين <small>عليه السلام</small> من حمل اشكال المحقق العراقي على نفسه
٢٢٨	مناقشة ما ذكره بعض المحققين <small>عليه السلام</small> في المقام
٢٣١	القسم الرابع: من اقسام استصحاب الكلي
٢٣٤	ما اذا كان المراد من الكلي في المقام الوجود السعي
٢٣٥	تفصيل الشيخ الانصاري <small>عليه السلام</small> في المقام
٢٣٧	اشكال بعض المحققين <small>عليه السلام</small> على تفصيل الشيخ الانصاري <small>عليه السلام</small> ومناقشة الاشكال
٢٤١	ما ذكره السيد الاستاذ <small>عليه السلام</small> قسماً آخر من استصحاب الكلي غير الاقسام المتقدمة
٢٤٣	نتائج البحوث حول استصحاب الكلي
٢٤٨	التنبيه الخامس: جريان الاستصحاب في الامور التدريجية
٢٥١	ما ذكره المحقق الخراساني <small>عليه السلام</small> في المقام

- ٢٥٢ المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الزمان
- ٢٥٤ الامور التدريجية تكون على مراتب وجريان الاستصحاب فيه
- ٢٥٦ الحركة تنقسم الى اقسام
- ٢٥٩ عدم تمامية ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام في المقام
- ٢٦٠ الكلام في جريان الاستصحاب في المقام بمفاد كان الناقصة
- ٢٦١ هل يجري الاستصحاب في الزمان بمفاد كان الناقصة؟
- ٢٦٢ ما ذهب اليه المحقق العراقي في المقام هو الصحيح
- ٢٦٣ ظهور أن ما ذهب اليه السيد الاستاذ عليه السلام في المقام مبني على نقطة خاطئة
- ٢٦٦ الكلام في المقام الثالث وهو الفعل المقيد بالزمان كالصلاة والصيام والحج
- ٢٦٨ ما ذهب اليه بعض المحققين عليهم السلام الى ان الزمان لا يكون جزء الواجب
- ٢٦٩ مناقشة ما ذهب اليه بعض المحققين عليهم السلام في المقام
- ٢٧٢ ذكر عدة تخريجات للاستصحاب في المقام
- ٢٧٢ التخريج الاول: ما ذكره مدرسة المحقق النائيني عليه السلام
- ٢٧٣ مناقشة هذا التخريج
- ٢٧٦ التخريج الثاني: ما ذكره المحقق العراقي عليه السلام
- ٢٧٧ مناقشة هذا التخريج
- ٢٧٨ التخريج الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني عليه السلام في المقام
- ٢٨٠ النظر فيما ذكره المحقق الاصفهاني عليه السلام في المقام
- ٢٨٢ ما اذا كان الزمان قيذا للوجوب وشرطا له فهو قيد لموضوعه
- ٢٨٣ الكلام في قيود الحكم على صور
- ٢٨٤ عدم صحة ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام في المقام

- ٢٨٥ عدم تمامية ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام في المقام
- ٢٨٦ عدم جريان الاستصحاب في بقاء الوقت كما بيني عليه بعض المحققين عليهم السلام
- ٢٨٧ الصحيح هو جريان الاستصحاب في المقام
- ٢٨٩ ما اذا كان الزمان قيذا للواجب بنحو المطلق الوجود
- ٢٩٠ ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام في المقام
- ٢٩١ مناقشة ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام في المقام
- ٢٩٤ هل يجري الاستصحاب في الزمان في الشبهة الحكمية والجواب عنه
- ٢٩٦ نتائج بحوث هذا التنبيه
- ٣٠٢ التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي
- ٣٠١ ماهو مورد هذا الاستصحاب
- المناقشة الاولى: أثارها جماعة من الاصوليين منهم المحقق النائيني والسيد الاستاذ
- ٣٠٤ (قدس سرهما) وهي عدم تمامية اركان الاستصحاب
- ما اورد على هذا البيان بمجموعة من الاشكالات: الاشكال الاول والجواب
- ٣٠٧ عنه
- ٣٠٧ محاولة المحقق العراقي عليه السلام تصحيح استصحاب السببية بامرین
- ٣٠٨ الجواب عن الامر الاول
- الامر الثاني: ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من الاشكال على الاستصحاب
- ٣٠٩ التعليقي
- ٣١١ ما ذكره المحقق العراقي عليه السلام من النقض على المحقق النائيني عليه السلام مبني على الخلط ..
- ٣١٣ الاشكال الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني عليه السلام
- ٣١٤ الجواب عن الاشكال الثاني

