

المِبَاحِثُ الْأَصْرُولِيَّةُ

الجُزْءُ الثَّالِثُ عَشَرُ

المِبَاحِثُ الْأَصْوَلِيَّةُ

لِمَدِينَةِ مَوْضِعِيَّتِهِ فَهَذِهِ
لِسْتُوْعَبَ أَجَدَهُمْ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ الْبَاحِثُ الْأَصْوَلِيُّ
مِنْ لَاهِرَاتِ الْبَاطِنِ وَالظَّرِيرَاتِ الْعَيْنِيَّاتِ
بَارِسِلُونِيَّاتِ الْجَهَنَّمِيَّاتِ الْدَّفَنِيَّاتِ الْعَمَقِيَّاتِ الشَّمَوْلِيَّاتِ

تألِيفُ
أَيْتَالِلِهِ الْعَظِيمِ
الشَّيْخُ مُحَمَّدُ سَحَاقُ الْفَيَّاضُ

الْجُزْءُ الْثَالِثُ عَيْشَرُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجهة السادسة في تنبیهات الاستصحاب

التنبيه الأول

ما هو الفرق بين الأدلة المعتبرة والادلة العملية الشرعية؟

والجواب: ان هذا الفرق يتمثل في حجية الأدلة في اثبات لوازمه العادلة والعقلية، بمعنى انها كما تكون حجة في اثبات مداليلها المطابقة كذلك تكون حجة في اثبات مداليلها الالتزامية، بينما الادلة العملية لا تكون حجة الا في اثبات مداليلها المطابقة دون مداليلها الالتزامية، هذا مما لا اشكال فيه ولا كلام.

وانما الكلام في نكبة هذا الفرق ومنشئه، وهناك عدة تفسيرات:

التفسير الأول: ما ذكره المحقق الخراساني^(١) من ان نكبة هذا الفرق أمر اثباتي وهو الفرق بين ادلة حجية الأدلة وادلة حجية الادلة العملية، وهذا الفرق تمثل في اخذ عنوان الشك في لسان ادلة حجية الادلة وعدم اخذه في لسان ادلة حجية الأدلة، ولهذا يكون المجعل في باب الادلة العملية الحكم الظاهري في ظرف الشك بالواقع بلا نظر اليه.

واما في باب الأدلة، فحيث ان الشك غير مأخذ في لسان ادلة حجيتها، فلهذا يكون مفادها اثبات الواقع، ونتيجة هذا الفرق هي ان مثبتات الادلة العملية لا تكون حجة، لأنها غير ناظرة الى اثبات الواقع لكي تكون ناظرة الى اثبات لوازمه من العادلة أو العقلية على اساس الملازمة بينهما، بل هي ناظرة الى اثبات

(١) كفاية الادلة ص ٤١٥ .

الحكم الظاهري للشيء المشكوك بها هو مشكوك من دون النظر الى الواقع، بينما الأدلة ناظرة الى اثبات الواقع بالمطابقة والى اثبات لوازمه العقلية أو العادلة بالالتزام، وهذا تكون مثبتاتها حجة دون مثبتات الاصول العملية هذا.

وللمناقشة فيه مجال، لأن هذا الفرق بين دليل حجية الأدلة ودليل حجية الاصول انما 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 أمارة وطريق اليه.

ومع الاغراض عن ذلك وتسلیم انه أمارة ويقین تبعدي، الا انه لا ملازمة بين ثبوت المدلول المطابقي باليقين التبعدي وثبوت لوازمه العرفية والعادلة أو العقلية، فانها من لوازם وجوده الواقعي دون لوازم وجوده الاعم من الواقعي والتبعدي، ولا اطلاق لادلة الاستصحاب بالنسبة الى لوازم المستصحاب.

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

واما في الأدلة الشرعية، فإن الشك وان لم يكن مأخوذا في لسان أدلة حجيتها اثباتاً الا انه مأخوذ في موضوع تلك الأدلة ثبوتاً، ضرورة انه لا يمكن جعل الحجية لها للعالم بالواقع، فلامحالة يكون جعلها للجاهل به، فاذًا بطبيعة الحال يكون ثبوت الواقع بها تبعدياً لا واقعياً، لانها بمقتضى ادلة الحجية تدل على ثبوته تبعداً، والمفروض انه لا ملازمة بين ثبوت الواقع تبعداً وثبوت لوازمه كذلك، لأن الملازمة بينهما انما تكون واقعية لا الاعم منها ومن التبعدية، وعليه فلا تشكل ادلة حجيتها دلاله التزامية لها فانها انما تتشكل اذا ثبت الواقع بها وجداناً لا مطلقاً.

ومن هنا يظهر انه لا فرق بين القول بكون المجعل في باب الأamarات الطريقيه والعلم التبعدي، والقول بكون المجعل فيه المنجزية والمعدريه كما ذهب اليه صاحب الكفایة ^(١)، وذلك لأنها 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 وثبوت لوازمه العاديه أو العقلية كذلك.

التفسير الثاني: ما ذكره المحقق النائيني ^(٢) من ان الفرق بين الأamarات والاصول العمليه انما هو في مقام الثبوت، لأن المجعل في باب الأamarات الطريقيه والكافشيفيه، حيث ان مفاد ادله حجيتها انها علم بالواقع تعبداً وطريق اليه كذلك، ومن الواضح ان العلم بالواقع يستلزم العلم بلوازمه وملزوماته وملازماته العاديه والعرفيه والعقلية بلا فرق في ذلك بين العلم الوجданى والعلم التبعدي.

واما المجعل في باب الاصول العمليه، فهو الحكم الظاهري في ظرف الشك بالواقع والجهل به، مثلا مفاد الاستصحاب الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائهما ظاهرا بدون كونه ناظرا الى الواقع، واثره تنجيز الواقع على تقدير المطابقة والتعذر على تقدير الخطأ فلهذا لا تكون مثبتاته حجة هذا.

وللمناقشة فيه مجال، أما أولاً: فقد ذكرنا غير مرة انه لا جعل ولا مجعل في باب الأamarات بل لا يمكن جعل الطريقيه والكافشيفيه لها، لأن جعلها لغو ولا يؤثر فيها اصلا فيكون وجوده كعدمه.

والخلاصة: إن الطريقيه المجعلية لا يمكن ان تؤثر في طرفيتها التكوينية الذاتية، لاستحالة تأثير الجعل التشريعي في التكوين لا تكويناً كما هو واضح ولا

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

فاذأً ما ذكره ^{في} من تتميم الكشف، فإن أراد به تتميم الكشف واقعاً، ففيه انه غير معقول، وان اراد به تتميم الكشف تعبداً، فمرجعه الى جعل الحجية كما مر.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم انه لا مانع ثبوتاً من ان يكون المجموع في باب الأمارات الطريقة والعلمية، الا انه لا دليل على ذلك في مقام الاثبات، لأن عمدة الدليل على حجية الأمارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما السيرة القطعية من العقلاء، ومن الواضح ان السيرة لا تدل على الجعل اصلاً لا بلسان جعل الطريقة ولا التنزيل ولا المنجزية والمعدنية، لانها تمثل عمل العقلاء بهذه الأمارات فلا لسان لها، وحيث ان عمل العقلاء بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكتة وتعبداً، لأن التبعد عنها يكون في عمل العبد واطاعته أوامر المولى ونواهيه، 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 ويكتفي 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 اعمق نفوسهم بحاجة الى الإعلام الدلّي و المؤكّد بكل الوسائل الممكّنة والمتحمّلة وبيان مخاطرها بكافة السبل والطرق حتى يمنع الناس من العمل بها ويزيل هذا الارتكاز عن

اذهانهم تدريجياً ولا يمكن ردعها ببيان واحد.

إلى هنا قد تبين: انه لا جعل من قبل الشارع في باب الأamarات لكي يقال ان المجعل فيه الطريقة والعلم التعبدى.

وثالثا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعل في باب الأamarات الطريقة والعلمية، الا انه لا ملازمة بين العلم التعبدى بالواقع والعلم التعبدى بلوازمه وملازماته، لأن العلم التعبدى في الحقيقة ليس بعلم، والمفروض ان الملازمة بينهما واقعية، وحيثند فان علم المكلف بالواقع وجداً، علم بلوازمه وملازماته تبعاً لانه يشكل الدلالة الالتزامية، وأما العلم به تعبدا فهو لا يمكن ان يشكل الدلالة الالتزامية.

والخلاصة: إن ما ذكره المحقق النائي^(١) من الفرق بين الأamarات والاصول العملية لا يؤدي الى هذه التبيّنة وهي ان مثبتات الأamarات حجة دون الاصول العملية.

التفسير الثالث: ما ذكره بعض المحققين^(٢)، من ان جعل الحكم الظاهري في باب الأamarات والاصول العملية انما هو على اساس ترجيح احد طرف الاحتمال أو المحتمل على الطرف الآخر في موارد التزاحم الخفطي بين الملاكات اللزومية في مرحلة المبادئ والملاكات الترخيسية.

بيان ذلك، ان التزاحم على ثلاثة اقسام:

القسم الأول: التزاحم بين الملاكتين 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 الامثال، ومنتزئه ليس وجود المضادة بينهما، لأن كلاً منها في موضوع المزاجة بين وجوب الصلاة ووجوب الازالة عن المسجد، بل منزئه عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامثال، لأن له قدرة واحدة، فان صرفاً في امثال وجوب الصلاة عجز عن امثال وجوب الازالة وان عكس فالعكس، وهذا لا تزاحم بينهما اذا كان المكلف في مورد قادرًا على امثال كليهما معاً.

القسم الثالث: التزاحم الحفظي في موارد الشك واشتباه الأغراض والملاكلات اللزومية مع الأغراض والملاكلات الترخيصية في الواقع، وليس منشأ هذا التزاحم وجود المضادة بينهما، لأن كلاً منها في موضوع مستقل، ولا عدم قدرة المكلف على الامثال، لانه قادر على امثال كلتيهما معاً في الواقع، بل منزئه الاشتباه والاختلاط بينهما، على اساس ان الملائكة اللزومية تتطلب وجوب الحفاظ عليها حتى في الموارد المذكورة، والملائكة الترخيصية تتطلب الحفاظ عليها ايضاً في نفس تلك الموارد، فإذاً تقع المزاجة بينهما في الحفظ، لأن المكلف غير قادر على حفظ كلتيهما معاً في الموارد المذكورة، فإذاً لابد من علاج هذا التزاحم بترجح احدهما على الآخر، والترجح في هذا الباب تارة يكون على اساس قوة الاحتمال ودرجة الكشف بدون النظر الى اهمية المحتمل وسنته من الوجوب أو الحرمة والنجاسة أو الطهارة أو الاباحة كما في موارد الامارات، لأن قوة الاحتمال هي روح الامارات وحقيقةها وجوهرها.

ومن هنا، لا فرق بين ان يكون جعل الحجية لها بلسان جعل الطريقة والعلمية أو بلسان المتجزية والمعدنية أو التنزيل أو جعل الحكم الظاهري، فانها مجرد تعبيرات بالعناوين الفارغة، فلا يكون شيء منها ملاكاً للفرق بين الامارات

والاصول العملية، لان تمام الملاك للفرق بينهما 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، فالترجح مع الوجوب أو الحرمة وتقديم الملاك اللزومي على الملاك الترخيصي، والكافش عن ذلك ايجاب الاحتياط في مقام الاثبات، فانه يكشف عن ان الملاك اللزومي اهم من الملاك الترخيصي.

والخلاصة: إن الفرق بين الامارات والاصول العملية هو ان الامارات متقومة بقوة الاحتمال، بينما الاصول العملية متقومة بقوة المحتمل، وحيث ان نسبة قوة الاحتمال الى المدلول المطابقي ولوارمه على حد سواء، لهذا تتشكل الدلالة الالتزامية لها، فتدل على ثبوت مؤدياتها بالطابقة وعلى ثبوت لوازمهها بالالتزام، وأما الاصول العملية، فحيث ان مفادها التبعد باهمية المحتمل، فمن الواضح ان التبعد بها لا يستلزم التبعد باهمية لوازمهها بل لا يستلزم التبعد بثبوت لوازمهه لعدم الملازمة بينهما واقعا، بل لو كانت فلا يجدي في اثباتها أيضاً، لان المجدى في هذا الفرض انما 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 التبعد ببقاء الحالة السابقة، ومن الواضح انه لا يستلزم التبعد بثبوت لوازمهها في الواقع، لان الملازمة بينهما واقعية لا الاعم من الواقعية والظاهرة الا اذا كان موضوع الاستصحاب متحققا في لوازمهها ايضاً، فان الاستصحاب يجري فيها مستقلا وهذا خارج عن محل الكلام، وبكلمة انه

لا ملازمة بين اهمية المدلول المطابقي لها واهمية آثاره ولوارزمه العادية والعقلية، والملازمة انما هي بين ثبوت المدلول المطابقي واقعاً وثبوت آثاره ولوارزمه كذلك، هذا ملخص ما ذكره ^{تبرئ} في تقرير بحثه، هذا.

غير خفي ان في المقام مسأليتين:

الأولى: ما ذكره ^{تبرئ} في باب الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقع.

الثانية: ما ذكره ^{تبرئ} من ان الأدلة كما تكون حجة في مدلولها المطابقي كذلك تكون حجة في مدلولها الالتزامي.

أما الكلام في المسألة الأولى: فقد ذكر ^{تبرئ} انه لا تزاحم بين الحكم الظاهري والحكم الواقع لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامثال، والتزاحم بينهما انما هو في مرحلة الحفظ في موارد الاشتباه والاختلاط، لأن ملاك الحكم اللزومي من الوجوب أو الحرمة يقتضي حفظه حتى في موارد الاختلاط، وملاك الحكم الترخيصي الواقع يقتضي حفظه في هذه الموارد ايضاً والمكلف لا يتمكن من حفظ كليهما معاً في تلك الموارد، فلهذا تقع المزاحمة بينهما في مرحلة الحفظ، فإذاً لا بد من الترجيح، والترجح في موارد الأدلة بقوة الاحتمال وفي موارد الأصول العملية باهمية المحتمل على تفصيل تقدم في مبحث الفتن في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقع، 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 الترخيصية.

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

من الملادات والمبادئ الالزومية ولا تكون في عرضها، والا فلازم ذلك ان تكون ناشئة عن ملادات ومبادئ اخرى في مقابل الملادات والمبادئ للاحكم الواقعية، وحيثتٌ في بطبيعة الحال كانت احكاماً واقعية مستقلة، لأن واقعية الاحكم وحقيقةها وروحها انما هي بملادات الواقعية، وهذا خلف فرض انها احكام ظاهرية مفعولة في ظرف الشك في الاحكم الواقعية، لأن معنى ذلك ان اهتمام المولى بالحفظ على الاحكم الواقعية بما لها من الملادات والمبادئ الالزومية في الواقع حتى في هذه الموارد منشأ جعلها فيها، فإذاً لا شأن لها في مقابل الاحكم الواقعية، لأن شأنها تنجيز هذه الاحكم والحفظ على ملاداتها.

والخلاصة: إنّ منشأ جعل هذه الاحكم ظاهرية الالزومية انما هو اهتمام المولى بالحفظ على مبادئ الاحكم الواقعية حتى في موارد الاشتباه والاختلاط وعدم رضائه بتفويتها اصلاً، ولهذا تكون في طول الاحكم الواقعية.

ومن الواضح ان جعل هذه الاحكم ظاهرية الالزومية ليس على اساس ترجيح الأغراض والملادات الالزومية للاحكم الواقعية على الأغراض والملادات غير الالزومية للاحكم الترخيصية الواقعية،

أما أولاً: فقد اشرنا فيما تقدم ان الاباحة الواقعية ثابتة للاشياء ذاتاً قبل الشرع والشريعة ولا تكون مفعولة، لأن معنى الاباحة الواقعية هو اطلاق عنان الانسان وعدم تقييده، والشرع انما جاء لتقييده وتحديده، ولهذا لا تكون ناشئة عن ملوك ومقتضي في الواقع فإذاً لا موضوع للتراحم.

وثانياً، مع الاغراض عن ذلك وتسليم انها مفعولة 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 لها، وعلى الأول فالمقتضي فيه إما تام أو ناقص. وأما على الأول وهو انه لا مقتضي فيه فالمحجول 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، لأن عدم المقتضي لا يصلح ان يزاحم المقتضي لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الحفظ.

وثالثاً: مع الاغراض عن ذلك ايضاً وتسليم ان اباحة الاشياء ناشئة عن المقتضي في الفعل، ومن الطبيعي ان مقتضى الاباحة لا يصلح ان يزاحم متقضى الوجوب أو الحرمة لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامثال ولا في مرحلة الحفظ.

وبكلمة: ان هذه الاحكام الظاهرة اللزومية احكام طريقة صرفة وفي طول الاحكام الواقعية وناشئة عن ملائكتها في مرحلة المبادئ، واهتمام الشارع في حفظها حتى في موارد الاشتباه والاختلاط وعدم رضائه بتفويتها اصلاً، ولذلك فلا شأن لها في مقابلتها الا تنجيزها، ولا يمكن ان تكون ناشئة عن الملائكة المستقلة في عرض ملائكة الاحكام الواقعية والا ل كانت احكاماً واقعية، باعتبار ان حقيقة الحكم وروحه ملاكه وهذا خلف.

ومن هنا يظهر، ان تقسيم اباحة الاشياء الى اباحة الاقتضائية والاباحة الاقتضائية 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 اباحة الظاهرة 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 الاغراض 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 دفعيا، ومن الوضوح ان هذا الامضاء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكتة، والنكتة التي تبرره هي المصلحة العامة فيه لا المصلحة الخاصة في كل شيء مباح حتى تصلح ان تزاحم الملادات والأغراض اللزومية في الواقع، ولا فرق في ذلك بين الامارات الالزامية والاصول العملية اللزومية، 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 مرتبة عليها واثرها التعذير عن الواقع عند الخطأ، وهذه المصلحة العامة النوعية التي تتطلب جعل الاحكام الظاهرية الترخيصية تقدم على المصالح والملادات الشخصية، لانها قد تؤدي الى الوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة، الا ان ذلك لما كان باذن الشارع، فلا اثر له ولا سيما بعد تدارك الشارع ايها 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 الملادات والأغراض اللزومية

الشخصية الواقعية في موارد التزاحم الحفظي وهي موارد الاشتباه والالتباس بينها، حيث ان الحفاظ على كلتيهما في تلك الموارد لا يمكن، ولافرق في ذلك ايضاً بين الأمارات الترخيصية 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 معمول في باب الأمارات الشرعية، لأن عدمة الدليل على حجية الأمارات كاخبر الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما 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 باخبر الثقة دون اخبار غير الثقة، وظواهر الالفاظ دون غيرها، لا يمكن ان يكون جزاً وبدون مبرر، اذ لا يتصور بنائهم على العمل بشيء تبعداً وبدون نكتة مبررة، والمبرر له قوة كشف اخبار الثقة عن الواقع نوعاً واقربتها اليه من اخبار غيرها، وكذلك الحال بالنسبة الى ظواهر الالفاظ حيث انها اقوى كشفاً عن ظواهر غيرها.
وهذه النكتة هي منشأ بنائهم على العمل بهما دون غيرهما، والشارع لما رأى ان هذا البناء موافق لأغراضه التشريعية ولا ينافيها سكت ولم يردع عنه، ومن المعلوم ان سكته 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 يحتاطوا في هذه الأمارات وغيرها، باعتبار ان باب العلم الوجданى منسد لهم بالاحكام الشرعية، فلو انسد باب العلم 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 لأخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا انها مجملة في هذا الباب، ضرورة انه لا جعل من قبل الشارع فيه الا امضاء، ويكتفي فيه سكوته عن عمل الناس بها، ومن هنا يظهر حال امرین:

الأول: ان ما هو المعروف بين الاصحاب من ان في باب الامارات جعل ومحمول، غاية الأمر انهم اختلفوا في ان المجعل في موارد她的 الطريقة والعلمية أو الحكم الظاهري المأثىل في صورة المطابقة والمخالف في صورة عدم المطابقة أو التنزيل أو المنجزية والمعذرية غير تمام ولا واقع موضوعي له.

الثاني: ان هذا الامضاء ليس مبنياً على الترجيح بقوة الاحتمال كما تقدم، بل هو مبني على امرین: **الأول** ان هذا البناء موافق لاغراض الشارع، **والثاني** مضافا الى هذا ان المصلحة العامة التسهيلية تتطلب ذلك، فاداً 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، فاداً تقع المزاحمة بينهما في الحفظ.

مدفوعة: بان المصلحة العامة لا تصلح ان تزاحم المصالح الخاصة، لأنها ناشئة عن ان المصلحة انما هي في بيان الاحكام الشرعية تدريجاً، باعتبار ان الناس في صدر الاسلام غير مهنيين لقبول التكاليف الشرعية دفعه واحدة، حيث انه لا بد من تهيئة الفرص لهم وتزويد نفوسهم بالایمان بالله وحده لا شريك له وتطهيرها من رذائل الشرك، ومن الواضح ان هذا يتطلب مزيد من الوقت من ناحية وبيانها بالتدريج 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 وهذا لا موضوع للتزاحم الحفظي.

المقدمة الثانية: ان الآثار العادبة والعقلية المترتبة على المدلول المطابقي للأمارات والاصول العملية، انها هي مترتبة على وجوده الواقعي لا الاعم منه ومن الظاهري، بينما الآثار الشرعية مترتبة على الاعم من وجوده الواقعي والتبعدي، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المدلول المطابقي بنفسه حكمًا شرعاً أو موضوعاً له.

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

وما ذكره ^ف 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 معاً 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 اللفاظ ونحوهما.

الأمر الثاني: ان لا يكون عمل العقلاء بها مخالفًا للأغراض التشريعية.

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

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

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

أما الكلام في المرحلة الأولى: فتارة يقع في ادلة الا صول غير المحرزة كاصالة البراءة واصالة الخل واصالة الطهارة واصالة الاحتياط، وانخرى في ادلة الا صول المحرزة كالاستصحاب بناء على المشهور وقاعدة الفراغ والتجاوز ونحوهما.

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

ومن الظاهري، وكذلك الحال لو قلنا بان موضوع اصالة البراءة الترخيص الظاهري، فان الآثار العادبة والعلقية لا تترتب على مفادها بوجودها الظاهري، كما اذا فرضنا ثبوت الملازمة بين حلية شرب التن ووجوب الدعاء عند رؤية الهمال في الواقع، وحيثئذٍ فاذا دل دليل اصالة البراءة على حلية شرب التن ظاهرا، فلا يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهمال بالالتزام، لان مفاد دليل الاصالة التبعيد بها ظاهرا عند الشك في حلية وحرمتها الواقعية ولا ملازمة بينهما ظاهرا، وعندهئذٍ فان كان الشك في وجوب الدعاء موجودا، فهو مورد للاصل العملي مستقلا والا فلا موضوع له.

والخلاصة: إنَّ 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 العادبة والعلقية 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، وآخر في قاعدي الفراغ والتجاوز.

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

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

والخلاصة: إن روايات الاستصحاب تدل على بقاء الحالة السابقة المتيقنة في ظرف الشك تبعدا وظاهرا ومردّه إلى وجوب العمل على طبق الحالة السابقة كذلك، وحيثئذ يترتب عليها آثارها الشرعية دون لوازمه العادية أو العقلية، لأنها من لوازمه وجودها الواقعي لا الاعم منه ومن وجودها الظاهري التعبدي، فإذا شك في بقاء حياة زيد مثلا، فلا مانع من استصحاب بقاء حياته وتترتب اثره الشرعي عليه اذا كان له اثر شرعي، ولكن لا يمكن اثبات آثاره العادية أو العقلية به كإثبات لحيته أو نحوها، لأنها من آثار بقاء حياته واقعا لا ظاهرا، ومن هذا القبيل ما اذا ضرب احد شخصا تحت اللحاف بسيفه وقدّه نصفين وشك في انه كان ميتا أو حيا، فاستصحاب بقاء حياته الى حين ضربه بالسيف لا يثبت اسناد قتله الى الضارب، لأنّه من آثار بقاء حياته إلى حين الضرب واقعا لا مطلقاً وان كان ظاهراً وتبعداً، هذا بناء على ما قويناه - من ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة - واضح، وأما بناء على المشهور- من انه من الاصول المحرزة - فالامر ايضا كذلك، لأن مفاده بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك ظاهرا، ومن المعلوم انه لا تترتب عليه آثاره العادية أو العقلية لأنها من آثار بقائها بوجوده الواقعي لا مطلقا ولو ظاهرا.

واما بناء على ما ذكره السيد الاستاذ^(١) من انه أمارة فايضاً الأمر كذلك، لانه لا يثبت بقاء الحالة السابقة الا تبعداً وظاهراً، وقد من الآثار المذكورة من آثار

بقائهما بوجوده الواقعي لا الاعم منه ومن وجوده الظاهري .
وأما قاعدة الفراغ والتجاوز، فإن جهة الأمارية وان كانت موجودة فيها، انه مع ذلك لا تكون مثبتاتها حجة، لأن روایات القاعدة حيث أنها مشتملة على خصوصية وهي الشك بعد الفراغ أو بعد التجاوز، فلا تدل على حجية هذه القاعدة الا بعد توفر هذه الخاصية في مواردها، وعلى هذا فان كانت هذه الخاصية متوفرة في لوازمهما العادية أو العقلية فهي بنفسها مورد للقاعدة، وان لم تكن متوفرة فيها فلا يمكن اثباتها بالقاعدة، لفرض أنها لا ثبت الا في اطار هذه الخاصية لا مطلقاً.

هذا مضافاً إلى ان اللوازم العادية أو العقلية من آثار مدلولها بوجوده الواقعي .
فالنتيجة: إن مثبتات الاصول العملية بكل اشكالها لا تكون حجة.
واما الكلام في المرحلة الثانية - وهو مفاد ادلة حجية الامارات - فقد ذكر المحقق الخراساني^(١) ان ادلة حجيتها كما تدل على حجية الامارات في مدلولها المطابقي كذلك تدل على حجيتها في مدلولها الالتزامي، وقد افاد في وجه ذلك ان الامارة كما تحكي عن مدلولها المطابقي بالمطابقة وهو مؤداها كذلك تحكي عن اطرافه من ملزماته ولوازمه وملزماته بالالتزام .

فالنتيجة: إن مقتضى اطلاق دليل حجية الامارات هو حجيتها مطلقاً في الحكاية عن الواقع ولوازمه العادية أو العقلية وملزماته وملزماته بذلك، هذا .
وقد أورد عليه السيد الاستاذ^(٢) بان عنوان الاخبار والحكاية من العناوين القصدية ومتقوم بالقصد فلا تدل الامارة على المدلول الالتزامي الا اذا كان الخبر

(١) كفاية الاصول ص ٤٦ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٣ .

فاصدأ الحكاية والاخبار عنه كما كان قاصدأ الاخبار والحكاية عن المدلول المطابقي، وأما اذا كان المخبر غافلا عن وجود الملازمية بينهما أو جاهلا بها فلا يكون قاصدأ الاخبار والحكاية عنه، فإذاً لا دلالة لها على المدلول الالتزامي، فما ذكره المحقق الخراساني ^{٣٧} من دلالة الأمارة على المدلول الالتزامي مطلقاً كما تدل على مدلولها المطابقي كذلك لا يتم.

وذكر بعض المحققين ^{٣٨} ان حجية مثبتات الأمارات مبنية على نكتة ثبوتية وهي قوة الاحتمال التي هي حقيقة الأمارة وروحها وجواهرها وهي لا تختلف باختلاف لسان الأدلة في مقام الإثبات سواء أكان لسانها لسان جعل الطريقة والعلمية أم المنجزية والمعذرية أم الحكم الظاهري المماثل أو المخالف ام التنزيل، ولا ترتبط حجية مثبتاتها بمقام الإثبات، وهذا قال ^{٣٩} 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 بملك قوة الاحتمال بدليل خاص كقوله عليه ^{٤٠} (خذ بما اشتهر بين اصحابك) وكانت حجة في مدلولها الالتزامي بنفس الملك وهو قوة الاحتمال مع عدم صدق عنوان الشهرة عليه، اذ لو صدق لكان مدلولاً مطابقياً للدليل الحجية، لفرض انه يدل على حجية الشهرة بالمطابقة، فلو كان لازمها ايضاً مشهوراً لكان مشمولاً للدليل الحجية بعنوانه، فإذاً ملاك حجية الأمارة في مدلولها المطابقي ومدلولها الالتزامي واحد وهو قوة الاحتمال بلا فرق بين ان يكون الدليل على حجيتها السيرة القطعية من العقلاء أو

دليلًا خاصاً آخر، هذا.

ولكن قد ظهر مما تقدم: ان قوة الاحتمال وان كانت حقيقة الأمارة 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 لابد من النظر الى دليل الحجية في مقام الاثبات ايضا، لأن 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، لأن التفكيك بينهما في الحجية بمكان من الامكان ثبوتاً واثباتاً، وعلى هذا فاذا فرضنا قيام دليل على حجية الشهرة الفتواتية، فبطبيعة الحال يكون ملاك حجيتها قوة احتمال مطابقتها للواقع، فاذا وصلت هذه القوة الى درجة الاطمئنان، فلا شبهة في ان مثبتاتها حجة، لأن الاطمئنان بالمدلول المطابقي اطمئنان بالمدلول الالتزامي، والمفروض ان الاطمئنان حجة عقلائية بالسيرة العقلائية المضادة شرعا.

ولكن العبرة في هذا الفرض انها هي بالاطمئنان لا بالشهرة بها 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 دلالته 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 تعين 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 ثبوتا، الا ان الدليل قاصر عن اثبات حجية الظن في المدلول الالتزامي، مثلا الظن بعدد ركعات الصلاة حجة، وأما الظن بلازمه فلا يكون حجة مع ان الملازمة بينهما ثبوتا 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 موصوفا 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: إنّ الملازمة بين قوة الاحتمال في المدلول المطابقي وقوة الاحتمال في المدلول الالتزامي وان كانت ثابتة ثبوتاً الا انها وحدتها لا تكفي في حجية مثبتات الأمارات كما تقدم.

واما ما ذكره السيد الاستاذ^{رحمه الله} من ان عنوان الحكاية والاخبار من العناوين القصدية ومتقوم بالقصد، وعلى هذا فالاخبار عن اللوازم يتوقف على قصد المخبر الاخبار عنه والا فلا يصدق عليه انه اخبر عنه، وحينئذ فان كان المخبر ملتفتاً الى الملازمة بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي أو كانت الملازمة بينهما بيّنة بالمعنى الاخص، فلامحالة قصد المخبر الاخبار عن اللازم ايضا اذا كان في مقام الاخبار عن الملزم، وأما اذا لم يكن ملتفتاً الى الملازمة بينهما او كان معتقداً عدم ثبوتها، فلا يكون

قاصداً الاخبار عنه فيما اذا كان في مقام الاخبار عن المدلول المطابقي، فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن 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 اثراً للمستصعب المطابقي، فان كان اللزوم بينه وبين المدلول الالتزامي بیناً بالمعنى الاخص أو بالمعنى الاعم وكان الخبر ملتفتاً الى الملازمة بينهما، فبطبيعة الحال كان قاصداً الاخبار عنه فعلاً في طول الاخبار عن المدلول المطابقي، وان لم يكن ملتفتاً الى الملازمة بينها او لم يكن اللزوم بينها بیناً بالمعنى الاخص، فحيثئذ وان لم يكن الخبر 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 بينها 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، ولافرق في ذلك بين ان تكون القضية الشرطية اخبارية او 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 الارتكازى الثابت في اعماق نفسه، ولا ينافي ذلك غفلته فعلاً وعدم التفاته الى وجود الملازمة بينهما، ولا يمنع ذلك عن الدلالة الالتزامية، باعتبار انها دلالة تبعية، فإذا اخبر المتكلم عن المدلول المطابقي، فقد اخبر عن المدلول الالتزامي ايضاً 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، لأن 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، والنكتة في ذلك ان منشأ الدلالة الالتزامية الملازمة بينهما بوجودها الواقعي لا بوجودها العلمي.

فإذاً ما ذكره السيد الاستاذ^{هـ} من ان عنوان الحكاية والاخبار 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 الخبر 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 الارتكازى فهو صحيح، لانه يشمل الاخبار عن المدلول الالتزامي اجمالاً وارتكازاً تبعاً لل الاخبار عن المدلول المطابقي.

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

نعم، الذي يرد على المحقق الخراساني امران:

الأول: ان ما ذكره هنا من حجية مثبتات الأمارات لا ينسجم مع مسلكه في باب حجية الأمارات، حيث انه قد بني هناك على ان المجعل في هذا الباب المنجزية والمعذرية لها لا الطريقة والكافحة، وعلى هذا فالامارات لا ثبت الواقع وانما ثبت تنجيزه على تقدير الاصابة والتعذير عنه على تقدير الخطأ، فاذاً الأمارة 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 لا تثبت الواقع ظاهراً ايضاً، لأنها انما ثبتت تنجيزه على تقدير الاصابة وتعذيره على تقدير الخطأ.

فالنتيجة: إن الأمارات على مسلكه لا تثبت لوازم مؤداتها العادية أو العقلية، لأنها من آثار المدلول المطابقي بوجوده الواقعي، والمفروض انها لا تثبت مدلولها المطابقي بوجوده الواقعي وانما ثبت بوجوده التنجيزي، والملازمنة انما هي بين الواقع بوجوده الحقيقي وبين لوازمه العادية أو العقلية.

الثاني: ان الأمارات على طائفتين:

الطائفة الأولى: ان لسانها لسان الحكاية والاخبار عن الواقع كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ وما شاكلهما.

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

وعلى هذا، فما ذكره 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 الامارات حجة دون الاصول، لا يصلح شيء منها ان يكون فارقا بينهما من هذه الناحية.

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

اما الأولى، فلان الامارات متقومة بنكتة ثبوتية ذاتية وهي قوة كشفها عن الواقع واقربيتها اليه، وهذه النكتة مشتركة بين جميع الامارت بمختلف درجاتها ومراتبها من المرتبة الدانية الى المرتبة العالية، مثلا الاستصحاب أمارة عند السيد الاستاذ^{رحمه الله} ولكنها من اضعف مراتبها، وأما الاقرار والبينة واخبار الثقة وظواهر الالفاظ فانها من المراتب العالية.

واما الثانية، فلان الامارات 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 الفتواتية ونحوها.

واما الطائفة الأولى، فلان عدمة الدليل على حجيتها سيرة العقلاء الجارية على العمل بها بنكتة اقوائتها في الكشف عن الواقع واقربيتها اليه من غيرها، وهذه السيرة كما جرت على العمل بدماليلها المطابقية كذلك جرت على العمل بدماليلها 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 الامارات حجة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان حجية مثبتات الامارات 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 الطائفه 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 إلى سائر الموارد، وفي مثل ذلك لا يمكن القول بحجية مثبتات هذه الأمارات، فإذا حصل الظن بالقبلة إلى جهة ما ولكن لازم كون القبلة إلى هذه الجهة دخول الوقت، فإذاً الظن بكون القبلة إلى تلك الجهة وإن كان يستلزم الظن بدخول الوقت، إلا ان النصوص المذكورة لا تدل على حجية الظن بدخوله بالدلالة الالتزامية مع ان قوة الاحتمال موجودة في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حد سواء، وهذا لا تكون مثبتاته حجة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه التبيجة: وهي انه لا بد من التفصيل بين الأمارات في حجية مثبتاتها، فان الأمارات التي تكون لسانها لسان الحكاية والاخبار عن الواقع من جهة والدليل على حجيتها السيرة العقلائية المضافة شرعا من جهة أخرى فمثبتاتها حجة، لأنها كما تدل على ثبوت مدلولها المطابقي كذلك تدل على ثبوت مدلولها الالتزامي.

واما الأمارات التي لا تكون لسانها لسان الحكاية والاخبار عن الواقع فلا تكون مثبتاتها حجة كما مر.

التبني الثاني

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

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

والثاني كاستصحاب بقاء حياة زيد، فانه لا يثبت إثبات اللحمة 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 عاديه أو عقلية، او 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 إلى دليل الاستصحاب
كتقوله ﷺ (لا تنقض اليقين بالشك) وفيه أقوال ثلاثة:

القول الأول: ما ذكره المحقق الخراساني ^ت في الكفاية، من أن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، ومعنى التنزيل هو اسراء حكم المنزل عليه إلى المنزل، فان كان التنزيل واقعيا فاسراء الحكم واقعيا كتنزيل الطواف في البيت منزلة الصلاة وتنزيل الفقاع منزلة الحمر ونحوهما، وان كان ظاهريا فاسراء الحكم الظاهري كما في المقام، فان الحكم الثابت للمشكوك حكم ظاهري مجعل مماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة ومخالف له في صورة عدم المطابقة.

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

والجواب أولاً: ان مفاد دليل الاستصحاب ليس هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، ضرورة ان مفادة 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: إنّه ليس في روایات الاستصحاب للتنزيل عين ولا اثر، فإنه 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 الاغراض عن ذلك وتسليم ان مفاد دليل الاستصحاب التنزيل، الا انه لا يدل على اكثرب من تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، ولا يتضمن هذا التنزيل تزيلاً 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، لأن موضوعه ثبوت الحكم الشرعي للمستصحب سواء أكان ثبوته بالوجود ام بالبعد ام بالاستصحاب، فاذا ثبت ذلك بالاستصحاب ترتب عليه اثره الشرعي الثاني، وبترتبه عليه ينفع موضوع الاثر الشرعي الثالث وهكذا، هذا نظير ما ذكرناه في الاخبار مع الواسطة 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 المشكوكة منزلة الحياة المتيقنة وترتيب آثارها عليها كوجوب التصدق مثلاً، ولا يدل على تنزيل آخر وهو تنزيل وجوب التصدق الظاهري بمنزلة وجوب التصدق الواقعي لاثبات الاثر الشرعي المترتب على وجوب التصدق، فانه مترتب على وجوب التصدق الثابت بالتنزيل الأول فلا حاجة الى تنزيل آخر.

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

القول الثاني: ما ذكره المحقق النائيني ^{١)} وكذلك السيد الاستاذ ^{٢)} من ان مفاد روایات الاستصحاب ابقاء اليقين في ظرف الشك تبعداً، ومن هنا قد تبنت مدرسة المحقق النائيني ^{٣)} على ان المجعلو في باب الاستصحاب الطريقة والكافحة واليقين التبعدي، بل بنى السيد الاستاذ ^{٤)} على ان الاستصحاب أمارة، غاية الأمر انه من اضعف مراتب الأمارات، وأما المحقق النائيني ^{٥)} وان بنى على ان المجعلو فيه الطريقة واليقين التبعدي الا انه 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 لروایات الاستصحاب اطلاق وباطلاقها تشمل الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة شرعية او لا؟

والجواب: انه لا اطلاق لها من هذه الناحية، فإن مفادها ابقاء اليقين السابق في ظرف الشك تبعداً، ومتصلق هذا اليقين ومصبه الشيء المشكوك فعلاً، لانه طريق إليه، وتدل روایات الاستصحاب على ابقاء اليقين السابق في ظرف الشك في البقاء، وأما اثره الشرعي المرتب عليه، فإن كان متيقنا سابقاً جرى الاستصحاب فيه في نفسه لانه من احد افراد الاستصحاب وصغرياته، وان لم يكن متيقنا سابقاً فلا يكون مشمولاً لروایات الاستصحاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، آنّا 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 .

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

وعلى الجملة: فالاثر الشرعى المترتب على المستصحب مباشرة حيث انه ليس متعلق اليقين السابق، وانما الشك في اصل حدوثه فعلاً وجوده، فلا يكون مشمولاً لروايات الاستصحاب، لأن مفادها ابقاء اليقين في ظرف الشك تبعداً، والمفروض انه لا يقين بالنسبة الى الاثر الشرعى المترتب عليه بقاء.

القول الثالث: ان مفاد روايات الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك عملاً حيث ان النقض الحقيقى 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، فإذاً لاحالة 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، فإذا كان متعلق اليقين السابق وجوب شيء وجب على المكلف العمل على طبق اليقين السابق في ظرف الشك، وإذا كان حرمة شيء وجب على المكلف الاجتناب عن الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، وإذا كان اباحة شيء جاز للمكلف تركه كما جاز له فعله.

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

فالنتيجة: إنّ 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 ثبتت بالاستصحاب، ولا يتوقف ثبوتها على اي مقدمة اخرى كاطلاق روایاته ونحوه، وذلك لان الاثر الشرعي المترتب على المستصاحب مباشرة يثبت بالاستصحاب، فاذا ثبت به الاثر المباشر له ثبت اثر هذا المترتب عليه كذلك، فاذا ثبت اثر هذا الاثر ثبت موضوع 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 تتحقق، وعلى هذا فدليل الاستصحاب يدل بالمطابقة على ثبوت المستصاحب 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.

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

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

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

شرعية بالالتزام، وأما اذا كانت الواسطة عادبة أو عقلية، فلا يدل على ثبوتها بالالتزام، لأنها ليست من آثار المستصحب بوجوهه التعبدية الظاهري، بل من آثاره بوجوهه الواقعي، مثلاً استصحاب بقاء حياة زيد إنما يثبت حياته ظاهراً وتعبداً لا واقعاً، وهذا لا يثبت إثبات لحيته بالالتزام لأنها من آثار حياته الواقعية، فإذاً ما هو موضوع الواسطة العادبة أو العقلية فلا يثبت بالاستصحاب وما يثبت به فليس موضوعاً لها. ومن هذا القبيل استصحاب عدم وجود الحاجب في أعضاء الوضوء أو الغسل، فإنه لا يثبت وصول الماء إلى البشرة، لأن عدم وجود الحاجب واقعاً لا ينبع منه ومن عدم وجوده ظاهراً، فإذاً ما يثبت بالاستصحاب ليس موضوعاً للواسطة وهي وصول الماء إلى البشرة، لأن موضوعها عدم وجود الحاجب واقعاً، وما هو موضوع لها لا يثبت بالاستصحاب.

وأما روایات الاستصحاب، فقد تقدم انه لا اطلاق لها بالنسبة الى آثار الواسطة وان كانت الواسطة شرعية فضلاً عن كونها عادبة أو عقلية، هذا.

ولو سلمنا ان الروایات مطلقة وباطلاتها تدل على اثبات آثار الواسطة، فهل

تشمل الواسطة وان كانت عادبة أو عقلية أو لا؟

والجواب ان الكلام في ذلك يقع في مقامين:

الأول: في مقام الثبوت والواقع.

الثاني: في مقام الإثبات.

أما الكلام في المقام الأول: فهل يمكن التعبد بثبوت الآثار العادبة أو العقلية؟

والجواب: انه لا يمكن، لأن التعبد بثبوتها تكونينا فلا يعقل، ضرورة استحالة ايجاد الأمور التكوينية بالتعبد الشرعي، لأن ايجادها إنما هو بوجود اسبابها وعللها التكوينية، فلا يمكن تكونيتها في الخارج بالتعبد الشرعي في عالم الاعتبار.

وأما التبعد بثبوتها ظاهراً، فلا مانع منه كما هو الحال في استصحاب الموضوعات الخارجية، كاستصحاببقاء حياة زيد أو عدالة عمرو أو علم بكر وهكذا، فإنه يثبت حياة زيد ظاهراً لا واقعاً شريطة أن يكون الأثر الشرعي مترباً عليها كذلك.

وعلى هذا، فلا مانع ثبوتاً من شمول اطلاق دليل الاستصحاب للتبعد بإنبات لحية زيد التزاماً بعد دلالته على بقاء حياته مطابقة، أو التبعد بوصول الماء إلى البشرة التزاماً بعد دلالته على التبعد بعد عدم وجود الحاجب في أعضاء الوضوء أو الغسل مطابقة، على أساس أن هذا التبعد بثبوت إنبات اللحية ظاهراً إنما هو بملك ما يترتب عليه من الأثر الشرعي لا بملك ترتبه على بقاء حياته ظاهراً، لأنه ليس من آثار بقاء حياته ظاهراً وإنما هو من آثار حياته واقعاً وهكذا الأمر في المثال الثاني.

فإذاً دليلاً لاستصحاب يدل بالمطابقة على التبعد ببقاء حياة زيد ظاهراً وبالالتزام على إنبات لحيته كذلك، هذا لا بملك أنه أثر مترب على بقاء حياة زيد ظاهراً، لما تقدم من أنه ليس من آثار بقاء حياته تبعداً بل هو من آثار حياته واقعاً، بل بملك ما يترتب على إنبات اللحية من الأثر الشرعي.

فالنتيجة: إنّه بحسب مقام الثبوت لا مانع من شمول اطلاق دليل الاستصحاب لآثار الواسطة وإن كانت الواسطة عادية أو عقلية.

أما الكلام في المقام الثاني وهو مقام الإثبات، فهل روایات الاستصحاب تشمل باطلاقها آثار الواسطة إذا كانت عادية أو عقلية أو لا؟

والجواب: إنها لا تشمل الآثار العادية أو العقلية إذا كانت واسطة بين الآثار الشرعية والمستصحب، لأن مفاد الروایات التبعد ببقاء الحالة السابقة عملاً، وحيث أن هذا التبعد لا يمكن أن يكون لغواً، فلا حالة يكون بالحظ ما يترتب على بقائهما في

ظرف الشك من الاثر الشرعي العملي، ولا يمكن ان يكون هذا التبعد بلحاظ اثبات الآثار التكوينية، لأن اثباتها تكوينا غير مربوط بالشرع، ولا يمكن تكوينها بالبعد الشرعي، وأما اثباتها تعبداً فهو وان كان ممكنا ولا مانع منه، الا ان روایات الاستصحاب قاصرة عن اثباتها كذلك بلحاظ آثارها الشرعية المترتبة عليها، لأن مدلولها التبعد ببقاء الحالة السابقة المتيقنة عملاً في ظرف الشك، وحيثند فان كانت حالة سابقة متيقنة لآثار العادية أو العقلية فالاستصحاب يجري فيها مستقلا اذا كانت لها آثار شرعية مترتبة عليها، والا فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب.

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

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

هذا تمام الكلام في الأصل المثبت.

بقي الكلام في فرعين:

الفرع الأول: اننا لو بنينا على حجية الاستصحاب المثبت فهل له معارض أو لا؟

الفرع الثاني: ما ذكره شيخنا الانصاري ^{عليه السلام}^(١) من استثناء الواسطة اذا كانت خفية، وأما صاحب الكفاية ^{عليه السلام}^(٢) فقد استثنى الواسطة اذا كانت جلية ايضا.

اما الكلام في الفرع الأول، فقد ذكر ان استصحاب بقاء حياة زيد مثلا اذا كان

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٨٣ .

(٢) كفاية الاصول ص ٤١٥ .

مثبتا لإثبات لحيته، فهو معارض باستصحاب عدم إثبات 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: إنَّ الأصل المثبت لا يكون حجة، إما من جهة عدم وجود المقتضي له أو من جهة وجود المانع، هذا.

وقد اجاب شيخنا الانصاري رحمه الله ^(١) عن ذلك: بان استصحاب عدم اللازم العادي أو العقلي لا يمكن ان يعارض استصحاب بقاء الملزم، مثلاً استصحاب عدم إثبات اللحية لا يصلح ان يعارض استصحاب بقاء حياة زيد لإثبات إثبات لحيته، وقد افاد في وجه ذلك ان الشك في ثبوت اللازم وعدم ثبوته مسبب عن الشك في بقاء الملزم وعدم بقائه، 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 كإثبات اللحية أو عقلياً كوصول الماء الى البشرة، لأن الاستصحاب اذا كان حجة فهو يثبت الاثر المترتب على المستصحب، وإن كان أثراً عادياً أو عقلياً ومعه لا تصل التوبة إلى استصحاب عدم ثبوت الاثر العادي أو العقلي، لانه محكوم بالاستصحاب الأول.

ومن هنا، لم يقل احد بالتعارض بين الاستصحابيين فيما اذا كانت الواسطة اثراً شرعياً، كطهارة الثوب المترتبة على طهارة الماء الثابتة بالاستصحاب أو بأصلالة الطهارة، فإنه لم يظهر من احد ان استصحاب بقاء طهارة الماء معارض باستصحاب

بقاء نجاسة الثوب، والنكتة فيه ان الاستصحاب في طرف السبب حاكم على الاستصحاب في طرف المسبب. فالنتيجة انه لا اصل لهذا التعارض، هذا. وقد ذكر السيد الاستاذ^(١) ان الصحيح في المقام التفصيل.

بيان ذلك ان اعتبار الأصل المثبت يتصور على صور:

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

الصورة الثانية: ان معنى حجية الاستصحاب المثبت هو ان التبعد ببقاء الملزم يقتضي التبعد باللازم العادي أو العقلي لترتيب آثاره الشرعية على بقاء الملزم بواسطته، ومعه لامجال لاستصحاب عدم ثبوت اللازم، لأن الاستصحاب الأول حاكم عليه ورافع لموضوعه تبعدا، فما ذكره شيخنا الانصارى^(٢) من حكومة استصحاب بقاء الملزم على استصحاب عدم ثبوت اللازم صحيح في هاتين الصورتين.

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

للتبعد الاستصحابي، فلهذا يقع التعارض بين استصحاب بقاء الملزم واستصحاب عدم ثبوت اللازم، فان مقتضى الاستصحاب الأول ترتيب آثار اللازم على بقاء الملزم، ومقتضى الاستصحاب الثاني عدم ترتيبها عليه، فمصب التعارض بينهما الآثار الشرعية المترتبة على اللازم العادي أو العقلي مباشرة وعلى بقاء الملزم بالواسطة لا بال مباشرة.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره شيخنا الانصاري رحمه الله من الحكومة غير تام في هذه الصورة.

وللننظر فيها افاده السيد الاستاذ رحمه الله من الصور مجال:

أما الصورة الأولى، فقد ذكر رحمه الله ان الاستصحاب أمارة و تكون حجتيه من باب افاده الظن بالبقاء، والظن ببقاء الملزم يستلزم الظن بثبوت اللازم، ومعه لا موضع لاستصحاب عدم اللازم.

فيرد عليها، أولاً: ما ذكرناه في مستهل بحث الاستصحاب موسعا من ان الاستصحاب ليس أمارة ولا من الأصل المحرز، بل هو من الأصل غير المحرز.
وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب من الأمارات، حيث ان المجعل فيه اليقين تبعدا في ظرف الشك، الا ان حجتيه ليست مبنية على افاده الظن الشخصي بل ولا الظن النوعي، وان كانت عبارة التقرير ظاهرة في ذلك الا ان اليقين المجعل في باب الاستصحاب في ظرف الشك تبعدا ليس بملك كونه كاشفا عن الواقع ويقينا به تبعدا، بل بملك الجري العملي على طبق الحالة السابقة وان لم يظن بمطابقتها للواقع.

وثالثا: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان حجتيه 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 بقائه حيا، ومن هذا القبيل استصحاب عدم وجود الحاجب في اعضاء الموضوع أو الغسل، فإنه 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 المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامي لآخر فلا حكمة في البين، لأن 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 لأن 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 المسبب فيما انه ليس اثراً شرعيا للمسبب فلا يترب 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 الأمارة 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، فإنه يدل على عدم إنباتها بالمطابقة على عدم بقائه حياً بالالتزام.

والخلاصة: إنَّ احدى الأمارتين اذا قامت على وجود السبب والآخر قامت

على عدم وجود المسبب، فتقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل واحدة منها والمدلول الالتزامي للآخر.

وعلى هذا، فإذا فرضنا حجية الاستصحاب المثبت، وحيثئذ 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 العاديه أو العقلية بالالتزام كذلك يثبت ملزوماته وملزماته كذلك، فإذاً تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل من الاستصحابين والمدلول الالتزامي للآخر.

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

واما اذا كان استصحاب عدم وجود اللازم يثبت عدم بقاء الملزم بالدلالة الالتزامية، فتقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منها والمدلول الالتزامي للآخر. فالنتيجة: إنّ ما ذكره السيد الاستاذ^م من الحكومة في هذه الصورة فلا وجه له.

واما الصورة الثانية، فهل تختص حجية الاستصحاب المثبت بلوازمه العاديه أو العقلية أو تشمل ملزوماته وملزماته ايضاً، فان قلنا بالأول فالامر كما افاده السيد الاستاذ^م، من ان استصحاب بقاء الملزم حاكم على استصحاب عدم اللازم، باعتبار ان الأول يثبت الثاني والثاني لا يثبت الأول، مثلاً استصحاب بقاء

حياة زيد يثبت إنبات لحيته، لأن التبعد ببقاء حياته يتضمن التبعد بإنبات لحيته، وأما استصحاب عدم إنبات لحيته فلا يثبت عدم بقاء حياته، لأن التبعد بعدم إنبات لحيته لا يقتضي التبعد بعدم بقاء حياته، لأنها لا يثبت ملزوماته أو ملازماته اذا كانت عادية أو عقلية وإنما يثبت لوازمه العادية أو العقلية.

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

والنكتة في ذلك: ان روایات الاستصحاب ناظرة الى اثبات الآثار المترتبة على المستصحب وهو بقاء الحالة السابقة، سواء أكانت تلك الآثار شرعية أم كانت عقلية أو عادية ولا نظر لها الى اثبات ملزوماتها وملزماتها وإن كانت شرعية، باعتبار أنها ليست اثرا للمستصحب ومتربا عليه ترتب الحكم على موضوعه حتى يثبت بالاستصحاب، على اساس ان الاستصحاب يثبت موضوعه، والمفروض ان المستصحب ليس موضوعاً ملزماً ولا ملزوماً.

ومن هنا، يظهر الفرق بين مثبتات الاستصحاب ومثبتات الأدلة كأخبار الثقة ونحوها، فان حجية مثبتات الاستصحاب مختصة بلوازم المستصحب وآثاره المترتبة عليه ولا تشمل ملزوماته وملزماته، لأنها ليست من آثاره، ولا يكفي ثبوت المستصحب تبعداً لثبوتها كذلك، باعتبار أنها ليست من آثاره واحكامه، بينما مثبتات الأدلة حجة مطلقاً اي بالنسبة الى لوازمه ملزوماته وملزماته، باعتبار ان

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

وأما الصورة الثالثة، وهي أن الاستصحاب يثبت الآثار الشرعية وان كانت
متربة على المستصحب بواسطة الآثار العادية أو العقلية بدون النظر الى الواسطة
والبعد بثبوتها، وحينئذ فتفق العارضة بين استصحاب بقاء حياة زيد، باعتبار انه
مثبت للاثر الشرعي المترتب على إثبات لحيته على اساس انه في الحقيقة اثر لحياته،
ويبين استصحاب عدم إثبات لحيته، فان مقتضاها نفي ذلك الاثر بنفي موضوعه
فيسقطان معا من جهة العارضة، ولا حكمة للاستصحاب الأول على
الاستصحاب الثاني.

فهي غير معقوله، لأن استصحاب بقاء حياة زيد مثلاً اذا لم يثبت إثبات لحيته
فكيف يثبت اثره الشرعي المترتب عليه مباشرة، لأن اثباته بدون اثبات موضوعه
خلف فرض انه اثره الشرعي ومترب على مباشرة وليس اثراً لبقاء حياة زيد الا
بالواسطة، نعم بقاء حياته سبب لإثبات لحيته لا انه موضوع له.

فالنتيجة: إنَّ معنى هذا اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه، وهذا غير معقول
لاستلزمـه الخلف.

ومن هنا، يظهر حال ما ذكره المحقق النائيني ^{٢٠١} من الصور الثلاث، وجه
الظهور هو ان ما ذكره ^{٢٠٢} في الصورة الثانية والثالثة هو نفس ما ذكره السيد
الاستاذ ^{٢٠٣} في هاتين الصورتين وقد تقدم ما فيها.

وأما الصورة الأولى، وهي ما إذا بُنِيَ على حجية مثبتات الاستصحاب في سلسلة لوازم المستصحب وملزوماته وملازماته، فعندئِذ يقع التعارض بين استصحاب بقاء حياة زيد واستصحاب عدم إنبات لحيته، فإن الأول يدل بالطابقة على بقاء حياة زيد وبالالتزام على إنبات لحيته، والثاني يدل بالطابقة على عدم إنبات لحيته وبالالتزام على عدم بقاء حياته، باعتبار أنه ملزم للمستصحب فيسقطان معاً من جهة المعارض.

ولكن قد ظهر مما تقدم: أن هذا المبني غير صحيح، لأن روایات الاستصحاب ناظرة إلى اثبات المستصحب بلحاظ ما يتربّب عليه من الآثار، وأما ما لا يكون من آثاره كملزوماته وملازماته الواقعتين فلا تدل روایات الاستصحاب على ترتيبها على المستصحب، لأنها غير ناظرة إليها حتى فيها إذا كانت تلك الآثار شرعية، كما إذا فرضنا أن عدم وجود الحاجب في أعضاء الموضوع أو الغسل ملازم لوجوب التصدق، وحينئِذ فاستصحاب عدم وجود الحاجب فيها لا يثبت وجوب التصدق الذي هو ملزم له، وأما دلالة الروایات على ترتيب آثاره عليه، فإنها هي من جهة أن المستصحب موضوع لها، فإذا ثبت الموضوع ثبت حكمه أيضاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أننا لو بُنِيَنا على حجية الاستصحاب المثبت، فلا يكون معارضًا باستصحاب عدم ثبوت اللازم بل هو مقدم عليه عرفاً.

هذا تمام الكلام في الفرع الأول.

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

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

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

وقد مثل لذلك باستصحاب عدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء او 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، والمناط في تطبيق الاستصحاب على موارده انها هو نظر العرف لا الدقى العقلى.

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

والخلاصة: إنَّ الشِّيْخَ تَمَّ قد بنى على ان الواسطة اذا كانت خفية بنظر العرف، فالاستصحاب حجة ويثبت اثراها له، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان صاحب الكفاية تَمَّ ^(١) قد قبل هذا الاستثناء من الشِّيْخَ تَمَّ، ولكنه استثنى صورة اخرى ايضا من الأصل المثبت وبني على حجية الأصل فيها، وهي ما اذا كانت الواسطة جلية لدى العرف العام بحيث لا يمكن التفكير فيها وبين ذي الواسطة حتى في مقام الظاهر والتبعيد، كما انه لا يمكن التفكير بينهما في الواقع، او كانت الواسطة بنحو يصح انتساب اثراها الى ذيها، كما

انه يصح انتسابه اليها من جهة وضوح الملازمة بينهما.

فالنتيجة: إنّه قد بنى على جريان الاستصحاب في هذه الصورة، هذا.

يقع الكلام هنا تارة في استثناء الشيخ رحمه الله واثر في استثناء صاحب الكفاية رحمه الله.

أما الكلام في الأول، فان اراد الشيخ رحمه الله من الواسطة الخفية انه لا واسطة بنظر العرف وان كانت هناك واسطة بالنظر الدقي العقلي الا انه لا عبرة به، فان العبرة انما هي بنظر العرف، والمفروض ان الاثر بنظر العرف مترب على المستصحب مباشرة. فيرد عليه، أولاً: انه خلف فرض وجود الواسطة، غاية الأمر انها بنظر العرف خفية، ولا فرق بين ان تكون الواسطة جلية او خفية، لأن الاثر اثر لها حقيقة، باعتبار انه موضوع الاثر بمقتضى الدليل لا ذهبا، 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 فلفرض ان الاستصحاب لا يثبت الواسطة اذا كانت عادية او 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 تعين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقا، وأما في مرحلة تطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها في الخارج، فالمتبع في هذه المرحلة انما هو النظر الدقي العقلي لا النظر التسامحي العربي.

مثلاً تعين 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 يترب عليه احكامه، أما بنظر

العرف فهو وان كان مصداقاً له ولكن لا عبرة به في مرحلة التطبيق، فان العبرة في هذه المرحلة انها هي بالنظر الدقيق العقلي، مثلاً يستظهر العرف من ادلة الموضوع 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 الموضوع أو الغسل يثبت صحة الموضوع أو الغسل بل يلاحظ انها متربة على المستصحب وهو عدم وجود الحاجب فيها، ولكن لا قيمة لهذا النظر العرفي التسامحي في مرحلة التطبيق، لأن المرجع في هذه المرحلة انها هو النظر الدقيق العقلي.

والخلاصة: إن المرجع في تعين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقاً انها 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 يعني بالنظر العرفي في هذه المرحلة.

وان اراد ^{بيان} بها ان اثرها اثر للمستصحب ايضاً واقعاً و مباشرةً .
فيرد عليه، انه خلف فرض انه ليس اثراً له مباشرةً 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، لأن الاثر اذا كان اثراً له ايضاً حقيقة و مباشرة فهو ليس حينئذ من الأصل المثبت كما مر، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان روایات الاستصحاب على جميع الاقوال في المسألة لا تدل على حجية الاستصحاب المثبت وان كانت الواسطة خفية بنظر العرف بعد ما كانت موجودة واقعاً 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 الواسطة عادية أو عقلية، وأما اثباته له مباشرة بدون اثبات الواسطة أو مع اثبات الواسطة فهو لا يمكن لا ابتداءً وبدون الواسطة أو لا مع الواسطة، أما الأول فلانه لا يعقل اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه، والمفروض ان اثر الواسطة اثر لها وإثباته للمستصحب بدون اثبات الواسطة لا يمكن، لانه من اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه وهو خلف فرض انها موضوع له، وأما الثاني فلان اثباته مع اثبات الواسطة للمستصحب وان كان ممكناً ثبوتا، لان اثبات الواسطة التي هي امر عادي أو عقلي تكويناً وان كان لا يمكن الا ان اثباته تبعداً فلا مانع منه، ولكن دليل الاستصحاب قاصر عن اثباتها كذلك، لان مفاده تنزيل المشكوك منزلة المتيقن اي تنزيل حياة زيد مثلا المشكوكه بمنزلة حياته المتيقنة وترتيب آثار الحياة المتيقنة على الحياة المشكوكة، وأما اذا لم يكن لحياته اثر شرعى 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 عاديا أو عقليا، فالنتيجة ان مفاد دليل الاستصحاب لو كان التنزيل، فلا يشمل الاثر العادي أو العقلي الا اذا كانت له حالة سابقة ايضا، فعندئذ يكون مشمولاً لدليل الاستصحاب مستقلاً لتحقيق موضوعه فيه حينئذ 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 الواقعى، والدليل الآخر عليه ايضاً غير

موجود.

وأما على القول بان مفاد دليل الاستصحاب ابقاء اليقين السابق تبعداً في ظرف الشك فالامر ظاهر، لانه ناظر الى ابقاء اليقين السابق وهو اليقين بالمتيقن في حال الشك في البقاء ويدل على ثبوته، ولا ينظر له الى ثبوت اثره الشرعي المباشر فضلاً عن الواسطة العاديه 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 ينظر له بالنسبة الى الاثر العادي أو العقلية، لانه ليس مورداً لليقين حتى يكون مشمولاً لدليل الاستصحاب، ولا قابلاً للتنجز حتى يحكم بثبوته تنجيزياً أو تعذيرياً.

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

فالنتيجة: إنّه على هذا القول ايضاً لا مجال لهذا الاستثناء.

واما على القول بان مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك عملاً، فمردّه الى العمل بالحالة السابقة وترتيب آثارها الشرعية عليها في ظرف الشك فيها ولا ينظر له الى آثارها العاديه أو العقلية، لان مفاده العمل على طبق الحالة السابقة بحكم الشارع، ومن الواضح ان هذا يتطلب ان يكون ذلك بلحاظ اثارها العملي، والمفروض ان الآثار العاديه 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 التقديرتين فدليل الاستصحاب لا يدل على ثبوتها لا بعنوان أنها آثار للمستصحب لاختصاصها بالآثار الشرعية دون الاعم منها ومن الآثار العادبة أو العقلية، ولا بعنوان آثارها الشرعية لأن ثبوتها يتوقف على ثبوت موضوعها، والمفروض ان دليل الاستصحاب لا يدل على ثبوت موضوعها وهو الآثار العادبة أو العقلية.

إلى هنا قد تبين: ان استثناء شيخنا الانصاري رحمه الله صورة خفاء الواسطة العادبة أو العقلية من الأصل المثبت غير تمام على جميع الاقوال في تفسير مفاد الاستصحاب في المسألة.

وأما الكلام في الثاني، وهو ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله^(١) من حجية الاستصحاب المثبت فيها اذا كانت الملازمة بين الواسطة وذاتها جلية واضحة بنحو لا يمكن التفكير بينهما لا واقعا ولا تبعدا أو كانت الملازمة بينهما بنحو يعد آثار كل منها آثاراً للآخر.

فهو خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو فيها اذا كانت الواسطة العادبة أو العقلية لازمة للمستصحب بقاء فقط كإنبات اللحية، فإنه لازم لبقاء حياة زيد ولا يكون لازماً لحدوث حياته، لانه لو كان حياً لنبت لحيته والا فلا، ومن هذا القبيل وصول الماء إلى البشرة، فإنه لازم لعدم الحاجب بقاء اي حينما يصب الماء على اعضاء الموضوع أو الغسل وهكذا.

واما اذا كانت الملازمة بنحو لا يمكن التفكير بين الواسطة وذاتها، فعندها ان اريد بعدم امكان التفكير بينهما في التبعد، ان التبعد ببقاء الحالة السابقة يستلزم

التعبد باللازم العادي أو العقلي بلحاظ ما يترتب عليه من الاثر الشرعي، فيرد عليه انه لا اطلاق في روایات الاستصحاب بالنسبة الى التعبد باللازم، لأن 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 موضوع وهو كما ترى، وأما اللازم العادي أو العقلي فلا يمكن اثباته بروایات الاستصحاب، لعدم اطلاق لها.

وان اريد به ان التعبد ببقاء الملزم لا ينفك عن التعبد ببقاء اللازم، ضرورة ان الملزمة بينهما لو كانت حدوثاً وبقاءً وواقعاً وتبعداً، فمعنى ذلك ان كلاً منها مورد للاستصحاب، فكما ان الشك في بقاء الملزم بعد اليقين بحدوثه فكذلك الشك في بقاء اللازم بعد اليقين بحدوثه، فإذاً موضوع الاستصحاب متتحقق في كل منها، وعليه كما يجري استصحاب بقاء الملزم 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 فيها اذا كان الملزم مورداً لليقين بحدوثه والشك في بقاء دون اللازم، فإنه لازم له بقاء لا بقاء وحدوثاً، وحينئذٍ فيقع الكلام في ان اللازم اذا كان عادياً أو عقلياً، هل يثبت باستصحاب بقاء الملزم أو لا، وأما اذا كان كل منها مورداً للاستصحاب، فاللازم يثبت بالاستصحاب مباشرة بقطع النظر عن استصحاب بقاء الملزم وهذا خارج عن محل الكلام.

ومن هنا، يظهر حال المثالين اللذين ذكرهما ^{الله} تعالى، فان كلاً المثالين خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو فيها اذا كان بقاء الملزم مورداً للاستصحاب دون اللازم، فإنه لازم لبقاء الملزم لا لحدوثه وبقاءه معاً.

اما خروج المثال الأول عن محل الكلام، فان الملزمة بين العلة التامة ومعلوها

ثابتة حدوثاً وبقاءً وظاهراً، ولا يمكن فرض التفكير بينهما، لأن اليقين بالعلة التامة يستلزم اليقين بمعلوها، والشك في حدوثها يستلزم الشك في حدوثه، كما ان الشك في بقائهما 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 انا هو فيما اذا كان الشك في بقاء الملزوم دون اللازم، وهذا غير متصور بين العلة التامة وملووها.

ومع الاغراض عن ذلك، فاستصحاب بقاء العلة التامة لا يستلزم بقاء المعلول التزاماً وبالعكس الا على القول بالأصل المثبت، لأن ذلك من اظهر مصاديقه. وان اريد بالعلة العلة الناقصة، فيه إنّ هذا وان كان خلاف صريح كلامه بِيَقْنَى، فان كلامه ناص في ان مراده من العلة، العلة التامة الا انه على هذا يمكن احراز جزء العلة بالاستصحاب اذا كان جزئها الآخر محرز بالوجودان وبضم الوجودان الى الأصل يتحقق العلة التامة ظاهراً، وهل يترب عليها معلوها أو لا؟

والجواب: انه لا يترب عليها الا على القول بالأصل المثبت، باعتبار ان المعلول معلول للعلة التامة بوجودها الواقعي لا الاعم منه ومن وجودها الظاهري. وأما المثال الثاني وهو (المتضاييفين) فايضاً خارج عن محل الكلام كالابوة والبنيوة ونحوهما، لاستحالة التفكير بينهما حدوثاً وبقاءً وظاهراً فحال العلة التامة وملووها، فلا يتصور ان تكون ابوة زيد لعمرو مورداً لليقين دون بنوة عمرو له وبالعكس، بل لا يتصور فيها الشك في البقاء، فاذا علم بابوة زيد لعمرو، فلا يتصور الشك في بقائهما وكذلك العكس، فاذاً يكون المتضاييفان يفترقان عن العلة التامة وملووها من هذه الجهة وهي ان الشك في البقاء لا يتصور في المتضاييفين بينما

يتصور الشك في البقاء في العلة التامة و معلوها .

و دعوى : أن شدة الملازمة بين المتضاديين كابوة زيد و بنوة عمرو لزيد والالتصاق بينهما توجب صحة اسناد اثر الواسطة الى نفس المستصحب ، فاثر البنوة هو اثر الابوة وباستصحاب بقاء الابوة يثبت اثر البنوة وبالعكس .

مدفوعة ، أو لاً : ان هذا المثال و امثاله خارج عن محل الكلام .

وثانياً : انه اريد بذلك ان اثر البنوة اثر للابوبة ايضاً بمعنى انه مشترك بينهما ، فاذاً استصحاب بقاء الابوة يثبت اثراها 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 ابواة زيد لعمرو و تبعداً لا يثبت بنوة عمرو له كذلك ، وعلى هذا فاذا فرض ان الاثر الشرعي مترب على بنوة عمرو لزيد ، فلا يمكن اثباته باستصحاب ابواة زيد له ، لأن اثباته بدون اثبات الواسطة وهي بنوة عمرو له التي هي الموضوع للاثر فلا يمكن ، لاستلزم ذلك اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه ، وأما اثباته باثبات موضوعه فهو من اظهر مصاديق الأصل المثبت ، وان اريد به ان استصحاب ابواة 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 ابواة زيد ، فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء ابواة زيد الا على القول بالأصل المثبت على ما تقدم ، هذا .

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

للاستصحاب.

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

هنا عدة فروع ينسب إلى الأصحاب التمسك فيها بالأصل المثبت

الفرع الأول: لأشبهة في ان الملaci للنجس محكم بالنجاسة، وانما الكلام في موضوع نجاسة الملaci، وهذا مجموعة من الاحتمالات:

الاحتمال الأول: ان يكون موضوعها مركباً من ملاقاة النجس والرطوبة المسرية في الملaci أو الملaci، فإذاً لا فرق في الحكم بالنجاسة بين كون موضوعها محزاً بالوجودان بكلا جزأيه أو احدهما بالوجودان والآخر بالبعد أو كلاهما بالبعد، وعلى جميع التقادير تترتب نجاسته عليه.

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

الاحتمال الثالث: ان يكون موضوعها مركباً من نجاسة الملaci (بالفتح) ورطوبة النجس بما هو نجس، وحينئذٍ فان كان النجس بما هو نجس مسبوقاً بالرطوبة وشك في بقائهما، فلا مانع من استصحاب بقائهما وبه يحرز هذا الجزء من الموضوع، وحينئذٍ فان كان الجزء الآخر منه محزاً بالوجودان أو بالبعد تتحقق الموضوع بكلا جزأيه ويترتب عليه اثره وهو نجاسة الملaci بالكسر.

نعم، اذا لم تكن الرطوبة رطوبة مضافة إلى 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 بدنـه، فاستصحاب بقائها لا يثبت اضافتها الى النجس الا على القول بحجية الأصل المثبت.

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

والصحيح من هذه الاحتمالات الاخير وهو الاحتمال الرابع، وذلك لعدم ورود روایات في المقام حتى نرجع اليها في تعین الموضوع، فاذاً يكون المرجع في تعینه العرف العام، ولا شبهة في ان المترکز في اذهان العرف هو ان موضوع نجاسة الملaci السراية اي سراية النجاسة من الملaci (بالفتح) الى الملaci بالكسر وتاثره باللقاء، ولهذا يعتبر في نجاسة الملaci وجود الرطوبة المسرية في الملaci او الملaci حتى يتأثر الملaci باللقاء وتسرى النجاسة اليه والا فلا اثر لللقاء.

ومن الواضح، ان الحكم بنجاسة الملaci ليس تعبدياً صرفاً والا فلا مبرر لاعتبار الرطوبة المسرية في الحكم بنجاسته، ومن هنا يكون الملaci بعد اللقاء مع الرطوبة المسرية قدرأً لدى العرف العام، وهذا معنى سراية النجاسة والقدارة من الملaci (بالفتح) اليه.

والخلاصة: إنّه لاريب في ان الثابت عند العرف العام بمناسبة الحكم والموضع الارتكازية هو ان الحكم بنجاسة الملaci انما هو على اساس سراية النجاسة من الملaci (بالفتح) اليه وتاثره بنجاسته وقدارته لا انه تعبدی صرف.

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

لا 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 الاغمام عن ذلك وتسليم ان موضوعها مركب فالظاهر بنظر العرف هو الاحتمال الأول، بمعنى ان العرف يفهم ان موضوع نجاسة الملaci مركب من ملاقاته للنجس والرطوبة المصرية في الملaci أو الملaci لا انه مركب من الملaci (بالفتح) ورطوبة ذات النجس أو رطوبة النجس بما هو نجس، فان هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له ولا يساعد العرف، اذ لا فرق في نظر العرف بين ان تكون الرطوبة المصرية في الملaci بالكسر أو الملaci (بالفتح)، لأن المناط انما هو بتأثير الملaci باللقاء وسرالية النجاسة من الملaci (بالفتح) اليه بدون اي خصوصية لرطوبة هذا او ذاك.

بقي هنا اشكال وهذا الاشكال مبني على مقدمات:

الأولى: ان يكون الملaci (بالفتح) يابساً.

الثانية: ان يكون الملaci (بالفتح) عين النجس.

الثالثة: ان يكون الملaci (بالفتح) رطباً مسرياً بمعنى ان رطوبته المضافة اليه بما هو نجس.

وعلى ضوء هذه المقدمات، اذا شككنا في بقاء رطوبة الملaci (بالفتح) المصرية، كما اذا كانت رطوبته من البول أو الدم وشككنا في انها زالت وجف المتنجس وهو الملaci (بالفتح) او انها باقية، وعلى كلا التقديرتين لا اثر للاقاء الشوب ذات المتنجس وهو الملaci (بالفتح)، لأن الرطوبة المصرية النجسة ان زالت، كانت الملقاء ملقاء اليابس لليابس ولا اثر لها، وان كانت باقية تنجس الشوب بملاقتها قبل ان يلاقي

ذات المتنجس وهو ذات الملaci (بالفتح)، لأن الثوب قد لاقى أولاً الرطوبة النجسة القائمة بذات الملaci (بالفتح) ثم ذات المتنجس، والمفروض انه تنجس بمقابلة الرطوبة المسرية النجسة، والمتنجس لا يقبل التنجس مرة ثانية، ولهذا لا اثر لمقابلاته ذات المتنجس على كلا التقديرتين اي سواء ازال الت رطوبة المذكورة أم لا.

ولتوضيحيه بأكثر من ذلك ناخذ بمثال، وهو ما اذا فرض ان الارض قد تنجست بالبول أو الدم ثم شككنا في انها ليست من رطوبة البول أو الدم أو ان رطوبته النجسة المسرية باقية، وفي مثل ذلك اذا لاقاها ثوب وشككنا في انه تنجس بمقابلاتها او لا، فلا اثر لهذه المقابلة، لأن الارض ان ليست من الرطوبة المسرية ولم تبق فيها تلك الرطوبة كانت مقابلة الثوب لها مقابلة اليابس مع اليابس ولا اثر لها، وان بقيت تلك الرطوبة فيها كان الثوب ملقيا للرطوبة المذكورة أولاً ثم الارض وبمقابلاته للرطوبة تنجس، فاذًا لا اثر لمقابلاته للارض، لأن المتنجس لا يقبل التنجس مرة ثانية، وحينئذ فلا اثر لمقابلة الثوب الارض على كلا التقديرتين اي سواء أبقيت رطوبة الارض أم زالت، حيث ان نجاسة الملaci كالثوب بمقابلة عندي مشكوكه وغير معلومة فيكون المرجع فيه اصالة الطهارة، هذا.

والجواب عن هذا الاشكال، أولاً: انا لو سلمنا ان موضوع نجاسة الملaci بالكسر مركب فهو مركب من مقابلة النجس ورطوبة احد الملaciين، واحراز هذا الموضوع المركب تارة يكون بكلا جزأيه بالوجودان وآخر يكون احدهما بالوجودان والآخر بالبعد وثالثة يكون كلاهما بالبعد، وليس موضوع نجاسته مركب من نجاسة الملaci (بالفتح) ورطوبة النجس بما انه نجس، ضرورة انه لا خصوصية لرطوبته المسرية، ولو لم يكن رطبًا وكان الملaci بالكسر رطبًا كفى في الحكم بنجاسته.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان موضوع نجاسة الملaci بالكسر مركب من نجاسة الملaci (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 ملaci لنفس الارض النجسة الرطبة لا انه لاقى رطوبتها أولاً ثم الارض، لأن الرطوبة اذا لم تكن ذات جرم، فهي صفة للارض ولا وجود لها الا بوجود الارض، ولا يمكن افتراض الملاقة للرطوبة بدون الملاقة للارض لانه لاقى الارض المرطبة وهذا يحکم بنجاسته، نعم اذا شكنا في انها يبست ولم تبق صفة الرطوبة لها او انها باقية، فلا يحکم بنجاسة الثوب الملaci لها للشك في انه تنجزس بملاقاته لها او لا، فان يبست فلا اثر لملاقاته لها وان بقيت على رطوبتها تنجزس بها، وهذا التردد منشأ للشك في نجاسة الثوب والمرجع فيه اصالة الطهارة، واستصحاب بقاء رطوبتها المسرية لا يثبت انه لاقها مع هذه الرطوبة الا على القول بالأصل المثبت، هذا كله فيما اذا كان المنتجس الملaci (بالفتح) غير بدن الحيوان.

واما اذا كان بدن الحيوان ففيه قوله:

القول الأول: ان بدن الحيوان لا يتنجزس بملاقاة النجس حتى ينجس ملaci
فالمحضي من الأول قاصر.

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

اما على القول الأول، فاذا شكنا في بقاء عين النجس في بدن الحيوان، كما اذا تنجزس بذنه بالبول أو الدم وشكنا في بقاء عين البول أو الدم في بذنه، ففي مثل

ذلك اذا لاقى ثوب الانسان أو يده بدن الحيوان، فان كانت عين النجاسة باقية فيه تنجس الملaci بمقابلتها، وان زالت عنه كانت الملاقاۃ ملاقاۃ الطاهر مع الطاهر ولا اثر لها، وأما استصحاب بقائها فيه، فلا يثبت الملاقاۃ 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 ملaciه، لأن الملاقاۃ محزنة بالوجودان ونجاسة الملaci و هو بدن الحيوان محزنة بالاستصحاب، وأما الرطوبة المسرية في الملaci أو الملaci فهي محزنة ايضا بالوجودان، فاذاً يتحقق موضوع نجاسة الملaci بالكسر وهو السراية.

واما اذا كانت نجاسة الملaci (بالفتح) محزنة بالوجودان والرطوبة المسرية محزنة بالاستصحاب، فلا يتحقق موضوع النجاسة اي نجاسة الملaci 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:

الاشکال الأول: ما ذكره بعض المحققين ^{٢٠٢} على ما في تقرير بحثه، من ان بدن الحيوان بناء على القول بتنجسها بمقابلة النجس لا يكون منجساً للملaciه. وقد افاد في وجه ذلك، ان الدليل على منجسية المتنجس الأول روایات غسل الأواني والثياب والفراش، وهذه الروایات لا تشمل بدن الحيوان الذي لا تتوقف

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٠٢ .

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

وأما التعدي عن موردها الى المتنجس الذي لا تتوقف طهارتة 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، فإذاً لا يمكن القول بإن بدن الحيوان المتنجس منجسٌ ملائقي، هذا.

ويتمكن المناقشة فيه: لأن موضوع نجاسة الملائقي بالكسر للنجس هو السراية اي سراية النجاسة من الملائقي (بالفتح) الى الملائقي بالكسر وتأثيره بنجاسته، وليس الحكم بتنجسه تعدياً صرفاً، باعتبار ان ما له دخل في تحقق موضوعها فيه امور:

الأول: الملاقة للمنتنجس.

الثاني: نجاسة الملائقي (بالفتح).

الثالث: الرطوبة المصرية كانت في الملائقي او الملائقي، وعلى هذا فاذا كان بدن الحيوان متنجساً وكان رطباً بالرطوبة المصرية ولاقاء ثوب او إناء او شيء آخر، تتحقق موضوع نجاسة الملائقي بالكسر وهو السراية وتأثيره بنجاسة الملائقي (بالفتح)، لأن الملاقة محززة بالوجدان، وكذلك الرطوبة المصرية ونجاسة الملائقي (بالفتح) وهو بدن الحيوان ثابتة بالاستصحاب، وبذلك يتحقق موضوع نجاسة الملائقي وهو السراية وتأثيره بنجاسة الملائقي (بالفتح) وهذا موافق لارتكاز العرفي، ولا فرق في ذلك بين كون طهارة المتنجس متوقفاً على الغسل بالماء او يكفي في طهارتة ازالة عين النجس عنه فإنه حكم آخر ثبت بدليل خاص، والا فمقتضى القاعدة الارتكازية

العرفية ان نجاسة المتنجس لا تزول الا بالغسل بالماء لا بازالة العين فقط، فاذا ثبوت هذا الحكم وهو طهارة بدن الحيوان بازالة العين فقط بدون تطهيره بالماء انما هو بالتبعد وعلى خلاف الارتكاز العرفي، ومن المعلوم انه لا دخل لهذه الجهة في منجسية بدن الحيوان النجس مللاقيه، 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 تعبدى 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، وعندئذٍ كما يكون التعدي من موردها الى المتنجسات التي تتوقف طهارتها على الغسل بالماء على القاعدة وموافق للارتکاز العرفي، كذلك التعدي من موردها الى بدن الحيوان المتنجس يكون على القاعدة، لأن تنجس الملaci بالكسر بمقتضى المتنجس مع توفر الامور المتقدمة يكون على طبق القاعدة وموافق للارتکاز العرفي. أو فقل: ان ملاك سراية النجاسة من الملaci (بالفتح) الى الملaci بالكسر وتأثيره بنجاسته الموافقة للمرتكزات العرفية انما هو ملاقاة الملaci للملاقى بالفتح في حال نجاسته مع وجود الرطوبة المسرية في احدهما، وأما ان طهارة الملaci (بالفتح) تتوقف على الغسل بالماء او يكفي في طهارته ازالة العين عنه فهو امر آخر ثابت بالتبعد الخاص شرعاً ولا يرتبط بها هو ملاك السراية والتأثير بمقتضى الارتكاز العرفي، ولا يكشف ذلك عن ان نجاسة سائر المتنجسات اشد من نجاسة بدن الحيوان، بداهة ان هذا غير محتمل، ومن هنا لا يكشف تعدد الغسل في المتنجس بالبول كثوب الانسان او بدنه عن ان نجاسة البول اشد من نجاسة غيره، لأن

النجاسة حكم شرعي لا تتصف بالشدة والضعف.

ومع الاغراض عن ذلك وتسليم ان نجاسة بدن الحيوان اخف من نجاسة سائر المتنجسات، الا ان ذلك لا يؤثر في منجسية المتنجس لأنها مبنية على ما مر من الشروط ومع توفرها تكون على القاعدة، لأنها 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، مثلاً نجاسة عين النجس اشد من نجاسة المتنجس مع انه لا فرق بينهما من هذه الناحية.

فالنتيجة: إنّ الارتكاز العرفي قرينة على عدم الفرق بين اقسام المتنجسات في منجسيتها للاقيقها سواء أكان الملاقي بدن الحيوان المتنجس أم كان غيره، واحتلافهما في حكم آخر لا يرتبط بهذه الجهة.

فإذاً ما ذكره ^{٢٠١} من الفرق بينهما لا يمكن المساعدة عليه.

الاشكال الثاني: ما نقل عن السيد الاستاذ ^{٢٠٢} في الدورة الاخيرة من ان هناك فردین 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 بدنـه.

وكلا الفردین 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 الملaci لها كالثوب او اليد الا على القول بالأصل المثبت، لأن ملاقة الثوب مثلاً لبدن الحيوان وان كانت محززة بالوجدان الا ان ملاقاته لعين النجاسة فيه غير محززة كذلك، وأما احرازها تعبداً فلا يمكن الا بناء على القول بحجية الأصل المثبت، اذ لا يترب على استصحاب بقاء عين التنجس فيه اثر شرعي مباشره، والاثر الشرعي انما يترب على ملاقة الثوب لها، ومن المعلوم ان هذا الاستصحاب لا يثبت عنوان الملاقة لها الذي هو لازم عقلي لبقائها فيه، فاذاً هذا الفرد من الاستصحاب لا يجري.

واما الفرد الثاني، فلانه لا يترب اي اثر شرعي على المستصحب بهذا الاستصحاب وهو بقاء نجاسة بدن الحيوان، وذلك للعلم الوجданى الاجمالي بان عين التنجس في بدن الحيوان لا تخلو إما انها زالت أو انها باقية ولا ثالث في البين. أما على الأول فقد ظهر بدن الحيوان لفرض ان طهارته بزوال العين عن بدنها، وحيثئذ فلا اثر لملاقة الثوب او نحوه لبدنه لانه من ملاقة الظاهر مع الظاهر، وأما على الثاني فلان الملaci كالثوب فقد لاقت اولاً عين التنجس ثم بدن الحيوان، والمفروض انه تنجس بملاقاة الأولى ولا اثر حيئذ للملاقة الثانية، لان التنجس لا يقبل التنجس مرة ثانية اذا كانت النجاسة من سخ واحد كما هو كذلك في المقام.

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

وقد اجاب ^ب عن ذلك: بان الغرض اثبات نجاسة الملaci بالكسر لا اثبات نجاسته السارية من نجاسة الملaci (بالفتح) وهو بدن الحيوان حتى يرد عليه هذا الاشكال.

فيه: ان هذا الجواب غير تمام، وذلك لانه ليس لنا علم اجمالي إما بملاقاة بدن

الحيوان المتنجس أو ملاقة عين النجس في بدنـه حتى يـحكم بنجـاسـة المـلاـقـي بالـكـسر على كلـ تـقـدـيرـ، حيثـ انـ الغـرـضـ هوـ اثـبـاتـ نـجـاسـتـهـ لـاـ ثـبـاتـ نـجـاسـتـهـ النـاشـئـةـ عنـ نـجـاسـةـ بـدـنـ الـحـيـوـانـ، وـذـلـكـ لـانـ عـيـنـ النـجـسـ انـ كـانـ باـقـيـةـ فيـ بـدـنـ الـحـيـوـانـ فـالـمـلاـقـيـ لهاـ كـالـثـوبـ قدـ تنـجـسـ بـمـلاـقـاتـهاـ لـاـ بـمـلاـقـاتـ بـدـنـ الـحـيـوـانـ، وـاـنـ كـانـ زـائـلـةـ عـنـ فـالـمـلاـقـيـ حـيـثـيـتـ وـاـنـ لـاقـيـ بـدـنـ الـحـيـوـانـ الاـ اـنـ طـاهـرـ، لـفـرـضـ اـنـ يـطـهـرـ بـمـجرـدـ زـوـالـ العـيـنـ عـنـهـ، فـعـنـدـئـذـ تـكـونـ المـلاـقـةـ معـ الطـاهـرـ، فـاـذـاـ لـيـسـ فيـ المـقـامـ عـلـمـ اـجـمـالـيـ بـاـنـهـ إـمـاـ لـاقـيـ عـيـنـ النـجـسـ اوـ المـتـنـجـسـ، بـلـ عـلـمـ اـجـمـالـيـ بـاـنـهـ إـمـاـ لـاقـيـ عـيـنـ النـجـسـ اوـ الطـاهـرـ، هـذاـ.

ويـحـتـمـلـ انـ يـكـونـ مرـادـ السـيـدـ الـاستـاذـ ﴿ـ منـ الجـوابـ هوـ انـ عـيـنـ النـجـسـ لمـ تـصـلـ الـيـناـ، لـانـ وـصـوـلـهاـ وـتـنـجـزـهاـ مـنـوـطـ بـجـريـانـ اـسـتـصـحـابـ بـقـائـهـ فيـ بـدـنـ الـحـيـوـانــ، وـالـمـفـرـوضـ انـ هـذـاـ اـسـتـصـحـابـ لـاـ يـجـريـ الاـ عـلـىـ القـوـلـ بـالـأـصـلـ المـثـبـتـ، وـهـذـاـ لـمـ تـصـلـ عـيـنـ النـجـسـ وـلـمـ تـنـجـزـ، فـمـنـ اـجـلـ ذـلـكـ لـاـ اـثـرـ لهاــ.

وـعـلـىـ هـذـاـ، فـالـمـلاـقـيـ كـالـثـوبـ مـثـلاـ وـاـنـ كـانـ مـلـاقـيـاـ لـعـيـنـ النـجـسـ اوـلـاـ ثمـ بـدـنـ الـحـيـوـانــ، الاـ اـنـهـ لـاـ اـثـرـ مـلـاقـةـ عـيـنــ، باـعـتـبـارـ انـ نـجـاسـتـهاـ غـيـرـ وـاـصـلـةـ وـغـيـرـ مـنـجـزـةــ، اـذـ لاـ اـثـرـ مـلـاقـةـ مـثـلـ هـذـهـ نـجـاسـةـ غـيـرـ المـؤـثـرـةــ، فـاـذـاـ لـاـ مـانـعـ مـنـ اـسـتـصـحـابـ بـقـاءـ نـجـاسـةـ بـدـنـ الـحـيـوـانــ وـالـحـكـمـ بـنـجـاسـةـ مـلـاقـيـهــ، هـذـاــ.

ولـكـنـ حـمـلـ جـوابـهـ ﴿ـ عـلـىـ هـذـاـ الـاحـتمـالـ خـلـافـ الـظـاهـرـ بـلـ خـلـافـ صـرـيـحــ كـلـامـهـ ﴿ــ، فـاـنـهـ ﴿ــ قدـ صـرـحـ بـاـنـ الغـرـضـ فيـ المـقـامـ لـيـسـ الاـ اـثـبـاتـ نـجـاسـةـ المـلاـقـيــ بالـكـسرـ لـاـ نـجـاسـتـهـ النـاشـئـةـ عـنـ نـجـاسـةـ المـلاـقـيــ (ـبـالـفـتـحـ)ـ وـهـوـ بـدـنـ الـحـيـوـانـــ.ـ وـعـلـىـ ضـوءـ هـذـاـ الـاحـتمـالـ فـنـجـاسـتـهـ نـاشـئـةـ مـنـ نـجـاسـتـهـ حيثـ لـاـ اـثـرـ مـلـاقـاتـهـ لـعـيـنـ النـجـســ.

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 الملaci حيئذ يلاقي عين النجس أولا باعتبار ان لها جرما 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 الملaci قد لاقي بدن الحيوان مباشرة، وحيث انه نجس بحكم الاستصحاب فيترب عليه نجاسة ملaciه.

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

الى هنا قد تبين ان هذا الاشكال غير تام.

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

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

العرف والعقلاء من أول يوم من أيام الشهر.

وبكلمة، قد يقال كما قيل: انه يمكن اثبات الأولية بالاستصحاب إما بدعوى ان الواسطة خفية، فاذا كانت خفية جرى الاستصحاب كما اختاره شيخنا الانصارى بنبيك، أو بدعوى ان عنوان الأولية مركب من جزئين: احدهما وجودي وهو كون هذا اليوم من شهر شوال، الثاني عدمي وهو عدم كونه مسبوقا بيوم آخر منه، والجزء الاول محرز بالوجدان، والثانى بالتبعيد الاستصحابي وبضم الوجدان الى الأصل يتتحقق الموضوع بكل جزأيه وهو عنوان الأولية، ويتربى عليه اثره كاستصحاب صلاة العيد ونحوها في هذا اليوم باعتبار انه يوم العيد.

ولكن قد ظهر ما تقدم ان كلتا الدعويين غير تامة.

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

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

ومن ناحية اخرى، ان المحقق النائيني بنبيك^(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 برؤيه الهاال او مضي ثلثين يوما من شهر رمضان تدل على انه اذا مضى ثلثون يوما من شهر رمضان فالاليوم الذي بعد الثلثين هو يوم العيد وهو أول يوم من شهر شوال، هذا.

وغير خفي ان ما افاده ^تيرجع الى امررين:

الأول: انه اذا مضى من الشهر ثلثون يوما فهو أمارة على انتهاء الشهر السابق وابتداء الشهر اللاحق، وعليه فالاليوم الذي بعد مضي ثلثين يوما من الشهر السابق أول يوم من الشهر اللاحق وهو يوم العيد.

الثاني: ان ظاهر كلامه ^تعدم اختصاص ذلك بمورد النصوص وهو شهر رمضان وشوال بل يتعدى من موردها الى جميع الشهور، لأن مضي ثلثين يوما من كل شهر أمارة على انتهاء هذا الشهر وابتداء الشهر الآتي، هذا.

وللننظر في كلا الأمرين مجال:

اما الأمر الأول، فلان النصوص الدالة على ذلك انما هي في فرض وجود المانع من رؤية الهاال كالغيم ونحوه ليلة الثلثين، فاذًا يكون الحكم تعدياً صرفاً وليس على القاعدة.

وان شئت قلت: ان الشارع جعل مضي ثلثين يوما من شهر رمضان أمارة على انتهاء شهر رمضان ودخول شهر شوال لا مطلقا بل في ظرف خاص وهو عدم امكان رؤية الهاال لمانع من الموانع وسبب من الاسباب في ليلة الثلثين، ومعنى ذلك ان امر الشارع باكمال العدة وهي ثلثون يوما من باب الاحتياط والقدر المتيقن لاحتمال ان يوم الثلثين هو أول يوم من شهر شوال، على اساس احتمال ان الجو اذا كان صافيا ليلة الثلثين لرأى الناس الهاال اذا استهلوها، ومن هنا يظهر ان هذه الروايات لا تدل على ان اليوم الذي بعد ثلثين يوما من شهر رمضان انه أول يوم

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

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

واما مضي الثلاثاء يوما من شهر رمضان، فهو ليس بأمارة على أول الشهر من شوال، وذلك لأن امر الشارع بمضي الثلاثاء يوما انما هو في ظرف الشك والجهل بالواقع وعدم امكان رؤية الهلال لمانع من الموانع كالغيم وعدم صفاء الجو أو غير ذلك في ليلة الثلاثاء مع احتمال وجود الهلال في الافق في هذه الليلة، وفي هذا الظرف حكم الشارع باكمال الثلاثاء يوما، وهذا لا يدل على ان اليوم الذي بعد الثلاثاء هو أول يوم من شهر شوال، لاحتمال انه اليوم الثاني منه وان اليوم الأول هو يوم الثلاثاء، فاذاً هذا الحكم الشرعي مبني على الاحتياط واحراز اليقين بالامتناع او الاستصحاب، ولو لا حكم الشارع بذلك لكان الاستصحاب كافياً أو قاعدة الاشتغال.

فالنتيجة: إنّ هذا الحكم الشرعي لا يثبت عنوان الأولية لليوم الذي بعد الثلاثاء كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال، ولا يوجد في هذه الروايات حكم الشارع بان اليوم الذي بعد الثلاثاء 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 ثلاثة يومنا أول يوم من ايام شهر شوال وانه يوم العيد، بل تقول باكمال الثلاثين والافطار بعده.

وعلى هذا، فلو كان هناك اثر شرعي مترب على اليوم الثاني من شهر شوال، فلا يمكن ترتيبه على اليوم الثاني بعد الثلاثة اذ لم يثبت انه اليوم الثاني منه، لاحتمال انه اليوم الثالث منه، كما ان اليوم الذي بعد الثلاثة مباشرة لم يثبت انه اليوم الأول من شوال واقعا وانما رتب عليه آثاره تعبدا وكذلك الحال في اليوم الثالث من شوال والرابع وهكذا.

فالنتيجة: إن مثبتات هذه الروايات لا تكون حجة باعتبار انها ليست أمارة على الواقع لأن الحكم فيها مبني على الاحتياط.

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

ومن جانب آخر، اذا كان الجو صافيا ليلة الثلاثة بحيث لو كان الهلال موجودا في الافق لرأاه المستهلون ومع هذا اذا استهلهوا ولم يروه، فإنه كاشف عن ان الشهر كامل وان اليوم الذي بعد الثلاثة هو أول اليوم من الشهر اللاحق، لأن هذا أمارة على أول شهر، وأما الأمر باكمال الثلاثة في الروايات فإنما هو في ظرف الشك بعد امكان رؤية الهلال ليلة الثلاثة من جهة مانع، فإذاً لا نعلم ان اليوم الذي بعد اكمال الثلاثة هو أول يوم من شهر شوال لاحتمال انه اليوم الثاني منه.

فالنتيجة: إن هذه الروايات لا تثبت عنوان الأولية لليوم الذي بعد الثلاثة،

نعم يترتب آثاره عليه تعبدًا، هذا.

إلى هنا قد تبين: إن ما ذكره المحقق النائيني ^ت من أن الروايات المذكورة ثبتت عنوان الأولية دون الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت غير تمام بالنسبة إلى الشق الأول كما تقدم.

وأما بالنسبة إلى الشق الثاني وهو عدم امكان اثباته بالاستصحاب، فقد ناقش فيه السيد الاستاذ ^ف ذكر أنه لا مانع من احراز أول اليوم من الشهر بالاستصحاب، بتقرير أن يوم الشك إذا مضى ودخل اليوم الثاني، حصل له اليقين بدخول يوم العيد وهو يوم أول من شهر شوال إما من اليوم الأول أو من الآن، فان دخل يوم العيد من اليوم السابق فقد مضى، وإن دخل من الآن فهو باق، وهذا الترديد منشأ للشك في بقائه بعد اليقين بحدوثه، ولا مانع من استصحاب بقائه اي بقاء يوم العيد ويترتب عليه آثاره.

والخلاصة: إنّه لا مانع من احراز أول يوم من الشهر بهذا الاستصحاب بلا فرق في ذلك بين شهر رمضان وسائر الشهور، وأيضاً بلا فرق بين اليوم الأول من الشهر واليوم الثاني والثالث وهكذا، فإذا شك في يوم التاسع من شهر ذي الحجة أو الثامن، ففي مثل ذلك إذا مضى يوم الثامن ودخل يوم التاسع فمن حين دخوله علم اجمالاً بدخول يوم التاسع إما من الآن أو قبل ذلك، فإن دخل من الآن فهو باق وإن دخل من السابق فقد زال وانتهى، وهذا العلم الاجمالي منشأ للشك في بقاء يوم التاسع، فلا مانع حينئذ من استصحاب بقائه وترتيب اثره عليه، هذا.

وقد وُجِّهَ على هذا التقرير 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، فاذاً 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 واقعاً 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 الترديد منشأ للشك في بقاء اليوم الثاني فلا مانع من استصحاب بقائه، وهكذا الحال في اليوم الثالث وهكذا اذا كان هناك اثر شرعي مترب 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 مترب 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، لأن المتيقن فيه المعلوم بالاجمال وهو مردود بين اليوم السابق واليوم اللاحق والمشكوك اليوم اللاحق، وعلى هذا فان كان المتيقن اليوم السابق فالمشكوك وهو اليوم اللاحق مباین له، وان كان المتيقن اليوم اللاحق فالمشكوك عین

المتيقن، فإذاً لم يحرز ان المشكوك بقاء للمتيقن وامتداد له، فلهذا لا يحرر الاستصحاب.

والجواب: ان المتيقن لا يمكن ان يكون مردداً بين اليوم السابق أو اللاحق، لأن 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، فإذاً يكون المشكوك بقاء للمتيقن وامتداداً له لا انه إما عينه أو مبادر له، فإنه مبني على تخيل ان المتيقن إما خصوص اليوم السابق أو اليوم اللاحق، ومن الواضح ان هذا التخيل خلاف الوجdan والضرورة لوضوح ان المتيقن هو الجامع.

النقد الثالث: ان استصحاب بقاء يوم العيد هو اليوم الأول من شهر شوال معارض باستصحاب عدم حدوثه، لأن المكلف بعد مضي يوم الشك وحين دخول اليوم الثاني كما يحصل له اليقين بدخول يوم العيد إما من السابق أو من الان كذلك يحصل له اليقين بعدم حدوث يوم العيد إما من الان أو من السابق، لأن 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، فإذاً 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، فإنه 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 بقائه فيه.

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

والخلاصة: إننا كما نعلم اجمالاً إما بحدوث الليلة الأولى من شهر شوال إما في هذه الليلة أو في الليلة السابقة كذلك نعلم اجمالاً إما بعدم حدوثها في هذه الليلة أو في الليلة السابقة، فإذاً استصحاب بقائهما 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 مترب على كل منها، كما انه لا فرق بين شهر شوال وسائر الشهور من هذه الناحية، هذا.

وقد اجاب السيد الاستاذ ^{طه}^(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 تمام، هذا لا من جهة عدم ترتيب اثر شرعي في البين، لان الاثر الشرعي مترب 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 الثلاثاء، ولا مانع من ان يكون لدليل واحد اكثرا من معارض، غاية الأمر ان تعارضه مع استصحاب بقاء يوم العيد في الحادي والثلاثين بالذات والتناقض، وأما تعارضه مع استصحاب عدم حدوثه في اليوم الثلاثاء فانها هو بالعرض لا بالذات اي بواسطة العلم الاجمالي ولا اثر لهذا الفرق، فان العبرة انها 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 اطلاقا، ولكن التعارض بينهما مانع عن شمولهما معا، وهذا بخلاف تعارضه مع استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الثلاثاء 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 نفياً واثباتاً 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 الثلاثاء بلا معارض، لان استصحاب عدم حدوثه في

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

والجواب ان هذه المقالة غير صحيحة.

اما على المشهور بين الاصوليين منهم مدرسة المحقق النائيني ^{٢٩٦} فالمقتضي موجود في كلا الفرضين وهو اطلاق دليل الاستصحاب، غاية الأمر ان المانع عن الاطلاق تارة يكون ثبوتاً كما اذا كان التعارض بين فردي الاستصحاب ذاتياً وبنحو التناقض واخري يكون اثباتياً كما اذا كان التعارض بينهما عرضاً لذاتياً، 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 استحاللة شموله لها 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، لأن استحاللة شموله لها تكون بمثابة القرينة المنفصلة ولا تكون مانعة عن انعقاد ظهوره في الاطلاق.

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

بالنسبة الى كل واحد منها في نفسه وبقطع النظر عن الآخر، والمانع انما هو الجمع بينهما فانه بمثابة القرينة المتصلة ومانعة عن شموله لها معاً.

فاذًا 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 منصرفه 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 ^{مكي} ^(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، بتقرير ان المكلف يعلم اجمالاً ان يوم العيد مسبوق بفردين من العدم، احدهما عدمه في ليلة التاسع والعشرون من رمضان ويوم التاسع والعشرون وليلة الثلاثاء ويوم الثلاثاء 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 ثابت قبل الثلاثاء الى يوم الثلاثاء 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: إنَّ 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 والاخر مشكوك الحدوث، ولهذا لا تكون اركان الاستصحاب تامة فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فاذًا 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 يعني عن استصحاب الكلي، لأن المراد من استصحاب الكلي في المقام استصحاب عدم العيد إلى ليلة الحادي والثلاثين، هذا من ناحية.

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

ودعوى: أن الشك إنما هو في أن 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 او الجزء الأول من شهر شوال فلا مانع من هذا الاستصحاب، لأن رمضان اسم وعنوان لهذا الشهر من بدايته الى نهايته، وحيثئذ فاذا شكنا في ان هذا اليوم هل هو من رمضان أو من شهر شوال كان الشك يرجع الى الشك في بقاء شهر رمضان، وعندهئذ 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 إلى 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 إلى 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، لأن كلاً منهما يرجع الى الآخر روحًا ومعنى.

إلى هنا قد تبين: انه لا حاجة الى استصحاب بقاء يوم العيد بالتقريب الذي ذكره السيد الاستاذ^(١)، مضافاً الى انه معارض باستصحاب عدم حدوث يوم العيد في الحادي والثلاثين كما تقدم.

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

الأول: النظر الى حكم المسألة بعد وضوء المكلف.

الثاني: النظر الى حكمها قبل وضوئه.

اما في الفرض الأول، فادا توضاً المكلف ارتفع حدثه الصغر الذي كان متيقناً، وعليه فالفرد المتيقن حدوثه قد ارتفع يقيناً، وعندئذ فلا يمكن استصحاب كل الحدث الجامع بين الصغر 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.

واما في الفرض الثاني، فيشك المكلف في انقلاب حدثه الصغر بالاكبر، وفي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء الحدث الصغر 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 أفاده ^ت من أن المقام داخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي، وتعليق على تنظيره المقام بمسألة الشك في انقلاب الحدث الأصغر الى الحدث الافضل وعدم انقلابه اليه.

أما الأول، فلان عدم يوم العيد في اليوم التاسع والعشرون من شهر رمضان ليس فرداً لعدم يوم العيد، لأن عدم يوم العيد عدم خاص وهو عدم في زمن يصلح أن 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 التتحقق 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 حملها، لأن استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الحادي والثلاثين كما انه معارض باستصحاب عدم حدوثه في الثلاثين، كذلك معارض باستصحاب بقاء العيد في الحادي والثلاثين، فإذاً 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.

إلى هنا قد تبين: انه لا يمكن اثبات عنوان أول الشهر بالاستصحاب ولا يوم العيد الا على التقرير الذي ذكره السيد الاستاذ ^{رحمه الله}، 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 والمني، 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 ^{رحمهم الله}.

أما دخوله في القسم الثالث، فلأنّ الكلي في هذا القسم مردد بين فردین، أحدهما 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 أحدهما اجمالاً ثم ارتفع أحدهما وجداناً 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 فيها معاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد أورد على السيد الاستاذ ^{رحمه الله} بأمررين:

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

بالاكبر، على اساس ان الرطوبة الخارجـة منه المرددة بين المني والبول ان كانت منـيا فقد تبدل الحـدث الاصغر بالـحدث الاـكـبر وانقلـب اليـه، وان كانت بـولـا فـلا اـثر لـه.

الـثـانـي: ان استـصـحـاب عدم كـونـه مـحدثـا بالـاـكـبـر لا يـكـونـ حـاكـمـا عـلـى استـصـحـاب الكـلـي ورافـعـا له الا عـلـى القـوـلـ بـالـأـصـلـ المـبـتـ.

ولـكـنـ معـ هـذـا لاـ مـانـعـ منـ جـريـانـ هـذـا الاستـصـحـابـ وهوـ استـصـحـابـ عدمـ كـونـهـ مـحدثـاـ بالـاـكـبـرـ،ـ وكـفـاـيـةـ الـوـضـوـءـ لاـ منـ جـهـةـ انهـ حـاكـمـ عـلـىـ استـصـحـابـ الكـلـيـ،ـ لماـ عـرـفـتـ منـ عـدـمـ الـحـكـومـةـ بلـ منـ جـهـةـ نـكـتـةـ فـقـهـيـةـ فيـ المـقـامـ،ـ وهـيـ انـ المـسـتـفـادـ منـ آـيـةـ الـوـضـوـءـ انـ مـوـضـوـعـ وـجـوـبـهـ منـ قـامـ إـلـىـ الصـلـاـةـ وـكـانـ مـحدثـاـ بالـاـصـغـرـ وـلـمـ يـكـنـ جـنـبـاـ،ـ فـيـكـونـ الـمـوـضـوـعـ مـقـيـداـ بـقـيـدـيـنـ بـنـحـوـ التـرـكـيبـ وـالـجـمـعـ لـاـ بـنـحـوـ تـقـيـيدـاـ اـحـدـهـماـ بـالـآـخـرـ،ـ وـهـذـاـ الـمـوـضـوـعـ مـحـقـقـ فيـ المـقـامـ،ـ لـاـنـ الـمـكـلـفـ كـانـ مـحدثـاـ بالـاـصـغـرـ وـجـدـانـاـ وـلـمـ يـكـنـ جـنـبـاـ،ـ بـالـأـصـلـ الـمـوـضـوـعـيـ،ـ فـبـصـمـ الـأـصـلـ إـلـىـ الـوـجـدـانـ يـتـحـقـقـ الـمـوـضـوـعـ ايـ مـوـضـوـعـ مـطـهـرـيـةـ الـوـضـوـءـ وـصـحـتـهـ،ـ هـذـاـ.