- الاشكال الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله ٣١٥
- الاشكال الرابع: ما ذكره بعض المحققين رحمته الله ٣١٨
- المناقشة في هذا الاشكال ٣٢٠
- المناقشة الثانية: وهي لو سلمنا تمامية اركان الاستصحاب في المسألة فمع هذا لا يجري ٣٢٤
- الجواب عن هذه المناقشة ٣٢٤
- الكلام في المقام الثاني وهو اننا لو سلمنا ان الاستصحاب التعليقي يجري في نفسه ٣٢٧
- اجابة المحقق الخراساني رحمته الله عن ذلك ٣٢٧
- عدم تمامية ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله في المقام ٣٣٠
- اجابة الشيخ الانصاري رحمته الله عن اشكال المعارضة ٣٣١
- الجواب على ما قاله الشيخ الانصاري رحمته الله في المقام ٣٣٢
- ما اجاب بعض المحققين رحمته الله عن المعارضة في المقام ٣٣٤
- المناقشة فيما ذكره بعض المحققين رحمته الله ٣٣٦
- تمتاز مسألتنا في المقام عن الامور التدريجية في نقطتين ٣٤٢
- بقي هنا امران: الامر الاول والجواب عنه ٣٤٤
- الامر الثاني: ان العقود على قسمين ٣٤٦
- الجواب ان فيه وجوها الوجه الاول ما عن شيخنا الانصاري رحمته الله ٣٤٧
- الوجه الثاني: ما عن المحقق النائيني رحمته الله من ان الاستصحاب في المقام ليس من الاستصحاب التعليقي ٣٤٨
- ما اورد عليه بعض المحققين رحمته الله ٣٤٩
- مناقشة ايراد بعض المحققين ٣٥٠

- ٣٥١ الصحيح هو ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من ان للعقد حدوثا وبقاءً
- ٣٥٢ نتائج بحوث التنبيه السادس
- ٣٥٧ التنبيه السابع: استصحاب عدم نسخ الحكم المجعول في الشريعة المقدسة
- ٣٥٨ الصحيح ان استصحاب بقاء الحكم المجعول لا يجري في نفسه
- المناقشة الاولى، استصحاب بقاء الحكم المجعول في الزمن الثاني معارض
- ٣٦١ باستصحاب عدم سعة الجعل له
- المناقشة الثانية، قد ابداهما شيخنا الانصاري عليه السلام وما اجاب عن هذه المناقشة المحقق
- ٣٦٢ النائيني عليه السلام
- ٣٦٥ الجواب عن مناقشة المحقق النائيني عليه السلام
- ما ذهب اليه بعض المحققين عليهم السلام الى القول الاول وهو امكان علاج هذا الاشكال
- ٣٦٦ بالاستصحاب التعليقي
- ٣٦٦ الصحيح هو القول الثاني
- ٣٦٨ النظر فيما افاده بعض المحققين عليهم السلام في المقام
- ٣٦٩ المقام الثاني: عدم جريان استصحاب بقاء احكام الشرائع السابقة لامور
- ٣٧١ عدم تمامية ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام في المقام
- ٣٧٤ نتائج بحوث التنبيه السابع عدة نقاط
- ٣٧٦ التنبيه الثامن: في الموضوعات المركبة
- ٣٧٩ الكلام في هذه المسألة يقع في ثلاثة مراحل
- ٣٧٩ الاقوال في تفسير الاستصحاب في المقام ثلاثة
- ٣٨٠ الجواب عن الاقوال الثلاثة
- الجواب عن الاشكال المعروف بين المحققين من ان الاستصحاب لا يجري في جزء

- الموضوع ٣٨٢
- قد اجيب عن هذا الاشكال بوجوه وعدم تمامية الوجه الاول ٣٨٤
- الوجه الثاني والثالث والجواب عنهما: ٣٨٤
- الوجه الرابع: ٣٨٦
- مايرد على الوجه الرابع: ٣٨٦
- المرحلة الثانية: ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من ان الموضوع المركب للحكم يتصور على صور ٣٨٨
- التكلم في جهات ٣٩١
- الجهة الاولى والثانية: ٣٩١
- الكلام فيما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من ان الماخوذ في الموضوع هو اتصافه بعدم العرض لايمكن المساعدة عليه ٣٩٣
- شروط الصلاة على قسمين ٣٩٦
- الكلام في المرحلة الثالثة: إذا علم بارتفاع أحد جزئي الموضوع ٤٠١
- ماذهب اليه الشيخ الانصاري عليه السلام الى عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ٤٠٢
- ما ذهب اليه السيد الاستاذ عليه السلام الى ان الاستصحاب لايجري في معلوم التاريخ .. ٤٠٢
- الكلام في استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية ٤٠٥
- الكلام في موت المورث واسلام الوارث ٤٠٦
- الكلام في الصورة الثانية وهي إذا كان تاريخ الكرية مجهولاً وتاريخ الملاقاة معلوماً ٤٠٧
- الكلام في الصورة الثالثة وهي ما إذا كان تاريخ كلا الحادثين مجهولاً ٤٠٩
- الكلام في الفروض الثلاثة المتصورة في هذه الصورة ٤٠٩

- ٤١١ هل يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ في المقام
- ٤١٢ هل يجري الاستصحاب في مسألة الارث او لا؟
- ٤١٦ الاقوال في المسألة ثلاثة
- تفصيل صاحب الكفاية رحمته في المقام بين مجهولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما والاخر مجهولا ٤١٧
- ٤١٧ تفسير شرط صاحب الكفاية رحمته بعدة وجوه: التفسير الاول
- ٤١٩ ما اذا كان الفصل بين اليقين والشك يقين آخر
- ٤٢٢ حالات ثلاثة في المقام
- ٤٢٢ الكلام في مقام الاثبات والجواب عنه
- ٤٢٣ هل تتصور الشبهة المصدقية في روايات الاستصحاب والجواب ان فيه قولين
- ٤٢٣ القول الاول: ما اختاره السيد الاستاذ رحمته
- ٤٢٤ القول الثاني: اختاره جماعة منهم بعض المحققين رحمته
- ٤٢٦ النظر في كلام بعض المحققين رحمته في المقام
- يظهر أن ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من اتصال زمان الشك بزمان اليقين معتبر في جريان الاستصحاب مبني على الخلط ٤٢٩
- ٤٣١ عدم تصور الشك في الامور الوجدانية
- ٤٣٢ ظهور حال مسألة موت المورث واسلام الوارث
- ٤٣٤ عدم صحة ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من التفصيل بين مجهولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الاخر مجهولا
- ٤٣٦ ما ذكره بعض المحققين رحمته من تقريب الاشكال في المقام
- ٤٣٨ عدم صحة هذا التقريب

- ٤٣٩..... التفسير الثاني: لمقالة المحقق الخراساني رحمته الله
- ٤٤١..... التفسير الثالث:
- ٤٤١..... خطأ هذا التفسير
- عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ لا من الجهة التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته الله..... ٤٤٣
- التنبيه على نقاط: النقطة الاولى..... ٤٤٣
- النقطة الثانية: ما ذكره بعض المحققين رحمته الله خلافا للسيد الاستاذ رحمته الله..... ٤٤٥
- النقطة الثالثة: ما اذا علمنا بنجاسة الإناءين معاً..... ٤٤٦
- النقطة الرابعة: ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله..... ٤٤٩
- الجواب بوجوه عما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله ومناقشة الوجه الاول من الجواب .. ٤٥٠
- الوجه الثاني: وجواب السيد الاستاذ رحمته الله بامور ونقاش بعض المحققين رحمته الله لهذا الوجه بامرین..... ٤٥١
- مايرد على نقاش بعض المحققين رحمته الله في المقام..... ٤٥٢
- اذا ثبت الموضوع بثبوت احد جزأيه بالوجدان والاخر بالتعبد والجواب عنه .. ٤٥٤
- الثالث استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لايجري في نفسه..... ٤٥٥
- هل يمكن اثبات موضوع العام باستصحاب عدم الملاقاة والجواب عنه ٤٥٨
- القول الاول: ما اختاره بعض المحققين رحمته الله في المقام..... ٤٥٩
- ما افاده بعض المحققين رحمته الله مبني على نقطة واحدة..... ٤٦٠
- هل استصحاب عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية يعارض استصحاب عدم الكرية والجواب عنه ٤٦٢
- بقي هنا شيء قد تسأل هل الطهارة مجعولة في الشريعة او ان المجعول هو النجاسة