ولـلـمـنـاقـشـةـ فـيـ اـفـادـهـ ^{بـيـنـ}ـ مـجـالـ.

أـمـاـ مـاـ ذـكـرـهـ ^{بـيـنـ}ـ مـنـ انـ الـمـكـلـفـ الـمـحدثـ بالـاـصـغـرـ اذاـ خـرـجـتـ مـنـ رـطـوبـةـ مـرـدـدـةـ بـيـنـ الـبـولـ وـالـمـنـيـ،ـ فـانـ كـانـتـ مـنـيـاـ تـبـدـلـ الـحـدـثـ الاـصـغـرـ بالـاـكـبـرـ،ـ وـهـذـاـ يـدـخـلـ المـقـامـ فيـ الـقـسـمـ الثـانـيـ مـنـ اـقـسـامـ استـصـحـابـ الكـلـيـ.

فـلـاـ يـمـكـنـ المسـاعـدـةـ عـلـيـهـ،ـ وـذـلـكـ لـاـنـ اـرـيـدـ مـنـ التـبـدـلـ التـبـدـلـ الـمـوـضـوـعـيـ وـانـ الـحـدـثـ الاـصـغـرـ انـقـلـبـ حـقـيـقـةـ إـلـىـ الـحـدـثـ الاـكـبـرـ،ـ بـمـعـنـىـ انـ الـمـكـلـفـ لـاـ يـكـونـ فـعـلاـ الاـ مـحدثـاـ بالـاـكـبـرـ فـقـطـ وـزـالـ حـدـثـهـ الاـصـغـرـ نـهـائـاـ فـانـهـ غـيرـ مـعـقـولـ،ـ لـاـنـ كـونـ الـمـكـلـفـ مـحدثـاـ بالـاـصـغـرـ تـارـةـ وـبـالـاـكـبـرـ تـارـةـ اـخـرىـ اـمـ اـعـتـبارـيـ،ـ حـيـثـ اـنـ الشـارـعـ اـعـتـبرـ الـمـكـلـفـ مـحدثـاـ بالـاـصـغـرـ لـدـىـ خـرـوجـ الـبـولـ مـنـهـ وـمـحدثـاـ بالـاـكـبـرـ عـنـ خـرـوجـ المـنـيـ مـنـهـ،ـ

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

فيرد عليه: ان مثل هذا الاندكاك انما يتصور في الامور التكوينية الخارجية لافي الامور الاعتبارية، وقد مر ان كون المكلف محدثاً بالصغر أو الاكبر انما هو باعتبار الشارع وليس امراً تكوينياً خارجياً، فاذًاً كون المكلف محدثاً بالاكبر أو الصغر امر اعتباري فلا يتصور فيه الانقلاب والتبدل والاندكاك، وعلى هذا فلا يحصل له العلم الاجمالي له بأنه إما محدث بالصغر أو بالاكبر، لأن هذا العلم الاجمالي انما يحصل على فرض انقلاب الحدث الصغر بالاكبر بالانقلاب الموضوعي، ولكن قد مر ان هذا الانقلاب غير معقول بكلا شقيه هما الانقلاب الموضوعي والانقلاب الاندكاكى، ومع عدم الانقلاب فليس هنا الا علم تفصيلي للمكلف بالحدث الصغر وشك بدوي في الحدث الاكبر.

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

فيرد عليه، أولاًً: ان هذا ثابت بالنص لا على القاعدة، اذ مقتضى القاعدة عدم الجزاء.

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

بل هو داخل في القسم الثالث من اقسام استصحابه.

هذا اضافة الى ان التبدل في المقام ليس من التبدل الحكمي ايضا، لان الغسل من الجنابة المشكوكه لا يجزي عن الوضوء ولا بد من ضم الوضوء اليه ايضا.

ومع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الرطوبة المشتبهه اذا كانت منيًّا، كانت مؤدية الى انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر بالانقلاب الموضوعي أو الاندكاكى، ونتيجة ذلك هي العلم الاجمالي بالجامع بين الحدث الاكبر والاصغر، باعتبار ان الرطوبة المشتبهه ان كانت منيًّا، ينقلب الاصغر الى الاكبر فالاكبر موجود حينئذ دون الاصغر، وان لم تكن منيًّا فالاصغر موجود دون الاكبر، وحيث انا لا ندرى انها مني او بول فهذا منشأ للعلم الاجمالي بوجود الجامع بينهما، وبذلك تدخل المسألة في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلى، وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء الكلى عند ارتفاع الفرد القصير وهو الحدث الاصغر بالوضوء، اذ حينئذ نشك في بقاء الجامع بعد العلم بوجوده فلا مانع من استصحاب بقائه ومقتضاه وجوب الغسل، اذ لا يحصل اليقين بالطهارة الحديثية 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 مترب على الحدث اعم من وجوده الواقعي أو الظاهري، ومع هذا الاستصحاب لا اثر لاستصحاب عدم الحدث الاكبر، لانه لا يكون رافعاً للكلى يعني لا يترتب عليه ارتفاع الكلى الا على القول بالأصل المثبت، فاذًا مقتضى

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

والخلاصة: إنَّ القول بالانقلاب الموضوعي في المسألة يشكل العلم الاجمالي بان المكلف إما محدث فعلاً بالحدث الاكبر أو محدث بالحدث الاصغر، وهذا العلم الاجمالي وان كان ينحل حكمه 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 ^{رحمه الله} 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 الْمُرَاقِفِ...﴾ إلخ يدل على ان من اراد الاتيان بالصلاه وقام اليها وكان محدثاً بالصغر ولم يكن محدثاً بالاكبر، فوظيفته الوضوء اذا كان واجداً للماء والا فالتييم، 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 بالوجودان 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 ^{رحمه الله} من الانقلاب والتبدل، فانه على هذا تدخل المسألة في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، وعلى هذا فاذا توهما المكلف فيشك في بقاء الحدث، فانه ان كان الاصغر فقد ارتفع وان كان اكبر فقد بقي، وحيث اننا لا

ندرى بالحال 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: إن المسألة اذا كانت داخلة في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلى كما في تقرير بحثه ^٢ فموضوع وجوب الوضوء في الآية المباركة غير محزز، لأن استصحاب عدم الحدث الاكبر الذي هو محزز لاحد جزئي الموضوع قد سقط من جهة المعارضة مع استصحاب بقاء الكلى.

نعم، على القول بعدم الانقلاب، فالموضوع محزز اي موضوع وجوب الوضوء، لأن المسألة على هذا تدخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى، فعندئذ حيث لا يجري استصحاب بقاء الكلى، فلا معارض لاستصحاب عدم الحدث الاكبر، وبضم هذا الاستصحاب الى الوجدان يتائم موضوع وجوب الوضوء.

الى هنا قد تبين امور:

الأول: ان استصحاب بقاء يوم العيد بالتقريب الذي ذكره السيد الاستاذ ^٣ 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 الاندكاكى، ولا الحكمي.

الثالث: ان المسألة على القول بالانقلاب تدخل في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلى، وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء الكلى 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 حيئذ، فوظيفته الوضوء في المسألة دون الغسل لاستصحاب عدم كونه محدثا بالاكبر، فادأً موضوع وجوب الوضوء في المسألة محرز بكل جزأيه في هذا الفرض احدهما بالوجдан والآخر بالاستصحاب.

ثم ان هناك فروعاً اخرى ذكرها شيخنا الانصارى ^{١)}، كذلك السيد الاستاذ ^{٢)} مثالاً 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 ^{٣)} من الفروع الثلاثة:

الأول: هو ما اذا كان الاثر الشرعي مترباً على الكلي الذاتي كالانسان، فهل يمكن اثباته باستصحاب فرده فيه قولان، فذهب المحقق الخراساني ^{٤)} الى انه لا مانع من اثبات الاحكام المترتبة على الكلي لفرده باستصحاب بقائه، ولا يكون هذا من الأصل المثبت. بيان ذلك بحاجة الى تقديم مقدمة، وهي ان للاحكم الشرعية الم genuine في الشريعة المقدسة متعلقات ومواضيعات وهي متعلقات المتعلقات.

اما متعلقاتها فإن كانت الاحكام المجنولة لها احكاماً وجوبية، فهي متعلقة بامجادها في الخارج لا بوجودها فيه، مثلا الوجوب المتعلق بالصلاه 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 لوجوها لا انه متعلقه.

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

فالنتيجة: إنّ مفاد الأمر المتعلق بالصلة 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 محروم شرعا.

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

وان شئت قلت: ان الشارع جعل الاحكام الشرعية في الكتاب والسنة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج بنحو القضايا الحقيقة 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 لافراد الأخرى. وبعد هذه المقدمة نقول: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من ان استصحاب

بقاء الفرد يثبت آثار الكلي له لا ينطبق على متعلقات الاحكام الشرعية.

أما بالنسبة الى الاحكام الوجوبية فالامر واضح، لأنها 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.

واما 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 بقائه.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره ^{٢٧} من انه لا مانع من اثبات الآثار المترتبة على الكلي للفرد باستصحاب بقائه اي بقاء الفرد لا ينطبق على متعلقات الاحكام الشرعية من الوجوبية والتحريمية.

واما بالنسبة الى موضوعات الاحكام الشرعية، فقد تقدم انها مجملة لها بنحو القضايا الحقيقة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج سواء أكانت موجودة فعلاً ام لا، وتنحل هذه الاحكام بانحلال موضوعاتها فيه وتتعدد بتنوعها ويثبت لكل فرد من موضوعاتها فرد من الحكم مستقلًا وغير مربوط بالحكم الثابت لفرد آخر.

فالامر ايضاً كذلك، يعني ان ما ذكره المحقق الخراساني ^{٢٨} لا ينطبق على موضوعات الاحكام ايضاً، لأن استصحاب بقاء الفرد - وهو الاستصحاب الموضوعي - انما هو بلحاظ ما يتربت عليه من الاثر الشرعي مباشرة لا بلحاظ الاثر

الشرعى المترتب على الكلى كذلك، هذا اضافة الى ان الاثر الشرعى لا يترتب على الكلى 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 الشرعى لا يترتب عليه كذلك بل هو مترتب على افرادها في الخارج.

والخلاصة: إنَّ استصحاب بقاء الفرد في باب موضوعات الاحكام كاستصحاب بقاء الوضوء واستصحاب بقاء شهر رمضان أو نحو ذلك، انما هو لاثبات الاثر الشرعى المترتب على المستصحب مباشرة لا بلحاظ الاثر المترتب على الكلى، لفرض ان الاثر لا يترتب عليه كذلك، حيث ان اخذه في مقام الجعل انما هو مجرد الاشارة الى ما هو الموضوع في الخارج، فاذاً 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.

فالنتيجة: إنَّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من ان استصحاب بقاء الفرد لاثبات اثر الكلى له لا ينطبق على موضوعات الاحكام ايضاً.

ثم اننا لو سلمنا ان الاثر الشرعى مترتب على الكلى دون الفرد، كما اذا فرضنا ترتب الاثر الشرعى على الانسان بما هو انسان دون فرده في الخارج، وحييند فاذا شككنا في بقاء زيد مثلاً، فلا يجري استصحاب بقائه لاثبات الاثر المترتب على الانسان الا على القول بالأصل المثبت، لأن ترتب الكلى على الفرد عقلي فلا يمكن اثباته بالأصل، الا ان يقال ان استصحاب بقاء الفرد كريد مثلاً في الحقيقة استصحاب لبقاء الانسان، حيث ان زيداً 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 بعض المحققين^(١) كلاما حول ما ذكره المحقق الخراساني^(٢). وحاصل ما افاده^(٣) على ما في تقرير بحثه، من ان مصب الاستصحاب مفهوم الفرد لا واقعه الخارجي، باعتبار ان اليقين والشك لا يتعلقا بالوجود الخارجي، وحيثئذ فان كان مفهوم الفرد مركبا من مجموعة من المفاهيم منها مفهوم الكلي، ومنها خصوصيات اخرى، فاستصحابه حيئذ استصحاب للكلي مباشرة ويترتب عليه اثره كذلك، وهذا ليس من اثبات اثر الكلي باستصحاب فرده لكي يقال انه مثبت وان لم يكن مفهوم الكلي داخلاً في مفهوم الفرد، فعنئذ يكون مفهوم الفرد في عرض مفهوم الكلي، وعلى هذا فلا يمكن اثبات آثار الكلي باستصحاب الفرد، لانه من اظهر مصاديق الأصل المثبت، لأن مفهوم الكلي مباین لمفهوم الفرد، ولا يمكن اثبات مفهوم الكلي باستصحاب مفهوم الفرد، اذ انها متباینان وان كانوا صادقين على فرد واحد في الخارج، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، أما أولاً: فلأن اتصاف المفهوم الذهني بالجزئية الحقيقة انما هو بملاء 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 التصورى فانه في كليهما جزئي لحاظي، ولا فرق بين زيد والانسان في المفهوم التصورى، 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.

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

والخلاصة: إن الصحيح هو ان مفهوم الفرد كزيد مثلاً مبين 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 متربتاً على عنوان الكلي العرضي بنحو المحمول بالضمية كالقائم والعادل والجالس والاسود والابيض ونحوها، فان تسميتها بالمحمول بالضمية باعتبار ان مبادئها امور خارجية منضمة الى الذات، او بنحو خارج المحمول كالزوج والفوق ونحوهما، وتسمية ذلك بالخارج المحمول باعتبار انه ليس لمبادئه ما بازاء في الخارج.

وقد ذكر المحقق صاحب الكفاية ^٢ انه لا مانع من اثبات الاثر الشرعي المترب على الكلي الانتزاعي باستصحاب منشأ انتزاعه، هذا.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ ^٣ ^(١) انه 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 لزید وترتيب آثار الملكية الكلية عليها كجواز تصرفه فيه دون غيره وهكذا، وكذلك لا مانع من استصحاب بقاء علقة الزوجية بينهما وعدم زواها وترتيب آثار الزوجية الكلية عليها كعدم جواز تزويجها وجواز نظره اليها ولمسه ايها دون غيره وهكذا.

فيرد عليه، أولاً: ان هذا ليس من استصحاب بقاء الفرد لاثبات آثار الكلي عليه، بل هذه الآثار آثار للفرد مباشرة وليس 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 وليس 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 فالاثر اثر 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 ^ب على ما في تقرير بحثه فلاحظ.

وغير خفي ان ما ذكره السيد الاستاذ ^ب من التفصيل والترديد لا يظهر من كلام صاحب الكفاية ^ب، 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 فرده، فالاثر 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 فرد.

والخلاصة: إن التفصيل الذي ذكره السيد الاستاذ^{رحمه الله} وان كان صحيحا، انه ليس تفسيرا لما اراده صاحب الكفاية^{رحمه الله}، فانه قد صرخ 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 شيء لا واقع له ومن هنا يكون اثر الكلي اثراً لفرد حقيقة.

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 بال مباشرة وهو خلف الفرض، لأن المفروض ان محل الكلام انما هو في اثبات الاثر المترتب على الكلي للفرد باستصحابه لا اثبات اثراً 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 المأخذ في لسان الدليل قد اخذ لمجرد المعرفة والمشيرية المحسنة بدون اي دخل له في الحكم.

في رد عليه: انه خلاف الظهور العرفي المرتكز في الاذهان، فان اي عنوان مأخذ 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: بأنه لا شبها 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، فادا 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 وعدماً. فما ذكره ^{في} من ان اثر هذا العنوان الانتزاعي اثر في الحقيقة لمنشأ انتزاعه غير تام ولا اساس له، كما ان ما ذكره ^{في} من ان الاثر الثابت للعنوان الكلي الذاتي اثر لفرد لا يرجع الى معنى صحيح، ضرورة ان الاثر الشرعي قد يترب على العنوان الكلي كالصلة ولا يترب على افراده وقد يكون الأمر بالعكس.

الى هنا قد تبين امور:

الأمر الأول: ان ما ذكره المحقق الخراساني ^{في} 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 مجعلة في الشريعة المقدسة بنحو القضايا الحقيقة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج وتنحل بانحلال افراد موضوعاتها فيه، فيثبتت لكل فرد منها فرد من الحكم بنحو الاستقلال وغير المربوط بشروط 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 المألوفة في لسان الأدلة عناوين لموضوعات الاحكام في الخارج.

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

فالنتيجة: إن 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 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 شكنا 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، لأن انطباق الطبيعي على فرد عقلي ولا يمكن اثباته بالاستصحاب.

وأما ما ذكره في الكفاية من ان اثر الكلي اثر للفرد حقيقة، وقد علل ذلك بان الكلي ليس له ما بازاء في الخارج غير وجود فرد فيه.

ففيه احتمالان:

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

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

وفعلية الكلي انما هي بفعالية وجوده في الخارج في ضمن افراده.
أما الاحتمال الأول، فهو خارج عن محل الكلام لأن محل الكلام انما 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 فليكتبه.

وأما الاحتمال الثاني، فيرد عليه، أولاً: انه مبني على ان يكون للحكم مرتبتين:
الأولى مرتبة جعله في عالم الجعل والاعتبار، الثانية مرتبة فعليته بفعالية 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 بفعالية موضوعه في الخارج والا لكان خارجيا وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، ومن هنا تكون فعلية الحكم بفعالية جعله واعتباره، ولا يعقل ان تكون له فعلية اخرى ووجود ثان وهو الوجود التكويني تبعاً لوجود موضوعه في الخارج، نعم ان فاعليته وحركيته للمكلف فعلية بفعالية موضوعه فيه وهي امر تكويني لا جعلی واعتباري.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان للحكم مرتبتين، الا ان فعلية الحكم الكلي انما هي بفعالية الكلي في الخارج، وفعاليته فيه انما هي بفعالية فرده وجوده فيه لا بما هو وجود فرد بل بما هو وجود الكلي، لأن الموجود في الخارج وان كان واحداً الا ان له اضافتين، احدهما اضافة وجوده الى فرده بحده الفردي، والآخر 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 عقلا الا ان استصحاب بقاء الاضافة الأولى وهي اضافة الوجود الى الفرد بها هو فرد لا يثبت الاضافة الثانية وهي اضافته الى الانسان بها 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 مجعلة بنحو القضايا الحقيقة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج، فإذا الاحكام الشرعية ثابتة للافراد الاعم من المقدرة والحقيقة المعونة 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 المعونة بهذا العنوان لا مطلقاً، مثلاً موضوع وجوب الحج للبالغ القادر العاقل المعون بعنوان المستطيع.

الأمر الثالث: ان في ما ذكره في الكفاية - من ان الاثر المجعل 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 انما هو لمجرد

الإشارة به الى ما هو الموضوع للاثر في الواقع.

الاحتمال الثاني: ان الحكم مجعل للعنوان بنحو الموضوعية.

اما الاحتمال الأول، فهو غير محتمل عرفاً، اذ لا شبهة في ان العنوان الانتزاعي المأخذ في لسان الدليل ظاهر عرفاً وارتکازاً في ان له دخلاً في الحكم، مثلاً اذا اخذ عنوان الزوج أو الزوجية في لسان الدليل، كان ظاهراً بحسب المفاهيم العرفية الارتکازية 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 مترباً على منشأ الانتزاع دون العنوان الانتزاعي، فاستصحاب بقاء منشأ الانتزاع لترتيب اثره عليه خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو في استصحاب بقاء منشأ الانتزاع لاثبات الاثر الشرعي المترب على العنوان الانتزاعي.

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

وأما ما ذكره السيد الاستاذ^م على ما في تقرير بحثه من ان الاثر ان كان مترباً على العنوان الانتزاعي، فلا يمكن اثباته لمنشأ انتزاعه بالاستصحاب لأنه من اظهر مصاديق الأصل المثبت، وان كان الاثر اثراً لمنشأ انتزاعه فهو مترب عليه مباشرة لا بالواسطة.

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

تقدیم.

الأمر الرابع: ان في كلام صاحب الكفاية خلطًا بين الأمر الانتزاعي والأمر الاعتباري الجعلى كالملكية والزوجية ونحوهما، وجعلهما من واحد واحد مع انه فرق بينهما، لأن المأخذ في لسان الدليل ان كان العنوان الانتزاعي كالفوقية والتحتية والبعدية والقبلية ونحوها، كان الاثر الشرعي مترتبًا عليه مباشرة فلا يمكن اثباته لمنشأ انتزاعه بالاستصحاب، لما من ادلة من اظهر مصاديق الأصل المثبت، لوضوح انه لا يمكن اثبات فوقيه زيد باستصحاب بقائه في الطابق الثاني لكي يتربت عليهما اثرا.

وأما إذا كان المأمور في لسان الدليل الأمر الاعتباري الجعلية كالملكية أو الزوجية أو نحوها، فلا مانع من اثبات هذا الأمر الاعتباري باستصحاب بقاء موضوعه وهو زيد مثلاً، فإذا شك في بقاء حياة زيد الذي هو زوج لهندة، فباستصحاب بقاء حياته يثبت زوجيتها له وما يتربى عليها من الأحكام كوجوب النفقة ونحوه، وقد تقدم أن بالاستصحاب يثبت تمام الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب وإن كان بالواسطة إذا كانت الواسطة اثراً شرعاً له، فإذاً لا بد من الفرق بين الأمر الانتزاعي والأمر الاعتباري الشريعي، فإن الأول لا يثبت باستصحاب منشأ انتزاعه، وأما الثاني فهو يثبت باستصحاب بقاء موضوعه.

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

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

شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي.

وأما إذا لم يكن المستصحب كذلك، فلا يكون مشمولاً للروايات لعدم امكان التعبدية، لأن التعبد الاستصحابي إنما يتعلق بشيء كان وضعه ورفعه بيده، وأما إذا لم يكن كذلك فلا يمكن التعبد به شرعاً.

وعلى هذا، فيقع الاشكال في جريان الاستصحاب في الاجزاء والشرط والموضع، باعتبار ان الشرط غالباً لا يكون حكماً شرعياً بنفسه، فإنه من الامور الخارجية التكوينية كاستقبال القبلة والستر والقيام وما شاكل ذلك، ولا موضوعاً لحكم شرعياً، لأن جواز الدخول في الصلاة ليس من الآثار الشرعية لاستقبال القبلة بل هو من الاحكام العقلية، فان العقل يحكم بجواز الدخول في الصلاة عند توفر تام شروطها، والحكم الشرعي إنما هو الأمر المتعلق بالصلاحة المركبة من الاجزاء المقيدة بالشروط كاستقبال القبلة ونحوها بحيث يكون التقيد بها داخلاً في الصلاة والقيود خارجة عنها وغير داخلة فيها.

والخلاصة: إن متعلقات الاحكام الشرعية من الاجزاء والشرط والموضع ليست بنفسها احكاماً شرعية بل هي امور تكوينية خارجية، ولا يتربّ عليها احكام شرعية، لأن الاحكام الشرعية إنما هي مترتبة على موضوعاتها في الخارج لا على متعلقاتها، على اساس ان متعلقاتها في الخارج مسقطة لها لا أنها مترتبة عليها، ومن هنا تكون الاحكام الشرعية متعلقة بايجادها في الخارج، فإذاً الجزء والشرط والموضع ليست بنفسها حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعياً، فلهذا لا يجري الاستصحاب فيها، هذا.

وقد اجاب المحقق الخراساني^(١) عن هذا الاشكال: بانه يكفي في جريان الاستصحاب في الشرط ترتب الشرطية عليه وفي استصحاب الجزء ترتب الجزئية عليه وفي استصحاب المانع ترتب المانع عليه، وذلك لأن الشرطية والجزئية والمانعية وان كانت غير مجعلة مستقلة الا انها مجعلة تبعاً، والمجعل بالطبع كالمجعل المستقل مصحح لجريان الاستصحاب.

وغير خفي ان هذا الجواب منه^(٢) اعتراف بصحة الاشكال، وهي ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصاحب في نفسه حكماً شرعاً أو موضوعاً لحكم شرعى والا فلا يجري، ولكن جعل الحكم اعم من ان يكون مجعلة مستقلة أو بالطبع، هذا.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ^(٣): بان ما ذكره صاحب الكفاية^(٤) وان كان تماماً كبروياً، اذ يكفي في جريان الاستصحاب ترتب اثر مجعل على المستصاحب وان كان بالطبع، الا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى، لأن الشرطية ليست من آثار وجود الشرط في الخارج بان يكون الشرط موضوعاً 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 بفعالية الشرط في الخارج وكذلك فعلية الجزئية بفعالية الجزء فيه، على اساس ان فعلية الحكم انها هي بفعالية موضوعه فيه، مع ان الأمر ليس كذلك، فان الشرطية موجودة وفعالية رغم ان الشرط كاستقبال القبلة ونحوه غير موجود، والنكتة في ذلك ان الشرطية والجزئية

(١) كفاية الاصول ص ٤١٧ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٧٣ .

والمانعية انها تتترن من الأمر المتعلق بالصلوة المركبة من الاجزاء المقيدة بالشروط وفعاليتها تدور مدار فعلية الأمر المتعلق بها، وفعالية هذا الأمر انها هي بفعالية موضوعه في الخارج بتمام قيوده وشروطه، مثلاً الأمر بالصلوة بعد دخول الوقت كزوال الشمس أو غروبها فعلي مع ان الشرط كاستقبال المصلي القبلة أو نحوه ليس بفوري، فإذاً 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 متزرعة من تعلق الأمر بالصلوة المقيدة بالستر واستقبال القبلة والقيام ونحوها، ومنشأ انتزاعها الأمر وتدور فعليتها مدار فعلية الأمر، وفعالية 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، فإذاً لا يمكن استصحاب بقاء الجزء أو الشرط بلحاظ جزئيته أو شرطيته على القول بان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصاحب في نفسه حكماً شرعاً أو موضوعاً له، هذا.

ثم اجاب ^{٤٤} عن هذا الاشكال: بأنه لم يرد في آية أو رواية ان يكون المستصاحب حكماً شرعاً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون قابلاً للتعبد شرعاً تنجيزاً أو تعديراً بان لا يكون التعبد به لغواً.

ومن الواضح: ان التعبد بوجود الشرط أو الجزء ظاهراً فلا مانع منه، لأن

التعبد بالأمر التكويني تكيناً 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 بقائه مستقبل القبلة أو بقاء ستر عورته في الصلاة يكفي للحكم بصحة صلاته والمضي فيها وحصول البراءة والأمن من العقوبة.

إلى هنا قد تبين أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصاحب حكماً شرعاً أو موضوعاً له بل يكفي في جريانه أن يكون المستصاحب قابلاً للتعبد شرعاً تنجيزاً أو تعديراً بان يترتب عليه الأمان من العقوبة.

وامتنال 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 ^{هـ} وتبعه فيه بعض المحققين ^{هـ} (١) هذا.

ولكن ما ذكره السيد الاستاذ ^{هـ} من الصيغة لا تختلف في الروح والجوهر عن الصيغة التي صاغها المشهور وهي ان المستصاحب إما ان يكون حكماً شرعاً بنفسه أو موضوعاً لحكم شرعي، وذلك لأن الشرط أو الجزء وان لم يكن في نفسه حكماً شرعياً، ولكنه موضوع لحكم شرعي وهو حكم الشارع بصحة الصلاة ظاهراً، فإنه مترب على احراز الجزء أو الشرط بالاستصحاب، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المستصاحب جزءاً الموضوع أو تماماً اذا كان جزئه الآخر محرزاً وجداً أو تعبداً، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال: انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب في مورد ان يكون المستصحب حكما شرعاً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل يكفي في جريانه ان يكون المستصحب قابلاً للتبعد شرعاً تنجيزاً أو تعذيراً كاستصحاب عدم وجوب شيء أو عدم حرمة آخر وهكذا، لأن المناط في جريانه ان لا يكون التبعد به لغواً بان يترتب عليه الاثر وان كان ذلك الاثر عقلياً ومتربتاً على نفس حجية الاستصحاب لا على المستصحب كمؤمنية، فانها مترتبة على حجية الاستصحاب كاستصحاب عدم وجوب شيء، فان المستصحب ليس حكماً شرعاً ولا موضوعاً له ولكن مع ذلك لا يكون هذا الاستصحاب لغواً، اذ يترتب عليه التعذير والمؤمنية من احتمال العقاب، والمفروض ان هذا الاثر متربٌ على نفس التبعد الاستصحابي ولا يكون من آثار المستصحب لعدم اليقين بثبوته، واليقين انها هو بحجية الاستصحاب والتبعد به، فيكون التأمين من آثارها.

استعراض نتائج البحوث المتقدمة وهي عدة نقاط

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

التفسير الأول: من المحقق الخراساني رحمه الله ون قوله.

التفسير الثاني: من المحقق النائيني رحمه الله ون قوله.

التفسير الثالث: من بعض المحققين رحمهم الله ون قوله.

الصحيح هو انه لا يكفي في حجية مثبتات الامارات قوة احتمال المطابقة للواقع ثبوتاً، وان كانت تلك القوة روح الامارة، بل لابد من النظر الى دليل حجيتها

في مقام الاثبات ايضا على تفصيل تقدم.

النقطة الثانية: ان مثبتات الامارات لا تكون حجة مطلقاً، بل حصة خاصة منها تدل على حجية مثبتاتها وهي الامارات التي توفر فيها نكبات القوة ثبوتاً واثباتاً وهذه النكبات لا توفر في جميع الامارات.

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

النقطة الرابعة: ان الواسطة اذا كانت شرعية، فهل يمكن اثبات آثارها بالاستصحاب للمستصحب او لا؟ والجواب: انه لا مانع منه، هذا لا من جهة اطلاق روایات الاستصحاب، فإنه لا اطلاق لها من هذه الناحية على جميع الأقوال في مفاد تلك الروایات، بل من ناحية أخرى وهي ان الواسطة اذا كانت شرعية، فإذا ثبتت به ثبتت آثارها الشرعية باعتبار انها موضوع لها وهكذا الى نهاية السلسلة.

وأما اذا كانت الواسطة عقلية أو عادلة، فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب، لأن مفاد روایات الاستصحاب التبعد ببقاء المستصحب عملا وترتيب آثاره الشرعية العملية ولا نظر لها الى آثاره العادلة أو العقلية، الا ان تكون تلك الآثار بنفسها موردا للتبعد 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 جائعا، فعندئذ يقع التعارض بين استصحاب بقاء حياة زيد لاثبات إنبات لحيته وبين استصحاب عدم إنبات لحيته

لاثبات عدم بقاء حياته الذي هو ملزم له.

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

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

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

النقطة السابعة: ان هناك عدة فروع قد اختلف الاصحاب فيها، منها ملاقة الشيء للنحو، فإنه يحكم بنجاسته شريطة ان تكون في الملaci أو الملaci رطوبة مسارية، فإذا شك في بقاء رطوبة أحدهما، فهل يمكن اثبات السراية التي هي الموضوع للنجاست باستصحاب بقائها فيها أو لا؟ والجواب انه لا يمكن الا على القول بالأصل المثبت، وفي هذا الفرع احتمالات واقوال وتفاصيل 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^{هـ} اثباته بتقرير آخر، وقد تقدم هذا التقرير وما فيه من الاشكال.
ومنها ما اذا كان الاثر الشرعي مترباً على الكلي الذاتي، فهل يمكن اثباته
باستصحاب فرده.

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

التبنيه الثالث

لا شبهة في جريان الاستصحاب فيها اذا كان الشك واليقين كلامهما 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 بالحدث موجود والشك في البقاء لوائي، يعني لو التفت الى الحالة السابقة لشك في بقائها وأما فعلا فهو غافل عنها.

اما المقام الأول، فقد تقدم الكلام فيه موسعا في بحث اركان الاستصحاب وقلنا هناك ان اليقين بالحدث معتبر في جريان الاستصحاب، وتنص على ذلك روایاته 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 روایات الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدی، ومن هنا قلنا بجريان الاستصحاب في موارد الأمارات المعتبرة و تمام الكلام هناك.

واما الكلام في المقام الثاني، وهو ما اذا كان الشك تقديريا، ومثل لذلك شيخنا الانصاری رحمه الله بما اذا كان المكلف محدثا بالصغر او الاكبر ثم غفل ودخل في

الصلاوة وبعد الفراغ منها شك في انه توضاً 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 بأمرتين:

الأمر الأول: ثبوتي وهو ما ذكره المحقق الاصفهاني ^{رحمه الله} 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 حكمًا وموضوعًا، فلا يعقل تعلق التنجيز أو التعذير بموضوع تقديرى لا فعلى ولا مورد للالتفاتات.

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

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

(١) نهاية الدراسة ج ٣ ص ١٤٨ .

(٢) اجدد التقريرات ج ٢ ص ٣٨٧ .

(٣) مصباح الاصول ج ٣ ص ٩١ .

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

وقد ناقش فيه بعض المحققين ^{٢٠٢} على ما في تقرير بحثه.

وحاصل المناقشة، ان الاحكام الظاهرية ليست مجرد جعل واعتبارات لاشأن لها غير تنجيز الواقع أو تعديره، بل هي احكام ناشئة عن الملادات الواقعية، غاية الأمر ان ملاداتها ليست ملادات مستقلة في مقابل ملادات الاحكام الواقعية، بل هي درجة الحفظ والاهتمام بها حتى في موارد الشك والاختلاط والالتباس في حالات التزاحم الحفظي بين الاعراض اللزومية والاعراض الترخيصية، فإذاً يكون الحكم الظاهري حكمًا واقعيا جعلا فلا يكون متقوما بالوصول والاحراز باحراز موضوعه.

ولنأخذ بالنقד على هذه المناقشة:

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

وثانياً: ان ما ذكره ^{٢٠٣} من ان مبني المحقق الاصفهاني ^{٢٠٤} في الاحكام الظاهرية انه مجرد جعل واعتبارات وليس لها ملادات واقعية غير صحيح، اذ لا يمكن ان يكون جعل الاحكام الظاهرية في الشريعة المقدسة بلا مالك مبرر له والا لكان جعلها لغوا وهو كما ترى، هذا اضافة الى انه ليس في كلام المحقق الاصفهاني ^{٢٠٥} ما

يدل على ان الاحكام الظاهرية مجرد جعول واعتبارات 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: إن الاحكام الواقعية احكام نفسية ناشئة من الملاكات في متعلقاتها، ولهذا تدعو المكلف الى الاتيان بها ولا تكون طريقية، بينما الاحكم الظاهرية احكام طريقية ناشئة عن اهتمام المولى بنفس الملاكات للاحكم 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 بالاحكم الواقعية، ولهذا جعل احكاماً ظاهرية طريقية في الموارد المذكورة للحفظ عليها بما لها من الملاكات في تلك الموارد، ولم تنشأ عن الملاكات في متعلقاتها والا لكانـت في عرضها لا في طولها وهذا خلف.

ومن هنا، يظهر ان الملاكات الواقعية بنفسها وذاتها ملاكات للاحكم الواقعية، وحيث ان الشارع قد اهتم بحفظ هذه الملاكات وعدم تفويتها اصلا حتى في موارد الاشتباه والالتباس، فلهذا جعل الاحكم الظاهرية بغرض الحفظ لها في الموارد المذكورة، فاذاً اهتم الشارع بالحفظ عليها في تلك الموارد هو ملاك الاحكم الظاهرية.

وأما انها احكام ظاهرية رغم ان ملاكتها واقعية باعتبار انها م Gunnولة في ظرف الشك والجهل بالواقع.

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

وقد صرَح بعض المحققين^(١) في غير واحد من الموارد ان الاحكام الظاهرة
اللزومية كوجوب الاحتياط واستصحاب الحكم الالزامي ونحوهما احكام طرقية
وفي طول الاحكام الواقعية ولا شأن لها غير تنجيز الاحكام الواقعية بما لها من
المبادئ والملاكلات والحفظ عليها، ومن الواضح ان منجزية هذه الاحكام الظاهرة
اللزومية أو معدريتها 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 والحفظ
عليه عند الاصابة والتعذير عند الخطأ وهو لا يمكن الا بالوصول، نعم ان الحكم
الظاهري كالحكم الواقعي معمول بنحو القضية الحقيقة للموضوع المقدر وجوده في
الخارج وهو الشك في الواقع والجهل به، وحيثئذ فان كان المكلف ملتفتا الى
موضوعه بأن يكون شاكاً في الواقع وملتفتا الى ان حكمه الظاهري كذا وكذا، يترب
عليه تنجيز الواقع أو تعذيره، وان لم يكن ملتفتا اليه فلا شيء عليه.

وعلى هذا، فإن اراد بعض المحققين^(٢) 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 والحفظ عليه وعدم تفويته حتى في
الموارد المذكورة، على اساس اهتمام المولى به وعدم رضائه بذلك مطلقا.

والخلاصة: إنَّ الغرض من جعل الحكم الظاهري اللزومي الطرقى انما هو
اثبات الواقع تنجيزاً، لأن وصول الحكم الواقعي إما ان يكون بالعلم الوجданى أو

بالعلم التعبدى كما في موارد الأamarات أو بالتنجيز كما في موارد الاصول العملية اللزومية.

وإن أراد ^{هذا} به ملاكه الواقعي وهو درجة الحفظ والاهتمام بالملالات الواقعية، فيرد عليه: ان ملاكه وان كان واقعيا الا ان المناط في الحكم الظاهري ما هو مجعل 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 الازامي في موارد الشك بالاحكام الواقعية انما هو بغرض تنجيزها، ومن الواضح انه لا يمكن ان يكون منجزا الا اذا وصل الى المكلف وعلم به، فالنتيجة ان تنجيزه أو تعذيره متقوم بالوصول لانفس الحكم الظاهري.

ومن هنا يظهر: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني ^{هذا} 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 ^{هذا} ^(١) وكذلك المحقق الخراساني ^{هذا} ^(٢) من ان روایات الاستصحاب ظاهرة في ان المعتبر في جريان الاستصحاب الشك الفعلي لا الاعم منه ومن الشك التقديرى، لأن قوله عليهما السلام (لا تنقض اليقين بالشك) قضية حقيقة قد اخذ في موضوعها اليقين والشك مفروض الوجود في الخارج، وعليه بطبيعة الحال تدور فعلية الاستصحاب مدار فعليه موضوعه في الخارج وهو اليقين والشك، فإذا حصل اليقين والشك في نفس المكلف صار الاستصحاب فعليا عليه، على اساس ان فعليه 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، مثلاً موضوع وجوب الحج الاستطاعة كما في الآية الكريمة والروايات، وعلى هذا فاذا حصل الاستطاعة لزید في الخارج صار وجوب الحج عليه فعلياً، باعتبار ان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه فيه ومع عدم فعلية موضوعه فيه فلا وجوب اي لا فاعلية من قبله.

وفي المقام اذا شک المكلف في بقاء الحالة السابقة بعد اليقين بها، جرى الاستصحاب وحكم بيقائها تبعداً في ظرف الشک، وأما اذا كان المكلف غافلاً عن الحالة السابقة بحيث لا توجد في نفسه الا صفة الغفلة دون صفة الشک فلا موضوع للاستصحاب.

فالنتيجة: إنّ ادلة الاستصحاب قاصرة عن الدلالة على حجية الاستصحاب في موارد اليقين والشك التقديرى، لانه ليس بشک فعلاً حتى يكون مشمولاً لاطلاق ادلته هذا.

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

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

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

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢١٢ .

مشمولاً لاطلاق الصحيحة، فإذا كان مشمولاً لها كان الاستصحاب حجة في المقام وجارياً فيه، فإذاً تشمل الصحيحية باطلاقها موارد الشك التقديرى.

ومثلها صحيحة عبد الله بن سنان، لأن قوله عليهما السلام فيها (لأنك اعرته اية وهو ظاهر ولم تستيقن انه نجس) يدل على انه لا يجوز الانتقاد الا باليقين، فطالما لم يكن يقين بالانتقاد فيكون الاستصحاب حجة كان الشك موجوداً أم لا. وكذلك الحال في روايات الحلل والطهارة بناء على دلالتها على الاستصحاب، فانها تدل على عدم جواز الانتقاد الا باليقين، وحيث انه لا يقين به فيكون الاستصحاب حجة.
والخلاصة: إنَّه بِهِ قد تمسك بهذه الطوائف الثلاث من الروايات على حجية الاستصحاب في موارد الشك التقديرى، هذا.
 وللنقد في هذه المناقشة مجال.

أما الصححة الأولى، فلانها تدل على ان المراد من الشك خلاف اليقين كما هو معناه لغة وعرفاً وهو الظاهر منه عند الاطلاق، فالجملة الاخيرة قرينة على ذلك، وحيثئذ فتدل الجملة الأولى على عدم جواز نقض اليقين بالشك بتمام مراتبه من الشك المتساوي الطرفين والظن ب تمام درجاته طالما يكون ظناً 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 مشمولاً لاطلاق الصحيحة، فما ذكره بِهِ انما يتم اذا كان المراد من الشك الشك المتساوي الطرفين، ولكن لا يمكن ان يراد من الشك في الصحيحه ونحوها الشك المتساوي الطرفين لانه مجرد اصطلاح من المناطقة، بل المراد منه الشك بمعنى عدم العلم واليقين لانه المبتادر منه عند الاطلاق، وعلى هذا فمعنى قوله عليهما السلام (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 روایاته بنحو القضية الحقيقة، وعلى هذا فبطبيعة الحال تدور فعلية الاستصحاب مدار فعلية الشك واليقين، فاذا تحقق الشك في ضمن اي مرتبة من مراتبه تتحقق الاستصحاب، وأما اذا كان الموجود في نفس المكلف الغفلة دون الشك في أي مرتبة من مراتبه، فلا يكون مشمولا لاطلاق الصحیحة 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 التقديری.

مدفوعة: بأنه لا شبهة في ان لفظ الشك كلفظ اليقين وغيره ظاهر في الشك الفعلى، وحمله على الاعم بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الصحیحة ولا من الخارج، لأن الشك التقديری 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 علیه علیاً (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 الْكَلَمُ (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 التقدير بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك لا في الداخل ولا في الخارج، فإذاً لا الصدر يدل على ان المراد من الشك اعم من الشك الفعلي والتقدير 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 شكا، فالرواية في مقام بيان ان الشك بتمام 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، فإذاً تشمل الصحيحة الشك التقدير ايضا 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 التقدير، 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 التقدير.

ومن هنا، يظهر حال صحيحة عبد الله بن سنان فان قوله عَلَيْهِ فيها: (ولم تستيقن انه نجس) 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 التقديرى فانه بحاجة الى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة في المقام لا في نفس الصحىحة ولا من الخارج.
فالنتيجة: إنّه لا يمكن تطبيق قوله عائلاً (ولم تستيقن انه نجس) على الغافل والناسى والجاهل المركب وهذا واضح.

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

إلى هنا قد تبين: ان ما ذكره بعض المحققين ^{باقياً} - من ان الطوائف الثلاث من الروایات المتقدمة تدل على ان المراد من الشك اعم من الشك الفعلى والتقديري - غير تمام، لما مر من ان شيئاً من هذه الطوائف الثلاث لا يدل على ذلك.

المناقشة الثانية: انا لو سلمنا انه ليس للطوائف الثلاث من الروایات اطلاق لفظي تشمل باطلاقها الشك التقديري، الا ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي الغاء اعتبار فعلية الشك في حجية الاستصحاب، لأن ملاكها وهن الشك وقوة اليقين، وهذا الوهن لا يختص بفرض فعلية الشك بل لعله اكثر وهنا في حال كونه تقديريما فینعقد اطلاق عرفي يشمل تمام موارد عدم اليقين بالانتقاد، نعم لا تشمل موارد اليقين التقديري بالانتقاد 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 المأمور 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 المجموعه 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 فعليه الاستصحاب الا بفعالية اليقين والشك معاً، 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.

وثانياً: ان ما ذكره ^{نهائياً} 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 موجوداً، 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 وهو 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 ملاكه.

الرابع: ما تقدم من ان ملاك حجية الاستصحاب المتكفل للحكم الالزامي هو اهتمام المولى بالحفظ على ملائكة 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 تفاته اليها فعلا وان كان شاكاً في بقائها ارتکازا، بمعنى انه لو التفت اليها لشك فيها، ولكن حيث انه غير ملتفت اليها فعلا فلا شك فيه وعليه فلا يجري الاستصحاب في المقام لا ثبوتا لعدم تحقق موضوعه ولا اثباتاً لعدم اطلاق الروايات له.

وعلى هذا، فتظهر ثمرة البحث في الفرع الذي ذكره شيخنا الانصاري^(١) والمحقق الخراساني قييقا^(٢) وهو ما اذا علم المكلف بأنه مُحَدِّث ثم غفل ودخل في الصلاة وصلى وبعد الفراغ منها التفت انه كان محدثا قبل الصلاة وشك في انه هل توضأ او اغتسل صدفة او 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 بالكافية فيجري، وتظهر الثمرة بين القولين حينئذ، فانه على القول بالكافية فالصلاحة محسومة بالفساد ولا يمكن تصحيحها بقاعدة الفراغ وان قلنا بجريانها حتى في موارد احتمال الصحة والانطباق صدفة بدون احتمال الأذكيرية.

(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 أن المعتبر في جريان القاعدة احتمال الأذكيرية حين العمل، على أساس ان قاعدة الفراغ قاعدة عقلائية وتكون حجيتها من باب الأمارية والكافافية، باعتبار ان المكلف اذا كان في مقام الامثال، فاحتمال انه ترك جزءاً أو شرطاً من الصلاة أو أوجد مانعاً فيها عاماً ملتفتاً فهو غير محتمل، لانه خلف فرض انه في مقام الامثال، 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، لأن احتمال الصحة والانطباق اتفاقاً وصادفة خارج عنه، ولهذا لا مجال للتمسك بالقاعدة بعد الصلاة ولا بالاستصحاب.

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

وأما مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب في المقام يجري باعتبار ان المراد من الشك المأخذ في موضوع الاستصحاب اعم من الشك الفعلي والتقديري، وحيثنة فان لم تجر قاعدة الفراغ باعتبار انها مشروطة الأذكيرية وهي مفقودة في المقام، لأن المكلف يعلم بأنه كان غافلاً قبل الصلاة، فصلاته محكومة

بالبطلان فتجب اعادتها من جديد.

وأما لو قلنا بجريان القاعدة في المقام ايضاً، فعندئذٍ 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 ظاهراً، والمفروض ان هذه الصلاة محكومة بالفساد كذلك بمقتضى الاستصحاب اي استصحاب بقاء كون المكلف محدثاً أثناء الصلاة، فاذًا لا موضوع للقاعدة لانه ينتفي بانتفاء شرطها وهو عدم كون الصلاة محكومة بالبطلان ولو ظاهراً، والمفروض انها في المقام محكومة بالبطلان بمقتضى الاستصحاب، وعليه فيكون الاستصحاب وارداً على القاعدة ورافعاً لموضوعها بارتفاع قيدها وجданاً، هذا.

ولكن هذا التقريب غير صحيح، اذ لا دليل على اعتبار هذا القيد اصلاً، لأن روایات القاعدة جميعاً خالية عن هذا القيد ولا تدل على اعتباره بل لا اشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان روایات القاعدة تدل على اعتبار قيد آخر في جريانها وهو ان يكون الشك في الصحة والفساد حادثاً بعد الفراغ من الصلاة وغيرها.
واما اذا كان حادثاً قبل الفراغ وفي أثناء العمل واستمر هذا الشك الى ما بعد الفراغ من العمل فهو ليس موضوعاً لها.

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

القاعدة، لأن المعتبر في جريانها أن يكون الشك في الصحة والفساد حادثاً بعد الصلاة، وأما إذا كان حادثاً قبل الصلاة أو في أثنائها واستمر إلى ما بعد الفراغ منها فلا يكون هذا الشك موضوعاً للقاعدة، لانه بقاء للشك الحادث قبل الصلاة أو في أثنائها، ولذلك فلا تجري القاعدة لعدم تحقق موضوعها في المسألة.

والخلاصة: إن المكلف إذا كان شاكاً في بقاء الحدث أثناء الصلاة فعلاً، فلا حالة يشك في صحتها وفسادها بعد الفراغ منها، وحيث أن 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 إلى ان فرغ من الصلاة، وبعد الفراغ منها شك في صحتها وفسادها من جهة الشك في انتظام الصلاة المأمور بها على هذه الصلاة الماتي بها وعدم انتظامها عليها.

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

ودعوى: أنه لا تنافي بينهما لأن الاستصحاب إنما ينجز المستصحب بلحاظ زمان جريانه لا أكثر، أو فقل أن استصحاب بقاء كون المكلف محدثاً قبل الصلاة

الخاري في اثنائها انما يثبت عدم جواز الدخول فيها والاتيان بها، ولكن حيث ان الشك تقديرى 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 او اغتسل كذلك قبل الصلاة فإذاً 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 لغو، لأن التفكير بين الوجود الحدوثي للاستصحاب والوجود الباقي وكونه حجة في الحالة الأولى دون الحالة الثانية لا يمكن، لأن 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 كالصلاوة اي اثر شرعى بدون كونه حجة بعد الفراغ منها، فإن هذا الاستصحاب سواء جرى ام لم يجر اثناء الصلاة فانها محكومة بالصحة بعد الفراغ منها بمقتضى قاعدة الفراغ، وهذا فلا يمكن اختصاص التعبد الاستصحابي باثناء الصلاة وهو حال غفلة المكلف عن كونه محدثا لوضوح انه لغو صرف.

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

بعد الفراغ منه، مثلاً استصحاب بقاء الحدث اثناء الصلاة إنما هو من جهة ترتيب 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 حاكمة على الاستصحاب ولا العكس هذا.

ولكن مع هذا لا بد من تقديم القاعدة على الاستصحاب، بتقرير ان دليل القاعدة اخص من دليل الاستصحاب، حيث ان القاعدة معمولة في موارد الاستصحاب، وعلى هذا فلابد 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 رحمه الله وما شاكله.

ثم ان المحقق العراقي رحمه الله قد ذكر فرعاً آخر غير ما ذكره شيخنا الانصاري رحمه الله وهو ما اذا كان المكلف متيقناً بأنه متظاهر ثم شك في بقاء ظهارته فغفل ودخل في الصلاة، وبعد الفراغ منها علم بتوارد الحالتين المتضادتين عليه ويشك في تقدّم احداهما على الأخرى، كما اذا علم المكلف بأنه متظاهر في زمان وحدث في زمان آخر ولكن لا يدرى ان زمان الظهور متقدم على زمان الحدث أو بالعكس.

وهذا الفرع يتصور على صور:

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

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

مدفوعة: بأن مجرد وجوده في اعماق النفس ارتكازاً مع غفلة المكلف عنه فعلاً وعدم تفاته 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 والحفظ عليه بما له من المبادئ والملالات حتى في موارد الاشتباه والالتباس.

فالنتيجة: إنَّ 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 بالأذكريَّة 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 تقديرأً وفرضأً واعادة المعدوم مستحيلة.

مدفوعة: فإنَّ اعادة المعدوم وان كانت مستحيلة بنظر الدقى العقلى الا انه لا مانع منها بنظر العرف، لأن 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 شكا حادثا بعد الصلاة بل هو الشك السابق، فاذًا لا يتحقق موضوع قاعدة الفراغ، لأن 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 التقديرى في المقام ويترتب عليه صحة الصلاة ظاهراً، ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب بقاء الحدث للعلم بتoward الحالتين المتضادتين عليه قبل الصلاة احداهما الطهارة والاخري الحدث بدون ان يعلم بتقدم احداهما على الاخرى، فاذًا 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 وبقاء يعني في حال الصلاة وبعدها، فاذًا كان هذا الاستصحاب حجة ومشمولاً لدليل 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، لأن استصحاب بقاء الطهارة انما يترب عليه الاثر بلحاظ ما بعد الصلاة وهو صحتها ظاهراً وعدم وجوب اعادتها، لأن التامين من وجوب اعادتها من جديد والاكتفاء بالامثال الاحتياطي لها انما هو مترب 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، لأن جريان كلا الاستصحابين في المقام إنما هو على أساس الشك التقديرى، فإن 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 والتأخر، وهذا يقع التعارض بين الاستصحابين حدوثاً وبقاءً، إذ لا يمكن التفكير بينهما، فإذاً لا يمكن تخصيص حجية كلا الاستصحابين بحال الحدوث دون البقاء لانه لغو ولا يترب عليه اي اثر. وأما تخصيص حجية احدهما المعين بحال الحدوث دون الآخر فترجح بلا مرجع. فإذاً لا مناص من الالتزام بشمول دليل الحجية لكلا الاستصحابين في حال الحدوث والبقاء معاً فيسقطان من جهة المعارضة، وحيثئذ فإن كان ذلك في الوقت فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال وإن كان خارج الوقت فالمرجع فيه اصالة البراءة.

الصورة الثالثة: ما اذا علم المكلف بتوراد الحالتين المتضادتين عليه قبل الصلاة، وحيثئذ فتارة يكون المكلف بعد العلم بتواردهما عليه يشك في المتقدم والتأخر ثم غفل ونسى، وآخرى ان الغفلة والنسيان تعرض عليه بعد العلم وقبل ان يشك في المتقدم والتأخر.

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

وأما على القول باعتبار الأذكيرية في جريان القاعدة فلا تجري، فإذاً 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 التقديرية، فيقع التعارض بين الاستصحابين بعد الفراغ من الصلاة، لأن المكلف بعد الفراغ منها يشك في بقاء كل من الطهارة والحدث، فاستصحاب بقاء كل منها معارض باستصحاب بقاء الآخر فيسقطان من جهة المعارضة فالحكم كما تقدم.

فالنتيجة: إنّه لا فرق بين القول بجريان الاستصحاب في موارد الشك التقديرية وعدم جريانه فيها في حكم المسألة، غاية الأمر على القول الأول يجري كلام الاستصحابين حال الصلاة وبعد الفراغ منها، وعلى القول الثاني يجري كلامهما بعد الفراغ منها باعتبار أن الشك إنما يصير فعلياً بعد الفراغ لا قبله ولهذا يسقط كلام الاستصحابين بالتعارض على كلا القولين في المسألة بدون فرق بينهما من هذه الناحية.

إِنَّ الْمُتَقْدِرَ عَلَى أَنْ يَكُونَ لِلْمُسْأَلَةِ مُعْذِلًا مُعْذِلًا فَإِذَا أَنْتَ مُعْذِلًا فَلَا تَكُونُ مُعْذِلًا إِنَّ الْمُتَقْدِرَ عَلَى أَنْ يَكُونَ لِلْمُسْأَلَةِ مُعْذِلًا مُعْذِلًا فَإِذَا أَنْتَ مُعْذِلًا فَلَا تَكُونُ مُعْذِلًا

غاية الأمر أن قلنا بجريان قاعدة الفراغ في المقام، فالمرجع بعد سقوط الاستصحابين من جهة المعارضة القاعدة، وإن قلنا بعد عدم جريانها فيه من جهة أن جريانها مشروط بالأذكوريّة وهي مفقودة في المقام، فالمرجع قاعدة الاستغفال 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 متظهراً 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 التقديرى، فلا مانع من استصحاب بقاء الطهارة الى ما بعد الفراغ من الصلاة ويترب عليه صحة الصلاة ظاهراً ولا معارض له على الفرض لعدم العلم بتواجد الحالتين المتضادتين عليه.