- ٤٦٣ والجواب عنه
- ٤٦٥ النقطة الخامسة: يقع الكلام في توارد الحالتين المتضادتين على شيء واحد
- ٤٦٦ صاحب الكفاية رحمته والجواب عنه
- ٤٦٧ تقرير بعض المحققين رحمته عن هذه الشبهة وجوابها عن ذلك
- ٤٧٠ عدم تمامية جواب بعض المحققين رحمته
- ٤٧٠ الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي رحمته والجواب عنه
- ٤٧١ الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي رحمته والجواب عنه
- ٤٧٣ الوجه الرابع: ما قيل في هذه المسألة والجواب عنه
- ٤٧٧ نتائج بحوث التنبيه الثامن عدة نقاط
- ٤٨٢ التنبيه التاسع: الكلام هو فيما اذا خصص عام بمخصص منفصل مجمل
- ٤٨٢ ما ذهب الشيخ الانصاري الى التفصيل في هذه المسألة
- ٤٨٣ اشكال المحقق الخراساني رحمته على الشيخ الانصاري
- ٤٨٦ التفسير الاول: من مراد الشيخ الانصاري للمقام من السيد الاستاذ رحمته
- ٤٨٧ ايراد بعض المحققين رحمته على تفسير السيد الاستاذ رحمته وعدم ورود هذا الايراد
- ٤٨٨ ما يرد على السيد الاستاذ رحمته في المقام
- ٤٨٨ التفسير الثاني ما ذكره المحقق النائيني رحمته
- ٤٩٠ نقاش السيد الاستاذ رحمته للمحقق النائيني رحمته بمناقشتين
- ٤٩١ النظر في المناقشة الاولى:
- ٤٩٣ المناقشة الثانية: للمحقق النائيني رحمته وانها غير مبرهنة
- ٤٩٥ تعليق بعض المحققين رحمته على هذا التفسير بامرین

- ٤٩٨..... الامر الثاني: ان اطلاق الحكم لا ينفك عن اطلاق متعلقه
- ٤٩٩..... مناقشة الامر الثاني:
- ٤٩٩..... الصحيح انه لا يمكن حمل كلام الشيخ عليه السلام على هذا التفسير
- ٥٠٣..... النظر الى المسالة من ناحية التطبيق يعنى صغرويا والجواب عنه
- ٥٠٤..... الكلام في الاحكام التحريمية في المقام
- ٥٠٧..... التفسير الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني عليه السلام
- ٥٠٩..... تعليقتنا على ما ذكره الاصفهاني عليه السلام في هذا التفسير
- ٥١١..... تعليقتنا الثاني على كلام الاصفهاني عليه السلام في المقام
- ٥١٢..... نتائج البحث
- ٥١٥..... التنبيه العاشر: يقع الكلام في جهتين
- الكلام في نكتة تقديم الاصل السببي على المسببي والاصل الموضوعي على الاصل
- الحكمي والجواب ان هنا وجوها، الوجه الاول والجواب عنه
- ٥١٥.....
- الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام والجواب عنه
- ٥١٧.....
- الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الانصاري عليه السلام وجوابه
- ٥١٩.....
- الجهة الثالثة: ما اذا كان الاصل الموضوعي من غير سنخ الاصل الحكمي
- ٥٢٠.....
- هنا وجهان لتقديم الاصل السببي على المسببي
- ٥٢٢.....
- الجواب عن الوجه الاول من جهات
- ٥٢٣.....
- الوجه الثاني: والجواب عنه
- ٥٢٥.....
- كلام المحقق الاصفهاني عليه السلام في المقام
- ٥٢٨.....
- الجواب عن كلام المحقق الاصفهاني عليه السلام
- ٥٢٩.....
- الفهرس
- ٥٣٤.....