وهل يتقدم هذا الاستصحاب على قاعدة الفراغ بناء على القول بجريانها في المقام أو تقدم 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 محكما بالصحة ولو ظاهرا، فيكون الاستصحاب المذكور وارداً عليها ورافعاً لموضوعها وجданاً بارتفاع قيده وهو عدم كون العمل محكما بالصحة ظاهرا، ولكن تقدم انه لا دليل على اعتبار هذا القيد في موضوع القاعدة.

وعلى هذا، فلا مانع من جريان الاستصحاب والقاعدة معا في المقام، لأن مفاد كليهما صحة العمل ظاهرا بدون ان يكون احدهما حاكما على الآخر.

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

واما اذا قلنا باعتبار الاذكيرية في جريانها، فلا تجري في المقام لفقدانها فيه، فاذأ المرجع فيه قاعدة الاشتغال ووجوب اعادة هذه الصلاة من جديد، باعتبار ان استصحاب بقاء الطهارة لا يجري حال الصلاة، لانه كان غافلا عنها وبدونه لا

يمكن احراز الطهارة اثناء الصلاة التي هي شرط لصحتها لا بالعلم الوجданى ولا بالعلم التعبدى 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.

واما بالنسبة الى الصلاة المعادة، فقد احرز الطهارة من الحدث ظاهرا باستصحاب بقائها وهذا الاستصحاب يكفى للصلوات الآتية.

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

واما على القول باعتبار كلا الأمرين في جريانها كما هو الصحيح فلا تجري في المقام، فإذاً 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 توضاً 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 التقديرى فالصلاحة في المقام محكومة بالبطلان ظاهرا، وان قلنا بعدم جريانه فيها فيرجع الى قاعدة الفراغ بناء على عدم اعتبار الاذكرية 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 التقديريين يكون جريان الاستصحاب في المقام مبنيا على جريانه في الشك التقديرى، لان الملاك كون المكلف حين الصلاة غافلا، والمفروض انه غافل حين الصلاة عن الشك في كلا الفرضين، غاية الأمر انه في احد الفرضين كان شاكا 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 فعليا، ولا يكفي في جريانه الشك التقديرى، لانه غير مشمول لرواياته التي اخذ الشك واليقين في لسانها الظاهر في فعليتها.

نتائج البحث عدة نقاط

النقطة الأولى: ان المعتبر في جريان الاستصحاب الشك الفعلى ولا يكفي الشك التقديرى، لان الشك واليقين المأخوذين في لسان روايات الاستصحاب بنحو القضية الحقيقة ظاهران في الفعلية كما هو الحال في سائر العناوين المأخوذة في لسان الادلة، وما ذكره بعض المحققين ^{هـ} من كفاية الشك التقديرى في جريان الاستصحاب غير تام على تفصيل تقدم.

النقطة الثانية: ان ما ذكره بعض المحققين ^{هـ} من ان مناسبة الحكم والموضوع الارتکازية 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 الانصارى ^{هـ}

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

وثانيهما: ما ذكره المحقق العراقي ^{رحمه الله} وهو ما اذا علم المكلف بأنه متظاهر ثم شك في بقاء طهارته فغفل ودخل في الصلاة وصلى، وبعد الفراغ منها علم بتواجد الحالتين المتضادتين عليه، وتفصيل الكلام في كلام الفرعين قد تقدم.

التبنيه 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 موضوعا للحكم ومصدرا للاستصحاب حتى يترتب عليه الاثر الشرعي، هذا اضافة الى ان المفهوم الذهني بهذا القيد جزئي حقيقي فلا يكون كلياً. وأما بلحاظ انتباهه على افراده في الخارج بقطع النظر عن وجوده في الذهن فهو وان كان كليا، الا ان الاثر حينئذ متربع على الفرد لا على الكلي بما هو، فاذًا يكون مصب 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 والوجdan بل هو مستحيل وغير معقول، لاستحالة انتباق وجود واحد على وجودات متعددة ومتباينة في الخارج، اذ الوجود مساوق للشخص فلا يعقل انتباق وجود على وجود آخر فضلا عن انتباقه على وجودات متعددة.

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

للشخص، وحينئذ فلا يعقل انطباقه على وجود آخر في الخارج فضلاً عن انطباقه على وجودات متعددة فيه.

وان اريد به مفهومه الذهني، فيرد عليه ما تقدم.

فإذاً 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 سابقاً والمشكوك بقاءه لاحقاً في مقابل استصحاب الفرد، فان المستصحب فيه وجود الفرد بحده الفردي كوجود زيد مثلاً، فإن هذه الاضافة في دائرة ضيقه وهي دائرة الفرد بحده الشخصي، على اساس ان الفرد في الخارج مجمع لمجموعة من الخصائص والحيثيات العرضية التي تعرض عليه فيه ومن لوازمه وجوده ذاتاً، ولا يمكن الاشارة الى الفرد الا بالاشارة اليها وهي تمثل الفرد في الخارج كمّا وكيفاً ووبيعاً وأينما 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 والمصدق والفوق والزوج والزوجة وهكذا، فان هذه العناوين عناوين كلية انتزاعية، فاذا ترتب عليها اثر شرعي فلا مانع من استصحاب بقائهما 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 وآخر مضاف الى الفرد بعنوانه الكلي، والاضافة الأولى في دائرة ضيقه 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 وخاري عن جميع خصائص الفرد ومقوماته، والوجود السعي لكل كلي بحسبه، فإن كان الكلي متأصلاً فوجوده السعي ايضاً كذلك، وان كان متزعاً فوجوده السعي ايضاً متزعاً، وان كان اعتبارياً فوجوده السعي ايضاً اعتباري.

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

اما الكلام في الأول، فقبل الدخول في صلب الموضوع ينبغي لنا تقديم مقدمة وهي بيان الاقوال والاراء التي تقدمت في تفسير روایات الاستصحاب وحقيقةه.

الرأي الأول: ان حقيقة الاستصحاب التي هي تمثل مفاد روایاته عبارة عن جعل الشارع اليقين في ظرف الشك طريقاً ويقيناً تعدياً الى الحالة السابقة للعمل بها،

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

الرأي الثاني: ان مفادها جعل الاستصحاب منجزاً للواقع عند الاصابة ومعدراً عند الخطأ، فإذاً المجعل هو المنجزية والمعدنية لا شيء آخر.

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

الرأي الرابع: ان مفادها تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في اثبات آثاره له، وقد يعبر عن هذا الرأي بجعل الحكم المماثل 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 فالاستصحاب طريق اليه، وان كان كليا فطريق اليه.

واما على الرأي الثاني، فأيضاً الأمر كذلك، فإن الاستصحاب كما يكون منجزا للمستصحب اذا كان جزئيا حقيقيا كذلك يكون منجزا له اذا كان كليا، فإذاً لا فرق بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد، فانه على كلا التقديرتين منجز له.

واما على الرأي الثالث، فايضا 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 متربا عليها بلا فرق بين ان تكون الحالة السابقة جزئية او كافية، غاية الأمر ان المستصحب اذا كان كليا فالعمل بالكلي انا هو من جهة انطباقه على فردٍ.

وأما على الرأي الرابع، وهو ان مفاده جعل الحكم الظاهري المائل للمستصحب... الخ، فقد اعترض عليه بأنه لا يمكن جريان استصحاب الكلي على ضوء هذا الرأي، لأن الكلي وهو الجامع بين الوجوب والاستحباب أو بين الوجوبين أو بين الحرمة والكرابة فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه. أما أولاً: فلأن المستصحب وان كان كليا الا انه في نفسه ليس بحكم شرعي بل هو عنوان له وفإن فيه ومشير إليه، فإذاً لا يمكن جعل الحكم الظاهري المائل للمستصحب بالاستصحاب، فإن هذا يجعل انا يمكن فيها اذا كان المستصحب حكما شرعيا. وثانياً: انه لا يمكن جعل الكلي بحده وایجاده بقطع النظر عن جعل فردٍ وایجاده، ضرورة استحالة وجود الجامع الا في ضمن وجود الفرد، والمفروض ان الجامع في ضمن احد فردية ليس مصدراً للاستصحاب فان مصبه الجامع، هذا اضافة الى ان جريان الاستصحاب في الفرد خارج عن محل الكلام.

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

وقد اجاب عن ذلك المحقق الاصفهاني ^{فقيئ} (٢) بشكل مفصل، ونحلل ما ذكره ^{فقيئ} من التفصيل في ضمن نقاط:

الأولى: ان ايجاد الجامع بحده الجامعي تكوييناً كان ام تشريعياً غير معقول، اذ معنى ذلك وجود الجامع بدون وجود فرده وجود الجنس بدون وجود فصله المقوم، ولا وجود للجنس الا بوجود فصله، فإذاً لا يمكن ايجاد الطلب الجامع والمطلق وجعله بدون تخصصه بخصوصية الوجوب أو الندب، وكذلك لا يمكن تتحقق الارادة المطلقة بدون تخصصها بخصوصية الشدة والختمية أو بخصوصية الضعف المساواة للندبية، ولا يمكن تتحقق 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 وواقعاً 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 الاجداد الحقيقي للجامع، لأن الوجود الانشائي ليس وجوداً بالذات للجامع.

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

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

الرابعة: ان المائلة 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 والملامح الواقعية، والتماثل بينهما انما هو في الانشاء، فمدلول الأمارة حكم ظاهري انشائي مماثل لمؤداتها الذي هو حكم واقعي على تقدير المطابقة، ومفاد الاستصحاب حكم ظاهري انشائي مماثل للمتيقن، فاذا كان المتيقن ذات المطلوبية المرددة بين الوجوب والندب، فيكون مفاد الاستصحاب جعل الطلب وانشائه بداعي جعل الداعي ظاهرا لا واقعا حتى يكون مصداقاً للوجوب أو الندب، فالمائلة انما هي في انشاء الطلب الظاهري، هذا.

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط:

اما النقطة الأولى، فهي في غاية الصحة والمتانة.

واما النقطة الثانية، فقد ذكر ^{بيهقي} فيها أمرين:

احدهما: ان جعل الحكم الكلي بحده الجامعي واقعاً وحقيقة غير معقول.
وثانيهما: انه لا مانع من جعل الحكم انشاءً بمعنى تصوره واستعمال اللفظ فيه.

اما الأول، فهو صحيح ولا اشكال فيه.

واما الثاني، فإن اراد به ^{بيهقي} انشاء مفهوم الجامع كإنشاء مفهوم الجامع بين الوجوب والاستحباب، فيرد عليه: انه ليس انشاء للحكم الكلي بل هو انشاء لمفهومه بالحمل الأولى 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 وايجاده الا في ضمن انشاء احد فرديه وايجاده، فإذاً لا يمكن استصحاب بقاء الجامع بين الوجوب والاستحباب حتى يكون المجعل هو الجامع، لما مر من انه لا يمكن انشاء الجامع بحده الجامعي وايجاده كذلك، لاستحالة ايجاد الجامع بدون ايجاد فرد.

فالنتيجة: إنَّ استصحاب الكلي على ضوء هذا القول غير معقول.

وأما النقطة الثالثة، فقد ذكر فيها امرین ايضاً:

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

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

اما الأمر الأول، فهو صحيح وتم ولا اشكال فيه.

واما الأمر الثاني، فإن أراد بذلك ان الاحكام الظاهرية غير ناشئة من الملالات والمبادئ في مقابل الاحكام الواقعية والا ل كانت 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 والملالات المستقلة، وانما هي في طولها وناشئة عن اهتمام الشارع بالحفظ على ملالات 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 والملالات حتى في موارد الاشتباه والالتباس، وهذا تكون في طوها 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 وانشائهما.

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

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

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

واما النقطة الرابعة، وهي - ان الاحكام الظاهرية تمثل الاحكام الواقعية في الجعل والانشاء لا في المبادئ والملالات، ولا فرق بين الوجوب والندب في الجعل، فان المجعل هو الطلب وتحصصه بالوجوب تارة وبالاستحباب تارة اخرى انما هو

من ناحية الملاك والبدأ لا من ناحية أخرى - فقد أورد عليها بعض المحققين^(١) على ما في تقرير بحثه بامرین:

الأول، ان ما ذكره ^{نهائ} لا يتم الا فيما اذا كان الكلي جامعا بين فردين متحددين في المتعلق كالوجوب والندب، فعندئذ يكون مفاد الاستصحاب جعل الطلب الكلي ظاهرا المأثر للطلب الواقعي المردود بين فرديه في مرحلة الانشاء والجعل لا في مرحلة التطبيق.

وأما إذا كان الكلي جامعا بين حكمين مختلفين في المتعلق لا في الصنف فقط، كما إذا علم اجمالا في يوم الجمعة إما بوجوب صلاة الجمعة فيه أو بوجوب صلاة الظهر، أو إذا علم الفقيه في مورد اجمالا إما بوجوب القصر أو التمام وهكذا، ففي مثل ذلك لا يمكن استصحاب بقاء الوجوب الجامع بينهما إذا 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 حقيقة ام اعتبارياً، وأما الفرد فهو ليس مورداً للاستصحاب، فإذاً ما هو مصبه فلا يمكن جريانه وما يمكن جريانه فيه فلا يكون مصبا له، هذا اضافة الى ان وجوب الجامع بين الفعلين ليس مماثلا للوجوب الواقعي.

الثاني: ان لازم ما ذكره ^{نهائ} من ان المأثلة بين الاحكام الظاهرة والاحكام الواقعية انها هي في الانشاء والجعل لا في الملاكات والمبادئ، واتصاف المنشأ والمجنول بالوجوب تارة وبالندب تارة اخرى انها هو من ناحية الملاك، فالملاك ان كان لزوميا فالمنشأ ايضا كذلك وان كان ندبيا فالمنشأ ايضا ندبي، ونتيجة ذلك ان

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٣٦ .

الاحكام الظاهرية لا تتصف بالوجوب ولا بالندب، لانها لا تمثل الاحكام الواقعية في الملائكة والمبادئ، والمفروض ان تخصص الحكم بالوجوب تارة وبالحرمة تارة اخرى او بالندب تارة وبالكرامة تارة اخرى انما هو من ناحية الملائكة، فاذاً ما ليس له ملائكة فلا يتخصص بهذه الخصوصيات، ولا زام ذلك عدم جريان استصحاب الفرد ايضا، كما اذا شك في بقاء وجوب الصلاة قسرا بعد اليقين بوجوبها كذلك، فان بهذا الاستصحاب لا يمكن الا اثبات اصل الانشاء والجعل المأثر للمستصحب في ذلك، ولا يثبت به خصوصية الوجوب المترتب عليها لزوم الموافقة وحرمة المخالفه طالما لم يكن فارق بين الوجوب والندب وبين الحرمة والكرامة في مرحلة العمل والانشاء، وانما الفارق بينهما في مرحلة المبادئ والملائكة، والمفروض ان الحكم المجعل بالاستصحاب انما يماثل الحكم الواقعى في الانشاء والجعل لا في المبادئ والملائكة، ولهذا لا يتتصف الحكم الظاهري المجعل بالاستصحاب بالوجوب او الندب ولا يتربت على استصحاب بقاء وجوب القصر، مثلا لزوم الامتثال وحرمة المخالفه باعتبار ان مفاده جعل وجوب القصر ظاهرا المأثر لوجوب القصر الواقعى في الانشاء والجعل فحسب لا في الملائكة والمبادئ، وتخصيصه بالوجوب والختمية انما هو من جهة الملائكة، والمفروض انه لا ملائكة لانه لا يماثل الحكم فيه، هذا كما ترى.

ويمكن المناقشة في كلا الأمرين:

اما الأمر الأول: فالظاهر انه لا فرق بين ان يكون الكلى جاما بين حكمين من صنف واحد ومتحددين 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 الوجبى والندي، وفي الفرض الثاني الوجب الجامع بين وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر.

وعلى هذا، فكما لا يمكن جعل الجامع بحده الجامعي في الفرض الأول بدون تخصيصه باحد فرديه، فكذلك لا يمكن جعل الجامع بحده الجامعي في الفرض الأول بدون جعل احد فرديه، بداهة 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 شرعى، لأن الحكم الشرعى هو الطلب النبى او الوجوبى لا الطلب المطلق بقطع النظر عن الوجوب والندب فانه مفهوم ذهنى وطلب بالحمل الاولى.

ودعوى: أن في الفرض الثاني لا يمكن جعل انشاء الطلب المطلق من دون تشخيصه باحد المتعلقات 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 مفاد الاستصحاب للواقع بقطع النظر عن كونه متعلقاً للذين، بل المراد منها ان المشكوك مثل المتيقن، بمعنى ان المماثلة انها هي بين الحكم المجعل ظاهراً والحكم المتيقن واقعاً وهذه المماثلة موجودة في المقام.

فالنتيجة انه لا فرق بين الفرضين.

واما الامر الثاني: فالظاهر ان هذا الاشكال غير وارد على المحقق الاصفهانى لأنه يرى لا يقول بما ذكر في هذا الامر.

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

لما اخبر به العادل او لما ايقن به سابقا فلماحالة 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 المأثيل مصداقا للايجاب او الاستحباب بل متمحض في جعل الداعي فقط).

وغير خفي ان هذه العبارة واضحة الدلاله على الفرق بين ان يكون المخبر به او المتيقن الجامع بأن يكون هو المدار المعلوم دون شيء من خصوصياته، وبين ان يكون الفرد بحده الفردي. فعل الاول لا يمكن ان يثبت بالاستصحاب الا الحكم الظاهري المأثيل 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 المأثيل للمتيقن وهو ذات المطلوب واقعا، ولا يمكن ان يثبت به الايجاب او الاستحباب، بداعه 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 بوجوب القصر عليه ثم انه بسبب او باخر شك في بقاء وجوبه، فيكون المستصحب نفس المتيقن وهو وجوب القصر عليه ظاهراً بماله من المالك، لأن المتيقن هو وجوب القصر بماله من المالك وهو المستصحب بعينه بلا زيادة ونقيصة، وهذا يترتب عليه لزوم الموافقة وحرمة المخالفه واستحقاق العقوبة.

والخلاصة: إنّ المحقق الاصفهاني رحمه الله لا يقول بأن استصحاب الفرد بحده الفردي كاستصحاب وجوب القصر او التهام بشخصه لا يثبت الا اصل انشاء والايجاب المأثيل للمستصحب في مرحلة الجعل والانشاء لا في مرحلة المبادئ والملالات، وهذا 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 كليا.

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

ومن ناحية اخرى، ان المحقق الاصفهاني ^{هيئ} قد ذكر ان حقيقة الطلب حقيقة واحدة وهي لا تختلف باختلاف منشئه، لأن منشأة تارة يكون المصلحة اللزومية واخرى غير اللزومية باعتبار ان العلة غير داخلة في المعلول، فإذاً ما هو علة الطلب ومنشئه الذي هو غير داخل فيه وهذا لا يختلف الطلب باختلاف منشئه وعلته، هذا.

وفيه، انه غير تمام في الطلب التشريعي الاعتباري، فانه متعدد بتنوع ملاكه ومنشئه، على اساس انه لا يمكن جعل الطلب الجامع الا بجعل احد فرديه هما الطلب اللزومي والطلب غير اللزومي، فان كلا منها بحده الشخصي مباين لآخر، والجامع بينهما مفهوم الطلب بالحمل الاولى وهو ليس بطلب تشريعي اعتباري. نعم ما ذكره ^{هيئ} تمام في الطلب الحقيقى التكويني هذا.

ومن ناحية ثالثة، ان الذي يرد على المحقق الاصفهاني ^{هيئ} هو انه لا فرق بين الحكم الواقعى والحكم الظاهري، فكما ان جعل الحكم الكلى الواقعى بحده الجامعى ويقطع النظر عن جعل فرده محال فكذلك جعل الحكم الكلى الظاهري، لاستحالة وجود الكلى بقطع النظر عن وجود فرده، لأن الوجود مساوق للشخص وهو في طرف النقيض مع الكلى فكيف يعقل وجوده بدون الشخص، واما انشاء الطلب الجامع فهو انشاء مفهوم الطلب بالحمل الاولى ولا وعاء له الا في عالم الذهن وليس

انشاءً للحكم بالحمل الشائع.

وبكلمة: ان اريد بانشاء الطلب الكلي انشاء مفهومه بالحمل الاولى، 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 بكلی.

ودعوى: أن المتيقن السابق اذا كان بمقدار الطلب بحده بدون تخصصه بخصوصية الوجوب او الندب، فاستصحاب بقائه عند الشك فيه يثبت الطلب الظاهري المأثيل للمتيقن بدون اثبات تخصصه بخصوصية الوجوب او الندب وهذا هو جعل الحكم الظاهري الكلي، ولهذا قد صرحت^{٢٧} بقوله (فإذا لم يخبر إلا عن أصل المطلوبية أو إذا لم يتيقن إلا بمجرد المطلوبية) ، فالمستصحب هو اصل المطلوبية بدون تخصصه بخصوصية الوجوب او الندب، فإذاً لا يمكن ان يكون الحكم المجعل المأثيل 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، فإذاً يكون المستصحب واقعه بالحمل الشائع المردد بينهما لا مفهومه الجامع بالحمل الاولى فانه امر انتزاعي وليس بحكم شرعي.

والخلاصة: إنّ عنوان الطلب عنوان انتزاعي انتزعه العقل للإشارة 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^{٢٨} من ان الاحكام الظاهرية

انما تماثل الاحكام الواقعية فيما اذا كان مقدار المعلوم والمتيقن اصل المطلوبية دون تخصصه بخصوصية الوجوب او الندب او الحرمة او الكراهة، وعندئذٍ فيكون المنشأ والمجعل اصل المطلوبية ظاهراً المماثل للمتيقن في الانشاء والجعل لا في المالك والمبدأ، ولا يقول ^{في} بذلك مطلقاً حتى فيما اذا كان المتيقن الفرد بحده الفردي كوجوب شيء خاص او حرمة آخر كذلك، فان الحكم الظاهري المجعل في هذه الموارد مماثل للحكم الواقعى المتيقن في الانشاء والمالك، مثلاً اذا اخبر ثقة عن وجوب شيء او استحباب شيء آخر وهكذا، فيكون مؤداه مماثلاً للواقع في الانشاء والمالك.

فإذاً ما في تقرير بعض المحققين ^{في} من نسبة ذلك اليه مطلقاً غير صحيح.
نعم، ما ذكره الحق الاصفهانى ^{في} من ان المصلحة كانت في نفس التبعد 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 الالقاء في مفسدته اقتضائي ولا يكون بنحو العلة التامة صحيح في الاحكام الظاهرية الترخيصية، لأن 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 تدعوا المولى الى جعلها ارفاقاً على الامة.

ثم ان هذه المصلحة ليست في نفس التبعد والجعل كما ورد في كلامه ^{في}، بل انما تقتضي التبعد والجعل لا انها فيه، ضرورة انها لو كانت في نفس التبعد والجعل انتهى مفعولها بانتهاء التبعد والجعل مع ان الامر ليس كذلك، لأن المصلحة انما هي في الترخيص والمجعل لا في جعله والتبعد به الذي هو فعل المولى، فاذاً ما في كلامه ^{في}

لا يخلو عن تسامح.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان جعل الحكم الكلي بحده وبقطع النظر عن جعل فرده مستحيل لاستحاله وجود الكلي بدون وجود فرده، سواء أكان الكلي بالاصالة ام بالاعتبار والاعتبار سواء أكان حقيقةً 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 وصلاوة 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، لأن المكلف يعلم اجمالاً بوجوب احدهما فإذا شك فيبقاء وجوب احدهما بسبب او آخر، فلا يجري الاستصحاب على القول بأن مفاده جعل الحكم المماطل للمستصحب.

اما أولاً، فلأن المستصحب ليس حكماً شرعاً 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 الصالاتين ليس حكماً شرعاً معمولاً في الشريعة المقدسة، لأن المجعل 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 معمول في الشريعة المقدسة، لأن المجعل فيها الوجوب او الاستحباب لا الجامع بينهما فانه عنوان انتزاعي لا وعاء له الا الذهن، وكذلك الزجر عن الفعل الجامع بين الحرمة والكرابة، فانه مفهوم انتزاعي اختراعي وليس بحكم

شرعى 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 شرعى بل هو عنوان انتزاعي منتزع من الحكم الشرعى.

وثانياً: 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، وبالتالي فالنتيجة 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 الجامعى بدون التعدي عن حدوده، وقد اختار هذا القول جماعة من الاصوليين منهم السيد الاستاذ ^{مكي} ^(١).

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

العلم التفصيلي.

القول الثالث: انه متعلق بالجامع العنوانى الذى اخترعه العقل للاشارة به الى واقعه في الخارج بحيث يكون التردد في الاشارة لا في المشار اليه، فمتعلقه الجامع لا بحدة الجامعي بل بملك انه مرآة الى الواقع ومشير اليه، فإذاً 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 خارجيا وهذا خلف.

اما على القول الاول، فلان الجامع وان كان كلياً الا انه حيث لا يكون حكماً شرعياً وانما هو عنوان انتزاعي له، فإذاً على القول بأن مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المهايل للمتصحّب فلا يجري، لأن المستصحّب ليس بحكم شرعي حتى يمكن جعل الحكم الظاهري المهايل له.

واما على القول بأن مفاد الاستصحاب تنجيز الواقع لدى الاصابة والتعديل لدى الخطأ او ان مفاده جعل الطريقة 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، فإذاً استصحاب بقاء وجوب إحدى الصلالتين، الجمعة او الظهر منجز كالعلم الاجمالي بوجوب احدهما.

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

واما على الثالث، فلان استصحاب بقاء وجوب إحدى الصلالتين يدل على وجوب الجري العملي على طبق اليقين السابق بوجوب احداهما، ونتيجة ذلك هي

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

ثم ان مرد هذا القول الى القول الاول، لأن 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 المأثيل، فان كان مماثلاً للمستصحب فلا يجري الاستصحاب اذا كان المستصحب كلياً ولم يكن حكماً شرعاً وان كان مماثلاً للواقع، والمستصحب مجرد مرآة له فلا مانع من جريانه، لأن الحكم الظاهري حكم طريقي منجز للواقع، فاذأ يرجع هذا القول الى القول الاول بحسب اللب والجواهر.

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، لأن 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: إن المستصحب في الحقيقة واقع هذا العنوان بالحمل الشائع لا نفس هذا العنوان بالحمل الاولى.

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

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 إليها وملحوظ بنحو المعرفية والمشيرية لا بنحو الموضوعية، فإذاً هذه الآثار آثار للفرد لا للكلي واستصحابه بقائه من جهة أنه عنوان ومعرف لما هو موضوع للاثر ومشير إليه، فإذاً مرد هذا الاستصحاب إلى استصحاب الفرد.

والجواب عنه قد ظهر مما تقدم: من أن الآثر الشرعي تارة يترتب على الوجود المضاف إلى الفرد بحده الفردي، وأخرى على الوجود المضاف إلى الكلي كوجود الإنسان.

وعلى هذا، فإذا كان الآثر مترتبًا على الأول كان مصب الاستصحاب الفرد دون الكلي، وأما إذا كان الآثر مترتبًا على الثاني فيكون مصب الاستصحاب الكلي دون الفرد.

ثم إن هاتين الإضافتين وإن كانتا متلازمتين في الخارج، باعتبار أن في الخارج وجودًا واحدًا لهذا الوجود الواحد إضافتان أحدهما إلى الفرد كزید وأخرى إلى الكلي إلا أنه لا يمكن إثبات إحداهما باستصحاب بقاء الأخرى إلا على القول بالأصل المثبت، باعتبار أن هذه الملازمة بينهما واقعية لا الأعم منها ومن الظاهرة، وقد تقدم أن المراد من الكلي الوجود السعي.

فإذاً لا إشكال في جريان استصحاب الكلي في الموضوعات.

ثم إن المحقق العراقي ^{٢٠٢}^(١) قد ذكر أن المراد من الكلي في المقام الحصة وكل فرد في الخارج مشتمل على حصته من الكلي ولا فرق بينها وبين الفرد إلا في المشخصات

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 حচص 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: إنَّ ما ذكره المحقق العراقي ^{في} 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 التفكير 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 الداخل 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 الداخل 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^(٥) 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 انتباهه على الفرد الذي علم بخروجه من الدار كما يحتمل انتباهه على فرد آخر فيها، وهذا منشأ للشك في بقاء العنوان الكلي فيها وذكر^(٦) 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 انتباه عنوان المتalking على فرد آخر فيها.

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

الاحتمال منشأ للشك في بقاء الجناية.

وكلا المثالين غير داخل في الاقسام المتقدمة.

اما عدم دخولهما في القسم الاول والرابع ظاهر.

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 الكل.

اما القسم الاول، فلا شبهة في جريان استصحاب الكلي فيه اذا كان الاثر الشرعي متربا على صرف وجوده، كما انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في بقاء الفرد ايضا اذا كان الاثر الشرعي متربا عليه، لأن 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 متربا على الكل.

واما القسم الثاني، فيقع الكلام فيه تارة في استصحاب الكلي وآخر 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، فإنه مستحيل لاستحالة وجود شيء في الخارج بدون تشخيصه فيه، نعم ان وجود الكلي في الخارج منسوب

الى الرجل الهمداني الخيالي.

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

واما الكلام في الفرض الثاني وهو استصحاب الفرد فلا يجري، لأن اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيه غير تامة، اذ لا يقين بتواجد زيد في الدار ولا بتواجد عمرو فيها، فاذًا 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 ومرأة 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 والا بهام والاجمال انها هو في الصورة الذهنية كما اختاره المحقق العراقي ^{٢٩٩} ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الفرد، لأن اركان الاستصحاب حينئذ تامة فيه وهي اليقين بالحدوث والشك في البقاء، اما اليقين فلفرض انه متعلق للعلم الاجمالي، واما الشك في البقاء فلا حتمال خروجه من الدار وعدم بقائه فيها.

ولكن تقدم ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل لانه خلاف الضرورة والوجودان، 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 انها يحصل من تطبيق الكبرى على الصغرى، ومورده

للحالة المسائل النظرية باعتبار ان العلم بها يتوقف على الواسطة. واما المسائل الوجданية فهي مدركة بالوجدان مباشرة فلا يتوقف ادراكتها على اي مقدمة خارجية حتى تكون هي الحد الاوسط في القياس.

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

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 المتربة على الفرد بحده الفردي او لا؟

والجواب ان هناك رأين:

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 وجود 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 ^١ من ان استصحاب الكلي يثبت آثار

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٤١ .

الفرد، بتقرير ان روایات الاستصحاب على طائفتين:

الطائفة الاولى: ناظرة الى حدوث الحالة السابقة فحسب كقوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان (لانك اعرته اياه وهو ظاهر) 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 ظهارتكم 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 معا، ومقتضى الطائفة الاولى ان الاستصحاب يمثل التبعد ببقاء المتيقن وترتيب آثاره، ومقتضى الطائفة الثانية ان الاستصحاب يمثل التبعد ببقاء اليقين والجري على وفق ما يتطلبه اليقين السابق.

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

والخلاصة: إن الاستصحاب في المقام يقوم مقام العلم الاجمالي، فكما ان العلم الاجمالي منجز ومحب لترتيب آثار افراده فكذلك استصحاب بقاء الجامع منجز ومحب لترتيب آثار افراده، وكأنه 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 بالحدث لا يخلو من ان يكون معتبراً في جريانه او لا يكون معتبراً فيه ولا

ثالث لها، 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 بصحىحة اخرى له فتسقط من جهة المعارضه فلا اثر لها.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسلیم انها معتبرة ولا معارض لها، الا ان المتفاهم العرفي منها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو ان المعيّر كان على يقين بطهارة ثوبه حين أعاره، فان هذا التعبير 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 احرارها الا بالعلم واليقين الذي هو الموضوع للاستصحاب، ويؤيد ذلك بل يؤكده 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، او لا اقل من اجمالها وعدم ظهورها لا في اعتبار اليقين بالحدوث ولا في اعتبار الحدوث بدون دخل يقين به، وعندئذ يكون المرجع سائر روایات الاستصحاب.

وثالثاً: لو سلمنا ان الصحيحة تدل على ان المعتبر في جريان الاستصحاب حدوث الحالة السابقة لا اليقين بحدوثها، فعندئذ تقع المعارضه 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 فالصحيحه تدل بالدلالة اللغطية 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 اللغطية 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، لأن الظاهر منها انه ماخوذ في الموضوع.

وعلى هذا، فمقتضى القاعدة ان الدلالة اللغطية لكل واحدة منها قرينة على تقييد اطلاق الاخرى، فإذاً تبقى المعارضة بين الدلالة اللغطية لكل واحدة منها بحالها، فان الصحيحه 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، لأن الاستصحاب قاعدة واحدة لا قاعدتان.

ولكن حيث ان دلالة الصحاح على اعتبار اليقين بالحدوث اقوى واظهر من دلالة الصحيحه 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 روایات الاستصحاب، هل هو ابقاء اليقين تعبدأ في ظرف الشك

بقاء الحالة السابقة او ابقاء المتيقن كذلك ؟

والجواب ان فيه رأين:

الرأي الاول: ان مفادها ابقاء اليقين تعبدًا.

الرأي الثاني: ان مفادها ابقاء المتيقن كذلك.

اما الرأي الاول: فقد اختاره جماعة منهم المحقق النائي^(١) والسيد الاستاذ^(٢) ، بتقرير ان المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والكافية ولكن لا مطلقاً بل من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة، ومن هنا جعل السيد الاستاذ^(٣) الاستصحاب من الامارات.

وفيه: ما تقدم موسعاً من انه لا يمكن المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والعلم التعبدى، اذ لا يوجد في مورده ما يصلح ان يكون امراة 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 طریقاً هذا بحسب مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات، فلان مفاد روایات 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 التعبدى والجامع بالحججة، وعدم العمل على طبقها نقض عملاً على تفصيل تقدم.

واما الرأي الثاني: فلأن مفادها بيان وظيفة الشك في بقاء الحالة السابقة وان

(١) اجود التقريرات 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 للبيتين بما هو الا باعتبار انه حجة ومنجز للحالة السابقة، فاذا شك المكلف في بقائهما، فالروايات تدل على وجوب العمل على طبقها وعدم جواز رفع اليد عنها عملا، فان رفع اليد عنها كذلك نقض عملي وقد نهى عنه في هذه الروايات.

وعلى هذا، فإذا علمنا بوجوب احدى الصالاتين في يوم الجمعة او بنجاسة احد الإناءين، ففي مثل ذلك لا يتربّب الاثر الشرعي على الجامع بحدّه الجامعي وهو عنوان احدهما، فان هذا العنوان عنوان إنتراعي إنزعجه العقل للاشارة به الى واقعه الخارجي الذي هو موضوع الاثر الشرعي دون هذا العنوان، فانه مجرد معرف ومرآة الى ما هو الموضوع للاستصحاب، فإذا علمنا بنجاسة احد الإناءين الشرقي او الغربي ثم اذا شككنا في بقاء نجاسته بسبب او آخر، فلا مانع من استصحاب بقائهما، وهذا الاستصحاب منجز لها اما مباشرة بلحاظ ان المعلوم بالاجمال وهو عنوان احدهما عنوان اختراعي اخترعه العقل - بلحاظ ان العلم لا يتعلّق بالواقع الخارجي مباشرة - للاشارة به الى ما هو موضوع النجاسة في الخارج باشارة تردديّة، فإذاً مصب الاستصحاب نجاسة الفرد الخارجي لا الجامع العنوياني، لانه عنوان مشير الى الموضوع وليس بموضوع لها بل الامر كذلك وان كان العلم الاجمالي متعلقا بالعنوان الجامع بحدّه 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 منجزا لها مباشرة بل تنجزها متوقف على سقوط الاصول المؤمنة 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 جميعا محذور المخالفة القطعية العملية، فلا يتوقف تنجز العلم الاجمالي لاطرافه على

شيء.

وعلى هذا، فعنوان احدهما الذي هو المعلوم بالاجمال على القول الاول مجرد معرف ومشير الى الفرد الخارجي بحده الفردي باشاره تردديه، 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 تنفيذه على سقوط الاصول المؤمنة عن اطرافه بالمعارضة، وعندئذٍ 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 التبعد ببقاء اليقين او بقاء المتيقن، فعلى كلا التقديرتين 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، وحيثئذٍ فاذا شككتنا في بقاء احدهما، فلا مانع من استصحاب بقائه فيها بناء على ما هو الصحيح من ان عنوان احدهما مجرد معرف ومشير الى الفرد الواقعي الذي هو الموضوع للاثر والمصب للاستصحاب لا العنوان المذكور.

وقد مر آنفًا انه لا فرق في ذلك بين ان يكون مفاد روایات الاستصحاب التبعد 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: إنَّ استصحاب احدهما يقوم مقام العلم الاجمالي سواء أكان الاستصحاب يمثل بقاء اليقين او بقاء المتيقن، غاية الامر انه على الاول اماره، وعلى الثاني اصل عملي، فاذا استصحاب بقاء نجاسة احد الإناءين وجب الاجتناب

عن كليهما معاً كما هو الحال في فرض العلم بنجاسة أحدهما وكذلك الحال في المقام، فإن استصحاب بقاء أحدهما في الدار منجز للاثر المترتب على واقع أحدهما سواء أكان ذلك زيداً أم عمرأً، فإذاً يجب الاحتياط وترتيب اثر كل منها عليه، بل هو منجز على ما ذكره السيد الاستاذ^(١) ايضاً من ان متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي وهو لا ينجز الا متعلقه لا اكثراً، والمفروض ان خصوصية الافراد خارجة عن متعلقه، ولكن تنجز الافراد مستند الى سقوط الاصول المؤمنة عنها بالتعارض لا الى العلم الاجمالي مباشرةً، وكذلك الاستصحاب في المقام فانه منجز لواقع المستصحب بحده الجامعي من دون خصوصيات الافراد، لانها غير داخلة في المستصحب وتنجزها مستند الى سقوط الاصول المؤمنة فيها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التبيحة: وهي انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون وجداً^(٢) او تعبدياً كالامارة والاستصحاب، كما انه لا فرق بين ان يكون مفاد دليل حجية الامارة والاستصحاب الطريقة والكافشية او المنجزية والمعذرية. واما لو قلنا بالفرق بين اليقين التعبدى واليقين الوجداني في المقام، فلا يجري استصحاب بقاء أحدهما لانه لا يثبت آثار الفرد باعتبار انه لا يقوم مقام اليقين، هذا كله فيما اذا كان المعلوم بالاجمال الجامع الاختراعي كعنوان أحدهما.

واما اذا كان الجامع ذاتي كالانسان مثلاً، فإذا شك في بقاءه في الدار فلا مانع من استصحاب بقائه 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 الشائع الذي هو موضوع الاثر، ومصب الاستصحاب في الحقيقة دون العنوان المذكور فانه عنوان للمستصحب ومؤشر اليه فلا يكون موضوعا للاثر، فإذاً استصحاب بقاء احدهما يثبت آثار الفرد.

وبين ان يكون الجامع الذاتي، فانه نفسه موضوع للاثر وليس عنوانا للفرد ومؤشرأ 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 يعني عن استصحاب الجامع الكلي ويثبت آثاره باثباتات الفرد أو لا؟

والجواب: ان بعض المحققين ^{١٧٤} على ما في تقرير بحثه اختار ان استصحاب الفرد يثبت آثار الجامع، وقد افاد في وجه ذلك ان صورة الفرد تتضمن صورة الجامع وهي تحكى عن الفرد بالمطابقة وعن الجامع بالتضمين، فإذاً استصحاب بقاء الفرد استصحاب للجامع بالتضمين واثره الشرعي مترب 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 مضيقه والثانية متسعة، وهاتان الاضافتان وان كانتا متلازمتين في الواقع، انه لا يمكن اثبات احدهما باستصحاب الاخرى الا على القول بالأصل المثبت.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٤١ .

وعلى هذا، فاستصحاب بقاء زيد في الدار لا يثبت بقاء الانسان فيه وترتيب اثره الشرعي عليه اذا كان لبقاءه فيه اثر شرعي، لأن 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 مثلا الا على القول بالأصل المثبت، فاذاً لا يثبت الحصة الموجودة في ضمن زيد لأن 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، لأن وجود الفرد اذا كان مسبوقاً بالحالة السابقة فوجود الحصة ايضا 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 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 اجمالا 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 مترتبًا على وجود انسان في الدار ثبت بالاستصحاب.

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

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

نعم، لا يتربّع 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 يحاب الاحتياط وهو الجمع بين الوضوء والغسل، فيكون الاستصحاب ملغيًا ولا اثر له، لأن مقتضى هذا العلم الاجمالي الجمع بين وجوب الوضوء ووجوب الغسل وهذا لا حاجة الى هذا الاستصحاب.

إلى هنا قد تبيّن 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 مردداً بين زيد وعمرو ولا ندرى 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: إنّ المعيار في جريان الاستصحاب في هذا القسم هو كون الشك في بقاء الانسان سواء أكان منشئه 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، فاذًا 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 او 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: إنّ 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 اختراعية لا وجود لها الا في عالم الذهن.

الوجه الثاني: ان الاستصحاب في المقام وان كان جارياً في نفسه لتهامية اركانه الا انه محكوم باصل سببي، لأن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل واستصحاب عدم حدوثه حاكم على استصحاب بقاء الكلي، هذا.

وقد اجاب المحقق الخراساني توفي^(١) عنه بوجوه:

الوجه الاول: ان الشك في المقام حيث انه في اتصاف الفرد الحادث بالطويل او القصير فلا حالة سابقة لكل منها بمفاد كان الناقصة، لأن الفرد الحادث من حين حدوثه كان اتصافه بكل من الوصفين المذكورين مشكوكاً فيه، فاذًا 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، لأن 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، لأن عنوان الحادث عنوان متزع 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 انتزاع العقل عنوان الحادث الجامع بين الفردين ووصفيه الطويل والقصير لها.

وحيث ان عنوان الحادث عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي له في الخارج غير وجوده في عالم الذهن، فاخذه في متعلق العلم الاجمالي انما هو للإشارة الى واقعه باشارة ترددية الى هذا او ذاك بمفاد كان التامة، فاذًا يكون الشك في بقاء الكلي انما هو من جهة الشك في حدوث واقع الفرد الطويل الذي يمثل وجود عمرو في الدار مثلاً

بمفاد كان التامة.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الشك انما هو في اتصف الفرد الحادث بالطويل او القصير بمفاد كان الناقصة ولا حالة سابقة لهذا الاتصاف، الا انه مع ذلك لا مانع من استصحاب عدم اتصف الحادث بالطويل بناء على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، بتقرير انه في زمان لم يكن الحادث موجوداً ولا اتصفه بالطويل لأن كليهما كان مسبوقاً بالحالة السابقة، ثم انه وجد الحادث ويشك في ان اتصفه بالطويل ايضاً وجد او لا، فلا مانع من استصحاب عدم اتصفه بالطويل نظير المرأة التي يشك في قرشيتها بعد اليقين بوجودها، فلا مانع من استصحاب عدم اتصفها 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 محزاً 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 محكماً بالأصل في السبب، ولذلك فروع كثيرة في الفقه:
منها: ما اذا شك في ماء انه طاهر او نجس، فاذا غسل به الثوب المنتجس وشك في انه ظهر به او لا، فاستصحاب بقاء نجاسة الثوب محكم باصالة الطهارة في الماء او باستصحاب بقاء طهارته اذا كانت حالته السابقة الطهارة، لأن من اثار طهارته طهارة الثوب المغسول به.

ومنها، ما اذا تنجس الثوب بمقابلة 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 المني، فعلى الاول تبقى نجاسته لان طهارتة تتوقف على تعدد الغسل به ولا يكفي غسله مرة واحدة، وعلى الثاني طهر حيث يكفي في طهارتة غسله به مرة واحدة، وحيث ان هذا الشك مسبب عن الشك في ملاقاته للبول او المني، فاستصحاب عدم ملاقاته للبول او عدم كون الملاقي (بالفتح) بولا يقدم على استصحاب بقاء نجاسته الثوب اما بالحكومة او الجمع الدلالي العرفي، ولا يعارض استصحاب عدم كونه بولا باستصحاب عدم كونه مني، لانه لا يجري في نفسه لعدم ترتيب اثر شرعي عليه، اذ انه لا يثبت ان الملاقي (بالفتح) بول الا على القول بالأصل المثبت، او فقل ان استصحاب عدم ملاقاته للبول مقدم على استصحاب بقاء نجاسته الثوب، ومنها غير ذلك.

وعلى هذا، فاذا فرض ان بقاء الكلي من الاثار الشرعية لحدوث الفرد الطوليل، فلامحالة يكون استصحاب بقائه 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 لانهما تقتضيان الاثنيين والتعدد، فلا يعقل ان يكون شيء واحد سببا ومسببا معا، هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ ^{طهري}^(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 ^{طهري} من الاشكال على هذا الوجه مجمل

وغير مبين، ولعله اراد به ان استصحاب بقاء الكلي حينئذ 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 بقائه، ولعل هذا هو مراده في من ان الاشكال على العينية اولى من الاشكال على السببية باعتبار انه لا موضوع له على الاول.

والخلاصة: إن العينية بهذا المعنى في المقام رافعة لموضوع استصحاب بقاء الكلي حيث لا يتصور فيه البقاء حينئذ، هذا.

ولكن هذا الوجه في نفسه لا يرجع الى معنى محصل، لما تقدم من ان المراد من الكلي في المقام الوجود السعي العنافي المشير الى الواقع باشارة ترددية بين هذا الفرد في الخارج وذاك الفرد فيه، والمراد من الفرد الوجود الخاص المتخصص بخصوصيات خارجية من الكم والكيف والايin 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 هما 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 ضيقه والاضافة الثانية في دائرة متسعة، والاثر الشرعي تارة يتربّع على الوجود في الدائرة الاولى وآخرى 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 وليس بشرعية.

وعلى هذا، فلا يمكن ان يثبت باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل انتفاء الكلي الا على القول بالأصل المثبت.

والخلاصة: إنّه لا يمكن اثبات عدم الكلي باستصحاب عدم الفرد وبالعكس ولا باستصحاب بقاء الفرد بحده الفردي بقاء الكلي كذلك وبالعكس، هذا.

وفيه: ان ما ذكره ^{في} 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 موارده ما اذا علم المكلف بتنجس ثوبه ولكن لا يدرى انه تنجس بملاقاة البول او الدم، ففي مثل ذلك اذا غسله بالماء القليل مرة واحدة فقد علم اجمالا انه لو كان متنجساً بالدم فقد ظهر واما لو كان متنجساً بالبول فقد بقي على النجاسة، وعندي فبطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته الجامدة 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 بملك الحكومة او الجمع العرفى الدلائى، وبهذا الاستصحاب يحرز موضوع الحكم بطهارته، لان موضوع الحكم بطهارته هو غسله بالماء وعدم كونه نجساً بملاقاة البول، والجزء الاول محز بالوجدان والثانى بالاستصحاب وبضميه الى الوجدان يتتحقق الموضوع.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان ما ذكره ^{في} من ان الأصل في

السبب انها يتقدم على الأصل في المسبب اذا كان المسبب من الاثار الشرعية له تام .
واما ما ذكره ^{يشك} 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 ولكنها غير تام بنحو الكبri الكلية، لأن بقاء الكلي قد يكون من الاثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل كما تقدم .
وقد يقرب هذا الوجه بتقريب آخر، وهو ان انتفاء الكلي انها هو بانتفاء كلا فردية في المقام هما الفرد الطويل والفرد القصير، وحيث ان الفرد القصير قد انتفى بالوجودان والفرد الطويل بالاستصحاب فبضم الاستصحاب الى الوجودان يثبت انتفاء الكلي .

او فقل: ان انتفاء كلا الفردتين احدهما بالوجودان والآخر بالبعد يكون حجة على انتفاء الكلي وعدم بقائه، هذا.

ولكن هذا التقريب لا يختلف عن التقريب الاول الا صورة، واما لبأ وروحأ فلا فرق بينهما، لأن محل الكلام في المقام انها هو في الشك في بقاء الكلي بعد ارتفاع الفرد القصير وجودانأ واستصحاب بقائه هل هو محکوم باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل أو لا؟

وان شئت قلت: ان محل الكلام في المقام انها 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، فإذا الشك في بقاء الكلي فيها انها هو من جهة الشك في حدوث الفرد الطويل واما الفرد القصير فلا دخل له في المقام، لأن هذا الشك بعد ارتفاعه، فإذا ضم اليقين بارتفاع الفرد القصير الى الاستصحاب في المقام كضم

الحجر في جنب الانسان فلا دخل له فيما هو محل الكلام في المقام، لأن البحث في المقام عن ان استصحاب بقاء الكلي هل هو معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل او انه محكوم به، وهذا لا اختلاف بين هذا التقرير والتقرير السابق في اللب والمعنى وانما الاختلاف بينهما في الشكل لا في الجوهر.

والخلاصة: إنّ بقاء الكلي ان كان من الآثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل، فيترتب انتفاءه على استصحاب عدم حدوثه ولا اثر لضم انتفاء الفرد القصير اليه، وان لم يكن من الآثار الشرعية له فلا يترتب انتفاءه على استصحاب عدم حدوثه سواء انضم اليه انتفاء الفرد القصير ام لا، والنكتة 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 بانتفاءه على تقدير حدوثه فيها، واما الكلي في ضمن الفرد الطويل فانتفاؤه انما هو بانتفاء الفرد الطويل ولا دخل لانتفاء الفرد القصير فيه اصلاً، فالنتيجة ان هذا التقرير ليس تقريراً جديداً بل هو عين التقرير الاول ولكن قربه بصيغة اخرى، هذا.

ثم ان للمحقق النائيني ^(٢) في المقام كلاماً، وهو ان الاستصحاب في ناحية السبب معارض بمثله، لأن 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: لأن هذا التعارض بينهما مبني على ان يكون حدوث كل منها اثر شرعي مترب عليه زائداً على الاثر الشرعي المترب على بقاء الكلي، مثلاً

اذا فرضنا ان لوجود زيد في الدار اثراً شرعاً ولو وجود عمرو فيها اثراً شرعاً ولو وجود الانسان فيها اثراً شرعاً، فاذاً بطبيعة الحال يقع التعارض بين استصحاب عدم دخول زيد في الدار واستصحاب عدم دخول عمرو فيها فيسقطان معاً من جهة المعارضة، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاء وجود الانسان فيها.

والخلاصة: إنّ تمامية ما ذكره هـ مبنية على مقدمتين:

الاولى: ان يكون لحدوث كل من الفردين في الدار بحده الخاص اثر شرعى.

الثانية: ان يكون للكلي اثر شرعى مباین 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، لأن الاثر المترتب على الكلي لا يكون مبایناً للاثر المترتب على كل من الفردين، فاثر الجامع لا يمكن ان يكون مبایناً لاثر كل منها بل هو مشترك معه في الجملة، فاذا علم المكلف بأنه محدث ولكنه لا يدرى انه محدث بالصغر او الاكبر، فان كان محدثاً بالصغر 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 متربة على الجامع بينها ايضاً.

وعلى هذا، يقع التعارض بين استصحاب عدم كونه محدثاً بالصغر واستصحاب عدم كونه محدثاً بالاكبر للعلم الاجمالي بحدوث احدهما، فاذاً يسقط كلا الاستصحابين من جهة المعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً ومقتضاه وجوب الجمع بين عملية الوضوء وعملية الغسل معاً، وعندئذٍ فلا اثر لاستصحاب بقاء كلي

الحدث الجامع بينهما لانه لغو وبلا اثر. واما المثال المتقدم وهو تنفس الشوب إما بمقابلة البول او الدم، فان الشك فيبقاء نجاسته بعد غسله مرة واحدة من الآثار الشرعية لمقابلاته البول وهذا فلا تعارض بين استصحاب عدم مقابلاته للبول واستصحاب عدم مقابلاته للدم كما تقدم.

هذا اضافة الى ان ماذكره ^{في} من التعارض انا يتم اذا كان لكل من الفردین اثر شرعي، واما اذا كان الاثر الشرعي لفرد الطويل دون القصير فلا معارضة في البین حتى يسقط استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل بالمعارضة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التبيّنة: وهي انه لا مانع من جريان الاستصحاب في الكلي لتوفّر اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدث والشك في البقاء والاثر الشرعي المترتب عليه، نعم قد يكون حكماً باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، يمكن افتراض ان الاثر المترتب على كل من الفردین بحده الشخصي مباین للاثر المترتب على الكلي بحده السعي، فاذا فرضنا ان الاثر المترتب على وجود زيد في الدار وجوب التصدق للفقراء، والاثر المترتب على وجود عمرو فيها قراءة القرآن، والاثر المترتب على وجود الانسان فيها ركعتين من الصلاة، فاذا الاثر المترتب على الكلي مباین للاثر المترتب على كل واحد منهما بحده الفردي فلا اشتراك بينه وبينهما في الاثر في هذا المثال وامثله.

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

جريدة في الفرد بعنوانه التفصيلي كعنوان زيد او عمرو اذا كان الاثر الشرعي متربا عليه كذلك، كما اذا فرضنا ان الاثر الشرعي مترب 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 زيداً 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 او لا؟

والجواب: انه لا يمكن اجراؤه فيه لعدم تامة اركانه وهي اليقين بالحدوث بالنسبة الى كل من الفردین، اذ كما لا يقين بحدوث زيد في الدار بعنوانه التفصيلي كذلك لا يقين بحدوث عمرو فيها كذلك، واليقين انها هو بالجامع وهو عنوان احدهما وهو ليس يقيناً بعنوان الفرد تفصيلاً.

فالنتيجة: إن اليقين بالحدوث الذي هو من اهم اركان الاستصحاب غير متوفّر في المقام، هذا.

وذكر بعض المحقّقين ^{٢٤٥} (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

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٤٥ .

وتواجده فيها او حدوث عمرو فيها، فيكفي في جريان الاستصحاب حدوث زيد كذلك بأن يكون احد طرف العلم الاجمالي، وكذلك حدوث عمرو الذي هو طرفه الآخر، هذا.

ولكن تقدم موسعاً ان اليقين بالحدث ركن اساسي للاستصحاب لا ذات الحدوث، واما صحيحة عبد الله بن سنان فهي ساقطة من جهة المعارضة بصحيتها الاخرى.

هذا اضافة الى انها في نفسها قاصرة عن الدلالة على ان اليقين بالحدث 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، فاذًا المرجع في ذلك صحاح زرارة المتقدمة فانها ناصحة في ركنية اليقين بالحدث.

ومع الاغراض 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 بالحدث، ومن الواضح انها لا تصلح ان تقاوم تلك الصحاح لأنها اقوى واظهر دلالة منها، فاذًا لابد من تقديمها عليها تطبيقاً لقاعدة تقديم الظاهر على الظاهر.
فالنتيجة: إنّ ما ذكره بعض المحققين ^ب لا يمكن المساعدة عليه.

القول الثاني: ما ذهب اليه المحقق العراقي ^ب من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي والا بهام انما هو في صورة الفرد في الذهن لا في واقعه.
وعلى هذا فاليقين بالحدث موجود وهو اليقين الاجمالي.

ولكن تقدم ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل، لأن 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 المردود بين كونه زيداً أو عمراً لا دخول زيد بعنوانه ولا دخول عمرو كذلك.

والخلاصة: إنَّ العلم لا يتعلُّق 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، وهذا يكون هذا القول خلاف الضرورة والوجдан.

الى هنا قد تبين: ان اليقين بالحدوث الذي هو من اهم اركان الاستصحاب غير متوفِّر في الفرد بعنوانه التفصيلي في المقام، وكذلك الشك في البقاء الذي هو الركن الثاني للاستصحاب فانه غير متوفِّر 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 لاشك في البقاء لا في الفرد القصير على تقدير حدوثه ولا في الفرد الطويل كذلك. فالنتيجة ان الركن الثاني - وهو الشك في البقاء - غير متوفِّر على جميع الاقوال في المسالة.

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 متساوين بدون العلم بارتفاع احدهما، كما اذا علم اجمالاً بدخول زيد او عمرو في الدار بدون ان يعلم بخروج احدهما منها.

وحيثئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاء الفرد فيها، بتقرير انه يشير الى واقع

الفرد الداخل في الدار، فان كان زيد كان الشك في بقائه فيها فلا مانع حينئذٍ من استصحابه بقائه، وان كان عمرو كان الشك في بقائه فيها فلا مانع من استصحابه بقائه.

وحيث ان احد الشرطين مطابق للواقع فيحصل منه العلم الاجمالي التعبدى بثبوت احد الاثنين الشرعيين المترتبين على الفردین 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 جريانهما معاً ولا يوجب التعارض بينهما، لأن 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 الكل. ثم انه هل يجري في هذا القسم اي القسم الثالث استصحاب الجامع الانتزاعي العنوا尼 المشير به الى الواقع باشاره تردديه الى هذا الفرد او ذاك؟

والجواب: انه لا يجري، لأن الجامع فيه حيث انه عنوان اختراعي اخترعه العقل للاشارة به الى الواقع، فلا يكون قابلاً للتنجز 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 امده، واما الفرد الطويل فلا علم بوجوده فيها، وقد تقدم ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال قابلاً للتنجز على كل تقدير، والمفروض انه على تقدير كونه في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع واما كونه في ضمن الفرد الطويل فهو وإن كان قابلاً للتنجز الا ان حدوثه في ضمنه غير معلوم لا وجداً ولا تعبداً.

فإذاً يختلف هذا القسم عن القسم السابق وهو القسم الثاني من هذه الجهة أيضاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان العلم الاجمالي بدخول زيد او عمرو في الدار ثم العلم بخروج زيد عنها على تقدير دخوله فيها يكون منجزاً للاثر المترتب على كل منها، بناء على ما هو الصحيح من انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين كون اطرافه دفعية او تدريجية، فإذاً يكون منجزاً للتکلیف المترتب على الفرد الطويل في تمام ازنته الطولية والتکلیف المترتب على الفرد القصير في الزمن الاول، لأن 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 ازنته الطولية، فإنه منجز للاثر المترتب على الفرد القصير في الزمن الاول ومنجز للاثر المترتب على الفرد الطويل في تمام ازنته 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} 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 احدهما متيقن الارتفاع على تقدير حدوثه والآخر متيقن البقاء على هذا التقدير، ولتوسيع محل الكلام وتنقيحه ينبغي تقديم امور:
الامر الاول: ما اذا علمنا بدخول زيد في المسجد قطعاً ولا نعلم بدخول

عمرٌ فيه ثم رأينا شخصاً في خارج المسجد وشككنا في أنه زيد أو عمرو، ففي مثل ذلك يكون الفرد القصير مردداً بين زيد وعمرو.

وحيثُدِ فحيث ان بقاء زيد في المسجد مشكوك فيه بعنوانه التفصيلي فلا مانع من استصحابه، ولكن هذا ليس من الاستصحاب في الفرد المرد لانه من الاستصحاب في الفرد المعين، واما بالنسبة الى عمرو فلا موضوع للاستصحاب لعدم اليقين بحدوثه حتى يشك في بقائه، اذ حدوثه غير محرز لا بالعلم الوجданى ولا بالعلم التعبدى ولا بالعلم الاجمالي فأركان الاستصحاب فيه غير تامة.

فالنتيجة: إنَّ هذا الفرض خارج عن محل الكلام.

الامر الثاني: ما اذا علمنا بدخول زيد في الدار أو عمرو وفرضنا ان لدخول كل منها فيها اثرا شرعاً ثم علمنا بخروج زيد عن الدار على تقدير حدوثه لأن 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، لأن الجامع ان كان في ضمن الفرد القصير فقد انتفى بانتفاءه، وان كان في ضمن الفرد الطويل فلا علم بحدوثه، فإذاً الركن الاول من الاستصحاب غير متوفر.

واما الاستصحاب في الفرد المرد فلا يجري، لأن الركن الاول - وهو اليقين بالحدث - غير متوفّر فيه حيث لا يقين بواقع الفرد المرد المعين عند الله والمرد عندنا، لأنه كما يحتمل انطباقه على الفرد القصير كذلك يحتمل انطباقه على الفرد الطويل فلا يقين بالانطباق على الفرد المعين، فإذاً الركن الاول للاستصحاب غير متوفّر وهو اليقين بالحدث، بل الركن الثاني - وهو الشك في البقاء - فايضاً غير متوفّر اذ لا شك في بقاء كل من الفردين بحده الفردي، ومن المعلوم ان الشك في

البقاء معتبر في جريان الاستصحاب و من اركانه.

واما بناء على ما ذكره بعض المحققين^(١) من ان العبرة في جريان الاستصحاب انما هي بحدوث الحالة السابقة لا باليقين بحدوثها فايضا لا يجري الاستصحاب في واقع الفرد المردود، وذلك لأن حدوثه وان كان محززا، الا ان الشك في البقاء غير محزز، لانه مردود بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير الحدوث وما هو مقطوع البقاء على هذا التقدير، فلا يكون الشك متمحضاً في البقاء وهذا فلا يجري الاستصحاب فيه.

الامر الثالث: ما اذا كان الاثر الشرعي الخاص متربا على كل من الفردین بحده الفردي، مثلا يترب على دخول زيد في الدار وجوب الصدقة وعلى دخول عمرو فيها وجوب الانفاق على القراء، 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 زيداً او عمرأ، فلا مانع من جريان استصحاب بقاء الجامع العنواني بينهما المشير اليهما باشارة ترددية وهذا الاستصحاب حيث انه بمثابة العلم الاجمالي التعبدی، فيوجب تنجز الاثر الشرعي المترتب على كل واحد منها، وهذا ليس من الاستصحاب في الفرد المردود بل هو من استصحاب الجامع العنواني الانتراعي بين فردین مرددين المشير اليهما باشارة ترددية.

والخلاصة: إنَّ استصحاب بقاء احدهما كالعلم الاجمالي به فيكون منجزاً.

ثم ان هذا الاستصحاب في هذا الفرض هل يجري في الفرد المردود 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 عندهنا وان كان معلوما عند الله تعالى، فان المعلوم عندنا عنوان احدهما. واما على مسلك بعض المحققين^(١) ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الواقع الفرد المردد لفرض انه حدث في الواقع، غاية الامر انه مردد عندنا بين هذا الفرد وذاك، فإذاً نتخد عنوان احدهما بعنوان المشير والرمز الى الواقع ونستصحبه، واما اليقين بالحدث فهو غير معتبر في جريانه، وتظهر الثمرة بين القولين في هذا القسم. كما انه لا مانع من استصحاب بقاء الجامع بينهما بأن نتخد عنوان احدهما بوصفه جاماً عنوانياً مشيراً ورمزاً الى الواقع فنستصحبه، فيترتب اثر كل من الفردين عليه بهذين الاستصحابين، وهذا الاستصحابان بذينك الطريقين يقومان مقام العلم الاجمالي باحد الفردين فيكون منجزاً شريطة ان يكون هذا العلم الاجمالي التعبدى علمًا بالحكم او موضوعه على كل تقدير والا فلا يكون منجزاً حتى إذا كان وجداً فضلاً عما اذا كان تعبدياً.

الامر الرابع: ان الاثر الشرعي المترتب على كل من الفردين ايضا 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 منها مردد بين هذا الاثر او ذاك.

وحيئنـ فإذا علمنا بدخول زيد او عمرو في الدار، فقد علمنا بأن الاثر

الشرعى المترتب على دخول زيد فيها احد الاثرين المذكورين وكذلك الاثر الشرعى المترتب على دخول عمرو فيها.

وعلى هذا، فتارة يكون الفرد القصير معلوماً اجمالاً وآخرى يكون معلوماً تفصيلاً.

واما على الفرض الاول، كما اذا رأينا شخصاً خارج الدار ولكننا لاندري انه زيد او عمرو، فهل يجري استصحاب بقاء الجامع العنوانى الانتراعي وهو عنوان احدهما لاثبات اثر الفرد وتنجيزه او لا؟

والجواب: انه لا مانع من جريانه فيه بعنوان الرمز الى الواقع والمشير اليه باشارة ترددية وتنجز به الاثر المترتب على كل من الفردین، باعتبار انه علم اجمالي تعبدى وهو منجز كالعلم الاجمالي الحقيقى وقد مرت الاشارة اليه آنفاً.

واما الاستصحاب في الفرد المردود، فبناء على ما هو الصحيح من ان المعتبر في جريانه اليقين بحدوث الحالة السابقة لا نفس الحدوث، فلا يجري فيه لعدم اليقين بالحدث ولا الشك في البقاء.

واما على مسلك بعض المحققين^(١) فلا مانع من جريانه في واقع الفرد المردود باتخاذ عنوان احدهما مرآة له ورمزاً ومشيراً اليه باشارة ترددية، واما اليقين بالحدث فهو غير معتبر فيه، وفي هذا الفرض ايضاً تظهر الثمرة بين القولين والمسلكين في المسألة.

والخلاصة: إنَّ العلم الاجمالي في هذا الفرض منجز ومعه لا حاجة الى استصحاب بقاء الجامع العنوانى بوصفه جامعاً وان كان في نفسه لا مانع منه،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٤٢

وكذلك لا حاجة الى استصحاب واقع الفرد المرد وان كان لا مانع منه في نفسه على مسلك بعض المحققين ^{٢٠٣}.

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 ^{٢٠٤} وقد افاد في وجه ذلك، انه لا مانع من استصحاب بقاء الجامع العنوانى 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 مردود بين وجوب الصدقة والانفاق، فيجب عليه الجمع بين الاثرين بمقتضى العلم الاجمالي التعبدى، لأن الاستصحاب المذكور يقوم مقام العلم الاجمالي ببقاء احدهما في الدار، فإذاً الاستصحاب علم اجمالي تعبدى فيكون منجزاً للاثر المترتب على الفرد الطويل، اذ معنى الاستصحاب ترتيب جميع الاثار المترتبة على اليقين السابق الوجданى على اليقين التعبدى في ظرف الشك، والعلم بانتفاء احد الحكمين لا يمنع من تنحیز العلم الاجمالي وان كان تعبدياً. هذا نظير ما اذا ثبتنا نجاسة احد الإناءين

(١) بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ٢٤٧ .

بالاستصحاب وفي نفس الوقت نعلم بظهور احدهما، فان هذا العلم لا يمنع من تنجيز الاستصحاب الذي هو علم تعبدى، هذا.

وللنظر فيه مجال:

اما اولاً: فلأنه ان اريد باستصحاب بقاء الجامع الانزاعي 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 تعبداً والعلم الاجمالي التعبدى كالعلم الاجمالي الوجdاني، فيرد عليه اولاً ان الاستصحاب ليس علمًا تعبدياً الا على ضوء مدرسة المحقق النائي^ب، وثانياً ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال قابلاً للتجز 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 يتضمن بانتفاء موضوعه، وان كان في ضمن حكم الفرد الطويل، فهو وان كان قابلاً للتجز الا انه لا علم به، فاذاً ليس في المقام علم اجمالي لا وجداً ولا تعبداً حتى يكون منجزاً للمعلوم بالاجمال، لفرض ان احد الفردين مقطوع الارتفاع والفرد الآخر مشكوك الحدوث فلا علم بالجامع.

واما ثانياً: فلان العلم اجمالي 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 الفردین ايضاً، غایة الامر ان احد فردیه قصیر والآخر طویل، ولا فرق في تنجیز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه عرضیة او طولیة، وهذا العلم الاجمالي یعني عن استصحاب بقاء الجامع، واما استصحاب واقع الفرد المردّ فهو لا یجري في هذا الفرض على کلا المسلکین.

ثم ان الاثر الشرعي قد یترتب على الفرد الطویل دون القصیر، وفي مثل ذلك لا یجري استصحاب واقع الفرد المردّ حتى على مسلک بعض المحققین ۃلی، لانه لا یثبت الفرد الطویل لاحتیال انطباقه على الفرد القصیر.

واما استصحاب بقاء الجامع العنوانی وهو عنوان احدهما فایضاً لا یجري، لان الجامع المذکور ان كان منطبقاً على الفرد القصیر فلا اثر له، وان كان منطبقاً على الفرد الطویل فهو وان كان ذا اثر قابل للتنجز الا انه لا علم بحدوثه، فإذاً ليس هنا جامع ذا حکم على کل تقدیر لکی یكون استصحاب بقائه منجزاً له.

واما استصحاب بقاء الفرد الطویل على تقدیر حدوثه، فلا مانع منه على مسلک بعض المحققین ۃلی، باعتبار ان حدوثه مورد للعلم الاجمالي، هذا من ناحیة.

ومن ناحیة اخري، قد یقال كما قيل ان محل البحث في جريان الاستصحاب في الفرد المردّ انما هو فيما اذا حصل العلم الاجمالي بعد ارتفاع الفرد القصیر، واما اذا كان العلم الاجمالي حاصلاً قبل ارتفاع الفرد القصیر، كما اذا علمنا اجمالاً اما بدخول زید في المسجد او دخول عمر و فيه ثم علمنا بخروج زید عنه على تقدیر دخوله فيه، فلا مجال للاستصحاب في الفرد المردّ، لان العلم الاجمالي المذکور منجز للاثر المترتب على کل من الفردین ومعه یكون استصحاب الفرد المردّ لغواً وبدون فائدہ، ولهذا یكون محل البحث في جريانه فيه انما هو فيما اذا حصل العلم الاجمالي بعد

ارتفاع الفرد القصير، هذا.

والجواب: انه لا وجه لهذا القيل، لأن محل الكلام انما 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 لغوًّا، 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 بالحدث 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.

الشبيهة العباءية

اذا علم شخص بأن احد طرفي عباءته تنفس باللقاء ولكنه لا يدرى انه تنفس الطرف الايمن او الايسر ثم قام بغسل احد طرفيه العين، وحيثئذٍ فيشك في بقاء النجاسة الجامعة بين نجاسة الطرف المغسول ونجاسة الطرف الآخر، ولا مانع من استصحاب بقائها وهي الجامعة بين فردین 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 يحکم بنجاستها باعتبار ان الملaci لاحد طرفي العلم الاجمالي محکوم بالطهارة، واما اذا لاقت الطرف المغسول ايضاً، فيحکم بنجاستها على اساس ان الجامع بينهما وهو عنوان احدهما محکوم بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب، والمفروض ان يده قد لاقت الجامع، فان ملاقة كلا الطرفين ملاقة للجامع.

وغير خفي ان هذه التیجۃ غریبة، لان اليد اذا لاقت الطرف غير المغسول لم يحکم بنجاستها واما اذا لاقت الطرف المغسول ايضاً فيحکم بنجاستها، فان معنى ذلك ان ملاقة اليد للطرف الطاهر مؤثرة، وهذا كما ترى.

وان شئت قلت: ان ملاقة اليد للطرف غير المغسول لا توجب الحکم بنجاستها، باعتبار ان الملaci لاحد طرفي العلم الاجمالي محکوم بالطهارة، واما ملاقتها للطرف المغسول، فهي من ملاقة اليد الطاهرة للطاهر وهي لا توجب النجاسة، فاذاً ما هو منشأ الحکم بنجاستها اذا لاقت كلا الطرفين معاً هذا.

ويقع الكلام في هذه المسألة من جهات:

الجهة الاولى: ان هذه التیجۃ الغریبة مبنية على مسلك المشهور بين الاصوليين

من ان الملaci لاحد طرف العلم الاجمالي بالنجاسة محكوم بالطهارة وبعدم وجوب الاجتناب عنه.

ولكن قد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان هذا المسلك غير تام، لان حكم الملaci لاحد طرف العلم الاجمالي بالنجاسة حكم الملaci في وجوب الاجتناب عنه، وعدم جريان اصالة الطهارة فيه لانها تسقط من جهة المعارضة مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر.

وعلى هذا، فتتحول المشكلة في المسالة على اساس ان العلم الاجمالي بنجاسة احد طرفي العباءة 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 ازنته، اذ لا فرق في تنجز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه تدريجية او دفعية.

وعلى هذا، فإذا لاقت يده الطرف غير المغسول من العباءة حدث علم اجمالي جديد بين اليدين الملائقية والطرف الآخر وهو الطرف المغسول قبل غسله، فانه بعد الملاقة صار طرفاً لكلا العلمين الاجماليين، فإذاً يكون المؤثر في تنجز هذا الطرف بعد الملاقة كلا العلمين معاً لا العلم الاجمالي الاول فقط على تفصيل تقدم سابقاً، فإذاً اصالة الطهارة في اليدين الملائقية معارضه باصالة الطهارة في الطرف الآخر قبل غسله فتسقط من جهة المعارضة فيجب الاجتناب عنها.

والخلاصة: إنّ هذه النتيجة الغريبة مبنية على القول بأنّ الملaci لاحد طرف العلم الاجمالي بالنجاسة محكم بالطهارة، واما بناء على ما هو الصحيح من انه محكم بالنجاسة ووجوب الاجتناب كملaci (بالفتح) والطرف الآخر فعندئذ لا

اشكال في المسألة، ولا فرق في ذلك بين ان تكون اليد ملائبة للطرف غير المغسول او لاً ثم الطرف المغسول او بالعكس، وعلى كلا التقديرتين فالملاقي محكوم بوجوب الاجتناب عنه كالملاقي (الفتح) والطرف الآخر.

الجهة الثانية: قد اجاب المحقق النائيني^(١) عن هذه الشيبة على ضوء مبني المشهور الذي هو مختاره^{هـ} ايضاً - وهو ان الملاقي لاحد طرف العلم الاجمالي بالنجاسة محكم بالطهارة - بطريقين:

الاول: ان استصحاب بقاء النجاسة الجامعة في هذه المسألة ليس من استصحاب الكلي في القسم الثاني من اقسامه، لأن الكلي في هذا القسم عبارة عن الجامع المردد بين فردین 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 ندرى انها وقعت على الطرف الايمان او الايسر، ونظير ذلك ما اذا علمنا بأن زيداً في الدار ولكن لا ندرى انه في الطرف الشرقي او الغربي، فان كان في الطرف الشرقي فقد مات لأنهادام 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 لآخر وقد احد هذه الدرهم 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 استصحابه بقائه فيه نجاسة الملالي، للشك في انه لاقاه أو لا، فإذاً لا مانع من استصحاب عدم ملاقاته له او اصالة الطهارة فيه، وهذا بخلاف ما اذا كان المستصحب النجاسة الجامعة، فان الملالي اذا لاقى كلا الجانبيين من العباءة فقد لاقى النجاسة الجامعة المستصحبة، وهذا يحکم بنجاسته ووجوب الاجتناب عنه ظاهراً، هذا.

وللمناقشة فيه مجال اما أولاً: فلان المراد من الكلي في هذا القسم اعم من الكلي الحقيقى والكلي الانتزاعي الاختراعي الذى هو متعلق العلم الاجمالى، لأن العلم لا يمكن ان يتصل بالفرد الخارجى وانما يتعلق بالعنوان الانتزاعي وهو عنوان احدهما الذي لا وجود له الا في عالم الذهن.

وعلى هذا، فيكون متعلق العلم الاجمالى في المقام النجاسة الجامعة الانتزاعية بين نجاسة هذا الطرف من العباءة ونجاسة ذاك الطرف منها وهي عنوان احدهما، وكذلك الحال في الامثلة التي ذكرها ^{الله}.

اما المثال الاول، فلأنّ متعلق العلم الاجمالى الجامع الانتزاعي بين وجود زيد في الطرف الشرقي ووجوده في الطرف الغربي وهو عنوان احدهما، ضرورة انه متعلق العلم الاجمالى دون الفرد الخارجى 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 اليمين من العباءة ولا بالجانب اليسير منها، فإذا لم يكن يقين بالحدث

فلاشك في البقاء، لأن اليقين أنها تعلق بنجاسة العباءة أعم من الجانب اليمين أو اليسار.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره المحقق النائي^٦ من الجواب عن هذه الشيبة غير تام.

الثاني: ان استصحاب بقاء نجاسة العباءة لا يجري في نفسه، لأنّه ان اريد به استصحاب بقائها بمفاد كان الناقصة، فلا حالة سابقة لها اذا لا نعلم بنجاسة الطرف المعين من العباءة حتى يشك في بقائها فيه بسبب او آخر.

وان اريد به استصحاب بقائها بمفاد كان التامة فهو لا يثبت ان اليد الملائمة للعباءة ملائمة لنجاستها، لأن هذا الاستصحاب لا يثبت اتصف العباءة بالنجاسة الا على القول بالأصل المثبت.

وبكلمة: ان نجاسة العباءة بمفاد كان التامة معلومة بالوجودان، 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 الملازمنة بين بقاء النجاسة في العباءة 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 العباءة بمفاد كان التامة لا يثبت اتصف الطرف غير المغسول بها بمفاد كان الناقصة الا على القول بالأصل المثبت، فاذا لم يجر الاستصحاب في المسألة تندفع الشيبة بانتفاء موضوعها، هذا.

وقد ناقش فيه السيد الاستاذ^(٧): بأنه لا مانع من جريان استصحاب بقاء النجاسة بمفاد كان الناقصة مع عدم تعين موضوع النجاسة تفصيلاً، ولكن تتخذ

عنوان احد طرف العباءة بعنوان المشير والرمز الى موضعها الواقعي ونقول بأن هذا الموضع كان نجسا الان كما كان او طرف من العباءة كان نجسا قطعا الان كما كان، فاذاً هذا الموضع محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة مع كلا طرف العباءة قد تحققت بالوجودان، فاذاً يحکم بنجاسة الملaci لامحاله لانه لاقي نجاسة العباءة الثابتة بالاستصحاب.

وغير خفي ان هذه المناقشة وان كانت لها صورة الا انها بالتحليل لاترجع الى معنى صحيح، لان الطرف من العباءة النجس في الواقع المعلوم عند الله وغير المعلوم عندنا من الفرد المردود ولا يمكن الاشارة اليه الا باشاره ترددية.

وعلى هذا، فإن اراد السيد الاستاذ ^{رحمه الله} بذلك استصحاب بقاء نجاسة الجانب من العباءة الذي كان نجساً في الواقع، فيرد عليه انه من الاستصحاب في الفرد المردود، لان هذا الجانب مردود بين فردین 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 منها بحدده التفصيلي وانما اليقين بحدوث الجامع - وهو عنوان احدهما - بوصفه جاماً اختراعياً.

والخلاصة: إنّ واقع النجاسة في المقام مردود بين نجاسة هذا الطرف ونجاسة ذاك الطرف، والمفروض انه لا يقين بحدوث نجاسة هذا الطرف ولا بنجاسة ذاك الطرف، وموضع الاستصحاب - وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء - غير متوفّر بالنسبة الى واقع موضوع النجاسة لانه مردود بين هذا وذاك.

وبكلمة واضحة: ان السيد الاستاذ ^{رحمه الله} 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، لأن واقع الطرف من العباءة مردد بين الطرف اليمين واليسير، والمفروض ان اركان الاستصحاب غير تامة في شيء منها كما هو المفروض، وهذا لا يجري.

وان اراد ^{هذا} به استصحاب النجاسة المضافة الى الجامع بين الطرفين اليمين واليسار.

فيرد عليه: ان الجامع بينهما - وهو عنوان احدهما - بوصفه جاماً 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 اّن لو سلمنا ان الجامع المذكور مصب للنجاسة وموضوع لها، الا ان استصحاب بقاء نجاسته لا يثبت نجاسة فرده بالسراية الا على القول بالأصل المثبت.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التبيّنة، وهي انه لا يمكن دفع هذه الشيبة الا باحد امرین:

الاول: ما اشرنا اليه الان من ان الملقي لاحد اطراف العلم الاجمالي بالنجاسة في الشيبة المحصور محكم بوجوب الاجتناب كمللقي (بالفتح) والطرف الآخر، على اساس العلم الاجمالي الجديد الحادث باللقاء.

وعلى هذا، فإذا علمنا بنجاسة احد الاناءين فلacci احدهما اناة ثالثاً، حكم بوجوب الاجتناب عنه كمللقي (بالفتح) والطرف الآخر.

فاذًا تنتفي الشيبة العباءية بانتفاء منشئها وهو الحكم بطهارة الملقي لأحد

طرف في العلم الاجمالي بالنجاسة، وعليه فالحكم بنجاسة الملاقي لكلا الطرفين من العباءة المغسول وغير المغسول حكم غريب كما تقدم.

واما اذا قلنا بوجوب الاجتناب عنه اذا لاقى الطرف غير المغسول، فلا موضوع للشبهة حينئذٍ في هذه المسألة.

الثاني: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الملاقي لاحد اطراف 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 تتخذ عنواناً احدهما مشيراً ورمزاً الى واقعه المردد بين هذا الجانب او ذاك.

فيرد عليه: انه من الاستصحاب في الفرد المردد والاستصحاب فيه لا يجري، لعدم تامة اركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وقد تقدم تفصيل ذلك موسعاً.

وان اريد به استصحاب بقاء نجاسة الجامع وهو عنوان احدهما بوصفه جاماً 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: إنّه بعد غسل احد جانبي العباءة، فلا يجري الاستصحاب لا استصحاب الفرد ولا استصحاب الجامع الانتزاعي كما مر، وهذا لا اصل لهه الشبهة.

الجهة الثالثة: ان السيد الاستاذ^٥ قد اجاب عن هذه الشبهة بشكل آخر

وبنى هذا الجواب على مقدمتين:

الاولى: ان الملاقي لأحد اطراف العلم الاجمالي بالنجاسة محكوم بالطهارة باصلة الطهارة او استصحابها.

الثانية: ان استصحاب بقاء نجاسة واقع الجانب من العباءة يجري للشك في بقاء نجاسته.

وبعد هاتين المقدمتين ذكر ^{في} ان الاصول المؤمنة في الملاقي لأحد اطراف العلم الاجمالي بالنجاسة في الشيبة المحصورة انها تجري اذا لم تكن محكومة باصحاب بقاء نجاسة الملاقي (بالفتح)، باعتبار ان نجاسة الملاقي بالكسر من الآثار الشرعية لنجاسة الملاقي (بالفتح)، فاذاً يترتب على استصحاب بقاء نجاسة الملاقي (بالفتح) نجاسة الملاقي بالكسر وهذا يكون حاكماً على اصلة الطهارة فيه او متقدماً عليها بالجمع الدلالي العرفي.

وعلى هذا، ففي المقام اذا لاقت اليد كلا الجانبين من العباءة هما الجانب المغسول والجانب غير المغسول، فقد علم بمقتضاهما للجانب المحكم بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب، فان الملاقي (بالفتح) اذا كان نجساً واقعاً تنجس ملاقيه كذلك، واذا كان نجساً ظاهراً تنجس ملاقيه ظاهراً، لأن نجاسته تتولد من نجاسته، فان كانت واقعية فهي واقعية وان كانت ظاهرية فهي ظاهرية.

ثم ان مقتضى اطلاق كلامه ^{في} عدم الفرق بين ان تكون اليد الملاقيه ملاقيه للجانب المغسول من العباءة اولاً ثم الجانب غير المغسول منها او بالعكس، بأن لاقت الجانب غير المغسول اولاً ثم الجانب المغسول، هذا.

وذكر بعض المحققين^(١) التفصيل بين ما اذا لاقى الملaci 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 الملaci (بالفتح) معارض باستصحاب بقاء طهارة الملaci بالكسر فيسقطان معًا 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 لاقت الجانب المغسول من العباءة اولاً ثم الجانب غير المغسول، فتكون هنا حستان من الطهارة الواقعية، الاولى طهارة اليد قبل الملاقة، الثانية طهارتها بين الملaciين يعني بعد الملاقة الاولى وقبل الملاقة الثانية.

واما الحصة الاولى من الطهارة، فقد ارتفعت بمقابلتها لكلا الجانبيين من العباءة باعتبار انها بمقابلتها لها فقد لاقت النجس الثابت لواقع احدهما بالاستصحاب.

وبكلمة: ان استصحاب بقاء النجاسة على اجهالها في واقع احد طرفي العباءة لا ثبات نجاسة الملaci كاليد معارض باستصحاب بقاء الحصة الثانية من الطهارة الواقعية للملaci وهي الطهارة بين الملaciتين، لأننا نقطع ببقاء هذه الطهارة الى ما بعد ملاقاته للطرف المغسول فنستصحب هذه الطهارة الى ما بعد ملاقاته للطرف غير المغسول، وهذا الاستصحاب لا يكون مكتوماً باستصحاب بقاء النجاسة المجملة في العباءة، فان هذه النجاسة المجملة المرددة بين الطرفين من العباءة على تقدير ثبوتها انها تكون رافعة للطهارة الثانية للملaci وهي اليد قبل الملaciتين معًا،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٥٢ .

باعتبار انه اذا لاقى كلا الجانين فقد لاقى النجس الثابت بالاستصحاب، وهذا الاستصحاب يكون حاكما على استصحاب بقاء طهارته، باعتبار ان نجاسة الملaci بالكسر من آثار نجاسة الملaci (بالفتح) الاعم من النجاسة الواقعية والظاهرية، واما الطهارة الثابتة بالقطع الوجданى بين الملاقتين، فاستصحاب بقائهما الى ما بعد الملاقة الثانية ليس محكوماً باستصحاب بقاء النجاسة المرددة بين هذا الطرف من العباءة وذاك الطرف، لأن هذا الاستصحاب لا يثبت انها في الجانب الآخر وهو الطرف غير المغسول الا على القول بالأصل المثبت، لأن لازم بقاء النجاسة المجملة وان كان بقائهما في هذا الطرف الذي لاقاه الملaci ثانياً الا ان الاستصحاب لا يثبت هذه الملازمية، فاذًّا التبعد ببقاء هذه الطهارة بالاستصحاب غير محکوم باستصحاب بقاء النجاسة المجملة المرددة.

وان شئت قلت: ان هذه الطهارة المتيقنة بين الملاقتين للملaci التي يستصحاب بقائهما لا يكون زواها مسبباً عن نجاسة الجامع بين الطرفين على حد تسبب نجاسة الملaci عن نجاسة الملaci، وانما يكون ارتفاعها بنجاسة خصوص الطرف غير المغسول وهي لاتثبت باستصحاب الكلي الا على القول بالأصل المثبت. فالنتيجة: إنّ استصحاب نجاسة الجامع وهو عنوان احد الجانين لا يكون حاكماً على استصحاب طهارة اليدين بل يتعارضان فيسقطان معًا فالمراجع اصالة الطهارة، هذا.

واما تماميتها في الفرض الثاني، فلأن اصالة الطهارة في الملaci بالكسر محكومة باستصحاب بقاء نجاسة الملaci (بالفتح).

وللمناقشة فيه مجال، اما أولاً: فلان مراد السيد الاستاذ^{تلميذ} من استصحاب النجاسة ليس هو استصحاب النجاسة الجامعية المرددة بين نجاسة هذا الطرف او

ذاك الطرف، بل مراده ^{فليجع} من استصحاب النجاسة استصحاب بقاء نجاسة واقع جانب من العبادة في الواقع يعني استصحاب الفرد لا الجامع، فانه ^{فليجع} قد صرخ بأننا نشير الى ان خيط من العبادة او موضع منها تنجس ثم نشك في بقاء نجاسته فنستصحب بقائها.

وعلى هذا، فلا فرق بين الفرضين، لأن الملاقي في كليهما قد لاقى ذلك الخيط او الموضع، فلهذا يحکم بنجاسته على اساس ان نجاسة الملاقي من اثار نجاسة الملاقي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان طهارة الملاقي كاليد طهارة واحدة، لأن ملاقاته للطرف المغسول من العبادة مما لا اثر لها اصلا حيث ان وجودها وعدتها سيان، فاذًا الشك في بقاء نفس هذه الطهارة لا طهارة اخرى كما هو واضح.

ودعوى: أن طهارته قبل كلتا الملاقاتين قد ارتفعت بمقابلاته 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 ^{فليجع} هو ان المستصحب واقع هذه النجاسة الجامعة هو شخص نجاسة واقع طرف العبادة، وعلى هذا فلا فرق بين ان تكون اليد الملاقي ملaqية للطرف المغسول أولاً ثم الطرف غير المغسول أو بالعكس، فانه على كلا التقديرين فاستصحاب بقاء طهارة الملاقي وهو اليد محکوم باستصحاب بقاء نجاسة شخص موضع العبادة الذي تنجس، والمفروض ان الملاقي قد لاقى ذلك الموضع قطعاً على كلا التقديرین، هذا.

ولكن الذي يرد على السيد الاستاذ ^{فليجع} 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 التجasse الجامعة وهي نجاسته احد الطرفين من العباءة بوصفه جامعاً انتزاعياً لا عنواناً مشارياً الى الواقع ومرأة له، لا يجري في نفسه، لان الجامع المذكور ليس مصباً وموضوعاً للنجاست، بل الموضوع والمصب لها هو الفرد يعني الطرف اليمين من العباءة بحده الشخصي او الطرف اليسير منها كذلك. ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الجامع المذكور مصب وموضوع للنجاست، الا ان استصحاب بقاء نجاسته لا يثبت نجاسته فرده وهي نجاسته هذا الطرف من العباءة او ذاك الطرف منها الا على القول بالأصل المثبت، باعتبار ان سراية النجاست من الجامع الى افراده عقلية فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، قد ذكر بعض المحققين ^ت انه يمكن تعليم فرض التعارض في الفرض الثاني ايضاً بتقريرين:

الاول: ان الملقي كاليد اذا لاقى الطرف غير المغسول من العباءة، فيشك في بقاء طهارته من جهة الشك في نجاسته الملقي وهو الطرف غير المغسول وعدم نجاسته، فلا مانع حينئذ من استصحاب بقاء طهارته الى ما بعد الملاقة الاولى، وهذا الاستصحاب الى هنا غير محکوم باستصحاب بقاء نجاسته الجامع كما هو ظاهر، ثم نستصحب الطهارة الثابتة للملقي وهي اليد بين الملقيتين الى ما بعد الملاقة الثانية، فانها لا ترتفع الا بنجاسته الطرف الذي تلاقيه اليد ثانياً لا بنجاسته الجامع، والمفروض انا نعلم بعد نجاسته ذلك الطرف الذي لاقته اليد ثانياً باعتبار انه مغسول.

ولا نقصد بهذا الاستصحاب استصحاب الطهارة الظاهرة حتى يقال بأن الطهارة الظاهرة ترتفع بعد الملاقة الثانية وجданاً من جهة حكمة استصحاب نجاسة الجامع عليه، بل نقصد به استصحاب الطهارة الواقعية التي احرزها الاستصحاب ظاهراً بين الملاقاتين وذلك باحد امرتين:

الامر الاول: ان الطهارة الواقعية بين الملاقاتين متيقنة لنا بعيداً وان لم تكن متيقنة وجданاً، فان الاستصحاب قطع تعبدى بناء على مبني قيامه مقام القطع الموضوعي، وقد تعلق الشك بها بعد الملاقة الثانية فتكون اركان الاستصحاب تامة، فلا مانع من استصحاب بقائهما الى ما بعدهما ايضا وهذا الاستصحاب غير محکوم باستصحاب بقاء نجاسة الجامع بل هو معارض له، لانه يتضمن عدم وجوب الاجتناب عن العباءة، واستصحاب بقاء نجاسة الجامع يتضمن وجوب الاجتناب عنها فيسقطان معًا من جهة المعارضة والرجوع حينئذٍ اصالة الطهارة.

الامر الثاني: انه ^{في} قد بني على عدم اخذ اليقين بالحدث في موضوع الاستصحاب بل نفس الحدوث يكفي فيه، وحيث ان هذا الركن يثبت بالاستصحاب والركن الثاني وهو الشك في البقاء بعد الملاقة الثانية محز بالوجدان فتتم اركان الاستصحاب، فاذاً لا يكون استصحاب نجاسة احد الطرفين من العباءة حاكماً على هذا الاستصحاب، باعتبار انه لا يثبت نجاسة الملاقي (بالفتح) في الملاقة الثانية، فإذاً تقع المعارضة بينهما، هذا.

وللمناقشة في كلا الامرين مجال.

اما الامر الاول، فيرد عليه اولاً: ان الاستصحاب ليس يقيناً بعيداً، لان كون الاستصحاب كذلك مبني على ان يكون المجعل فيه الطريقة والكافحة، ولكن ذكرنا غير مرة ان المجعل فيه ليس ذلك، ومن هنا قلنا ان الاستصحاب لا يصلح

ان يكون امارة ولا اصلا محراً بل حاله حال الاصول غير المحرزة، ولهذا لا يقوم مقام القطع الموضوعي.

وثانياً: ان طهارة الملقي - وهو اليد - بين الملافاتين الثابتة بالاستصحاب الى ما بعد الملاقة الاولى باقية بنفسها ببقاء موضوعها وهو الشك فيه الى ما بعد الملاقة الثانية، لفرض ان الملاقة ملاقة مع الظاهر وهو الطرف المغسول فيكون وجود هذه الملاقة وعدم وجودها على حد سواء.

والخلاصة: إنّ اليد اذا لاقت الطرف غير المغسول من العبادة شك في بقاء طهارتها لاحتمال نجاسة هذا الطرف، فاذاً يستصحب بقاء طهارتها، وهذه الطهارة المستصحبة باقية الى ما بعد الملاقة الثانية وهي ملاقاتها للطرف المغسول، اذ لا اثر لهذه الملاقة اصلاً، لوضوح انه ليس هنا شكان، احدهما الشك في بقاء طهارة اليد الملاقيه الى ما بعد الملاقة الاولى وهي ملاقاتها للطرف غير المغسول، والآخر الشك في بقاء هذه الطهارة المستصحبة الى ما بعد الملاقة الثانية وهي ملاقاتها للطرف المغسول اذ لا وجود لهذا الشك، ضرورة ان هذه الطهارة المستصحبة باقية الى ما بعد الملاقة الثانية قطعاً فلاشك في بقائهما، واما الشك في بقاء طهارتها الواقعية الى ما بعد الملاقة الثانية، فهي نفس الشك في بقاء طهارتها الواقعية بعد الملاقة الاولى.

واما استصحاب بقاء نجاسة الجامع وهو عنوان احد الطرفين، فان اخذ هذا العنوان رمزاً ومشيراً الى واقعه المردود بين هذا الطرف وذاك الطرف، فلا يجري هذا الاستصحاب لانه من الاستصحاب في الفرد المردود، هذا اضافة الى ان احد فردي المردود لا اثر له لانه ظاهر في مفروض المسألة، والفرد الآخر المشكوك طهارته ونجاسته لا يمكن اثبات نجاسته بالاستصحاب لعدم تمامية اركانه فيه.

وان اخذ عنوان احدهما بوصفه جاماً انتزاعياً بين هذا او ذاك، فاستصحاب

بقاء نجاسته لا يثبت نجاسة الطرف غير المغسول الا على القول بالأصل المثبت. هذا اضافة إلى ان عنوان احدهما بوصفه جاماً ليس موضوعاً ومصدراً للنجاسة، لأن الموضوع والمصب انما هو واقعه وهو الفرد بحده الشخصي. واما الامر الثاني، فقد تقدم موسعاً ان اليقين بالحدث معتبر في جريان الاستصحاب وانه ركن اساسي من اركانه ولا يكفي نفس الحدوث الواقعية. ومن هنا، يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ^ت من الحكم بنجاسة اليد الملaci لکلا طرف العباءة هما الطرف المغسول والطرف غير الغسول من جهة استصحاب بقاء نجاسة احد طرفيها اجمالاً، على اساس ان نجاسة الملaci وهو اليد من اثار نجاسة الملaci (بالفتح) غير تام كما تقدم، هذا.

وقد ذكر بعض المحققين^ت كما تقدم ان ما افاده السيد الاستاذ^ت 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 للملaci وهو اليد في المثال، احدهما الطهارة الواقعية الثابتة لليد قبل الملاقة، وثانيهما الطهارة الواقعية الثابتة لها بعد ملقاتها للطرف المغسول، وبعد الملاقة الثانية وهي ملقاتها للطرف غير المغسول نعلم انها لاقت احد الطرفين المحكوم بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب.

وعلى هذا، فترتفع طهارتها الواقعية الاولى وهي الثابتة لها قبل الملاقة، لأن ارتفاعها مسبب عن نجاسة الملaci وهو احد طرفي العباءة المحكم بالنجاسة من جهة الاستصحاب، واما الحصة الثانية من طهارتها الواقعية الثابتة لها بعد الملاقة الاولى وقبل الملاقة الثانية فهي مشكوكaة البقاء بعد الملاقة الثانية، لأن ارتفاعها مسبب عن نجاسة الملaci (بالفتح) بعد الملاقة الاولى وهو خصوص الطرف غير

المغسول، والمفروض ان نجاسته لم تثبت الا بالاستصحاب في نفسه لعدم تمامية اركانه ولا باستصحاب بقاء نجاسته الجامع الا على القول بالأصل المثبت، فإذاً يقع التعارض بين الاستصحابيين فيسقطان فيرجع الى اصالة الطهارة، هذا.

وللننظر فيه مجال، لأن جعل طهارة اليد الواقعية في الفرض المذكور حصنان، 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 الملاقة وجودها وعدمها سيان، لوضوح ان ملاقة الجسم الظاهر مع الجسم الظاهر لا اثر له ولا تختلف حاله بعد الملاقة المذكورة عن حاله قبل هذه الملاقة، فإذاً ليس هنا الا تعدد الزمان، زمان قبل الملاقة وزمان بعد الملاقة، ومن الواضح ان تعدد zaman لا يوجب تعدد الطهارة.

إذاً الطهارة الثابتة لليد طهارة واحدة بلا فرق بين قبل ملاقاتها للطرف المغسول وبعد ملاقاتها له.

وعلى ضوء ذلك، فإذا لاقت اليد الطرف غير المغسول من العباءة ايضا، فقد علم بأنها لاقت احد طرفيها المحكوم بالنجاستة بمقتضى الاستصحاب، وهذا الاستصحاب حاكم على استصحاب طهارة اليد قبل الملاقة، باعتبار ان نجاستة الملاقي وهو اليد من آثار نجاسته الملاقي (بالفتح)، فإذا علمنا بمقابلتها للطرف المحكوم بالنجاستة بالتبعيد الاستصحابي، فقد علمنا بارتفاع طهارتها وزواها، لأن زواها مسبب عن نجاسته الملاقي (بالفتح)، وحيثئذ فلا معنى للقول بأن طهارتها قبل الملاقة الاولى قد زالت بمقابلة الجامع وهو عنوان احدهما دون طهارتها بعد الملاقة الاولى وقبل الملاقة الثانية، باعتبار ان زواها مسبب عن نجاسته خصوص الطرف

غير المغسول وهي غير ثابتة، لما تقدم من انه ليس هنا طهارة 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 الصرف للواقع المردود بين هذا الطرف من العباءة وذاك
الطرف، كان هذا الاستصحاب من الاستصحاب في الفرد المردود وهو لا يجري، وان
للحظ 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 يظهر بالغسل او عرضية يظهر به، كما اذا علمنا ان الثوب
الفلاني من الصوف ولكن لا ندرى 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 حاكما على هذا الاستصحاب اي استصحاب الكلي أو لا؟

والجواب: نعم هنا استصحاب آخر يكون حاكما 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 صدورته جزء الخنزير وبه يحرز ان هذا الثوب لم تكن مادته من اجزاء الخنزير، واما استصحاب عدم صدورته جزء الحيوان الآخر، فلا يجري لعدم ترتيب 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 الاغراض 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 ترتيب اثر شرعي عليه.

الفرع الثاني: ما اذا علمنا اجمالاً بمقابلة 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، فلامحالة نشك في بقاء نجاسته الجامدة بين النجاسة البولية والنجاسة الدمية، ولا مانع من استصحاب بقائهما

وترتيب آثار النجاسة عليه، وهذا الاستصحاب من استصحاب الكلي في القسم الثاني، لانه مرد 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 بماء القليل، وهذه الروايات تقييد اطلاقات الروايات الآمرة بكفاية غسل كل متنجس مرة واحدة، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين كون المتنجس متنجساً بالبول او بغيره، والروايات المذكورة تقييد اطلاقها بغير المتنجس بالبول فانه لا يظهر الا بغسله مرتين اذا كان بماء القليل. وقد ذكرنا غير مرة ان الدليل المخصوص يقييد موضوع الدليل العام بغير عنوانه اي عنوان المخصوص، فاذا ورد في الدليل (اكرم كل عالم) ثم ورد في دليل آخر (لا تكرم العالم الفاسق) ، فالدليل المخصوص يقييد موضوع العام وهو العالم في المثال بالعالم الذي لا يكون فاسقاً.

وفي المقام الروايات التي تدل على ان المتنجس بالبول يظهر بغسله مرتين بماء القليل، تقييد موضوع الروايات التي تدل على ان المتنجس مطلقاً يظهر بغسله مرة واحدة بغير المتنجس بالبول فانه لا يظهر الا بغسله مرتين.

وعلى هذا، فاذا علمنا بملاقاة الثوب النجس وشككنا في انه بول او دم، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب عدم كونه بولاً وبه يحرز موضوع العام بضم الوجدان الى الأصل، لان الملاقاة مع النجس محزة 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)، فإنه يدل على تقييد موضوع العام بالعدم المحمولي، فيكون موضوع العام بعد التقييد العام الذي لا يكون فاسقا، وحيثئذ يكون الموضوع مركبا من جزئين احدهما محرز بالوجدان كالعالم والآخر بالاستصحاب وهو عدم كونه فاسقاً، وفي المقام موضوع العام مركب من الملاقة للن杰س وعدم كونه بولا، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وهذا الاستصحاب حاكم على استصحاببقاء النجاسة المجملة لانه رافع لموضوعه.

والخلاصة: إنَّ الدليل الخاص يدل على تقييد موضوع العام بنقيض عنوانه وهو العالم الذي لا يكون فاسقاً في المثال والمنتفس الذي لا يكون بولاً في المقام.

ودعوى: أن العدم الماخوذ في الموضوع وهو العدم النعمي دون المحمولي.

مدفوعة: بأن دليل الخاص لا يدل الا على تقييد موضوع العام بعدم عنوانه بنحو العدم المحمولي، ولا يدل على ان الماخوذ في العدم النعمي اي اتصاف الموضوع بالعدم بل لا اشعار فيه على ذلك فضلاً عن الدلالة.

فالنتيجة: إنَّه لا اشكال في جريان هذا الاستصحاب في نفسه وتقديمه على استصحاببقاء النجاسة الجامدة اما بالحكومة او بالجمع الدلالي العرفي.

وهل لهذا الاستصحاب معارض أو لا؟

والجواب: ان الحق الاصفهاني ^{عليه السلام}^(١) قال بأن استصحاب عدم كون النجس بولا معارض باستصحاب عدم كونه دما، بدعوى العلم الاجمالي بأن الملاقة اما بالبول او بالدم، فاذا لم تكن بالبول وبالدم واذا لم تكن بالدم وبالبول، فاذاً استصحاب عدم كونها بالبول معارض باستصحاب عدم كونها بالدم فيسقطان، فالمرجع بعد الغسلة الاولى اصالة الطهارة، هذا.

وغير خفي ان ما قاله الاصفهاني ^{عليه السلام} 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 ^{عليه السلام} ايضا لا يقول بحجية الاستصحاب المثبت، فاذاً كيف يقول بالتعارض في المقام؟

فالنتيجة: إنّه لا معارض لاستصحاب عدم ملاقة الثوب للبول، ومقتضى هذا الاستصحاب كفاية غسله مرة واحدة في الحكم بالطهارة والمستثنى من ذلك المنتجس بالبول، والمفروض انه ليس متنجساً بالبول بالاستصحاب، وهذا الاستصحاب حاكم على استصحاببقاء النجاسة المجملة.

الفرع الثالث: ما اذا خرج من المكلف بلل مشتبه مردّد بين البول والمني، فتارة يكون المكلف متظهراً 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 البطل المذكور منيًّا، ووجوب الوضوء عليه اذا كان بولا، فيجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل، لأن العلم الاجمالي منجز ولا تجري الاصول المؤمنة في اطرافه، اما لعدم المقتضي لها وقصور ادلتها عن شمولها وانصرافها عنها كما قويناه او من جهة المعارضة الداخلية بينها، فان شمولها لجميع اطرافه قد يستلزم محدود المخالفة القطعية العملية، واما شمولها لبعضها المعين دون الآخر فانه ترجيح من غير مرجع وهذا تسقط، ويكون العلم الاجمالي منجزًّا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لا مانع من استصحاب بقاء الكلي في هذا الفرع.
بيان ذلك، ان المكلف اذا توضأ فان كان البطل المذكور الخارج منه بولاً فقد ارتفع حدثه وان كان منيًّا 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 بقائه 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: إنَّه 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 معا، ولا يمكن الاكتفاء بحدهما.

اما في فرض الثاني، فلا شبهة في وجوب الغسل عليه على كل تقدير أي سواء

أكان البطل المذكور بولا أم كان منياً باعتبار انه محدث بالاكبر.

واما الموضوع فلا يجب عليه، لاستصحاب عدم كونه بولا ولا يعارض باستصحاب عدم كونه مني، لانه لا يجري لعدم ترتب اثر شرعى عليه، فاذاً لا مانع من الاستصحاب المذكور، ومع قطع النظر عن ذلك فلا مانع من التمسك باصالة البراءة عن وجوب الموضوع للشك فيه بعد الغسل.

واما الفرض الثالث، فقد جعله المحقق العراقي ^٤ الى عدة فروض:

الاول: فرض عدم التضاد بين الحدفين.

الثاني: فرض التضاد بينهما في المرتبة والحد لا ذاتاً كالسود الشديد مع السواد الضعيف والبياض الشديد مع البياض الضعيف، فإنه لا تضاد بينهما ذاتاً وانما التضاد بينهما في المرتبة والحد.

الثالث: التضاد بينهما ذاتاً.

فإذاً يقع الكلام في مقامين:

الاول: في صحة هذه الفرض.

الثاني: في احكام كل واحد منها.

اما الكلام في المقام الاول: فالصحيح من هذه الفروض الثلاثة الفرض الاول، وذلك لان الحد 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 كاحكام الشرعية، فحيث انه لا وجود لها الا في وعاء الاعتبار والذهن

فلا تتصور المضادة بينها ولا اتصافها بالشدة والضعف، فانهما انما يتصوران في الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض، نعم ان مبادئ الاحكام الشرعية وملائكتها 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 بينهما لا بالذات ولا بالمرتبة والحد.

فالنتيجة: إنّه لا تضاد بين الحدين لا ذاتاً ولا حداً، وهذا الفرض هو الصحيح دون الفرضين الآخرين.

واما الكلام في المقام الثاني: فعل الفرض الاول من الفروض السالفة وهو فرض عدم المضادة بينها لا ذاتاً ولا حداً ومرتبةً كما هو الصحيح تكون وظيفة المكلف الموضوع، لفرض انه محدث بالاصغر جزماً سواء أكان هذا البطل الخارج منه بولاً أو منياً ولا يجري فيه استصحاب الكلي، لأن 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 او لا؟ ففي مثل ذلك لا يجري استصحاب بقاء الكلي، لأن الكلي الموجود في ضمن وجود زيد فقد ارتفع جزماً بارتفاعه ويشك في وجوده في ضمن وجود عمرو فيه، وعليه فأركان الاستصحاب غير تامة، لأن ما هو المتيقن قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك فلا يقين بحدوده.

وعلى هذا، فاذا توضاً المكلف فقد ارتفع حدثه الاصغر، واما حدوث حدث الاكبر فانه مشكوك فيه فلا علم به، ولهذا لا مانع من استصحاب عدم كون البطل

المتشبه الخارج منه منيًّا ولا معارض له، لأن استصحاب عدم كونه بولاً لا يجري في نفسه لعدم ترتيب اثر شرعى عليه، هذا.

وашكَّ عليه بعض المحققين^(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، لأن البطل المتشبه ان كان بولاً فقد ارتفع يقيناً وان كان منيًّا لم يرتفع، وحيث ان المكلف لا يدرى انه مني او بول، فلا يحرز ان هذا الوضوء رافع للحدث الاصغر او لا، فإذاً نستصحب عدم رافعيته له وبقاءه هذا.

ويمكن المناقشة فيه: فان ما ذكره^(٢) تام على مسلك المشهور اذا لم يمكن احراز عدم كون البطل المتشبه مني، فعنده يشك في ان الوضوء رافع للحدث الاصغر او لا؟

واما اذا امكن احراز ان البطل المذكور ليس منيًّا بالاستصحاب كما هو المفروض في المقام، فلا مانع من هذا الوضوء ويكون رافعاً للحدث الاصغر، لأن موضوع رافعيته مركب من امرتين، احدهما كون المكلف محدثاً بالاصغر والآخر عدم كونه محدثاً بالاكبر، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع بكل جزأيه، فإذاً يكون الوضوء رافعاً للحدث الاصغر.

والخلاصة: إنَّ المكلف اذا كان محدثاً بالاصغر ثم خرج منه بطل متشبه مردد

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٥٧ .

بين كونه منياً أو بولاً، فاذا كان بولاً فلا اثر له، لأن 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 يحرز انه محدث بالاصغر ولم يكن محدثاً بالأكبر، فاذاً وظيفته الوضوء، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان مقتضى اطلاق ادلة رافعية الوضوء انه رافع للحدث الاصغر وان كان المكلف محدثاً بالأكبر ايضاً، كما ان مقتضى اطلاق ادلة رافعية الغسل انه رافع للحدث الاكبر فقط دون الاصغر.

ولكنْ هناك دليلاً ثالثاً يدل على ان غسل الجنابة يجزي عن الوضوء يعني انه رافع للحدث الاكبر والاصغر معاً، وهذا 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، فاذاً 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 للأكبر 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 وهذا لا يكون غسل مس الميت رافعاً للحدث الاصغر وانما يكون رافعاً للحدث الاكبر فقط فيجب الوضوء بعده، ومن هذا القبيل غسل المستحاضة الوسطى، فإنه لا يجزي عن الوضوء بل لابد منه بعده، فاذاً 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 مشروعًا وكذلك الاغسال المستحبة منها غسل الجمعة، فانه يجزي عن الوضوء بمقتضى الدليل الخاص ولا يدل على انه يمنع عن الوضوء قبله ايضاً.

فالنتيجة: إن الحدث الاكبر لا يكون مانعاً عن الوضوء قبل الغسل ولا مانع منه، وحيثئذ 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، لأن المنع بحاجة الى دليل والدليل انما يكون على عدم مشروعية الوضوء بعد الغسل.

واما الكلام في الفرض الثاني: وهو فرض التضاد بين الحدين في الحد والدرجة، فيقع في ان ما خرج منه من البلل المشتبه المرددين 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 كالسودان 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 استصحابه بقائه، وعلى هذا فوظيفة المكلف الوضوء. واما احتمال كون البلل المذكور منياً، فمدفع بالاصل، فاداً 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 ^{عليه السلام} من ان استصحاب بقاء الحدث الاصغر يجري بعد الوضوء، لان المكلف المحدث بالاصغر اذا توضاً 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 مرد بـين كونه منيًّا او بولاً، فهذا التردد منشأ للشك في بقاء الحـدث الاصغر بـحده فلا مانع حينئـذ من استصحابـ بـقائه.

غير تام، لأن المـكـلـفـ المـحدـثـ بـالـاصـغـرـ اذا خـرـجـ مـنـ الـبـلـلـ المشـتـبـهـ المرـدـ بـينـ كـوـنـهـ بـولـاـ اوـ منـيـاـ، فـبـطـبـيـعـةـ الـحـالـ يـشـكـ فـيـ انـ حـدـثـ الـاصـغـرـ هـلـ انـقـلـبـ منـ مـرـتـبـتـهـ الخـفـيـفـةـ إـلـىـ مـرـتـبـتـهـ الشـدـيـدـةـ اذاـ كـانـ الـبـلـلـ المشـتـبـهـ منـيـاـ اوـ لمـ يـنـقـلـبـ وـبـقـيـ علىـ مـرـتـبـتـهـ الخـفـيـفـةـ اذاـ كـانـ الـبـلـلـ المـذـكـورـ بـولـاـ، وـهـذـاـ التـرـدـ منـشـأـ لـلـشكـ فـيـ بـقـاءـ الـحـدـثـ الـاصـغـرـ عـلـىـ مـرـتـبـتـهـ الخـفـيـفـةـ وـعـدـمـ اـنـقـلـابـهـ إـلـىـ مـرـتـبـتـهـ الشـدـيـدـةـ. وـاـمـاـ اـحـتـمـالـ اـنـهـ منـيـ فـهـوـ مـدـفـوعـ باـصـالـةـ عـدـمـ كـوـنـهـ منـيـاـ، فـاـذـاـ بـضـمـ هـذـهـ اـلـاصـالـةـ إـلـىـ اـسـتـصـاحـبـ المـذـكـورـ يـنـقـعـ مـوـضـوـعـ وـجـوـبـ الـوـضـوـءـ، فـإـذـاـ توـضـأـ اـرـتـفـعـ حـدـثـ الـاصـغـرـ فـلاـ يـشـكـ فـيـ بـقـائـهـ.

واما في الفرض الثالث: وهو فرض وجود المضادة بين الحـدـثـيـنـ ذاتـاـ.

فقد ذكر المـحـقـقـ العـرـاقـيـ ^{رحمـهـ اللـهـ} انه اذا خـرـجـ مـنـ الـمـكـلـفـ الـبـلـلـ المشـتـبـهـ المرـدـ بـينـ كـوـنـهـ بـولـاـ اوـ منـيـاـ، فقد عـلـمـ اـجـمـالـاـ بـأنـهـ اـمـاـ مـحـدـثـ بـالـاصـغـرـ اوـ بـالـاـكـبـرـ، باـعـتـبـارـ انـ الجـمـعـ بـيـنـهـماـ لاـ يـمـكـنـ.

وـهـنـيـئـذـ فـانـ كـانـ الـبـلـلـ المـذـكـورـ منـيـاـ، اـنـتـفـىـ الـحـدـثـ الـاصـغـرـ مـنـ جـهـةـ عـدـمـ اـمـكـانـ اـجـتمـاعـهـ مـعـ الـحـدـثـ الـاـكـبـرـ عـلـىـ اـسـاسـ وـجـوـدـ المـضـادـةـ بـيـنـهـماـ ذاتـاـ.

ولـهـذـاـ يـتـولـدـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ مـنـهـ، لـانـهـ اـنـ كـانـ بـولـاـ فـالـمـكـلـفـ باـقـ علىـ حـدـثـ الـاصـغـرـ، وـانـ كـانـ منـيـاـ فقد اـرـتـفـعـ حـدـثـ الـاصـغـرـ وـصـارـ مـحـدـثـاـ بـالـاـكـبـرـ، وـمـقـتضـيـ هـذـاـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ وـجـوـبـ الـجـمـعـ بـيـنـ الـوـضـوـءـ وـالـغـسـلـ، كـمـاـ اـنـهـ لوـ توـضـأـ كـانـ يـشـكـ فـيـ بـقـاءـ كـلـيـ الـحـدـثـ وـكـذـلـكـ اذاـ اـغـتـسـلـ، وـهـنـيـئـذـ فـلاـ مـانـعـ مـنـ اـسـتـصـاحـبـ بـقـائـهـ وـيـتـرـبـ عـلـيـهـ وـجـوـبـ الـغـسـلـ اوـ الـوـضـوـءـ حـتـىـ يـحـصـلـ اليـقـيـنـ بـفـرـاغـ الذـمـةـ.

ثمـ اـنـهـ ^{رحمـهـ اللـهـ} قد اـشـكـ عـلـىـ نـفـسـهـ بـأـنـ هـذـاـ خـلـافـ مـبـنـيـ الـفـقـهـاءـ، لـانـ مـبـنـاهـمـ فـيـ هـذـاـ

الفرض الاكتفاء بالوضوء ودفع احتمال كون البلل المشتبه منياً بالاستصحاب، وبذلك ينفع موضوع وجوب الوضوء على اساس انه مركب من كون المكلف محدثاً بالاصغر ولم يكن محدثاً بالأكبر، والجزء الاول محز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

وأجاب ^٦ عن ذلك: بأن مبني الفقهاء يقوم على اساس عدم التضاد بينهما، واما وجوب الاحتياط فيه فهو مبني على فرض التضاد بينهما، هذا.

وذكر بعض المحققين ^(١) على ما في تقرير بحثه، انه يمكن حمل هذا الاشكال على هذه الفرضية وهي فرضية التضاد بينهما على طبق مبني الفقهاء في المسألة بقرينة ما افاده المحقق النائيني ^٧ من ان الآية الكريمة ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... الْخ﴾ 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 بالأكبر، كما ان موضوع وجوب الغسل المكلف المحدث بالأكبر، ومن الواضح ان التقسيم قاطع للشركة.

وعلى هذا، فإذا كان الجزء الاول من موضوع وجوب الوضوء محزاً بالوجدان وهو كون المكلف محدثاً بالاصغر وشك في الجزء الثاني وهو عدم كونه محدثاً بالأكبر، فلا مانع من احرازه بالاستصحاب، وللمكلف في المقام ان يتمسك

باستصحاب عدم كون البلل المذكور منيأ ولا معارض لهذا الاستصحاب، واستصحاب عدم كونه بولا لا يجري لعدم ترتب اثر شرعی عليه بعد ما كان المكلف محدثاً بالصغر قبل خروج هذا البلل منه، وبضم هذا الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع وجوب الموضوع، فإذاً يجب عليه الموضوع فقط، هذا.

ويمكن المناقشة فيه: بأن ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله في تفسير الآية المباركة بضميمة الروايات تام على القول بأنه لا تضاد بين الحدفين ولا مانع من اجتماعهما في موضوع واحد، فعندهما ما ذكره رحمه الله من التفصيل صحيح، لأن المكلف اذا كان محدثاً بالصغر ثم خرج منه بلل مشتبه مرددي بين البول والمني، وحيث ان موضوع وجوب الموضوع مركب من كون المكلف محدثاً بالصغر وعدم كونه محدثاً بالاكبر، والاول محز بالوجدان والثانى بالبعد وبضم الوجدان الى البعيد يتحقق موضوع وجوب الموضوع.

ودعوى: أن الآية المباركة تدل على وجود المضادة بينهما وعدم امكان اجتماعهما في موضوع واحد.

مدفوعة: بأن الآية لا تدل على ذلك لأنها في مقام بيان وظيفة المكلف، فان كان محدثاً بالصغر فوظيفته الموضوع، وان كان محدثاً بالاكبر كالجنابة فوظيفته الغسل، وعدم تعرض الآية فيما اذا كان المكلف محدثاً بالصغر والاكبر معاً، ولا يدل على عدم امكان الجمع بينهما، ولعل عدم تعرضها لذلك من جهة ان الغسل يكفي عن الموضوع، 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 رحمه الله، لانه اذا خرج البلل المشتبه من المكلف المحدث بالصغر المردد بين البول والمني انقلب اليقين بالحدث الصغر الى الشك

فيه، لأن البطل أن كان مني انقلب الحدث الأصغر بالأكبر لاستحالة اجتماعهما في موضوع واحد، وإن كان بولاً فلا اثر له باعتبار أنه محدث بالأصغر.

واما إذا كان المكلف محدثاً بالأكبر ثم خرج منه بول فلا اثر له أيضاً، لأنه لا يوجب انقلاب الأكبر إلى الأصغر أو زواله وارتفاعه، لأن الضعف لا يمكن ان يزيل القوي واما القوي فهو يزيل الضعف.

والخلاصة: إنَّ المراد من التضاد بينهما استحالة اجتماعهما في موضوع واحد، بمعنى ان المكلف اذا كان محدثاً بالأكبر كالجنابة فلا اثر لصدور الأصغر منه بعد ذلك، لأن وجوده كالعدم باعتبار ان الحدث الأكبر يتضمن الأصغر وما زاد، وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف محدثاً بالأصغر وصدر منه الأكبر، فإنه بمجرد حدوث الأكبر منه قد زال الأصغر لاستحالة كون المكلف محدثاً بالأصغر والأكبر معاً.

إلى هنا قد تبين: انه بمجرد خروج البطل المشتبه منه قد زال اليقين بكونه محدثاً بالأصغر إلى الشك، لاحتمال ان البطل المذكور مني يوجب زوال الأصغر، فما ذكره رسان من ان موضوع وجوب الوضوء مركب من كون المكلف محدثاً بالأصغر وعدم كونه محدثاً بالأكبر، والجزء الأول محرز بالوجودان والثاني بالاستصحاب وان كان تماماً بالنسبة إلى موضوع وجوب الوضوء، الا ان ذلك انما يتصور على القول بعدم التضاد بينهما، واما على القول بالتضاد فلا يتصور ان يكون الجزء الأول من الموضوع وهو كون المكلف محدثاً بالأصغر محرزًا بالوجودان في هذا الظرف لأن احتمال كون البطل الخارج منه منيًّا يوجب الشك في بقاء الحدث الأصغر، ضرورة انه مع هذا الاحتمال لا يمكن ان يكون محرزًا بالوجودان والا لزم خلف فرض انه مضاد للحدث الأكبر، وحيث انا في المقام لا ندرى انه بول او مني فيشك في زواله وعدم زواله، فإذاً الجزء الأول من موضوع وجوب الوضوء غير محرز بالوجودان بل هو

مشكوك فيه.

فالنتيجة 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 محدثاً بالصغر فعلاً في هذا الفرض وان كان مشكوكاً فيه، الا انه لما كان مسبوقاً بالحالة السابقة كان يشك في بقائه، لأن البطل المشتبه ان كان بولاً فهو باق قطعاً، وان كان منيا فقد زال كذلك، وهذا التردد منشأ للشك في بقائه، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقائه وبه يحرز الجزء الاول من موضوع وجوب الوضوء تعبداً وهو كون المكلف محدثاً بالصغر، وكذلك يحرز الجزء الثاني وهو عدم كونه محدثاً بالأكبر بالاستصحاب، فكلا الجزئين محرز بالاستصحاب فيتتحقق موضوع وجوب الوضوء دون الغسل، فإذاً ما ذكره المحقق العراقي ^{رحمه الله} من وجوب الجمع بين الوضوء والغسل معاً لا وجه له، لأن العلم الاجمالي ينحل حكماً باستصحاب بقاء الحدث الصغر، وعندئذٍ فلا مانع من الرجوع في الطرف الآخر إلى استصحاب عدم كون المكلف محدثاً بالأكبر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان استصحاب بقاء الكلي وهو الحدث الجامع ممحوم باستصحاب بقاء الفرد، لأن هذا الاستصحاب حاكم عليه وينقح موضوع وجوب الوضوء.

هذا تام 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، لأن المتيقن في المقام وجود الانسان في ضمن وجود زيد فيه وهو قد ارتفع يقيناً، وما هو مشكوك فيـه - وهو وجود الانسان في ضمن وجود عمرو - لـيـسـتـ لهـ حـالـةـ سابـقـةـ،ـ فإذاـ اـرـكـانـ الاـسـتـصـحـابـ فيـهـ غـيرـ تـامـةـ وـهـذـاـ لاـ يـجـريـ استصحاب بقاء الكلي في هذا القسم.

وبكلمة انا اذا علمنا بدخول زيد في المسجد حصل لنا علـمـانـ:

اـحـدـهـماـ:ـ الـعـلـمـ بـوـجـودـ زـيـدـ فـيـهـ.

ثـانـيهـماـ:ـ الـعـلـمـ بـوـجـودـ اـنـسـانـ فـيـهـ.

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، وهـلـ يـجـريـ استصحاب بقائه 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 الاولى، فـاـنـهـ لـاـ وـعـاءـ لـهـ الاـ فـيـ عـالـمـ الـذـهـنـ،ـ فـلـاـ يـصـلـحـ انـ يـكـونـ مـصـبـاـ لـلاـسـتـصـحـابـ،ـ لـاـنـ مـصـبـ الاستصحاب هو ما يتـرـتـبـ عـلـيـهـ الاـثـرـ الشـرـعيـ.

فـإـذـاـ يـكـونـ المرـادـ مـنـهـ اـحـدـ اـمـرـيـنـ:

الاـولـ:ـ انـ يـكـونـ المرـادـ مـنـ الكـلـيـ الحـصـةـ كـمـاـ عـنـ الـمـحـقـقـ العـرـاقـيـ ^{٢٠١}،ـ بـتـقـرـيـبـ

ان كل فرد يستعمل على حصة من الكلي مع سائر الشخصيات كالكم والكيف والوضع وهكذا، المراد من استصحاب الكلي استصحاب ذات الحصة، المراد من استصحاب الفرد استصحابه مع مشخصاته كافة.

وعلى ضوء هذا التفسير للكري فلا يجري استصحابه في المقام، لأن الحصة المتيقنة الموجودة في ضمن زيد في المسجد قد ارتفعت بارتفاع زيد، والحصة الأخرى في ضمن وجود عمرو فيه مشكوكة الحدوث، فإذاً لا تتم اركان الاستصحاب فيها لأن ما هو المتيقن قد ارتفع وما هو المشكوك ليس بمتيقن، هذا.

ولكن هذا التفسير خاطئ جداً، لأنه 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 ^{نه} من الفرق بين الحصة والفرد خاطئ، لأن مشخصات الفرد من عوارضه وليس من مقوماته ومشخصاته حقيقة، لأن تشخيص الفرد بوجوده وتقويمه به لا بعارضه من الكم والكيف ونحوهما، فإذاً لا فرق بين واقع الحصة والفرد.

وان اريد بها وجودها المضاف الى مفهوم الحصة وعندها 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 الافي وعاء الذهن، ومن الواضح انه ليس موضوعاً للاثر الشرعي حتى يصلح ان يكون مصدراً للاستصحاب، الا ان يؤخذ هذا الوجود الذهني بنحو المعرفية والمشيرية الى ما هو موضوع للاثر الشرعي ومصب للاستصحاب.

ولكن على هذا فالمستصحب هو الفرد لا الحصة في مقابل الفرد، غاية الامر تارة يكون استصحاب الفرد بواسطة مرآتية مفهومه الجزئي ومشيريته اليه وهو مفهوم زيد مثلاً، باعتبار انه لا يمكن استصحاب الفرد الخارجي مباشرةً، لأن الاستصحاب امر اعتباري لا يمكن تعلقه بالفرد الخارجي بنحو المباشر والا لكان خارجياً وهذا خلف.

وآخرى يكون استصحابه بواسطة المفهوم الكلى المأخذ بنحو المعرفة والمشيرية الى الموضوع بدون اي دخل له فيه، وعلى هذا فالمستصحب ايضاً يكون جزئياً حقيقةً لا كلياً والفرق بين الصورتين انها هو في المعرف، فانه في الصورة الاولى جزئي وفي الصورة الثانية كلى.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التبيّنة، وهي ان المراد من الكلى ليس هو الحصة. الثاني: أن يكون المراد من الكلى في المقام الوجود السعي، ولا نقصد به ان للكلى الطبيعي وجوداً واحداً متسعاً كما نسب ذلك الى الرجل الهمداني فانه غير معقول، لاستحالة انتباق وجود واحد على وجودات متعددة متباعدة، لأن الوجود مساوق للتشخيص ويستحيل ان يوجد شيء في الخارج بدون تشخيص.

ومن هنا، يكون للكلى وجودات متعددة بعد افراده، ونسبة الكلى 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، لأن الوجود في الخارج واحد كوجود زيد مثلاً ولهذا الوجود اضافتان، احداهما اضافته الى الفرد بحده الفردي والاخري اضافته الى الكلى كذلك، مثلاً وجود زيد في الخارج وجود واحد قوله اضافتان، اضافة الى زيد واضافة الى الانسان وكلتا الاضافتين بنحو الحقيقة، الا ان دائرة الاضافة الثانية اوسع من دائرة الاضافة الاولى وهمما متلازمتان

ذاتاً وحقيقة والعلم باحدهما علم بالآخر، فإذا علمنا بوجود زيد في المسجد فقد علمنا بوجود انسان فيه، وإذا علمنا بخروج زيد منه فقد علمنا بخروج انسان منه، وإذا شكنا في وجود زيد فيه فقد شكنا في وجود انسان فيه.

والخلاصة، ان المراد من الكلي في المقام الوجود السعي الذي يمثل اضافة الوجود الى الكلي، فإذا شك في بقاء هذه الاضافة، فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان هناك اثر شرعي مترب عليه، فإذا 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 انها 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، وإذا 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، وهذا لا حالة سابقة لها فما هو المتيقن من الاضافة قد ارتفع يقيناً وما هو المشكوك فيه ليس بمتيقن سابقاً، فإذاً اركان الاستصحاب غير تامة.

ومن هنا، يظهر انه لا فرق بين ان يكون حدوث فرد آخر مقارناً لحدث الفرد المتيقن او مقارناً لخروجه منه، فانه على كلا التقديرتين لا يجري استصحاب بقاء الكلي في المقام لعدم تامة اركانه في كلتا الصورتين.

واما شيخنا الانصاري ^{٧٥٥}^(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 مردود 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 فرده، واحتمال حدوث بحدوث فرد آخر مقارنا لارتفاع الفرد الاول محکوم بالعدم، هذا.

ولكن هذا التقریب لا يرجع الى معنی صحيح، لما تقدم من ان المراد من الكلي في المقام الوجود السعي وهو يمثل اضافته الى الكلي في مقابل اضافته الى الفرد بحده الفردي، والمفروض ان هذه الاضافه التي تحقق قد ارتفعت بارتفاع وجود الفرد، والشك انها هو في حدوث اضافه اخرى الى الكلي من جهة احتمال حدوث فرد آخر، ولا فرق في ذلك بين ان يكون احتمال حدوث فرد آخر مقارنا لحدث الفرد المتيقن او مقارنا لارتفاعه، فانه على كلا الفرضين يكون الشك في حدوث اضافه اخرى الى الكلي.

قد يقال كما قيل: ان هنا علمين، احدهما العلم بوجود زيد في المسجد والآخر العلم بوجود انسان فيه ضمناً، 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، لأن ما هو المتيقن سابقاً في المقام هو وجود الانسان في ضمن وجود زيد، فإذا ارتفع وجود زيد بخروجه عن المسجد، فقد ارتفع وجود الانسان ايضاً، لأن في الخارج وجود واحد، غایة الامر ان له اضافتين، اضافه الى الفرد واضافه الى الكلي، فإذا ارتفع ذلك الوجود ارتفع كلتا الاضافتين، لاستحالة بقاء الاضافه مع انتفاء المضاف لأنها متقومة ذاتا وحقيقة

بالمضاد والمضاف اليه حيث انها من الذاتيات لها وبمثابة الجنس والفصل للنوع، فإذاً الشك في وجود انسان آخر في المسجد بوجود فرد آخر فيه شك في اصل وجوده ولا حالة سابقة له.

والخلاصة: إنَّ العلم بوجود زيد في المسجد علم باضافته إلى الانسان حقيقة، لأن هذا العلم لازم ذاتي للعلم بوجود زيد فيه، لأن هنا علمًا واحداً وهو العلم بوجود انسان فيه المتمثل بوجود زيد، والاختلاف انما هو في الاضافة وهي اضافته إلى زيد بحده التفصيلي واضافته إلى الانسان بحده الجامعي.

إلى 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 نهائياً وتبدلها 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، لأن صفة الشدة والضعف من حالاته لا من مقوماته بنظر العرف العام، فاذاً يكون الشك في بقاء المتيقن السابق فلا مانع من استصحاب بقائه، هذا.

وقد اشكل عليه بعض المحققين ^(١) على ما في تقرير بحثه من ان الاستصحاب وان كان يجري في هذه الموارد الا انه من استصحاب الفرد والشخص، وافق في وجه ذلك ان المعلوم زواله هو المرتبة الشديدة من السواد، والشك انما هو في بقاء شخص المرتبة الضعيفة واستصحاب بقائها استصحاب الفرد لا الكلي، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأن المرتبة الشديدة من السواد متقومة بالشدة،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٦٥ .

حيث انها من المقومات الذاتية لها بل عينها ويزواها زالت هذه المرتبة، باعتبار انها عين الشدة وكل مرتبة من مراتب السواد او البياض بحدتها مبادئ 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 وتبدلها بلون آخر مباین له، فبطبيعة الحال نشك فيبقاء طبيعي السواد فلا مانع من استصحابه بقائه، وليس الشك في شخص المرتبة الضعيفة التي تكون متقومة بالضعف، لأن شخص هذه المرتبة مباین لشخص المرتبة الشديدة ولا تصدق احداهما على الاخرى، فان المشكوك ليس عين المتيقن بل مباین 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 بحدتها وتزول بزاوها، وحينئذ فالشك في حدوث المرتبة الضعيفة بحدتها لا في بقائها وهذا لا يجري الاستصحاب فيها ولا الاستصحاب في الكلي، لأن 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 ولكن لا ندرى ان الزائل شدته فقط او

اصله وتبدلها بلون آخر، فعندئذ نشك في بقاء طبيعي السواد باعتبار ان الشدة والضعف من حالات الموضوع لا من مقوماته بنظر العرف، فإذاً الشك يكون في بقاء طبيعي السواد ولا مانع من استصحابه بقائه.

وبكلمة: ان الشك في المقام انما هو في بقاء اصل السواد، لأن المعلوم هو زوال المرتبة الشديدة منه واما زوال طبيعي السواد فهو غير معلوم لنا ونشك في بقائه، وعندئذ فلا مانع من جريان استصحاب طبيعي السواد لأن لوجوده في هذا الجسم اضافتين: احداهما اضافته الى ماهية الفرد بحده الفردي والاخرى اضافته الى ماهية الكلي الجامع، واستصحاب الاضافة الاولى استصحاب الفرد واستصحاب الاضافة الثانية استصحاب الكلي، فإذاً لا مانع من جريان كلا الاستصحابين في المقام اذا كان هناك اثر شرعي مترب 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، لأن وجود عين وجود فرده، 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، فإذا علم بوجود زيد في الدار فقد علم بوجود انسان فيه، وإذا شك في وجود زيد فيها شك في وجود انسان فيها، وإذا 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 يعني الثاني عن الاول اذا كان الاثر الشرعي متربا 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 وشككتنا في انها تبدلت الى المرتبة

الضعيفة فيه او الى لون آخر، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء طبيعي السواد دون المرتبة الضعيفة، لأن الشك بالنسبة الى المرتبة الضعيفة بحدتها الشخصي ليس في بقائها حيث انها بحدتها الشخصي مبادنة للمرتبة الشديدة كذلك، والمعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المشكوك عين المتيقن ذاتا وحقيقة والاختلاف بينهما في الحدوث والبقاء، فان متعلق اليقين الحدوث ومتصل الشك البقاء.

واما في المقام فمتعلق الشك مبادن متعلق اليقين، فان متعلق الشك المرتبة الضعيفة بحدتها الخاص ومتصل اليقين المرتبة الشديدة كذلك، ومن الواضح ان كل مرتبة بحدتها الشخصي مبادنة للمرتبة الاخرى كذلك.

وعلى هذا، فما في تقرير بحثه ^{٢٧} من ان الشك انما هو في بقاء المرتبة الضعيفة بحدتها الشخصي واستصحاب بقائها من استصحاب الشخص لا الكلي.

لا يمكن المساعدة عليه، أما اولاً: فلما عرفت من ان شخص المرتبة الضعيفة بحدتها الشخصي مبادن للمرتبة الشديدة كذلك، فإذاً لا يكون الشك في بقاء شخص المرتبة الضعيفة شكًّا في بقاء المتيقن السابق بل شك في حدوثها بعد ارتفاع المرتبة الشديدة بحدتها.

وثانياً: ما عرفت من ان للمرتبة الضعيفة اضافتين اذا حصلت في جسم كسائر افراد الكلي اذا حصلت، اضافة الى الفرد بحده الفردي واضافة الى الكلي، فاستصحاب الفرد يمثل استصحاب الاضافة الاولى واستصحاب الكلي يمثل استصحاب الاضافة الثانية، فإذاً كما يجري استصحاب الفرد كذلك يجري استصحاب الكلي، هذا.

ثم ان السيد الاستاذ^(٥) قد ذكر قسما آخر من استصحاب الكلي غير الاقسام المتقدمة، بمعنى ان الاستصحاب الكلي غير منحصر بالاقسام المذكورة ومثل كذلك بمثالين:

المثال الاول: مثال عرفي وهو ما اذا علمنا بدخول زيد في الدار ثم علمنا بوجود متكلم فيها ولا ندرى انه هو زيد او غيره، وهذا غير داخل في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي، لأن في هذا القسم يعلم بوجود جامع مردد بين فردین 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 الاقسام كما هو واضح.

المثال الثاني: فرع فقهي وهو ما اذا علم المكلف بجناحته 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 بقائه فيها، وحيثئذ فلا مانع من استصحاب بقائه فيها وترتيب اثره عليه. وفي المثال الثاني لا مانع من استصحاب بقاء الجنابة المرددة بين فردین احدهما مقطوع الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الجامع وهو الجنابة المجملة، ولكن هذا الاستصحاب محکوم 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 الانتراعي كالجنابة في المثال الثاني والمتكلم في المثال الاول ان لوحظ بنحو العرفية والمشيرية الى الواقع المردد 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 المسالة بل ضمه اليها كضم الحجر في جنب الانسان.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان ما ذكره ^{في} ليس قسماً آخر في مقابل الاقسام المتقدمة بل هو داخل فيها.

هذا تمام كلامنا في اقسام استصحاب الكلي.

نتائج البحث 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 مفad الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المتأثر للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف له في صورة المخالفة، فلا يجري استصحاب الكلي وهو الجامع بين الحكمين، لأن الجامع بما هو جامع لا يمكن جعله، ضرورة ان يجعل انما تعلق بالفرد سواء أكان تكوينياً أم تشريعياً، فإذاً الجامع لا يكون حكماً بل هو عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي له إلا في عالم الذهن والاختراع، هذا.

وقد اجاب عن ذلك المحقق الاصفهاني ^{رحمه الله} بشكل يرجع بالتحليل الى عدة نقاط، وقد فصلنا الحديث فيها بالنقد والابرام من جهات مختلفة بشكل موسع، وخلاصته ان انشاء الحكم الجامع كالطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب لا يمكن لأن الانشاء مساوٍ للتشخيص سواء أكان تكوينياً أم 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، لأن الاثر الشرعي قد يترب على الوجود المضاف الى الماهية الكلية وقد يترب على الوجود المضاف الى الماهية الفردية، فعلى الاول اذا شك في بقاء هذه الاضافة فلا مانع من استصحاب بقائتها وترتيب اثرها عليه وهذا هو استصحاب الكلي، وعلى

الثاني اذا شك في بقائهما فلا مانع من استصحاب بقائهما وترتيب اثرها عليه وهذا هو استصحاب الفرد.

النقطة الخامسة: ان استصحاب الكلي يمثل اربعة اقسام وزاد السيد الاستاذ ^{فيين} قسما 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 متربا عليه، كما انه لا شبهة في جريان استصحاب الفرد شريطة ترتيب اثر شرعي عليه.

واما القسم الثاني، فيقع الكلام فيه تارة في استصحاب الكلي واحرى 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 فرددين، 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، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقائه اذا كان الاثر الشرعي مترباً 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 نوقشت 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

الطوبل و قد يكون من الاثار العقلية له، فعلى الاول يكون استصحاب بقاء الكلي مكتوماً باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل، وعلى الثاني فلا حكمة 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 بالحدث 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 المرد، لأن اركان الاستصحاب فيه غير تامة كاليقين بالحدث حيث لا يقين 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 المبني.

النقطة الحادية عشرة: ان النتيجة التي تحصل من الشبة العبائية نتيجة غريبة، وهي ان اليد اذا لاقت الطرف غير المغسول من العباءة لم يحكم بنجاستها، على اساس ان الملaci لأحد اطراف العلم الاجمالي مكتوم بالطهارة، واما اذا لاقت الطرف المغسول ايضا يحكم بنجاستها وهذا غريب.

النقطة الثانية عشرة: ان غرابة هذه النتيجة مبنية على مسلك المشهور من ان الملaci لأحد اطراف العلم الاجمالي مكتوم بالطهارة، واما بناء على ما قويناه من انه مكتوم بالنجاستة ووجوب الاجتناب عنه كملaci (بالفتح) والطرف الآخر فلا يلزم هذه النتيجة الغريبة، واما المحقق النائيني ^{تلميذ} فقد اجاب عن هذه الشبة 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 الملacia للعباءة ملacia للنجاسة، لأن هذا الاستصحاب لا يثبت اتصف العباءة بها الا على القول بالأصل المثبت.

النقطة الرابعة عشرة: ان جواب السيد الاستاذ عن هذه الشبهة وكذلك جواب بعض المحققين عنها غير تام، وقد فصلنا الحديث في الجواب عنها.

النقطة الخامسة عشرة: ان للاستصحاب الكلي في القسم الثالث من اقسامه فروعاً طبيعية 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، لأن 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 بقائه، كما اذا علمنا بوجود مرتبة شديدة من السواد في الجسم ثم علمنا ان المرتبة الشديدة قد زالت ولكن نشك في انها تبدلت الى المرتبة الضعيفة او انها زالت بتهمها، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الجامع وهو طبيعي السواد، وحيثئذ فلا مانع من استصحاب بقائه، وما ذكره بعض المحققين ^{لبيك} من ان الاستصحاب وان كان يجري في هذه الموارد الا انه من استصحاب الفرد دون الكلي، لأن المرتبة الشديدة قد زالت يقيناً والشك انما هو في بقاء المرتبة الضعيفة

بحدها الشخصي غير تام على تفصيل تقدم.

النقطة الثامنة عشرة: ان السيد الاستاذ ^{رحمه الله} قد زاد قسماً آخر من استصحاب الكلي غير الاقسام المتقدمة وذكر له مثالين احدهما عرفي والآخر شرعبي، 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 كماً وكيفاً ووضعاً وأينماً، 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 نوقشت 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 وشككتنا في بقاءه فيه، فلا مانع من استصحاب بقائه فيه، واذا شككتنا في بقاء عدالة زيد بعد اليقين بها او في حياة عمرو كذلك فلا مانع من استصحاب بقائهما وهكذا، فان القضية المشكوك فيها متحدة مع القضية المتيقنة ذاتاً وحقيقة، غاية الامر ان متعلق الشك ببقاء الشيء ومتصل اليقين حدوثه، ولا فرق بين واقع الحدوث والبقاء كما ان واقع حدوث شيء وجوده الاول وواقع بقائه وجوده الثاني، فإذاً الفرق بينهما انما هو في العنوان، على اساس ان اليقين والشك لا يتعلقان بالوجود الخارجي وانما يتعلقان

بالموجود الذهني وهو عنوان الحدوث والبقاء المأخذوذين بنحو الاشارة الى الواقع.
فالنتيجة: إنَّ 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 نوشط بعدم جريان الاستصحاب فيها لعدم تمامية اركانه، لان متعلق اليقين فيها جزء ومتصل الشك جزء آخر، مثلا الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل آنَّا فاناً وشيئاً فشيئاً، فإذا تيقن بحدوث الحركة ثم شك في بقائهما، فمن الواضح ان متعلق اليقين جزء منها وهو قد انصرم وانعدم ومتصل 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 ومحولاً.

والخلاصة: إنَّ 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 بالحدث غير معتبر فيه كما بني عليه بعض المحققين ^{فيه}.

مدفوعة: اولاً: ما تقدم من ان اليقين بالحدث معتبر في جريان الاستصحاب.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسلیم ان اليقين بالحدث غير معتبر في جريانه، الا انه لا شبهة في ان الشك في بقاء الحادث معتبر في جريانه، واما في المقام

وهو الامور التدرجية، 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 التدرجية التي هي مركبة من الاجزاء الطولية حقيقة واحدة اذ انها متقومة بهذه الاجزاء، مثلا الحركة بين النجف والковفة حركة واحدة مركبة من الاجزاء الطولية ومتقومة بها ولها حدوث وبقاء، غاية الامر حدوثها بحدوث الجزء الاول منها وبقائتها ببقاء الجزء الآخر.

ومن هنا، تختلف الامور القارة عن الامور التدرجية من هذه الناحية فانها مركبة من الاجزاء العرضية ومتقومة بها ذاتا وحقيقة ولها حدوث وبقاء، غاية الامر ان حدوثها بحدوث تمام اجزائها وبقائتها ببقاء تمام اجزائها، بينما الامور التدرجية ليست كذلك، فانها كما مر مركبة من الاجزاء الطولية ومتقومة بها بنحو التصرم والتدريج، لانه بمثابة الفصل المقوم لها، ولهذا يكون وجودها طوليا تبعا لطولية اجزائها، فاذاً حقيقة الحركة حقيقة واحدة طولية، لان سلسلة وجودها سلسلة التصرم والتدريج، ولهذا يكون معنى تقويمها به انه توجد بوجود الجزء الاول منها وتنتهي بانتهاء الجزء الاخير منها، مثلا الحركة بين الكوفة والنجف حقيقة واحدة وهذه الحقيقة توجد بوجود الجزء الاول منها وحدوده وتنتهي بانتهاء الجزء الاخير منها، وعلى هذا فيتصور فيها اليقين بالحدث والشك في البقاء، فاذا تيقن بحركة زيد من النجف الى الكوفة وشك في بقائهما واستمرارها، فلا مانع من استصحاب بقائهما اذا كان هناك اثر شرعي متربط عليه.

وبكلمة: ان الموجودات القارة مركبة من الاجزاء العرضية ومتقومة بها، سواء كانت من المركبات الحقيقة كالانسان ونحوه ام كانت من المركبات الخارجية، ولا

يمكن تتحققها 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 تصريحية وتدرجية، فاذا كانت حقيقتها كذلك، فبطبيعة الحال يكون وجودها طوليا فتوجد بوجود اول جزئها وحدوده وتبقى بنحو التصرم والتدرج الى آخر جزئها وبانتهائيته تنتهي، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب لتمامية اركانه وهي اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحولا، فاذا علمنا بحركة السيارة الفلانية من النجف الى كربلاء في الوقت الفلافي ثم شككتنا فيبقاء هذه الحركة لسبب او آخر، فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان له اثر شرعي، فالشك يكون في بقاء المتيقن السابق.

فالنتيجة، انه لا فرق بين الاشياء القارة والاشيء التدريجية من هذه الجهة كالحركة الأينية والحركة الوضعية والحركة الجوهرية، هذا.

واما ما ذكره المحقق الخراساني ^(١) من انا لو سلمنا ان الاستصحاب لا يجري في الامور التدريجية الزمانية كالحركة، فإنه انما لا يجري في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في حد ومكان، ولكن لا مانع من جريانه في الحركة المتوسطية وهي كون الشيء بين المبدأ والنتهي، بتقرير ان الحركة اذا لوحظ وجودها في كل آن في حد خاص بأن لوحظ وجودها في كل خطوة خطوة بنحو الاستقلال، فلا يجري الاستصحاب، لأن 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، لأن المشكوك غير المتيقن فيه ولا يكون الشك فيه شكًا في البقاء فلا اتحاد بين القضيتيين فيه، وان لوحظ وجود الحركة بين المبدأ والمتنهى 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 لتمامية اركانه في هذا الفرض، هذا.

ولكن هذا التقريب غير صحيح، لأن لاحظ وجود الحركة في كل آن في حد مكان وفي كل خطوة خطوة ولاحظ وجودها بين المبدأ والمتنهى، وتسمية الحركة على الاول بالحركة القطعية وعلى الثاني بالتوسطية مجرد اعتبار وتصور لا واقع موضوعي له غير وجوده في افق الذهن والتصور كذلك، لأن الحركة حقيقة واحدة في الخارج ومركبة من الاجزاء الطولية ومتقومة بها بنحو التصرم والتدرج ذاتا وحقيقة وليس الحركة على قسمين فيه، احدهما الحركة القطعية والآخر الحركة الوسطية، لأن هذا التقسيم انما هو بلحاظ عالم التصور والذهن لا بحسب عالم الخارج والا فهي حقيقة واحدة عقلا وعرفا، وعلى كلا التقديرين لا مانع من جريان الاستصحاب فيها اذا شك في بقائهما.

إلى هنا قد تبين: أن الحركة حقيقة واحدة بنظر العرف والعقل، واما تقسيم الفلسفه الحركة الى الحركة القطعية والوسطية، فليس بلحاظ واقعها الخارجي بل بلحاظ تصورها الذهني الذي لا واقع موضوعي له في الخارج، فاذًا 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 ما تقدم ان كل قطعة من الزمان المعنونة بعنوان خاص واسم مخصوص كاليوم وال الساعة والاسبوع والشهر والسنة وهكذا حقيقة واحدة متقومة ذاتا وحقيقة بالتصرم والتدرج والتعدد، بمعنى ان حقيقته حقيقة تدريجية تصرمية تجددية عقلا وعرفا في مقابل الاشياء القارة التي تكون حقيقتها حقيقة ثباتية.

ومن هنا، يكون وجود الزمان وجودا طولياً تبعا لطولية اجزائه وتدرجيتها، لانها بمثابة الجنس والفصل له وهذا يكون اليوم حقيقة واحدة مركبة من الآنات الطولية ومتقومة بها ذاتا وحقيقة ويوجد اليوم بوجود جزئه الاول ويستمر وجوده باستمرار وجود اجزائه تدريجيا وينتهي بانتهاء جزئه الاخير.

فالنتيجة: إنّ 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 بقائه فلا مانع من استصحاب بقائه وترتيب اثر عليه كوجوب صلاة الظهر او العصر، وكذلك الليل فانه موجود واحد وجعله الشارع موضوعا للحكم الشرعي كوجوب صلاة المغرب وصلاوة العشاء ونافلة الليل، كما ان الشارع جعل الفجر وهو بين الطلوعين موضوعا للحكم الشرعي كوجوب الصلاة الصبح ونافلته وغيره من الاحكام الشرعية.

والخلاصة: إنّ 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 بقائه، لان اركان الاستصحاب تامة والقضية المشكوكه متعددة مع القضية المتيقنة موضوعا ومحمولا، فيكون مشمولا لروايات الاستصحاب، اذ يصدق على رفع اليد عن المتيقن السابق نقض اليقين بالشك.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التبيجة: وهي انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في الامور التدرجية سواء ا كانت 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 التدرجية على مراتب:

المربة الاولى: تمثل الزمان باعتبار انه مركب من الآنات المتدرجة المتصرمة المتحركة المتشددة في الالتصاق والاتصال بحيث لا يتصور تخلل العدم بينها لا عقلأ ولا عرفاً كحركة الطائرات والسيارات والسفن والقطارات والكرات في الفضاء وما شاكلها والأشد والاقوى في الاتصال والالتصاق من الكل كحركة النور.

فالنتيجة: إنّ لهذه المرتبة من الحركة وحدة عقلية عرفية.

المربة الثانية: تمثل حركة الدابة كحركة الانسان فانها مركبة من الاجزاء التدرجية وهي الخطوة بعد الخطوة التي يتصور فيها تخلل العدم عقلا وان كانت بنظر العرف متصلة ولا يرى تخلل العدم بينها.

المربة الثالثة: تمثل قراءة القرآن والاشعار والقاء الخطابة وما شاكل ذلك، فانها وان كانت مركبة من الاجزاء الطويلة التدرجية الا ان العدم يتخلل بينها ولكن مع هذا لا يضر هذا التخلل بوحدتها عرفا.

المربة الرابعة: تمثل استمرار مجالس العزاء والوعظ والارشاد في شهر رمضان وشهر حرم منها استمرار الطلبة في الحوزة العلمية والجامعات والمعاهد والكلليات

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 المعونة بعنوان خاص واسم مخصوص حقيقة واحدة لها حدوث وبقاء، وكذلك ماشاكلاها من قطعات حركات الطائرات والسيارات ونحوهما، فاركان الاستصحاب فيها تامة من اليقين بالحدث والشك في البقاء.

واما المرتبة الثانية، فايضاً لا شبهة في جريان الاستصحاب فيها لتمامية اركانه فيها، لأن حركة زيد مثلاً من النجف الى الكوفة حركة واحدة مركبة من الاجزاء التدريجية الطولية حتى بنظر العقل، لأن الاتصال مساوق للوحدة.

واما المرتبة الثالثة، فايضاً لا مانع من جريان الاستصحاب فيها، فإذا القى شخص الخطابة وشككنا في انه مستمر فيها او لا، فلا مانع من استصحاب بقائه على الاستمرار، او القى قصيدة وشككنا في بقائه مستمراً في القائمة فلا مانع من استصحاب بقائه كذلك، لأن لها وحدة بنظر العرف، فإذاً اركان الاستصحاب فيها تامة من اليقين بالحدث والشك في البقاء، فإذا كان هناك اثر شرعي مترب على بقائه 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 لأن 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،

فإذا كانت لها وحدة فيتصور فيها اليقين بالحدث والشك في البقاء فاركان الاستصحاب تامة فيها.

ومنشأ هذا الاتصال والارتباط هو البناء على استمرار هذه المجالس عادة إلى تمام الشهر وعلى استمرار الدراسة في الحوزة العلمية والجامعات.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الاستصحاب يجري في الأمور التدرجية بتمام مراتبها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الحركة تنقسم إلى اقسام:

القسم الأول: الحركة الجوهرية وهي ثابتة في صميم كيان الأشياء وجواهر ذاتها، بمعنى ان هذه الحركة عين ذاتها وذاتياتها، وأما الحركة العرضية الظاهرة فهي برهان عليها.

القسم الثاني: الحركة في الكم والكيف.

والاول كنمو الأشياء من الأشجار والنباتات والحيوانات، فإن تلك الأشياء في نمو مستمر إلى أن وصلت إلى حدودها التامة فتنفذ قواها فتقف حركتها، مثلًا المني يتحرك إلى أن صار علقة والعلقة تتحرك إلى أن صارت مضغة وهكذا إلى أن صارت إنساناً كاملاً، وحينئذٍ فتقلص القوى من مرحلة إلى مرحلة أخرى إلى تندى تماماً فتقف الحركة، وهذه الحركة تكشف عن الحركة الجوهرية كشفاًً آليًّاً أي كشف المعلول عن العلة.

والثاني كحركة الوان ثمار الأشجار، فانها تتحرك من اللون الأخضر إلى اللون الأصفر وهكذا، وهذه الحركة أيضًا تكشف عن وجود الحركة الجوهرية كشفاً آليًّاً، لوضوح ان الحركة لا يمكن ان تكون بلا محرك لها في المرتبة السابقة.

القسم الثالث: الحركة الابينية كحركة الطائرات والسفن والسيارات وحركة

الكرات في الفضاء وغيرها.

ثم ان حقيقة الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعلية لا فناء الشيء فناء مطلقا وجود شيء آخر من جديد، لأنها تطور الشيء في درجات الوجود الواحد باعتبار ان كل حركة تنطوي على وجود واحد مستمر في التطور والتدرج من مرحلة الى مرحلة أخرى، وكل مرحلة من مراحله تعبّر 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 وطاقاتها.

والخلاصة: إن 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، فلهذا لا تناقض بينهما لعدم اجتماعهما في مرحلة واحدة حتى يقال انه يلزم اجتماع النقيضين.

ومن ناحية ثالثة، قد ظهر ان الحركة بتمام اقسامها واشكالها تطور الشيء في درجات الوجود الواحد المستمر في التطور والتدرج والنقل من مرحلة الى مرحلة أخرى، مثلا الزمان موجود بوجود واحد مستمر في التدرج والتنقل من دور الى دور آخر وهكذا.

ثم ان الاحكام العقلائية وكذلك الاحكام الشرعية متربة على قطعات خاصة من الزمان كاليوم والليل والفجر والزوال والاسبوع والشهر والسنة والقرن وهكذا، لأن هذه القطعات المعونة بعنوانين خاصة واسامي مخصوصة موضوع للادلة الشرعية ولكل واحد منها وجود واحد مستمر في تمام درجاته.

وبكلمة: ان الزمان تارة لوحظ بما هو زمان بدون اي عنوان واسم، وآخرى

لوحظ كل قطعة منه بحياتها واستقلالها وجعلها معنونة بعنوان خاص ومسماة باسم خصوص، وعلى هذا اللحاظ فوجود كل قطعة مباین لوجود قطعة اخرى. وحيث ان هذا اللحاظ بهذا النحو لا يمكن ان يكون جزافا، فلا محالة يكون من جهة ما يتربى عليها من الاثار الشرعية او العقلائية.

فإذاً تقطيع الزمان وجعل كل قطعة منه معنونة بعنوان خاص انما هو من جهة ترتيب اثر شرعي او عقلائي عليها، والا فالزمان موجود بوجود واحد مستمر بالتدريج والتصرم من المبدأ الى المتهي.

واما الحركة كحركة الانسان او الطائرة والسيارة ونحوها فتدور وحدتها وتعددتها 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، وحيثئذ 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 يقون ليلة او ليلتين في الطريق، وهذا لا يضر بوحدة هذه الحركة التي لها حدوث وبقاء، فاذا شكنا في بقاءها فلا مانع من استصحاب بقاءها اذا كان هناك اثر شرعي مترب 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 جزءاً للحركة الاولى.

وهذا بخلاف ما اذا نوى السفر الى بغداد وفي الطريق عنده شغل في الحلة،

فإذا وصل إلى الحلة ويقضي شغله فيها ثم يواصل سفره إلى بغداد، فهذه سفرة واحدة
وقضاء الشغل في الطريق لا يضر بوحدته.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره السيد الاستاذ^{رحمه الله} - من أن وحدة الحركة إنما هي
باستمرارها واتصالها، فإذا قطعت في الطريق ولو بزمان يسير فالحركة بعد القطع تعد
حركة أخرى غير الأولى - غير تمام مطلقاً، وذلك لأن من قصد السفر إلى الحلة فقط
من جهة شغل له فيها وسافر إلى الحلة وبعد قضاء شغله كان قصده الرجوع إلى بلده
ولكن حصل له البداء إلى أن يسافر إلى بغداد فشرع في السفر إليه، فلا شبهة في أن
هذه سفرة أخرى غير الأولى.

واما اذا كان ناويا السفر إلى بغداد من الاول ولكن لديه شغل في الحلة وارد
قضاء شغله فيها في ضمن هذه السفرة ايضا وبعد قصائه يواصل سفره إلى بغداد،
فهذه سفرة واحدة لاسفتران، فان تعدد الانقطاع اذا كان من قصده الاستمرار في
السفر إلى مقاصده الاخير النهائي لا يضر بوحدة السفر، ولهذا اذا شك في بقائه على
السفر او عدوله عنه فيستصحب بقائه عليه، فإذا شرع شخص في قراءة سورة وشك
في بقائه على قرائتها فيستصحب بقائه عليها، واما اذا شك في قراءة سورة اخرى
بعد آخر، فيجري استصحاب عدم الشروع في قراءة سورة اخرى لا استصحاب
بقائه على القراءة، لأن 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
بشرم شخوص بقراءة سورة ولكننا لا ندرى انه شرع في قراءة سورة من سور
الطوال او سورة من سور 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 بقائه على القراءة الجامعة بينهما، فلا مانع من استصحاب بقائه عليها اذا كان هناك اثر شرعي مترب عليه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التبيجة: وهي انه لا مانع من جريان الاستصحاب في الامور التدريجية بتمام 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 واحرى في الامور التدريجية المتمثلة في الزمان.

واما الكلام في الفرض الاول، فان كان الاثر الشرعي مترباً على وجود القراءة بمفاد كان التامة، فإذا شك في بقاء القراءة بعد اليقين بحدوثها، فلا مانع من استصحاب بقائها بمفاد كان التامة وترتيب الاثر عليه.

واما اذا كان الاثر الشرعي مترباً 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 الملزمة حيث انها واقعية فلا يمكن اثباتها بالبعد الاستصحابي الا انه لا حاجة الى ذلك، فان استصحاب بقاء القراءة بمفاد كان الناقصة يجري في نفسه لتهامية اركان الاستصحاب فيه من اليقين باتصاف المقوء بالقراءة والشك في بقاء هذا الاتصاف، فلا ينفك استصحاب بقاء القراءة بمفاد كان التامة عن استصحاب بقاء هذا الاتصاف بمفاد كان الناقصة، فإذاً يجري كلا الاستصحابين بملك واحد. وسوف نشير الى ذلك في بحث جريان الاستصحاب في الزمان بشكل موسع.

وكذلك الحال في استصحاب بقاء الحركة بمفاد كان التامة، فإنه لا يثبت اتصاف هذه الخطوة المشكوكة بها إلا على القول بالأصل المثبت لانه لازم عقلي لوجود هذه الخطوة واقعا لا لوجودها تعبدا، والمفروض ان الاستصحاب لا يثبت وجودها واقعا وحقيقة.

فالنتيجة: إنّ 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 بقائهما بمفاد كان التامة، والآخر استصحاب بقائهما بمفاد كان الناقصة أو لا؟

والجواب: انه يجري ولا ينفك عن استصحاب بقاء الحركة بمفاد كان الناقصة، لأن الشك في بقائهما بمفاد كان التامة لا ينفك عن الشك في بقائهما 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)، بتقرير ان الان مشكوك كونه من النهار لم يكن اتصافه به متيقنا سابقا حتى يشك فعلا في بقائه فيستصحب فإذا

(١) نهاية الدرية ج ٣ ص ١٨٦ .

(٢) اجدد التقريرات 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 حينئذٍ ليست لأتصف الآن المشكوك كونه من النهار حالة سابقة، لأن الشك في اصل حدوث هذه الصفة له ولهذا لا يجري الاستصحاب فيه بمفاد كان الناقصة بل لا يجري بمفاد كان التامة ايضاً لعدم اليقين بأنه نهار، لأنه من حين حدوثه يشك في انه نهار او لا؟ ولكن هذا اللحاظ غير واقعي وخارطه جداً ولا واقع موضوعي له، وذلك لأن النهار موجود بوجود واحد مستمر في التدرج والتصرم، وقد يشك في بقاء هذا النهار بمفاد كان التامة، كما قد يشك في بقاء اتصافه بالنهار لأنه كان متصفاً به والآن يشك في بقاء هذا الاتصاف.

اما القول الاول فقد اختاره المحقق العراقي ^{١)} وقواه بعض المحققين ^{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 تعبّر عن درجة من وجوده ولهذا الوجود حدوث وبقاء، مثلاً النهار موجود بوجود واحد مستمر في التدرج، فإذا شك في بقاء هذا الوجود فلا مانع من استصحاب بقائه بمفاد كان التامة، وهذا الوجود حيث انه متصرف بصفة النهارية، فلا مانع من استصحاب بقائهما 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 استصحابه بمفاد كان التامة ايضا، فإنه 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، وحيثئذ 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 مسبوق بالحالة السابقة كذلك صفة نهاريته بمفاد كان الناقصة.

ومن هنا، يظهر ان ذهاب المحققين من الاصوليين منهم السيد الاستاذ ^{رحمه الله} 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 وجوده المخصوص، وعنده فلا يجري الاستصحاب فيه لا بمفاد كان التامة ولا بمفاد كان الناقصة، وعلى هذا فوجود الآن المشكوك كونه من النهار غير وجود الآنات السابقة المتصفه 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 فلا ان 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 شكنا 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 مسبوقا بالحالة السابقة كذلك وجوده بمفاد كان الناقصة، فإذا شكنا 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 ببقاء صفة النهارية الممتدة بامتداد وجوده المستمر في التدرج والتصرم لا بقائهما 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 بقائهما وان كان لا يثبت اتصاف الان المشكوك بالنهارية الا بنحو المثبت، الا انه لا مانع من جريانه في نفسه اذا كان الاثر الشرعي متربا على بقائهما.

بيان ذلك: ان الاثر الشرعي اذا كان متربا على اتصاف الان 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 نهاراً بأن يكون الزمان ماخوذ في الموضوع بنحو التركيب، فيجري استصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة وبه يثبت احد جزئي الموضوع وهو النهار، والجزء الآخر محرز بالوجودان وهو ايقاع الصلاة في زمان وبضم الوجودان الى الاستصحاب يتتحقق موضوع الحكم بصحة الصلاة.

وبكلمة: ان الاثر الشرعي اذا كان متربتا على بقاء صفة النهار بمفاد كان الناقصة او متربتا على بقاء النهار بمفاد كان التامة، فلا اشكال في جريان الاستصحاب وترتيب هذا الاثر، واما اذا كان الاثر الشرعي متربتا على اضافة هذه الصفة الى الان 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 متربتا 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 نهاراً، فلا مانع حينئذٍ من اثبات ذلك بالاستصحاب باعتبار ان الموضوع عندئذٍ مركب لا مقيد.

الي 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 متربب 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 كالصلاوة والصيام والحج ونحوها او الموضوع المقيد به كتقيد وجوب التصدق بالنهار.

فيقع تارة في الزمان الماخوذ في متعلق الوجوب، وآخر في موضوعه.

اما الاول، فالزمان الماخوذ في المتعلق كالصلاوة ونحوها، فتارة يكون ماخوذًا فيه بمفاد كان التامة وآخر يكون ماخوذًا فيه بمفاد كان الناقصة.

وعلى كلا التقديرين، فتارة يكون الزمان قيدا للفعل وهو الواجب كسائر قيوده، مثل الصلاة كما انها مقيدة بالقيد الزماني كاستقبال القبلة والطهارة من الحديث والخبر وغيرهما كذلك انها مقيدة بوقوعها في النهار.

وآخر يكون جزء الواجب لا قيده، كما اذا كان الواجب الصلاة في زمان وكان ذلك الزمان نهارا، وحيثئذ فاذا كان وقوع الصلاة في زمان محرا بالوجودان تكون ذلك الزمان نهارا بالتبعيد كفى بذلك في الحكم بصحة الصلاة.

اما على القول الاول، فان كان الزمان قيدا للواجب كالصلاحة بمفاد كان التامة، فعندي اذا شك في بقاء النهار فاستصحاب بقائه بمفاد كان التامة وان كان جاري الا انه لا يثبت تقيد الصلاة به الا على القول بالأصل المثبت، لأن التقيد 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.

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،
فاما 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 بقائه فيه ويترتب عليه وجوب البقاء الى ان تيقن بانتهاء نهار الجمعة
وزواله.

واما اذا جلس فيه في وقت يشك في ان هذا الوقت نهار الجمعة او لا ، فلا يجرى 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.

إلى هنا قد تبين: ان استصحاب بقاء النهار سواء أكان بمفاد كان التامة أم كان بمفاد كان الناقصة فلا يثبت تقيد 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، فإذا كان الجزء الاول محرا بالوجдан وهو الجلوس في زمان مثلا والجزء الثاني وهو كون الزمان نهار الجمعة محرا بالاستصحاب وبضميه الى الوجدان يتحقق الواجب المركب بكل جزأيه ويترتب عليه الصحة.

وكذلك الحال في الصلاة، فإنها حينئذ مركبة من ذات الصلاة في زمان وان يكون ذلك الزمان نهارا، فالصلاحة محرا بالوجдан في زمان وكون الزمان نهارا محراً بالاستصحاب وبضميه الى الوجدان تتحقق الصلاحة وحكم بصحتها هذا. ولكن الكلام في انه هل يمكن ان يكون الزمان جزء الواجب او لا؟

والجواب ان فيه قولين:

فذهب بعض المحققين ^{في} ^(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 ينبعض على اجزائه، فيتعلق بكل جزء منه حصة من الامر وهي الامر الضمني، وهذا يتطلب ان يكون الواجب بتمام اجزائه مقدورا للممكلف 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، لاستلزماته التكليف بغير المقدور وهو لا يمكن عرفا وعقلا، فالممكن انها 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، لأن الجزء الثاني حيث انه غير اختياري فلا يعقل انبساط الامر المتعلق بها اليه، لانه تكليف بغير المقدور، فاذًا الممكن هو تقييد الصلاة به لا تركيبها معه.

فالنتيجة: إن 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، لأن 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 لامرین:

الاول: ان الواجب بوجوده الخارجي مسقط للوجوب لا انه متعلق به.

الثاني: ان الوجوب يستحيل ان يوجد في الخارج والا لكان امرا خارجيا وهو خلف فرض انه امر اعتباري.

فإذاً لاحالة 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 محركيته وفاعليته 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 محدود.

وان اريد به ان الزمان لا يمكن ان يكون جزءاً له في مرحلة الفعلية باعتبار انه خارج عن اختيارات المكلف.

ففيه: ان جزئية الزمان تختلف عن جزئية سائر اجزاء الواجب كالصلوة مثلا، فان معنى جزيئته ان الامر تعلق بالصلوة في زمان باعتبار انها امر زماني فلا يمكن ايجادها الا في زمان وان يكون ذلك الزمان نهارا، فاذاً فعلية فاعلية الامر بالصلوة ومحركيته انما هي في متعلقه باحراز كون ذلك الزمان نهارا ضمنا، بمعنى انها تعلقت بايجاد الصلاة في زمان وكون ذلك الزمان نهارا وكلما اجزأين مقدور للمكلف كما ان ايجاد الصلاة في زمان وكون ذلك الزمان نهارا مقدور له اما وجدانا او بالاستصحاب، فاذاً الواجب هو ايقاع الصلاة في زمان وكون ذلك الزمان نهارا 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 نهارا، والمفروض ان هذا مقدور ولا يلزم محدود التكليف بغير المقدور.

وان شئت قلت: ان الجزء هو احراز الزمان لا واقعه الخارجي والمكلف مامور باحرازه لا بایجاده حتى يقال انه تكليف بغير المقدور واحراز امر مقدور للمكلف.

بيان ذلك: ان الزمان في نفسه ظرف للفعل الزماني كالصلوة والصيام ونحوهما، فإذاً النهار في نفسه ظرف للصلوة والصيام تكوينا وهذا النهار الذي هو ظرف لها تارة يؤخذ قيد للصلوة والصيام، وحيثئذ فالواجب هو الصلوة المقيدة بوقوعها في النهار والصوم المقيد بوقوعه فيه، واخرى يؤخذ جزءاً لها، فالواجب هو الصلوة في زمان وان يكون ذلك الزمان نهارا، فالنهار جزء بوجوده العلمي الوجوداني او التبعدي، واما سائر اجزاء الصلوة جزء بوجودها الخارجي، وهذا يعني ان المطلوب على الاول احرازه وعلى الثاني ايجاده وكلا الجزأين مقدور للمكلف، اذ كما ان ايجاد اجزاء الصلوة مقدور له كذلك احراز كون زمانها نهارا فانه مقدور له، فإذاً لا يلزم التكليف بالمحال، لأن كلا القسمين من اجزاء الصلوة 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 قيداً للواجب فلا بد ان يكون قيداً للوجوب ايضاً والا لزم التكليف بغير المقدور بل لا مانع من كون النهار جزءاً للواجب، بمعنى ان يكون للنهار الليل والفجر دخلاً في المصلحة القائمة بالصلوة كما ان لها دخلاً في اتصافها بها، لأن المكلف قادر على الاتيان بها في زمان يكون ذلك الزمان نهارا او ليلا او فجرا، فإذا كان المكلف قادر على ذلك فلا مانع من فعلية الامر المتعلقة بها بفعلية موضوعه في الخارج

ومحركيته له نحو الاتيان بها كذلك لانه ليس تحريكاً نحو فعل غير مقدر، اذ الصلاة اذا كانت مركبة مع الزمان الخاص كالنهار او الليل، فادا دخل النهار او الليل فهو قادر على الاتيان بها في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا او ليلا، واذا شك في بقائه فيستصحب بقائه وبه يحرز هذا الجزء، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ذكر جماعة من المحققين الاصوليين مجموعة من التخريجات للاستصحاب في المقام.

التخرير الاول: ما ذكره مدرسة المحقق النائيني عليه السلام^(١) من الضابط الكلي للموضوع المركب والموضع المقيد.

بيان ذلك: ان الموضوع لا يخلو من ان يكون مركبا من جوهرتين كوجود زيد وجود عمرو، كما اذا فرضنا ان الاثر الشرعي مترب على وجود زيد وجود عمرو معا في المسجد بنحو التركيب لا على وجود كل منهما مستقلا، ولا يعقل ان يكون ذلك بنحو التقيد والتوصيف، ضرورة ان وجود احدهما لا يعقل ان يكون قيدا لوجود الآخر ووصفاه.

او يكون مركبا من عرضين لموضوعين كعدالة زيد وعدالة عمرو، فان الاثر الشرعي مترب على عدالة كليهما معا بنحو التركيب، لان التقيد غير معقول، لوضوح ان عدالة احدهما ليس قيداً لعدالة الآخر وصفة له.

او من عرضين لموضوع واحد كعدالة زيد وعلمه، وحيث انه لا صلة بينهما ولا ربط، فلامحالة يكون الموضوع مركبا منها اذا التقيد لا يتصور بينهما، ضرورة ان علم زيد ليس صفة لعدالته وبالعكس.

أو من جوهر وعرض لجوهر آخر كوجود زيد وعدالة عمرو، فالموضوع لامحالة يكون مأخوذاً بنحو التركيب اذا التقيد غير متصور، ضرورة ان عدالة عمرو ليست قياداً لوجود زيد.

فالنتيجة: إنّ الموضوع المركب لا يخلو اما ان يكون مركباً 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 مركباً، كما اذا كان الماخوذ في الموضوع وجود زيد وعدالته او علمه، فان الموضوع في مثل ذلك لامحالة يكون مقيداً ولا يمكن ان يكون مركباً، لأن معنى كونه مركباً 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 طبيعية العدالة، وهذه الاضافة دخيلة في الموضوع ومقومة له وهي عبارة اخرى عن التقيد الذي هو جزء الموضوع لا ذات القيد.

فالنتيجة: إنّ الماخوذ في الموضوع ان كان العرض مع معروضه والصفة مع موصوفها، فلامحالة يكون مقيداً ولا يعقل ان يكون مركباً، هذا.
وللمناقشة في كلا الضابطين مجال.

اما الضابط الاول، فلأن الماخوذ في الموضوع اذا كان جوهرين كوجود زيد وجود عمرو، فتارة يكون الماخوذ فيه وجود زيد في زمان بمفad كان التامة وجود عمرو فيه كذلك بدون اعتبار اي عنوان آخر زائداً على ذلك كعنوان المعية او التقارن او التصاحب فيكون الموضوع مركباً من ذات جوهرين فحسب.

واخرى يكون الماخوذ فيه عنوانا زائداً على اصل وجوديهما بمفاد كان التامة كعنوان التقارن بينهما او المعية، فحيثئذ يكون الموضوع مقيدا لا مركبا، 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 قيده.

والخلاصة: إنَّ اخذ الموضوع او المتعلق تارة بنحو التركيب واخرى بنحو التقيد في مقام الثبوت تابع لملأ الحكم في الواقع، فان كان للتقيد دخلا فيه زائدا على وجود جزئين، فالموضوع مقيد لامحالة لا مركب، وان لم يكن له دخلا 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، فلامحالة يكون مقيدا لا مركبا، اذ لا يتصور ان يكون مركبا 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 طبيعى العدالة والعلم والا لم يكن الماخوذ في الموضوع عدالة زيد وعلم عمرو وهذا خلف.

واما الزمان الذي هو ظرف في نفسه، فيمكن ان يؤخذ قيادة للموضوع او المتعلق، ويمكن ان يؤخذ جزءاً له ولا يتعين كونه جزءاً او قيادة بحسب مقام الثبوت لانه تابع لكيفية فعله في الملأ.

واما في مقام الاثبات فالمتتبع هو ظاهر الدليل، فان كان الماخوذ في لسانه عنوان زائد على ذاتي الجزأين، فالموضوع مقيد، لان الدليل بهذا اللسان كاشف عن ذلك وان لم يكن الماخوذ فيه ذلك، فالموضوع مركب لا مقيد لان التقيد بحاجة الى عناية

زائدة.

واما الضابط الثاني وهو الضابط للتقيد، فقد ظهر ما تقدم انه لا ينحصر بها 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 مقيدا لا مركباً، اذ فرض التركيب بين العرض ومحروضه والصفة وموصوفه لا يتصور، لان صفتته للموصوف متقومة باضافته اليه وعلاقته به وكذلك عرضيته للمعروض فانها متقومة باضافته اليه وعلاقته به، واما فرض التركيب بين طباعي الصفة والموصوف فهو خلف الفرض، لان طباعي الصفة ليس صفة له فان صفتة حصة خاصة من الطباعي وكذلك طباعي العرض، واما اذا كان الماخوذ في الموضوع جوهرين او عرضين موضوعين أو موضوع واحد او عرض لموضوع وجوهه فيتصور في الجميع التركيب والتقيد معا، فيمكن ان يكون الموضوع مقيداً ويمكن ان يكون مركباً كما تقدم.

واما الزمان فقد مر انه في مقام الثبوت يمكن ان يكون ماخوذاً قيداً للواجب ويمكن ان يكون جزءاً له، هذا بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الايات، فالظاهر من الكتاب والسنة ان الزمان ليس قيدا للواجب كالصلوة، اما الكتاب كقوله تعالى: {أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسِيقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ} فيدل على ان وقت صلاتي الظهرين والعشائين متدد 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

الظهرين و اذا غربت الشمس فقد دخل وقت العشائين) والمستفاد من هذه الروايات ان وقت الظهرين من زوال الشمس الى الغروب و وقت العشائين من غروب الشمس الى غسق الليل، فالروايات مفسرة للاية الكريمة و تحدد وقت الظهرين في فترة من الزمان و وقت العشائين 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 بقائه ويترب عليه وجوب الاتيان بها، 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 قياداً للواجب او جزءاً له كما يمكن ان يكون قياداً 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 ^{عليه السلام}^(١) وحاصل ما ذكره على ما في تعرير بحثه يرجع الى امرین:
الاول: ان تقيد الفعل بالزمان يرجع الى التركيب، وهذا يدل على ان التركيب ممكن لا انه مستحيل.

الثاني: ان اخذ الزمان قياداً بنحو الظرفية بحاجة الى مؤنة زائدة، وهي منافية

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ١٤٩ و ١٥٠ .

باطلاق دليل الصوم، لأن مقتضى اطلاقه أن متعلق الامر الصوم في شهر رمضان مجتمعاً مع النهار، هذا.

ولكن كلا الأمرين لا يرجع إلى معنى محصل.

اما الأمر الأول: فان اراد بذلك ان التقييد في مقام الثبوت يرجع الى التركيب فيه، فيرد عليه: انها متبادران في هذا المقام فكيف يرجع التقييد الى التركيب فيه، الا ان يكون مراده ^{فيه} من ذلك هو ان التقييد اذا لم يمكن، فيتعين فيه التركيب كما ذكره المحقق النائيني ^{فيه}.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذا التاویل، اما او لا فلا نه خلاف ظاهر كلامه ^{فيه} وثانياً قد تقدم ان التقييد ممكن في نفسه ولا مانع منه ولا يرجع الى التركيب.

وان اراد ^{فيه} ان التقييد في مقام الايات 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 ^{فيه}، هذا مضافاً الى انه خلاف ظاهر كلامه. وان اراد ^{فيه} به ان الدليل في مقام الايات 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 الأمر الثاني: فلأن المؤنة الزائدة على التقييد موجودة وهي كلمة (في)، فانها تدل بنفسها على اخذ الظرفية قياداً في متعلق الامر، فإذاً 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 تقييد الصلاة به.

الى هنا قد تبين ان هذا التخريج لا يرجع الى معنى محصل.

ال تخريج الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني ^١ في المقام، وما ذكره ^٢ يرجع
الى عدة امور:

الامر الاول: ان الزمان ظرف للواجب كالصلاحة مثلا وشرط لوجوبه، فاذا
قال المولى (اذا طلع الفجر فضم واذا زالت الشمس فصل الظهرین واذا غربت
الشمس صل العشائين) ، 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 الظهرین واما الزوال فهو شرط لوجوبها،
والجملة الثالثة ظاهرة في ان الليل ظرف لصلاة العشائين 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 ترتيب الملائكة عليه، فان المؤثر في ترتيب الملائكة عليه في مرحلة الامتنال انما
هو شرط الواجب، كما ان المؤثر في اتصف الفعل بالملائكة شرط الوجوب، فان
شروط الوجوب في مرحلة الجعل هي شروط اتصف الفعل بالملائكة في مرحلة
المبادئ، واما شروط الواجب فهي مؤثرة في ترتيب الملائكة عليه في مرحلة الامتنال.
والخلاصة: إن النهار شرط لوجوب الصلاة في مرحلة الجعل ولا تتصفها

بالملاك في مرحلة المبادئ وكذلك الحال بالنسبة الى الصوم، واما في مرحلة الامثال فهو ظرف للواجب كالصلاوة ونحوها لا قيد مقووم له، والا فلازمه ان له دخلا في ترتيب الملاك عليه.

الامر الثاني: ان الزمان كالنهار قيد مقووم للصوم بمفاد كان التامة وله دخل في ترتيب ملاكه عليه في مرحلة الامثال.

الامر الثالث: ان الزمان كالنهار قيد مقووم للصوم بمفاد كان الناقصة، فعلى الاول يكون الواجب الصوم في النهار وعلى الثاني يكون الواجب الصوم النهاري.
اما على الاول، فقد ذكر ^{نهائي} انه لا مانع من جريان الاستصحاب، فاذا شك في بقاء النهار فلا مانع من استصحابه بمفاد كان التامة ويترب عليه وجوب الامساك، باعتبار انه مترب على ثبوت موضوعه سواء اكان ثبوته بالوجдан ام كان بالبعد، والمفروض في المقام انه ثابت بالبعد الاستصحابي.

واما على الثاني، فقد ذكر ^{نهائي} انه لا مانع من جريان الاستصحاب ايضا، فاذا شك في بقاء النهار بمفاد كان التامة، فلا مانع من استصحابه بمفاده وبه يثبت القيد تعبدا، والمقييد ثابت وجدانا وهذا كاف في كون الامساك في النهار امساك بالوجدان في النهار التعبدى.

واما على الثالث، فقد ذكر ^{نهائي} ان الاستصحاب لا يجري الا على القول بالأصل المثبت، لان الواجب في هذا الفرض الامساك النهاري اي الامساك المعنون بهذا العنوان، واستصحاب بقاء النهار لا يثبت هذا العنوان الا على القول بحجية الأصل المثبت، لان هذا العنوان اي الامساك النهاري لم يثبت لا بالوجдан ولا بالبعد، والمفروض ان الحكم متعلق بالمعنىون بهذا العنوان الانتزاعي وهو لم يثبت، لان التعبد بالنهار غير التعبد بكون الامساك نهاريا، هذا.

ولنا ان ننظر الى هذه الامور بعمق صحة وفساداً.

اما ما ذكره في الامر الاول فهو صحيح، سواء أكان مراده من هذا الامر ان النهار شرط للوجوب لا للواجب ولا جزء له، ام كان مراده انه شرط للوجوب وجزء للواجب، فانه على كلا التقديرتين لا مانع من استصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة ويترب عليه وجوب الامساك كما يثبت به جزء الواجب.

واما ما ذكره في الامر الثاني فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان الاستصحاب وان كان يثبت بقاء النهار تبعدا الا انه لا يثبت تقيد المقيد - وهو الصوم - به الا على القول بالأصل المثبت، ومجرد كون النهار ثابتة بالبعد والمقيد ثابت بالوجودان لا يكفي لاثبات ظرفية النهار له وتقيده به، لان الملازمة بين ثبوت النهار وثبوت ظرفيته للامساك وتقيده به واقعية فلا يمكن اثباتها بالبعد ببقاء النهار الا على ضوء الأصل المثبت.

هذا اضافة الى ان عنوان الظرفية والتقييد اذا ثبت باستصحاب بقاء النهار رغم انه من لوازم المستصحب عقلا، ثبت به عنوان الصوم النهاري ايضا، لان هذا العنوان كعنوان التقييد والظرفية من لوازم المستصحب عقلا في المقام - وهو بقاء النهار- فاذاً ما هو الفرق بين ما اذا كان الامساك مقيداً بالنهار وما اذا كان الامساك معنونا بعنوان الامساك النهاري وان الاول يثبت باستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة دون الثاني مع ان كليهما من لوازم المستصحب عقلا.

ودعوى: أن تقيد الامساك بكونه في النهار التعبدى وجداني فلا حاجة الى التعبد به خاطئة جداً، فانها مبنية على الخلط بين التعبد والمتعبد به، وما هو ثابت بالوجودان التعبد الاستصحابي، فان التعبد به ثابت بالوجودان 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 بالتبعد الاستصحابي، واما لوازمه العقلية كظرفيته للصلوة او الصوم وتقيدها به فلا يمكن اثباتها به الا على القول بالأصل المثبت، لأن الملازمة بين النهار وظرفيته للفعل وتقيده به واقعية فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب، حيث انه لا يثبت النهار بوجوده الواقعي وانما يثبته بوجوده الظاهري.

واما تقيد 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، تقيد الواجب به كان مثبتا وقوع الواجب في النهار ايضا، باعتبار انه من لوازם بقاء النهار عقلا مع انه ^{يُنكر} انكر ثبوت ذلك باستصحاب بقاء النهار في الفرض الثالث الا على القول بالأصل المثبت.

واما الامر الثالث، وهو ان يكون الزمان قيدا 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 ^{يُنكر} من الامر الثاني هو كون النهار قيداً لامساك، فعنديز يرد عليه الاشكالات المتقدمة، واما اذا كان مراده ^{يُنكر} من الامساك في النهار كون النهار جزء الواجب، بمعنى ان الواجب هو الامساك في زمان وان يكون ذلك الزمان نهاراً، فعنديز لا مانع من استصحاب بقاء النهار لانه يثبت هذا الجزء، والجزء الاول ثابت بالوجдан وبضممه الى الوجدان يحرز الواجب بكل جزأيه والقرينة على ذلك امران:

الاول: انه ~~يُنْهَى~~ لا يرى حجية الأصل المثبت.

الثاني: انه ~~يُنْهَى~~ فرق بين الامر الثاني والامر الثالث، وفي الامر الثالث صرخ ~~يُنْهَى~~ بعدم حجية الأصل المثبت.

وعلى ضوء هذين الامرين لابد من حمل كلامه ~~يُنْهَى~~ في الامر الثاني على ان النهار فيه مأمور جزءاً للواجب لا قياداً له.

هذا كله فيما اذا كان الزمان قياداً للواجب او جزءاً له.

واما اذا كان قياداً للوجوب وشرط له فهو قيد لموضوعه، لأن قيود الموضوع وشروطه شروط للوجوب وقيود له في مرحلة الجعل ولا تصف الواجب بالملائكة في مرحلة المبادئ، مثلا الاستطاعة قيد للموضوع وهو الانسان البالغ العاقل المستطيع وشرط لوجوب الحج في مرحلة الجعل، ولا تصفه بالملائكة في مرحلة المبادئ ودخول الوقت قيد لموضوع وجوب الصوم والصلاحة وشرط لوجوبهما في مرحلة الجعل ولا تصفهما بالملائكة 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 تصف الفعل بالملائكة في مرحلة المبادئ، واما قيود المأمور به فهي شروط لترتيب الملائكة عليه في مرحلة الامتثال.

الثاني: ان قيود المأمور به لابد 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 قياداً للوجوب ايضاً والا لزم التكليف بغير المقدور، ومن هذا القبيل تقييد الواجب بزمان خاص، فإنه لابد ان يكون قياداً 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 الاقامة والاستطاعة ماشاكلاها. وبعد ذلك يقع الكلام في قيود الحكم فهنا صور:

الصورة الاولى: ما اذا كان الزمان بعنوانه الخاص قيداً 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 التصدق وشرط له، وقد مر ان شروط الحكم في مرحلة الجعل شروط لاتصال الفعل بالملائكة في مرحلة المبادئ.

الصورة الثانية: ان يكون موضوع الحكم مركباً من الزمان بأن يكون الزمان جزءاً الموضوع، كما لو قال المولى (اذا سافرت في زمان ويكون ذلك الزمان ليلاً فتصدق) فان موضوع وجوب التصدق 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 التصدق السفر المقيد بالليل او الجلوس المقيد به.

اما في الصورة الاولى، فلا اشكال في جريان استصحاب بقاء النهار، لأن موضوع وجوب الامساك وجود النهار سواء أكان بمفاد كان التامة ام كان بمفاد كان الناقصة، لأن استصحاب بقاء النهار يجري على كلا التقديرين كما تقدم موسعاً. فالنتيجة: إنّ 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 الناقصة، فإنه يثبت احد جزئي الموضوع وهو ذات النهار او وصفه، والجزء الآخر محرز بالوجودان وبضم الوجودان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع المركب ويترتب عليه اثره.

واما في الصورة الثالثة، فلا يجري الاستصحاب، لأن استصحاب بقاء النهار سواء أكان بمفاد كان التامة ام كان الناقصة لا يثبت تقييد الموضوع به الا على القول بالأصل المثبت كما تقدم.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني ^{١)} من ان اثبات تقييد الموضوع بالنهار منوط بجريان الاستصحاب في بقاء النهار بمفاد كان الناقصة، مبني على الخلط بين الامرين، لأن استصحاب بقاء صفة النهار يجري ومع ذلك لا يثبت تقييد الموضوع بها الا على القول بالأصل المثبت كما تقدم.

والخلاصة: إنّ القيد للموضوع سواء أكان وجود النهار بمفاد كان التامة ام كان صفة النهار بمفاد كان الناقصة، فلا يثبت تقييد الموضوع لا بالاول ولا بالثاني الا

بناء على الأصل المثبت، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تقدم ان ما ذكره المحقق الخراساني^(١) من ان الزمان لو كان دخيلا في الوجوب، فاستصحاب بقاء الزمان كالنهار او الليل وكذلك استصحاب بقاء المقيد بها هو مقيد.

غير تام، لأن الاستصحابيين المذكورين لا يمكن اجتماعهم 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 مقيداً 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 الاستصحابيين في موضوع واحد وموارد فاردة.

بقي هنا شيئاً:

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 العشائين التي هي واجبة من غروب الشمس الى غسق الليل، وصلاة الفجر التي هي واجبة بين الطلعتين وغيرها من الصلوات المؤقتة والصوم وما يشاكله، لان كل آن من آنات هذا الزمان الممتد ليس قيداً للصلاة بل الجامع بين آناته بنحو

صرف الوجود وهو الوجود الممتد والمستمر في التدرج والتصرم، وعلى هذا فالشك في بقاء هذا الوقت الممتد اما من جهة ان المكلف قد اخّر 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 تأخير المكلف بسبب من الاسباب، الثاني ان منشأ الشك في بقاء الوقت عدم المقتضي للوجوب الا في هذا المشكوك.

اما في الفرض الاول، فالمعروف والمشهور بين الاصحاب ان المورد من موارد قاعدة الاستعمال، 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 الاستعمال.

وهل يجري استصحاب بقاء الوقت او لا؟ فيه وجهان:

ذهب بعض المحققين ^(١) الى الوجه الثاني بتقرير، ان الاستصحاب لا يجري في المقام، باعتبار انه لا يدل على اكثرب من قاعدة الاستعمال، لان مفad الاستصحاب بقاء الوقت بمفاد كان التامة وترتباً وجوب الصلاة عليه، ولا يثبت ان هذا الآن من النهار الا على القول بالأصل المثبت، فإذاً يترتب على الاستصحاب وجوب الصلاة ظاهراً ويتحقق به موضوع قاعدة الاستعمال وهو ان ذمة المكلف مشغولة بوجوبها ظاهراً ومعه يحكم العقل بتحصيل اليقين بالفراغ، والمفروض ان موضوع القاعدة ثابت بالوجودان، 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
مفадها 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، فإذاً يكون تنجز وجوب الصلاة في هذا الوقت
مستندا الى الاستصحاب دون القاعدة ولاسيما على القول بأن المعمول في باب
الاستصحاب الطريقة والكافية، فإنه على هذا القول لا شبهة في حكمة
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 ايضا وانما
الكلام في ان شرطية الوقت للصلاه هل هي بنحو القيدية، بمعنى ان الواجب هو
الصلاه المقيدة بالوقت او بنحو الجزئية بمعنى ان الواجب هو الصلاه في زمان
ويكون ذلك الزمان نهاراً، 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 قياداً للواجب، كان قياداً للوجوب ايضا والا لزم
التكليف بغير المقدور، يعني ان الوجوب اذا كان مطلقاً وفعليا قبل دخول الوقت

لزم محدود التكليف بالمحال، ومن هنا لو كان قيد الواجب غير اختياري فلا محالة يكون قيداً للوجوب ايضاً والا لزم المحدود 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، وهذا 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 نهاراً، والاول محرز بالوجودان والثاني بالبعد الاستصحابي وبضميه الى الوجودان 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 لوازם بقاء النهار واقعاً ولا يمكن اثباتها بالاستصحاب الا بناء على الأصل المثبت، فإذاً 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، فإذاً ينفع 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 ينفع موضوع وجوب الصلاة وهو البلوغ في زمان يكون ذلك الزمان نهاراً، وهذا يكون حاكماً على قاعدة الاشتغال، باعتبار ان

الواجب هو ايقاع الصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا، والجزء الاول محرز بالوجودان 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 ظهرت 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، لأن اصالة البراءة انما تجري بقطع النظر عن الاستصحاب المذكور ومع جريانه في المقام فلا مجال لها، لانه يثبت الموضوع وهو الوقت، نعم لو لم يغير فالمرجع اصالة البراءة دون قاعدة الاشتغال، لأن 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 قيادا للواجب بنحو مطلق الوجود كالصوم في النهار، حيث انه يجب في تمام آنات 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 يدرى ان الغروب تحقق او لا. وآخرى يكون الشك في بقائه من جهة الشك في مقدار النهار، ولا يدرى انه عشر ساعات او اكثر او اقل.

اما على الفرض الاول الذي كان يعلم مقدار النهار ولكنه يشك في بقائه من جهة مانع خارجي كالغيم او نحوه.

فقد ذكر بعض المحققين^(١) على ما في تقرير بحثه ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال، لان الشك في هذا الفرض انما هو في الفراغ وبراءة الذمة بعد اليقين بالاشغال 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 نهارا، فاذا سككتنا في بقاء النهار فلا مانع من استصحاب بقائه وبه يحرز ان ذلك الوقت نهار، وعلى هذا فبضميه الى الوجدان يتحقق موضوع الواجب، غاية الامر ان الجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالتعبد.

فالنتيجة: إن المفاهيم العرفية من الادلة ان موضوع وجوب الصوم مركب لا مقيد، فإذاً لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام وبه يحرز كون ذلك الوقت نهارا، فإذاً يكون المكلف قادرًا على الامساك في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا 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 قياداً للوجوب ايضا.

واما في الفرض الثاني، فقد ذكر^(٢) 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 الساعه 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، وحيثئذٍ فيدخل المقام في كبرى دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين والمرجع فيه اصالة البراءة وهي ترفع قاعدة الاستغفال بارتفاع موضوعها، لأن حكم العقل متعلق على عدم الترخيص من الشارع في الترك واصالة البراءة ترخيص فيه، ولا يجري الاستصحاب في المقام، لأن الاستصحاب انما يثبت وجوب الصوم بين طلوع الفجر وغروب الشمس ولا يثبت وجوب الصوم في هذه الساعة المشكوكة، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، بأن ما ذكره ^{في} في هذا الفرض تام اذا كان موضوع وجوب الصوم مركبا من الساعات ومردا 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، لأن موضوع وجوب الصوم النهار بين الحدين وهو موجود بوجود واحد مستمر في التدرج والتصرم، والشك انما هو في بقاء هذا الوجود اي وجود النهار بمفad كان التامة او الناقصة، وعندهئذ 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 ينفع موضوع وجوب الصوم، لأن 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 (صوم في النهار) يرجع الى وجوب الصوم في زمان

ويكون ذلك الزمان نهاراً وكذلك اذا قال المولى (صل في النهار او في الليل او في الفجر) ، يرجع بحسب المفاهيم العرفية الى وجوب الصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهاراً أو ليلاً أو فجراً.

والنكتة في ذلك: ان كل فعل زماني لابد ان يقع في زمان قهراً، وهذا لا يحتاج الى اي عناية زائدة، فالصوم لابد 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 بطبيعة لابد ان يكون نهاراً.

وبكلمة: ان وقوع الفعل الزماني كالصوم والصلاحة 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 ذاتاً 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، وهذا يكون الدليل الدال على اعتبار تلك الخصوصية في الزمان الذي يكون ظرفاً للفعل الزماني لا طبعاً ظاهراً بمقتضى المفاهيم العرفية 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 المفاهيم عرفاً من مثل قوله عليه السلام (صم في النهار) وجوب الصوم في زمان ويكون ذلك الزمان نهاراً، والجزء الاول محرز بالوجودان والثاني بالاستصحاب.

وعلى هذا، فلا فرق بين ان يكون الزمان قيداً بنحو مطلق الوجود او قيداً

بنحو صرف الوجود، فانه على كلا التقديرين فالتقيد يرجع الى التركيب بحسب المفاهيم العرفية، فكما ان قوله (صم في النهار) ظاهر عرفا في وجوب الصوم في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا، فكذلك قوله (صل في النهار) فانه ظاهر عرفا في وجوب الصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا.

إلى 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 العرفية بمناسبة الحكم والموضوع الارتکازية من ادلة توقيت الصلاة باوقات خاصة ان خصوصية الزمان الماخوذة في لسان تلك الادلة ماخوذة بنحو التركيب لا التقيد، فالتقيد بحاجة الى عنابة 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 التقيد بل تدل على التركيب.

ومن هنا، لا فرق بين قولهنا (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 تقيد الصوم او الصلاة بالوصف العناني وهو النهار كذلك الجملة الثانية، فانها ظاهرة عرفا في ان المأمور به هو الصلاة خلف شخص يكون ذلك الشخص عادلا، وهذا 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 محز بالوجودان والثاني بالاستصحاب.

فإذاً 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 ياس بالاشارة الى ان الاستصحاب هل يجري في الزمان في الشبهة
 الحكمية او لا يجري ؟

والجواب : ان منشأ الشك في هذه الشبهة تارة مفهوم الزمان المردود بين الاقل
 والاكثر . كما اذا شكنا في ان النهار متعد الى ذهاب الحمرة المشرقة او الى استثار
 القرص ، واخرى من جهة تعارض الادلة .

اما على الاول ، فقد ذكر السيد الاستاذ ^٦ في بحث المشتق ان الاستصحاب لا
 يجري في الشبهة المفهومية لافي الحكم للشك في موضوعه ومع الشك فيه لا يجري
 الاستصحاب الحكمي ، ولا في الموضوع لعدم الشك فيه في الخارج لأن استثار
 القرص معلوم وجدانا وذهاب الحمرة المشرقة بعد لم تتحقق فلا يوجد في الخارج
 شيء يشك فيه ، هذا .

ولكن ذكرنا في بحث المشتق ان ما ذكره ^٧ من الكبـرـى الكلـيـةـ غيرـ تـامـ وـتـامـ
 الكلام هنـاكـ .

واما على الثاني ، فقد ذكر السيد الاستاذ ^٨ ان الاستصحاب لا يجري في
 الشبهة الحكمية من جهة المعارضة بين استصحاب بقاء المجعل واستصحاب عدم
 سعة الجعل .

ولكن تقدم في مستهل هذا البحث ان ما ذكره ^٩ غير تام ، فان الاستصحاب
 في الشبهـاتـ الحـكمـيـةـ وـاـنـ كـانـ لـاـ يـجـرـيـ الاـ اـنـهـ مـنـ جـهـةـ اـخـرىـ لـاـ مـنـ جـهـةـ التـعـارـضـ .
 هذا اضافـةـ الىـ ماـ عـرـفـتـ مـنـ اـنـ هـذـهـ الشـبـهـةـ خـارـجـةـ عـنـ مـحـلـ الـكـلـامـ ، لـاـ مـحـلـ

الكلام في جريان الاستصحاب في الزمان او الزماني لافي الحكم الشرعي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان جماعة من الاصوليين منهم شيخنا الانصارى قالوا ان الزمان اذا كان ماخوذا ظرفا للواجب جرى الاستصحاب فيه، واما اذا كان ماخوذًا قيده فلا يجري الاستصحاب فيه، هذا.

وغير خفي ان هذا التفصيل لا يرجع الى معنى محصل، لأن اخذ الزمان ظرفا بدون ان يكون له دخل في الحكم ولا في متعلقه لغو صرف، لأن الزمان بطبعه ظرف وظريفته لا تحتاج الى عناية زائدة.

وعلى هذا، فإذا اخذ الزمان الخاص في لسان الدليل قيدها للواجب، كما اذا قال (صل في النهار) ولكنه بحسب المفاهيم العرفية يرجع الى الجزء كما مر، وحينئذ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ولا موضوع للتفصيل.

والخلاصة: إنّ مرادهم من الظرفية ليس تقييد 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^(١) قد ذكر ان هذا الاستصحاب لا يجري، اما استصحاب عدم الجعل فهو لا يثبت عدم المجعل الا على القول بالأصل المثبت، واما استصحاب عدم المجعل فانه لا يجري الا على القول بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية وهو لا يجري.

والخلاصة: إنْ 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 المجعل فلا فرق بينهما الا بالاعتبار، وليس عدم المجعل من لوازمه عدم الجعل العادلة او العقلية حتى لا يمكن اثباته به.

واما الثاني، فالصحيح جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية على تفصيل ذكرناه في محله.

نتائج بحوث هذا التنبؤ عدة نقاط

النقطة الاولى: ان الاستصحاب يجري في الامور التدريجية الزمانية كالحركة بشتى انواعها وأشكالها، 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 مترب عليه.

النقطة الثانية: ان تقسيم الحركة الى الحركة القطعية والحركة المتوسطية وعدم جريان الاستصحاب في الاولى وجريانه في الثانية كما عن صاحب الكفاية رحمه الله غير تمام بل لا يرجع الى معنى محصل، إذ لا وجود لها في الخارج بأن تكون الحركة في الخارج على قسمين القطعية والتقطيعية، ضرورة ان الحركة في الخارج حقيقة واحدة وهذه الحقيقة الواحدة متقومة ذاتا وحقيقة بالتطور والتدرج في كل مرحلة من مراحلها ودور من ادوارها، لأن التدرج والتطور بمثابة الجنس والفصل لها، فإذاً هذا التقسيم لا واقع موضوعي له الا في وعاء الذهن والتصور.

النقطة الثالثة: ان الزمان بواقعه الموضوعي وحقيقة مركب من الآيات الطولية المتصلة، فلا يتصور تخلل العدم بينهما وكل قطعة منه المعونة بعنوان خاص باسم مخصوص كاليوم والليل والفجر والسبوع والسنة والقرن وهكذا موجودة بوجود واحد مستمر في التدرج والتصرم، حيث ان التصرم والتدرج من المقومات الذاتية له.

النقطة الرابعة: قد ظهر ما تقدم انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في الزمان، فاذا شك في بقاء النهار او الليل او الفجر، فلا مانع من استصحاب بقائه لتمامية اركانه من اليقين بالحدث والشك في البقاء او ترتب اثر شرعي عليه، فاذاً لا فرق في جريان الاستصحاب بين الامور التدرجية من الزمانيات والزمان والامور القارة الثابتة.

النقطة الخامسة: ان الامور التدرجية 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 معونة بعنوان خاص

واسم مخصوص انها هو بلحاظ ترتيب اثر شرعى او عقلائي عليها كاليلوم والنهار والليل والفجر والاسبوع والشهر وهكذا، والمبر لجعل كل قطعة من الحركات الزمانية موجودة بوجود واحد مستمر في التدرج وسماء باسم مخصوص انها هو من اجل غايتها كالحركة بين النجف والковفة، وبين النجف وكرباء وبين كربلاء وبغداد وهكذا.

النقطة السابعة: ان الاثر الشرعي تارة مترب على وجود الحركة بمفاد كان التامة واخرى على وجودها بمفاد كان الناقصة، وعلى هذا فاذا شكنا في بقاء الحركة بعد اليقين بحدوثها بمفاد كان التامة، فلا مانع من استصحاب بقائتها وترتيب اثره عليه، وقد تقدم ان الشك في بقاء الحركة بمفاد كان التامة لا ينفك عن الشك في بقائتها بمفاد كان الناقصة، لأن لها حالة سابقة بكل المقادير وفي مورد الشك في بقائتها فتارة متعلق الشك وجود حركة المتحرك بمفاد كان التامة واخرى متعلقه اتصاف المتحرك بها بمفاد كان الناقصة والاستصحاب يجري فيها معاً ويترتب عليهما 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 متربا 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 مقيدا بالزمان الخاص كالنهار او نحوه، فان كان الزمان ماخوذ فيه بمفاد كان التامة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما اذا كان الواجب الصوم في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا، وعلى هذا فالجزء

الاول محرز بالوجودان والثاني بالتعبد.

واما اذا كان ماخوذًا بمفاد كان الناقصة بأن يكون الواجب الصوم في زمان ويكون ذلك الزمان متصفا بالنهار فايضا لا مانع من استصحاب بقاء هذا الاتصال، لما تقدم من ان الشك في بقاء النهار بمفاد كان التامة لا ينفك عن الشك في بقاءه بمفاد كان الناقضة، نعم اذا كان الواجب الصوم النهاري اي الصوم الواقع فيه والمقيد به، فلا يمكن اثباته بالاستصحاب المذكور بكلام نحوه الا على القول بالأصل المثبت، لانه لا يثبت تقييد 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 نهارا، ولا يلزم من ذلك التكليف بالمحال اذا كان الزمان شرطاً للوجوب ايضا.

النقطة العاشرة: ان هناك عدة تخريجات لجريان الاستصحاب في الزمان وعدم جريانه فيه، منها ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني رحمه الله من الضابط الكلي للموضوع المركب والموضوع المقيد، ولكن تقدم نقد هذا الضابط تفصيلا فراجع.

منها ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله من الضابط في ضمن امرتين، احدهما ان تقييد الفعل بالزمان يرجع الى التركيب، وثانيهما ان اخذ بالزمان ظرفا بحاجة الى عناية زائد، هذا.

وقد تقدم الكلام في كلا الامرین موسعًا، منها ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله 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

قيداً للوجوب ايضاً والا لزم فعليه الوجوب قبل تحقق قيد الواجب وهذا يستلزم التكليف بغير المقدور.

النقطة الثانية عشرة: ان قيادية الزمان الخاص للحكم تتصور على صور:

- ١ - ما إذا كان الزمان الخاص قيداً 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 قيداً للواجب، فتارة يكون قيداً له بنحو صرف الوجود وآخرى بنحو مطلق الوجود، وال الاول كالصلة فانها لا تجب في كل آن من آنات الزمان من النهار او الليل، والثاني كالصوم فانه يجب في كل آن من آنات النهار.

النقطة الرابعة عشرة: ان الشك في بقاء النهار مثلاً تارة من جهة تأخير المكلف الصلاة عمداً او غفلة، وآخرى 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 قيداً للواجب بنحو مطلق الوجود كالصوم في النهار، فاذا شك في بقائه من جهة مانع خارجي كالغيم ونحوه، فلا مانع من استصحاب بقائه، باعتبار ان المتفاهم العرفي من الصوم في النهار هو وجوب ايقاعه في زمان ويكون ذلك الزمان نهاراً، والجزء الاول محرز بالوجdan والثاني بالاستصحاب فإذا لا يصل الدور الى قاعدة الاشتغال.

وكذلك الحال فيها اذا كان شك المكلف في بقائه من جهة انه لا يدرى ان مقدار النهار عشرة ساعات او احدى عشرة ساعات، فعلى الاول انتهى النهار ودخل الليل وعلى الثاني باقى، وحيث انه لا يدرى يشك في بقائه، فلا مانع من استصحابه بقائه ويترتب عليه وجوب الصوم.

النقطة السادسة عشرة: ان الظاهر من ادلة وجوب الصوم والصلاحة في النهار عرفا هو وجوب الاتيان بالصوم في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا ووجوب الاتيان بالصلاحة في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا، والنكتة في ذلك ان ظرفية اصل الزمان لها معلومة، لان كل فعل زماني لابد ان يقع في زمان، واما اذا اعتبر الشارع خصوصية زائدة على طبيعي الزمان، فلماحالة يكون ظاهراً في ان اعتبارها انما هو بنحو التركيب لا التقيد، 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 فيها اذا كانت الشبهة موضوعية.

التنية السادس

الاستصحابات التعليقى

بيان ذلك: ان الشك في بقاء الحكم تارة يكون في مرحلة الجعل واحرى يكون في مرحلة المجموع.

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 تبنيه 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 وثبتوا الحكم له، وهذا ليس مجرد افتراض لا واقع موضوعي له بل له واقع موضوعي ومنشأ صحيح وهو وجود الادلة الشرعية في الكتاب والسنّة، مثلاً ورد في الدليل (الماء اذا تغير باحد او صاف النجس تنفس)، فالفقيه في مقام عملية الاستنباط فرض وجود الماء المتغير في الخارج باحد او صاف النجس ثم فرض زوال تغيره بنفسه وشك في ان حيّية تغييره حيّية تعليلية او تقيدية، ويستظهر من مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية انها حيّية تعليلية وموضوع النجاستة طبيعى الماء، وحييّة بطبعية الحال يشك في بقاء نجاسته من جهة الشك في ان التغير علة لها حدوثاً وبقاء او حدوثاً فقط، فلا مانع عندئذٍ من استصحاب بقائهما، فإذا استصحب الفقيه بقائهما فيفتي بنجاسته بنحو القضية الحقيقة، لأن الفتوى الفقهية الصادرة من الفقهاء جميعاً تكون بنحو القضايا الحقيقة ولا تتوقف فتوى الفقيه على فعلية

الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، والا فلازم ذلك ان تكون فتوى الفقيه جمیعاً من القضايا الخارجية مع ان الامر ليس كذلك كما هو واضح.

واخرى يكون الحكم فعلياً بفعالية موضوعه في الخارج، كما اذا وجد الماء في الخارج وتغير باحد اوصاف التجسس ثم زال تغيره بنفسه فيشك في بقاء نجاسته، فيستصحب بقائها بعد احراز ان صفة التغير صفة تعليلية لا تقيدية ويفتي بها بنحو القضية الحقيقة.

الى هنا قد تبين ان الاستصحاب في هذه الموارد الثلاثة تتجزئي:
الاول: في مرحلة الجعل عند الشك في النسخ وهو استصحاب بقاء الجعل في الشريعة المقدسة وعدم نسخه.

الثاني: في مرحلة المجعل وهي فعلية الحكم بفعالية موضوعه تقديرأً لا واقعاً من قبل الفقيه في مقام عملية الاستنباط وتطبيق الكبرى على الصغرى.

الثالث: في مرحلة المجعل وهي مرحلة فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج حقيقة.

وهذه الاقسام الثلاثة من الاستصحاب جمیعاً من الاستصحاب التجزئي في مقابل الاستصحاب التعليقي، لأن الاستصحاب التعليقي لا يدخل تحت شيء من الاقسام المذكورة ولا اشكال في جريان الاستصحاب في جميع تلك الاقسام، وهذا عقد هذا التبني للبحث عن الاستصحاب التعليقي فقط وانه يجري او لا؟

بيان ذلك: ان مورد هذا الاستصحاب هو ما اذا كان موضوع الحكم متخصصاً بخصوصيتين، فمع وجود كلتا الخصوصيتين فيه فالحكم ثابت له جزماً، واما اذا زالت صورة احدهما وتبدلّت 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 زواها فيشك في بقاء اي بقاء هذا الحكم المعلق فيستصحب.

مثال ذلك، ماء العنبر واجد لخصوصيتين، احداهما العنبية والاخرى الغليان قبل ذهاب الثنين، فاذا زالت الخصوصية الاولى وصار العنبر زبيباً، فاذا على الزبيب فهل يحكم بحرمه من جهة استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الخصوصية الزائلة وهي خصوصية العنبية، بتقرير ان هذا الغليان لو كان في حال عنبيته كان المغلي حراماً جزماً، فالحرمة معلقة على توفر الخصوصية الزائلة في الموضوع وهي العنبية ومع زواها وصيورتها زبيباً يشك في بقاء هذه الحرمة المعلقة فيه اذا على، وهذا 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 تامة اركان هذا الاستصحاب وعدم تماميتها.

المقام الثاني: انه على تقدير جريان هذا الاستصحاب هل له معارض او لا؟
اما الكلام في المقام الاول، فهناك مناقشتان موجهتان الى هذا الاستصحاب، الاولى عدم تامة اركان ومقومات جريانه، الثانية على تقدير تسليم تامة اركانه فمع ذلك لا يجري.

اما المناقشة الاولى، فقد اثارها جماعة من الاصوليين منهم المحقق النائيني ^{١)} والسيد الاستاذ ^{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 كاشفاً 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 المجعل ولا ثالث لها، بمعنى انه لا يتصور الشك في الحكم الشرعي في غير هاتين المرتبتين، فاذاً الشك في الحكم الشرعي لابد ان يكون اما في مرتبة الجعل او في مرتبة المجعل، والمفروض ان الشك في الحكم التعليقي لا يدخل لا في مرتبة الجعل ولا في مرتبة المجعل. اما في الأولى فلان الشك فيها انما هو فيبقاء الجعل من جهة الشك في نسخه ولاشك في نسخ الحكم المعلق، لأن الشك في بقاء الحرمة المعلقة على العنبر المغلي للزبيب المغلي مع اليقين بعدم نسخها، ضرورة ان حرمة العنبر المغلي غير منسوبة ولاشك في نسخها وانما الشك في بقاءها للزبيب المغلي، وهذا يكون استصحابها استصحاب بقاء الحرمة في مرتبة المجعل لا الجعل.

اما في الثانية، فلان الشك فيها انما هو في بقاء الحكم الفعلي بفعلية موضوعه في الخارج تحقيقاً او تقديرها، والمفروض ان الشك في الحكم المعلق ليس شكاً في الحكم الفعلي، لأن فعلية الحكم منوطه بفعلية موضوعه في الخارج بتهمام قيوده، واما حرمة المعلقة في المقام ليست بفعلية لعدم فعليتها موضوعها في الخارج، لأن الموجود فيه احد

جزئي موضوعها دون الجزء الآخر اذ موضوعها مقيد بقيدين، احدهما العنية والآخر الغليان، والموجود في المقام انما هو احد قيدي الموضوع وهو الغليان دون قيده الآخر وهو العنية، ومن المعلوم ان الحرمة لا يمكن ان تكون فعلية الا بفعلية موضوعها بكلتا قيديه.

فالنتيجة: إنّه ليس في المسالة استصحاب الحكم الشرعي لا في مرتبة الجعل ولا في مرتبة المجعل، وعليه فالحكم المعلق ليس بحکم 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 تتحقق الحكم، ومن الواضح ان هذا التتحقق والثبوت انما هو حكم العقل باعتبار انه الحكم به لا الشرع.

ومن هنا قلنا ان القضية الحقيقة ترجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، مثلا قوله تعالى: {اللهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} يرجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وهو المستطاع وتاليها ثبوت الحكم له وهو وجوب الحج، فاذًا الحكم بثبوت الملازمة بين وجود الموضوع في الخارج وثبتوت 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، لأن مرد الحكم المعلق الى الملازمة، فاذًا ليس هنا حكم شرعي لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المجعل، لأن المولى اذا جعل الحكم على موضوع، فالعقل يتزعز 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 المجعل 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 وضعی شرعی كالجزئية والشرطية والمانعية وامرہ بيد الشارع.

والجواب: قد ظهر ما تقدم من انها امر انتزاعي، ومنشأ انتزاعها حکم شرعی وهو جعل الحرمة لماء العنبر 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 مترب على ذات الغليان ووجوده لا على سببيته التي هي امر انتزاعي، هذا.

وقد حاول المحقق العراقي ^{فتح} تصحيح استصحاب السببية بامرین:

الامر الاول: ان مفاد روايات الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المائل لحكم المستصحب في صورة المطابقة والمخالف له في صورة المخالفة وعدم المطابقة، وحيث ان السببية في نفسها غير قابلة للجعل، فإذاً بطبيعة الحال يكون المجعل منشأ انتزاعها وهو الحرمة الظاهرية الثابتة للزبيب اذا غلى وهي قابلة للتنجيز، فإذاً يكون استصحاب السببية منجزاً لها، هذا.

والجواب، أولاً: ان هذه المحاولة مبنية على ان يكون مفاد روایات الاستصحاب جعل الحكم الظاهري الماثل للحكم الواقع عند المطابقة والمخالف له عند عدم المطابقة. ولكن قد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان مفادها ليس جعل الحكم الظاهري المؤدى الاستصحاب بل مفادها عدم جواز نقض اليقين بالشك عملا لا حقيقةً، بمعنى ان وظيفة المكلف هي العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها والجري على وفقها عملا، لوضوح ان لسان روایات الاستصحاب ليس لسان الجعل ولهذا لا اشعار لها فيها على ذلك فضلا عن الدلالة، بل لسانها النهي عن النقض العملي بعدما لا يمكن ان يكون حقيقيا.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان مفادها جعل الحكم الظاهري الماثل او المخالف الا انها لا تشمل السبيبة في نفسها لعدم ترتيب اثر شرعي عليها باعتبار انها في نفسها غير قابلة للتعبد بها تنجيزا او تعديرا، ولا يترتب عليها اثر شرعي، فاذاً لا تكون مشمولة لها لا في نفسها ولا بلحاظ ما يترب علىها من الاثر الشرعي لا انها تشملها باطلاقها، فاذا شملت فلابد ان يكون شمولها بلحاظ منشأ انتزاعها وهو الحرمة المعلقة والا لكان شمولها لها لغوا، وحيث ان صدور اللغو من المولى مستحيل، فلابد حينئذ من الالتزام بأن شمولها لها انما هو بلحاظ شمولها منشأ انتزاعها، واستصحابها في الحقيقة 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.

فالنتيجة انه لا مقتضي للشمول.

الامر الثاني: ان ما ذكره المحقق النائيني ^{١٢} من الاشكال على الاستصحاب التعليقي مبني على ان الحكم في مرتبة المجعل لا يكون فعليا الا بفعالية موضوعه في الخارج بتام قيوده وشروطه والا فالحكم باق في مرتبة الجعل، بدعوى ان الاحكام الشرعية مجمولة بنحو القضايا الحقيقة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج ولها مرحلتان، الاولى مرحلة الابشارة والجعل والثانية مرحلة الفعلية بفعالية موضوعها في الخارج، والشك في الحكم المعلق ليس في مرحلة الجعل كما هو واضح ولا في مرحلة المجعل لعدم فعليته بفعالية موضوعه في الخارج. وهذا غير تام، لأن الحكم المجعل وجد بنفس الجعل، لأن وجوده منوط بالوجود الظاهري للموضوع لا بوجوده الخارجي، وقد حرق في محله انه فعلي قبل وجود موضوعه في الخارج، ليس المحقق النائيني ^{١٢} 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، لأن حقيقة الاعتبار من المولى وهو بيده وجوداً وعندما سعة وضيقاً وفعل اختياري له ولا وجود له إلا في عالم الاعتبار والذهن، وفعليته ووجوده إنما هي بفعالية 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 بفعالية موضوعه في الخارج ليست من مراتب الحكم، لاستحالة فعلية الحكم ووجوده بفعالية 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 تتحققه فيه وفعليته صارت فاعليته ومحركيته فعلية . وعلى هذا فتارة ينظر الى الحكم الكلي المجعل 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 تقديرأً، مثلا تارة ينظر الى نجاسة الماء المتغير باحد او صفات 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 او صفات النجس تحقيقاً او تقديرأً، 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 مجملة في الشريعة المقدسة بنحو القضايا الحقيقة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج، وعلى هذا فالفقير في مقام عملية الاستنباط ينظر الى ثبوت هذه الاحكام لموضوعاتها في الخارج تقديرأً او تحقيقاً بتمام قيودها وشروطها ويفتي بشبوبتها بنحو القضية الحقيقة بعد تنقيح تمام مقدمات عملية

الاستنباط كالسند والدلالة والجهة، وحيثئذٍ فان وجد قرينة على الخلاف فيقوم بعملية الاستنباط على طبق مدلول القرينة والا فعلى طبق مدلول الدليل، وان لم يكن في المسالة لا الاول والثانى فالعملية تقوم على طبق الاصول العملية، فاذا ورد في الدليل (الماء اذا تغير باحد او صاف النجس تنفس) فالفقىه يقوم بالتحقيق حول هذا الدليل وفرض وجود الماء في الخارج وملاقاته لعين النجس وتغييره بها باحد اوصافها فيفتي بنجاسته، ثم يقوم بالبحث عن ان حىثية التغير هل هي حىثية تقيدية او تعليلية، فاذا احرز انها تعليلية وحيثئذٍ فاذا فرض الفقىه زوال التغير عنه بنفسه، بطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته فيتصحّب بقائهما فيفتي بها بنحو القضية الحقيقة.

والخلاصة: إنّ الفقىة يجري الاستصحاب في الحكم الكلى في الشبهات الحكمية من زاوية النظرة الثانية اي اضافة الاحكام الشرعية الى موضوعاتها في الخارج واضافة 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 تقيدى، وحيثئذٍ 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 تقديرها وانه عبارة اخرى عن استصحاب بقاء فعلية فاعليته وحركيته واقعا او فرضا.

ومن هنا يظهر، ان ما ذكره المحقق العراقي ^٢ من النقض على المحقق النائيني ^٣ من ان المجتهد يجري الاستصحاب في الاحكام الكلية بقطع النظر عن وجود موضوعاتها في الخارج ول يكن المقام ايضا من هذا القبيل، مبني على الخلط بين جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية مع عدم تحقق موضوعاتها في الخارج حقيقة

ويبين جريانه في المقام، لأن الاول يفترق عن الثاني في نقطة وهي ان الفقيه في الاول يفترض وجود الموضوع في الخارج بكامل اجزائه وقيوده وثبتوت الحكم له ثم يفترض انتفاء خصوصية من خصوصيات الموضوع التي تكون بنظر العرف من الخصوصيات التعليلية لا التقيدية، وحيثئذ فبطبيعة الحال يشك في بقاء الحكم له ولا مانع عندئذٍ من استصحاب بقائه فيه.

والخلاصة: إنّه يكفي في جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية افتراض وجود موضوعاتها في الخارج تحقيقاً او تقديرًا، 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 تقديرًا، 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 العنبى معلقاً على الغليان في الخارج بدون وجود الغليان فيه لا تحقيقاً ولا تقديرًا، فإذاً لا وجود لهذه الحرمة في الخارج ولو تقديرًا، وعليه فلا يتصور استصحاب بقاء الحكم في مثل هذا المثال لا في مقام الجعل لعدم الشك فيه ولا في مقام المجعل لعدم وجوده فيه، لأن وجوده منوط بوجود موضوعه في الخارج تحقيقاً او تقديرًا والمفروض انه غير موجود فيه كذلك.

فإذاً قياس الاستصحاب في الحكم المعلق على احد جزئي موضوعه بالاستصحاب في الحكم الكلى قياس مع الفارق، فان الاستصحاب في الاول لا يجري لعدم تحقق موضوعه بكامل اجزائه وقيوده لا تحقيقاً ولا تقديرًا، وفي الثاني يجري لتحقق موضوعه كذلك تقديرًا.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره المحقق العراقي ^{٢٩} من النقض غير صحيح.

الاشكال الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني ^{٣٠} من ان الحكم التعليقي حكم معلق على الشرط وراء تعليقه على موضوعه المقدر وجوده في الخارج، مثلاً موضوع الحرمة العصير العنبى والغلىان شرط للحكم وهو الحرمة لا انه جزء الموضوع، لأن موضوع الحرمة ليس مركباً من جزأين، احدهما العصير في حال العنبية والأخر الغلىان بل الموضوع الماخوذ مقدر الوجود في الخارج في لسان الدليل هو العصير العنبى والغلىان شرط حرمتة لا انه جزء الموضوع، والحرمة المشروطة وان لم تكن فعلية قبل حصول شرطها هو الغلىان، الا ان الشك ليس في بقاء الحكم الانشائي في موضوعه الكلي اللحاظي لا الخارجي حتى يقال ان الشك في بقاء الحكم الكلي وهو الحكم المجعل في مرحلة الجعل للموضوع المقدر وجوده في الخارج لا يتصور الا من جهة الشك في نسخه.

وان شئت قلت: ان الحكم المجعل في مرحلة الجعل والاعتبار وان كان فعلياً 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 امراً خارجياً وهذا خلف، والمجعل في هذه المرحلة عين الجعل ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود في التكوينيات، والمفروض انه لا شك فيه في مرحلة الجعل، لأن الشك في هذه المرحلة لا يتصور الا من جهة الشك في بقاء الجعل وعدم نسخه، والشك في المقام انما هو في الحكم الجزئي الانشائي، على اساس ان حرمة العصير العنبى المغلى مجعلة بنحو القضية الحقيقة

وهي تنحل بانحلال موضوعها في الخارج فتشتبث الحمرة لكل فرد من افراد العصير العنيي المغلي قبل ذهاب ثالثيه من الافراد المقدرة والافراد الموجودة في الخارج، ومن الواضح ان الثابت لكل فرد الحمرة الجزئية لا الحمرة الكلية، وعلى هذا فاذا صار العنبر زبيباً وحيث ان الزبيب امتداد للعنبر، فبطبيعة الحال يشك في بقاء الحمرة الجزئية له في هذه الحالة وهي حالة الزبيبية اذا غلى.

وان شئت قلت: ان الحمرة حيث انها ثابتة لكل فرد من افراد العصير العنيي من الافراد المقدرة والافراد المحققة في الخارج على تقدير غليانه، وهذه الحمرة متيقنة في حالة العنبية، فاذا صار زبيباً يشك في بقائها في هذه الحالة لاحتمال ان حالة العنبية علة لخدوثها وبقائها معاً، فعندئذ لا مانع من استصحاب بقائها فيها.

فالنتيجة: إنَّ 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 بإجراء 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 المستصاحب فيه ايضاً الحكم الكلي، فان المنظور هو استصحاب طبيعي الحكم لطبيعي الموضوع، لأن خصوصيته الشخصية غير دخيلة في ثبوت الحكم له.

واما في المقام، فلا يكون المستصاحب حكماً جزئياً لموضوع كذلك، ضرورة ان الفقيه فرض وجود العصير العنيي في الخارج وثبتت الحمرة له اذا غلى ثم فرض صيروحة العنبر زبيباً وشك في بقاء الحمرة الثابتة في حالة العنبية له اذا غلى، ومن الواضح ان هذا استصحاب لبقاء الحمرة الكلية لموضوع كلي مفروض الوجود في الخارج، وهذا الاستصحاب انما يكون من استصحاب بقاء الحمرة الجزئية فيها اذا

كان عنب معين موجود في الخارج وصار هذا العنب المعين زبيباً وشك في بقاء حرمته، ولكن هذا خارج عن محل كلام الفقهاء، لأن محل كلامهم إنما هو في جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية، والمفروض أن الشبهة في المقام حكمية فلماحالة يكون المستصحب حينئذ حكماً كلياً لا جزئياً.

وثانياً: مع الأغراض عن ذلك وتسليم أن المستصحب حكم جزئي إلا أنه معلق على أحد جزئي موضوعه وهو الغليان، باعتبار أنه أما جزء الموضوع أو قيده وحرمة العصير العنبى معلقة على الغليان في الخارج، والحرمة المعلقة لا وجود لها بدون وجود المعلق عليها والا لزم الخلف، والموجود إنما هو الملازمة بين ثبوت الغليان في الخارج وثبوت الحرمة فيه، وأما طرفاها فهل هما ثابتان أو لا فالملازمة لا تدل على ذلك، وحيث أن الغليان غير موجود فالحرمة أيضاً غير موجودة، والا لزم وجود المعلول بدون وجود العلة والسبب بدون وجود السبب والمعلق بدون وجود المعلق عليه.

وعلى هذا، فالموجود فعلاً إنما هو الملازمة بينهما، وأما الحرمة فلا وجود لها لعدم وجود علتها والمعلق عليها، وهذا لا معنى لاستصحاب بقائهما إذ لا وجود لها لا تقديرأ ولا تحقيقاً.

فالنتيجة في نهاية الشوط أن هذا الأشكال غير وارد.

الأشكال الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني^(١) في تعليقه على رسائل الشيخ الانصارى^(٢)، وحاصل هذا الأشكال ما أفاده^(٣) فيها من أن الغليان في المثال تارة يؤخذ قياداً وشرطًا للحرمة وأخرى يؤخذ قياداً 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 لابد ان تكون اختيارية، واما اذا كانت غير اختيارية فلابد ان تكون قيدا للوجوب ايضا والا لزم التكليف بغير المقدور كما هو واضح.

وعلى هذا، فاذا كان الغليان قيدا للحرام دون الحرمة فالحرمة فعلية، والحرام حصة خاصة من شرب العصير العنبى وهي شرب العصير العنبى المغلى، وحيثئذٍ فاذا صار العنب زبىبا فيشك في بقاء حرمة الشرب الى حالة الزبيبة، فلا مانع من استصحاب بقاء حرمه الى هذه الحالة، هذا.

ولكن ذكر ^{هذا} ان هذا الاستصحاب استصحاب تنجيزى لا تعليقى، لأن 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 العنبى المغلى فعلية وان لم يكن العصير العنبى المغلى موجودا في الخارج، كحرمة شرب الخمر فانها فعلية سواء اكانت الخمر موجودة في الخارج ام لا، لان الاحكام التحريريمية من هذه الناحية تختلف عن الاحكام الوجوبية، اذ الاحكام التحريريمية لم تجعل بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج بل هي مجعلة 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 قادرها على شربها ولو بايجادها في الخارج.

واما الاحكام الوجوبية فهي مجعلة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات

المقدرة وجودها في الخارج، ولهذا لا تكون فعليتها الا بفعالية 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 زبيبا والزبيب
امتداد لوجوده، فلامحالة يشك فيبقاء حرمة شرب العصير العنبي المغلي للزبيب
المغلي، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقائها الى هذه الحالة.

ودعوى: أن هذا الاستصحاب لا يجري من جهة اخرى وهي ان الشك لا
يكون فيبقاء الحرمة المجعلة بل في مقدارها، بتقرير ان المكلف لا يدري ان الحرام
هل هو شرب العصير العنبي المغلي فحسب او الاعم منه ومن العصير الزبيبي
المغلي؟ وهذا من الشك في مقدار المجعل 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 شكنا فيبقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه فلا محالة يكون
مرجع هذا الشك الى الشك في مقدار المجعل وان النجاسة المجعلة للماء المتغير،
هل هي مجعلة له فقط او للاعم منه ومن الماء الزائل تغيره بنفسه، وحينئذ فلا مانع
من استصحاب بقائها له.

ومن هنا، ذكر السيد الاستاذ ^{٢٠٢} ان استصحاب بقاء المجعل 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 وطعى الحائض فانه حرام في حال خروج الدم منها، واما اذا انقطع الدم عنها ولم تغسل بعد، فهل هو حرام او لا؟ فيكون الشك في بقاء حرمة وطئها بعد انقطاع الدم وقبل اغتصابها، ويرجع هذا الشك الى الشك في مقدار المجعل وامتداده وانه مجعل للحائض في حال خروج الدم منها فقط او للمحدث بحدث الحيض وان انقطع الدم.

فعل المشهور لا مانع من استصحاب بقاء حرمة وطئها.

فالنتيجة ان هذا الاشكال غير وارد.

نعم، الذي يرد عليه ان ما ذكره ^{٢٠٣} وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن اثباته بدليل، لأن الظاهر والمعقول من ادلة حرمة العصير العنبی اذا غلى هو ان الغليان شرط للحرمة لا انه قيد للحرام والحرمة فعلية اذا 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 ^{٢٠٤} 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 تصف الفعل

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٨٨ .

بالملاك في مرحلة المبادئ، ولا برهان على ان اناطة الحكم بتلك القيود جديعا في عرض واحد اذ كما يمكن ذلك ان تكون اناطته بعضها 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 العنبى 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 العنبر المغلى)، او (ان العنبر المغلى حرام)، كان ظاهرا في ان الحرمة منوطة بكل القيدين في عرض واحد، واما اذا كان الوارد في لسان الدليل (العنبر اذا غلى يحرم) فان العنبر موضوع للحرمة والغليان شرط لها.

وعليه بطبيعة الحال تكون اناطة الحرمة بالغليان في طول اناطتها بالعنبر، وكذلك اذا ورد الدليل بنحو القضية الحملية (العنبر يحرم المغلى منه)، فإنه يدل على ان اناطة الحرمة بالغليان في طول اناطتها بالعنبية.

وعلى هذا، فإن كانت اناطة الحرمة بكل القيدين في عرض واحد، فما افاده المحقق النائي^٢ من عدم جريان الاستصحاب في المسالة صحيح، لأن الوارد في الدليل القضية الحملية، وعلى هذا فالقضية الشرطية متزعة من جعل الحكم فيها ولنست هي الحكم المجنول.

واما اذا كانت اناطتها بها بنحو الطولية بمعنى ان المولى جعل العنبر موضوعا للقضية الشرطية وجعل الحرمة مشروطة بالغليان، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها، لأن القضية الشرطية حينئذ تكون مجنولة، حيث ان الشارع

جعل الحرمة المشروطة بالغليان للعنب فيكون ترتيبها عليه شرعاً، فالشرطية والترتيب عندئذ مجعلة شرعاً ومتيقنة في حال العنبية، فإذا صار العنب زبيباً يشك في بقاء الحرمة إلى حالة الزبيبة، فإذا فرضنا أن الزبيب امتداد للعنب وليس موضوعاً آخر، فلا مانع من استصحاب بقائها إلى هذه الحالة.

والخلاصة: إن الشرطية إذا كانت مجعلة شرعاً للعنب، فلا مانع من استصحاب بقائها للزبيب إذا شك فيه فيكون حالها حال الحرمة الفعلية المستصحبة فيسائر الشبهات الحكمية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المستصحب الحكم الجزئي، كما إذا كان موضوعه موجوداً في الخارج أو يكون الحكم الكلي الذي يفترضه الفقيه بافتراض موضوعه في الخارج.

إلى هنا قد تبين: أن القضية الشرطية المجعلة في المقام شرعاً المترتبة على موضوعها حالها حال الحرمة المترتبة على موضوعها لدى الشك في بقائها من جهة تامة من أركان الاستصحاب فيها، هذا.

ويمكن المناقشة فيه: لانه ان اريد بالقضية الشرطية المجعلة 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، لأن الموجود هو الملزمة بين الشرط والجزاء هما الغليان والحرمة وسبيبة الشرط للجزاء، وعلى هذا فلا فرق بين ان تكون انطة الحرمة بكل 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 المجعل في الشريعة المقدسة هو الحرمة المشروطة والمعلقة التي لها

ملاك ملزم، لوضوح ان اختلاف صياغة القضية في مقام الاثبات ودلالتها على اناطة الحرمة بالقيدين المذكورين كانت في عرض واحد ام كانت في طول الاخرى لا يؤثر في الواقع ولا يغيره، لأن تتحقق 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 في طوله، فإن تتحققها على كلا التقديرتين منوط بتحققيهما معا.

وان اريد بها جعل الملازمة بين ثبوت الغليان وثبتوت الحرمة.

فيرد عليه: ان الملازمة في نفسها امر تكويني غير قابلة للجعل شرعا والقابل له انها هو منشأ انتزاعها او سببية الغليان.

وبكلمة: ان القيدين اذا كانا ماخوذين في عرض واحد، كانت الحرمة منوطة بهما معا كذلك، وان كانوا ماخوذين طولا 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 ماخوذين في لسان الدليل عرضيين ام طوليين، فإذا وجد العنب فحرمة مائة معلقة على الغليان الذي هو الجزء الآخر للموضوع، وكذلك الحال اذا كان العنب موضوعاً للحرمة والغليان شرط لها، فإذا وجد العنب في الخارج دون الغليان فالحرمة غير موجودة، لأن وجودها منوط بوجود الغليان ومشروطة به، فإذاً كون القيدين عرضيين في لسان الدليل او طوليين فيه لا يؤثر في الواقع، لأن 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، لأن الشك فيها لا يتصور الا من ناحية الشك في نسخها، والمفروض انه لاشك فيها من هذه الناحية، واما في مرتبة المجعلو وهي فعليه الحكم بفعالية موضوعه في الخارج فلا وجود لها فيه، لأن وجودها منوط بوجود الغليان فاذاً عاد المحدود.

وان اريد بها الشرطية والترتيب في مقام الايات ولسان الدليل.

فيرد عليه: ان الشرطية والترتيب وان كانت فعليه الا انه لا اثر لها طالما لم تكن طرفيها فعليه وهم الغليان والحرمة، لأن فعليه الملازمة لا تستلزم فعليه طرفيها. وبكلمة: انه ان اريد بالقضية الشرطية المجعلة ان المجعل الملازمة بين الشرط والجزاء اي بين الحرمة والغليان - فيرد عليه ان الملازمة غير مجعلة، لأنها منتزعة من جعل الحرمة معلقة على الغليان، لأن العقل يتترع الملازمة بين الحكم وموضوعه سواء أكان مجموعاً له بلسان القضية الشرطية ام بلسان القضية الحقيقة، وان اريد بها ان المجعل من قبل الشارع هو الحرمة المشروطة بالغليان لاء العنبر كما هو مفاد الجملة الشرطية كقولك: (العنبر اذا غلى بحرب) فانه يدل على ان المجعل في الشريعة المقدسة لاء العنبر الحرمة المشروطة بالغليان.

فيرد عليه: ان الحرمة المشروطة بالغليان وان كانت مجعلة شرعا الا انه لا يمكن جريان الاستصحاب فيها، اما في مرحلة الجعل فلا شك في جعلها، واما في مرحلة المجعل فلا وجود لها قبل وجود شرطها ولا يمكن قياس ذلك بالاستصحاب في الشبهات الحكمية، لأن 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 واقتى 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 تقيدية.

واما في المقام فالحكم - وهو الحرمة - غير ثابت لعدم تحقق موضوعه المركب من ماء العنب والغليان او عدم تتحقق شرطها، والثابت انها هو الملازمة بين الحرمة والغليان، واما الحرمة فهي غير ثابتة لا حقيقة ولا تقديرا، لان المجتهد لم يفترض وجود الموضوع للحرمة بتهام اجزائه وشرطه لكي يحكم بثبوتها له ثم يشك في بقائها بسبب او آخر، لان الثابت هنا تقديرا او تحقيقا جزء الموضوع وهو العنب وفرض صيرورته زبيا، وحينئذ يشك في ان الحرمة الثابتة للعنب معلقة على الغليان هل هي ثابتة للزبيب اذا غلى، ومن الواضح ان هذا الشك بقاء الملازمة في هذه الحالة وهي الملازمة الثابتة بين الحرمة والغليان في حال كونه عنبا، والمفروض انها متزعة عن جعل الحرمة للعصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلاثة، وليس معمولة، فان المجعل انما هو حرمه مشروط بالغليان.

والخلاصة: إنّ 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، فاذاً 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 تمامية اركان الاستصحاب في المسالة فمع هذا لا يجري، لأن المستصحب في هذا الاستصحاب انما هو الحرمة المشروطة والمعلقة على الغليان والفرض انه لا اثر لهذه الحرمة، لأنها لا تقبل التنجز طالما لم تكن فعلية، فإذا صارت فعلية بفعلية شرطها ترتب عليها الاثر وهو التنجز، وعلى هذا فاذا غلى الزبيب فيشك في حرمته فعلا من جهة الشك في بقاء الحرمة المشروطة له، ولكن لا يمكن اثبات حرمته بعد الغليان فعلا باستصحاب بقاء الحرمة المشروطة له الا على القول بالأصل المثبت، لأن فعلية الحرمة بفعلية الشرط في القضية الشرطية عقلية وليس بشرعية، وعلى هذا ففعلية الحرمة انما هي بفعلية الغليان واقعا لا ظاهرا، وهذا لا يمكن اثبات فعلية الحرمة باستصحاب بقاء القضية الشرطية التي هي تمثل الحرمة المشروطة الا على القول بحجية الأصل المثبت.

والجواب: انا لو سلمنا تمامية 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، لأن الاستصحاب انما يثبت الحرمة المشروطة للزبيب بنحو الكبرى الكلية، واما فعليتها فانما هي بفعلية شرطها وموضوعها في الخارج وليس من آثار الاستصحاب لكي يقال انه لا يمكن اثباتها بالاستصحاب الا على القول بأن الاستصحاب يثبت لوازمه العادلة والعقلية ايضا.

والخلاصة: إنَّ الاستصحاب في المقام انما يثبت الكبرى، فإذا تحقق صغراها تنطبق عليها وهذا المقدار يكفي في جريانه.

وعلى هذا، فإذا غلى الزبيب تنطبق عليه كبرى الملازمة بين الحرمة والغليان

و حكم حينئذ بحرمة فعله، ولو لا ثبوت الكبى بالاستصحاب لم يحكم بحرمته بعد الغليان، فالحرمة الفعلية انما هي نتيجة تطبيق الكبى على الصغرى وليس من آثار المستصحاب لكي يقال ان الاستصحاب لا يثبت حرمتة فعل الا على القول بالأصل المثبت.

فالنتيجة: إنّه يكفي في جريان الاستصحاب اثبات الكبى فان لها اثرا عند تحقق صغرتها، وهذا المقدار يكفي في جريان هذا الاستصحاب، هذا نظير استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ عند الشك فيه، فانه لا يثبت فعلية المجموع بفعالية شرطه الا على القول بالأصل المثبت، ولكنه يثبت الكبى وهي جعل الحكم بنحو القضية الحقيقة، فإذا ثبت صغرها انطبقت عليها وبذلك يتنجز الحكم، ولا فرق في ذلك بين ان يكون ثبوت الكبى بالوجдан او بالبعد او بالأصل العملي، لأن فعلية الحكم وتنجزه منوطه باحراز الكبى والصغرى معا سواء أكان احرازهما بالوجدان او كان بالبعد.

وان شئت قلت: ان فعلية الحكم وتنجزه منوطه بامرین، الاول احراز الكبى وهي جعل الحكم في الشريعة المقدسة، والثاني احراز الصغرى وهي وجود موضوعه في الخارج، فإذا كان المكلف محز لکلا الامرین معا، كان الحكم فعليا في حقه ومنجزا عليه ومانحن فيه كذلك، فانه اذا بنينا على تمامية اركان الاستصحاب في المسالة، فلا مانع حينئذ من استصحاب بقاء الحرمة للعنبر المشروطة بالغليان اذا صار زبيبا، وعندي فادا غل الزبيب صار حرمتة المشروطة فعلية بفعالية شرطها وهو الغليان بتطبيق الكبى على الصغرى اذا لم تثبت الكبى بالاستصحاب فلا حرمة في البين، فادا ثبتت هذه الحرمة وفعاليتها منوطه باحراز الكبى والصغرى معا والا فلا حرمة في البين.

فالنتيجة: إنّه على تقدير تسلیم تمامیة اركان هذا الاستصحاب في القضية الشرطیة، فلا مانع من جريانه فيها، ويترتب عليه فعلیة الحرمة بفعلیة شرطها، وهذه الفعلیة مستندة الى احراز الكبیر الثابت بالاستصحاب واحراز الصغری وهي شرطها وموضوعها، غایة الامر ان احراز الكبیر في المقام يكون بالتعبد والصغری بالوجودان، ولا فرق بين ان يكون احراز كليهما بالوجودان او كليهما بالتعبد او احداها بالتعبد والآخر بالوجودان، فعلى جميع التقادير يكون تنجز الحكم منوطا باحراز كليهما معا.

هذا اضافة الى ان هذه المناقشة مبنیة على ان تكون للحكم مرتبان، مرتبة الجعل ومرتبة المجعل وهي فعلیة الحكم بفعلیة موضوعه في الخارج، والا ثر انما يترتب على الحكم في مرتبة المجعل كالتنجز ونحوه، فان وصوله في هذه المرتبة يوجب تنجزه دون مرتبة الجعل هذا.

ولكن تقدم ان هذا المبني غير صحيح وان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، واما مرتبة المجعل فلا واقع موضوعي لها لاستحاله فعلیة الحكم بفعلیة 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 فعلیة الحكم بفعلیة موضوعه في الخارج والا استحال تنجزه، لاستحاله فعلیته فيه تبعا لفعلیة موضوعه، بل يكفي في تنجز الحكم وصول الكبیر والصغری معا، فاذا وصل الكبیر وهي مرتبة الجعل والصغری وهي فعلیة موضوعه في الخارج تنجز، بمعنى ان العقل يحکم بوجوب الامثال والطاعة، وفي المقام اذا وصف الحرمة المشروطة حالة ثانية للعنب وهي حالة الزبیبة وتحقق شرطها وهو الغليان تنجز الحرمة بحکم العقل.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أن الاستصحاب التعلقي لا يجري بل لا اصل له، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

واما الكلام في المقام الثاني: وهو انا لو سلمنا ان الاستصحاب التعلقي يجري في نفسه ولا مانع منه الا انه معارض بالاستصحاب التجيزي.

بيان ذلك: انا لو سلمنا ان اركان الاستصحاب التعلقي تامة ولا مانع من جريانه في الحكم المعلى في نفسه الا انه معارض باستصحاب آخر في المسالة وهو الاستصحاب في الحكم العقلي، مثلا اذا فرضنا انه لا مانع من استصحاب بقاء حرمة ماء العنبر المعلقة على الغليان للزبيب الذي هو امتداد للعنبر الا انه معارض باستصحاب بقاء حلية ماء العنبر الثابتة له قبل الغليان للزبيب، لانا كما نعلم بحرمة العصير العنبية معلقة على غليانه كذلك نعلم بحليته الفعلية قبل الغليان، وعلى هذا فاذا صار العنبر زبيبا فكما نشك في بقاء الحرمة المعلقة له ففكذلك نشك في بقاء حلية الفعلية له، وعلى هذا فبطبيعة الحال تقع المعارضه بين استصحاب بقاء الاولى واستصحاب بقاء الثانية فيسقطان معا من جهة المعارضه فالمرجع اصالة البراءة عن الحرمة في المسالة.

والخلاصة: إنَّ استصحاب بقاء الحرمة المعلقة للزبيب معارض باستصحاب بقاء الحلية الفعلية له.

وقد اجاب عن ذلك المحقق الخراساني ^(١) بأنه لا معارضه بين الاستصحابين المذكورين اصلا بل بينهما كمال الملائمه، ضرورة ان الحرمة المعلقة على الغليان متيقنة في حالة كون العصير المغلي من العنبر ويشك في بقائها اذا صار العنبر زبيبا، ولا

مانع من استصحاب بقائها الى حالة الربيبة، وكذلك الخلية المغيرة بالغليان فانها متيقنة في حالة العنبية ويشك في بقائها في حالة الربيبة، فلا مانع من استصحاب بقائها مغيرة بالغليان، ومن الواضح انه لا تنافي بين الحرمة المعلقة على الغليان والخلية المغيرة به بل بينهما كمال الملائمة، وقد مال الى هذا الجواب السيد الاستاذ ^{مكيون} ايضا.

وغير خفي ان هذا الجواب مبني على الخلط بين استصحاب بقاء الخلية 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، لأن حلية الزبيب مرددة بين الخلية المقيدة والخلية المطلقة، وعلى هذا فاذا على الزبيب يشك في بقاء الخلية الجامعة بينهما، كما يشك في بقاء الحرمة المعلقة له وبالتالي لا نعلم ان الزبيب بعد الغليان حلال او حرام.

واما الاستصحاب الذي لا يكون معارضا له، وهو استصحاب بقاء حلية العصير العنبية المغيرة بالغليان للعصير الزببي، فان هذه الخلية المغيرة بالغليان لا تنافي الحرمة المعلقة عليه بل بينهما كمال الملائمة والملازمة.

وان شئت قلت: ان الخلية الثابتة للعصير العنبية غير الخلية الثابتة للعصير الزببي، فإن الاولى مغيرة بالغليان واما الثانية فهي مجملة من هذه الناحية ومرددة بين كونها مغيرة به وعدم كونها مغيرة، وبعد غليان الزبيب يشك في بقاء هذه الخلية الجامعة بين الخلية 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 الخلية المغيبة بالغليان، واستصحاب بقاء الأولى ملازم لاستصحاب بقاء الثانية، فإذاً الثابت للزبيب هو الخلية المغيبة بالغليان لا مطلق الخلية وعليه فلا شك في بقاء الحرمة بعد الغليان.

مدفوعة: بأن الشك في بقاء الحرمة المعلقة له ملازم للشك في إن حليته مغيبة به أو مطلقة، فعلى تقدير بقائها فهي مغيبة وعلى تقدير عدم بقائها فهي مطلقة وهذا يشك في بقاء حليته بعد غليانه، فإنها ان كانت مغيبة فقد ارتفعت وإن كانت مطلقة كانت باقية، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الخلية الجامدة بين المغيبة وغير المغيبة واستصحاب بقائهما إلى ما بعد غليان العصير الزبيبي معارض لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة له.

واما استصحاب بقاء الخلية المغيبة بالغليان للزبيب فلا يثبت ان حليته مغيبة به الا على القول بالأصل المثبت، وذلك لأن غائية الغليان للخلية ليست بجعل شرعى 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 مغيبة به بملك ان ما علق عليه احد الضدين فهو غاية للضد الآخر، لوضوح ان العقل يحكم بأن الغليان غاية للخلية الواقعية الثابتة للعصير العنبي لا الاعم منها ومن الخلية الظاهرة، ضرورة ان الملازمة بين تعليق احد الضدين على شيء وكونه غاية للضد الآخر واقعية فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.

والخلاصة: إنَّ استصحاب بقاء الخلية المغيبة للعصير الزبيبي لا يثبت غائية الغليان لها الا على القول بالأصل المثبت باعتبار ان غائيته غير مجعله شرعاً وانما هي

بحكم العقل، ومن الواضح ان الاستصحاب لا يثبت ما هو ثابت بحكم العقل، لأن الثابت به انما هو غائته 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 الملازمات بينهما اي بين الحرمة المعلقة على الغليان والخلية المغيبة به واقعية فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب.

وعلى هذا، فما ذكره السيد الاستاذ ^{الزبيبي}^(١) من انه لا مانع من استصحاب بقاء الزبيب على ما كان عليه في حال العنبية من الحكمين هما الحرمة المعلقة على الغليان والخلية المغيبة به، وبمقتضى هذا الاستصحاب يحکم بثبوت هذين الحكمين للعصير الزبيبي ايضا هما الحرمة المعلقة والخلية المغيبة.

غير تام، لما مر من انه لا يمكن اثبات غائية الغليان لخلية العصير الزبيبي واقعا باستصحاب بقاء الخلية المغيبة بالغليان ولا باستصحاب بقاء الحرمة المعلقة عليه الا على القول بالأصل المثبت، واما ما ذكره ^{الزبيبي}^(٢) 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 منها.

ومن هنا، يظهر ان استصحاب بقاء الخلية المغيبة بالغليان للزبيب لا يجري في نفسه، لانه لا يثبت هذه الخلية له الا على القول بالأصل المثبت، وعليه بطبيعة الحال يكون المستصحب حلبة الزبيب المرددة بين الخلية المطلقة والخلية المقيدة وهي الخلية المغيبة بالغليان، ومن الواضح ان استصحاب بقائهما الى ما بعد غليانه معارض

باستصحاب بقاء الحرمة المعلقة له، فان مقتضى الاستصحاب الاول انه حلال بعد الغليان ومقتضى الاستصحاب الثاني انه حرام بعده، وحيثـَ في سقطان معاً فيكون المرجع في المسالة اصالة البراءة عن الحرمة، فالنتيجة في نهاية المطاف ان جواب صاحب الكفاية ^{عليه السلام} عن اشكال المعارضة غير تام هذا.

وأجاب شيخنا الانصاري ^{عليه السلام} ^(١) عن اشكال المعارضة بأن استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان حاكم على استصحاب بقاء الخلية الفعلية الى ما بعد الغليان وهذا فلا معارضة بينهما هذا.

وييمكن تفسير ما ذكره ^{عليه السلام} من الحكومة باحد امرتين:

الامر الاول: ان الشك في بقاء الخلية الفعلية الى ما بعد الغليان مسبب عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة عليه، والاستصحاب في طرف السبب حاكم على الاستصحاب في طرف المسبب وهذا فلا معارضـَة بينهما.

الامر الثاني: ان احد الأصلين اذا كان ناظراً الى مورد الأصل الآخر دون العكس، فالاصل الناظر حاكم على الأصل الآخر.

وفي المقام حيث ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان يثبت فعلية هذه الحرمة للعصير الزيبي اذا غلى، فيكون حاكماً على استصحاب بقاء الخلية الى ما بعد غليانه، وذلك لان استصحاب بقاء الخلية الى ما بعد الغليان لا يمكن ان يرفع حرمة الفعلية بعد الغليان، باعتبار ان هذه الحرمة من اثار الحرمة المعلقة ولا يمكن ارتفاعها الا بارتفاعها، والمفروض ان استصحاب بقاء الخلية الى ما بعد الغليان لا يرفع حرمة المعلقة لعدم التنافي بينهما، وهذا لا يمكن ان يكون رافعاً للحرمة الفعلية

بعد الغليان لانها من اثار الحرمة المعلقة، والا لزم تفكيك الاثر عن المؤثر وهو الحرمة المعلقة، فإذاً يتعين العكس وهو ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة الى ما بعد الغليان رافع للحلية الفعلية التي هي مقتضى استصحاب بقائها هذا. وللمناقشة في كلام التفسيريين مجال واسع.

اما الحكومة على ضوء التفسير الاول فلا أصل لها:

اما 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، لأن 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، لوضوح ان الشك في تعليق احد الضدين على شيء يستلزم الشك في انه غاية لآخر، وهذا الشكان متلازمان فلا يكون احدهما في مرتبة السبب والآخر في مرتبة المسبب.

وثانياً: مع الاغراض 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، لأن حكمته مبنية على ان يكون المسبب من الاثار الشرعية للسبب كطهارة الثوب المغسول بالماء ثابت طهارته بالاستصحاب او باصالة الطهارة، لأن طهارته من اثار طهارة الماء شرعاً وهذا 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 شرعاً، فلا يكون استصحاب بقائها حاكما على استصحاب بقاء الحلية

الفعلية، فاذاً تكون المعارضه بين الاستصحابين في المسالة 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 وليس من اثار استصحاب بقاء الحرمة المعلقة، ولا يمكن ان يكون تخرج 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 دلالته 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 الكبri فقط وهي الحرمة المعلقة للعصير الزبيبي، والاثر انها يترتب على ثبوتها اذا ضم الصغرى اليها وهي تتحقق الغليان في الخارج، فاذا ثبتت الحرمة المعلقة بالاستصحاب وتحقق موضوعها او شرطها في الخارج، ترتب على مجموعها الاثر الشرعي.

هذا اضافة الى ان ذلك مبني على ان تكون للحكم مرتبان، مرتبة الجعل ومرتبة المجعل، وقد تقدم ان مرتبة المجعل ليست من مراتب الحكم بل للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، ولا يتوقف تنجز الحكم وترتباً الاثر الشرعي على مرتبة المجعل بل يكفي في تنجزه وترتباً الاثر عليه ثبوت الجعل في الشريعة المقدسة وهو الكبri وتحقق موضوعه في الخارج بتمام شرائطه وهو الصغرى، ومن هنا يتوقف ترتباً الاثر الشرعي على ثبوت الكبri والصغرى معاً ولا يكفي ثبوت

الكبرى فقط بدون ثبوت الصغرى.

نظير ذلك استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ، فإنه يثبت الكبرى في الشريعة المقدسة، فإذا تحقق صغرها في الخارج وهو موضوعه او شرطه، ترتب عليه الاثر الشرعي، لانه مترب على ثبوت الكبرى والصغرى معا ولا يترب على ثبوت الكبرى فقط، لأن الحكم في مرتبة الجعل لا اثر له ولا يصلح للتنجز، واما اذا ثبت الصغرى فيكون الحكم محركا للمكلف وداعيا له نحو الامثال والطاعة، فإذاً يكون المراد من فعالية الحكم بفعالية موضوعه فاعليته وداعويته لا فعالية نفسه فانها مستحيلة.

إلى هنا قد تبين: انه لو قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي فرضا، فهو معارض بالاستصحاب التجيزى وهو في المثال المتقدم يمثل استصحاب بقاء حلية العصير الزبيسي الى ما بعد غليانه هذا.

وقد تقدم ان جواب المحقق الخراساني ^{٢٩٢} عن هذه المعارضة غير تام كما مر، كما ان جواب شيخنا الانصارى ^{٢٩٣} عنها بأن استصحاب بقاء الحرمة المعلقة حاكم على استصحاب بقاء الحلية المنجزة غير تام.

ومن هنا، اجاب بعض المحققين ^{٢٩٤} عن المعارضة في المقام بشكل آخر وحاصل ما ذكره ^{٢٩٥} من الجواب على ما في تقرير بحثه، من ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة اذا جرى في المسالة فلا يجرى 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

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٩٢ .

كانت هناك حالتان سابقتان لشيء واحد، فان كان هذا الشيء في احدى حالتيه واجدا لأركان الاستصحاب دون حالته الأخرى، فالاستصحاب يجري فيه بلحاظ هذه الحالة دون الأخرى، وان كان في كلتا الحالتين واجداً لأركان الاستصحاب في نفسه، وحيثئذ فتارة تكون الحالتان الواجبتان لأركان الاستصحاب من اليقين بالحدث والشك في البقاء في عرض واحد بدون ان تكون احداهما مسببة عن الآخر كما في موارد توارد الحالتين المتصادتين على شيء واحد، كما اذا علم المكلف بأنه كان متظها في زمان ومحذا في زمان آخر وشك في تقدم احدهما على الآخر، وحيثئذ بطبيعة الحال كان يشك في بقاء كل من الحالتين المتصادتين بعد اليقين بحدوثهما.

والمقام يكون من توارد الحالتين المتصادتين على المكلف ويكون الاستصحابان فيما متعارضين وان كانت الحالتان في المقام طوليتين، ونقصد بالطولة ان احداهما مستمرة ومتدة وتشكل حالة النسخ للحالة الأخرى واعدامها بمقتضى الارتكاز العرفي، حيث ان الاستصحاب اصل ارتکازی لدى العرف والعقلاء، فاذا كانت تلك الحالة الناسخة حالة ارتکازية لدى العرف والعقلاء، فهي مصب الاستصحاب دون الحالة الأخرى وهي الحالة المنسوخة المعدومة بنظر العرف والعقلاء، هذه هي كبرى المسالة والمثال المذكور من صغيريات هذه الكبri.

بيان ذلك: ان للعصير العنبي حالتين، الاولى حرمته المعلقة على الغليان، والثانية حلية المغياة بالغليان.

اما الحالة الاولى، فهي بنظر العرف والعقلاء تشكل حالة النسخ للحالة الثانية وتخيم عليها وتوجب اعدامها بمقتضى الارتكاز العرفي باعتبار ان الحالة الاولى هي حالة متدة مستمرة الى ان يصير العنبر زبيبا. واما الحالة الثانية فهي مسبوقة بزوالها بالغليان الذي هو المعلق عليه الحالة الاولى، واما حلية العصير الزبيبي فهي وان

كانت ثابتة في الجملة باعتبار أنها مرددة بين الخلية المطلقة والخلية المغيبة بالغليان أنها منسوبة بالحالة الأولى ومقلوبة ومعدومة بنظر العرف والعقلاه، لأن العرف لا يرى لهذا الجسم الواحد وهو العصير العنبي الا الحرمة المعلقة، واذا شك في بقائها يستصحب بقائهما دون بقاء حليته لأنها منسوبة 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 تدریسه ومستمر فيه فلا مانع من استصحابه بقائه عليه، وفي مقابل هذه الحالة حالة اخرى له وهي حالة عدم تدریسه في الليل مثلا، وحيثئذ 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، والنكتة في ذلك ان الحالة الأولى حالة مستوعبة ل تمام حالاته وتشكل حالة النسخ للحالة الثانية وهي حالة عدم تدریسه وتوجب اعدامها بنظر العرف والعقلاه هذا.

وللمناقشة فيه مجال، اما المثال الذي ذكره ^{عليه} فهو وان كان صحيحا على اساس ان استمرار الشخص على عمل كالدراسة او التدریس او نحوهما يشكل هيئة اتصالية بنظر العرف والعقلاه، ولهذا اذا شككنا في تواصله على هذا العمل واستمراره فلا مانع من استصحابه بقائه عليه، وهذه الهيئة الاتصالية الموحدة تصحح جريان هذا الاستصحاب والا فالمتيقن غير المشكوك، فانه اذا لوحظ تدریسه في صباح كل يوم في الساعة الثامنة مستقلا فلا يجري استصحاب بقائه على التدریس، بل الجاري ^{عليه} هو استصحاب عدم تدریسه اذا شك فيه فيكون له حالتان الأولى، حالة تدریسه صباح كل يوم في الساعة الفلاحية، الثانية حالة عدم تدریسه الثابتة له بنحو القضية الفعلية قبل هذه الساعة، واحدى هاتين الحالتين

واحدة لأركان الاستصحاب دون الحالة الأخرى، ولكن لا يمكن ان تكون كلا الحالتين واجدة لأركان الاستصحاب، لأن تدریسه في صباح كل يوم في الساعة الفلانية اذا لوحظ بنحو الوجود المستقل، فالجاري هو استصحاب عدم وجوده عند الشك، واذا لوحظ وجوده بنحو الجزئية موجود واحد مستمر، فالجاري هو استصحاب البقاء دون العدم.

وحيث ان حالة تدریسه في صباح كل يوم في الساعة المحددة تشكل هيئة اتصالية واحدة بمقتضى الارتكاز العرفي والعقائلي، فهي تخيم على الحالة الثانية وهي عدم تدریسه وتوجب انعدامها بنظر العرف والعقاء وهذا يجري استصحاب البقاء دون العدم، وسوف نشير الى ذلك بشكل مستوعب ومتسع.

واما جريان الاستصحاب في الامور التدريجية بكافة اشكالها، فاما هو بلحاظ انها بمقتضى الارتكاز العرفي والعقائلي تشكل هيئة اتصالية موحدة كاليوم 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 ^{﴿فَلَمَّا}، لأن الحرمة المعلقة على الغليان ليست كالامور التدريجية، لأنها من الامور القارة وباقية ببقاء موضوعها، ضرورة ان الامور التدريجية التي هي تقوم بذاتها وذاتياتها بالتدريج والتصرم في الوجود من مرحلة الى مرحلة اخرى والاحكام الشرعية ليست كذلك، لأنها 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 بطبيعة الحال تكون حلية مغية بالغليان، على اساس ان ماعلق عليه احد الضدين فهو غاية للضد الآخر، وعلى هذا فادا صار العنبر زبيبا، بطبيعة الحال يشك في ان

حرمت المعلقة على الغليان هل هي باقية حالة زبيته او لا، وحينئذ فكما انه لا مانع من استصحاب بقاء حرمت المعلقة لها، فكذلك لا مانع من استصحاب بقاء حلية المغية 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 حلية المغية بتحقق غايتها، وهذا فلا اثر لاستصحاب بقاء الحلية المغية له.

فالنتيجة: إنَّ استصحاب بقاء الحلية المغية بالغليان الثابتة في حال العنبية الى حالة الزبيبة لا يجري، لعدم ترتب الاثر عليه، لأنها 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 المغية بالغليان والحلية المطلقة، لان الحرمة المعلقة ان كانت ثابتة له فحليته مغية، وان لم تكن ثابتة له فحليته مطلقة، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء حلية بعد غليانه، فلا مانع من استصحاب بقائهما، فاذاً يكون معارضا لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة، فان مقتضاها ان الزبيب بعد الغليان حرام ومقتضى استصحاب بقاء حلية الى ما بعد غليانه انه حلال، فيسقطان معا من جهة المعارضة فالمرجع هو اصالة البراءة عن الحرمة.

وما ذكره ^{نهائيا} من ان حالة الحرمة التعليقية التي هي ثابتة للعنبر تشكل قانون نسخ الحلية الثابتة له وتخيم عليها على اساس الارتكاز العرفي والعقائدي.

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 المغية بالغليان وموجة لانعدامها بنظر العرف والعقائد، ضرورة ان ذلك مجرد استحسان وتصور في عالم الذهن مما لا واقع

موضوعي له، كيف فان الحرمة امر اعتباري وليس من الامور التدريجية ولا يتصور ان تكون من الامور التدريجية حتى تشكل الهيئة الاتصالية الناسخة الحاكمة، ولا يمكن ان تكون حالة حرمة العصير العنبي مستوى عبة لسائر حالاته كحالة حلته المغيبة بالغليان، فانه حالة مستقلة لا ترتبط بالحالة الاولى، غاية الامر انها متلازمان في الواقع، واستصحاب بقاء الحرمة المعلقة حالة زبيبيه لا يثبت بقاء حلته المغيبة 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 قطعا وبعد الغليان غير ثابتة.

وعلى هذا، فان اريد بالنسخ والاستيعاب ذلك فهو صحيح، الا ان محل الكلام ليس في استصحاب بقاء الخلية المغيبة لانه ليس طرفا للمعارضة مع استيعاب الحرمة التعليقية، والطرف المعارض له هو استصحاب حلية العصير الزبيبي الى ما بعد غليانه، باعتبار ان حلته مرددة بين الخلية المطلقة والخلية المقيدة ولهذا يشك في بقائها بعد الغليان، وهذا الشك امر وجданى، كما ان الشك في حرمتها الفعلية بعده كذلك، ومن الواضح ان حالة الحرمة التعليقية لا تكون ناسخة لهذه الحالة اي حالة حلية العصير الزبيبي ومستوعبة لها بمقتضى الارتكاز العرفى والعقائى، اذ لا ارتكاز من العرف والعقائى على ذلك، بل العرف يرى ان للعصير الزبيبي حالتين مستقلتين بدون ان تكون حالة الخلية مندكة في حالة الحرمة.

وبكلمة واضحة: ان المثال الذي ذكره ^م وما شاكله صحيح، لان استمرار الاستاذ على الدراسة في كل يوم صباحا في الساعة الثامنة مثلا يشكل هيئة اتصالية واحدة لدى العرف وهي مركبة من الدروس المستمرة في كل يوم صباحا في الساعة

المحددة، فيكون كل درس جزءاً من هذه الهيئة المتصلة ولهذا يتصور الشك في بقاء هذه الهيئة بعد اليقين بحدودتها كما هو الحال فيسائر الامور التدرجية الطولية من الزمان او الزماني، لأن الاتصال مساوق للوحدة بنظر العرف والعقلاة، وعلى هذا فاذا شك في بقائه على الدراسة فيستصحب بقاوه عليها، ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم تدریسه الى الساعة الثامنة، لأن 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 بقائه على التدريس، لانه مبني على ان هذه الدروس المتعددة المستمرة المتصلة حسب اتصال الاذمنة 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 التدرجية من الزمان كالاليوم والليل والاسبوع والشهر والسنة وهكذا، والزماني كالحركة الاینية بشتى اشكالها، مثلا الحركة بين الكوفة والنجف موجود بوجود واحد بنظر العرف والعقلاة وكل خطوة من هذه الحركة جزءها وتوجد هذه الحركةحقيقة بوجود اول جزئها، ولهذا يتصور فيها الشك في البقاء، فاذا شك في بقائها في مورد فلا مانع من استصحاب بقائها اذا ترتب عليه اثر شرعي، واما اذا لوحظ كل خطوة منها مستقلا فلا يجري الاستصحاب المذكور بل يجري استصحاب عدم وجودها، لأن المتيقن غير المشكوك فلا موضوع له، بل يجري عندئذ استصحاب عدم وجودها، وكذلك الحال في استصحاب بقاء النهار او الليل او الشهر وهكذا.

والخلاصة: إن الجاري في مثل المثال الذي ذكره ^ف احد الاستصحابين، اما

استصحاب بقائه على الدراسة اذا كان الملحوظ كل درس بنحو الجزئية، او استصحاب العدم اذا كان الملحوظ كل درس مستقلا باعتبار انه مسيوق بالعدم، فإذاً اركان الاستصحاب تامة في احدى الحالتين دون الحالة الاخرى ولهذا لا يتصور التعارض بينهما، لأن 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 حالتيها دون الحالة الاخرى، فان الزمان مركب من الآنات الطولية، فان لوحظ كل آن مستقلا فالجاري هو استصحاب العدم، لأن اركان الاستصحاب تامة فيه دون الحالة الاخرى، وان لوحظ كل آن او قطعة بنحو الجزئية موجود واحد فالجاري هو استصحاب البقاء، لأن اركان الاستصحاب تامة فيه دون الحالة الاولى.

وعلى هذا، فجميع الامور التدريجية منها المثال الذي ذكره ^{هـ} داخل في الفرض الاول، وهو ما اذا كانت لشيء واحد حالتان تكون احداهما واجدة لأركان الاستصحاب دون الحالة الاخرى.

واما ما ذكره ^{هـ} 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 احداهما دون الاخرى، لأن 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 بقائه 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 ^{في} تام في الامور التدريجية التي هي متقومة بذاتها وذاتياتها بالتدريج والتطور ومنها ما ذكره ^{في} من المثال وما شاكله.

واما مسألتنا في المقام فهي تمتاز عن الامور التدريجية في نقطتين:

النقطة الاولى، ان الحرمة والخلية في المسالة من الامور القارة واستمرارها انما هو باستمرار موضوعها ولا تكونا من الامور التدريجية، اذ انها من الامور الاعتبارية التي لا يتصور ان يكون وجودها بالدرج 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 العنبى ومشكوكه البقاء للعصير الزبىبي، فكذلك انها تامة في الخلية المغيبة بالغليان، لانها بهذه الغاية متيقنة للعصير العنبى ومشكوكه البقاء للعصير الزبىبي، وحيث انها مشكوكه البقاء للعصير الزبىبي فبطبيعة الحال تكون حليته مرددة بين الخلية المطلقة والخلية المقيدة اي المغيبة، وعلى هذا فاذا غلى العصير الزبىبي فلا محالة يشك في بقاء حليته بعد الغليان، لانها ان كانت مطلقة فهي باقية وان كانت مقيدة فقد ارتفعت بتحقق غايتها، فاذاً لا محالة يشك في بقاء حليته بعد الغليان فلا مانع من استصحاب بقائها فيكون معارضا لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة، لان مقتضى هذا الاستصحاب حرمته فعلا ومقتضى الاستصحاب الاول حليته كذلك.

ومن هنا، يظهر ان للعصير العني وان كانت له حالتان، احداهما الحرمة المعلقة والاخرى الخلية المغيبة، الا ان الحالة الاولى لاتخيم على الحالة الثانية ولا توجب نسخها وانعدامها، ضرورة ان كلتا الحالتين موجودتان فيه بنحو الاستقلال ولا تكون الاولى ناسخة للثانية لانه خلاف الوجдан، ومجرد ان الحرمة المعلقة مستمرة باستمرار موضوعها والخلية 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 والعقلاه وثبتت في اعمق النفوس، بينما الحالة الثانية ليست كذلك، وحيث ان الاستصحاب من الاصول الارتکازية العقلائية، بطبيعة الحال يكون دليله محمولا على الحالة الاولى الارتکازية دون الحالة الثانية غير الارتکازية، لأن قوله عائلاً (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر بحسب المفاهيم العرفی الارتکازی في الحالة الاولى دون الثانية، وهذا معنی ان الحالة الاولى ناسخة للثانية.

مدفوعة أولاً: بما ذكرناه في ضمن البحوث السالفة من ان الاستصحاب من الاصول التعبدية وليس من الاصول الارتکازية العقلائية، لأن مفاد قوله عائلاً (لاتنقض اليقين بالشك) التبعد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك، ولا يوجد في مورد الاستصحاب ما يؤكده اماريته وارتکازيته لدى العرف والعقلاه، واما التبعد ببقاء فهو يتبع موضوعه وهو اليقين بالحدث والشك في البقاء، وحيث ان موضوع الاستصحاب متتحقق في كلتا الحالتين فلا محاله ينطبق دليله على كلتيهما معا، لأن انطاق الكبرى على الصغرى امر قهري، واما تتحقق 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 الخلية الفعلية بنفس المالك، فلا ترجح للاولى على الثانية ولا فرق بنظر العرف بينهما.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان دليل الاستصحاب دليل ارتكازي لدى العرف والعقلاء، فمع هذا لا فرق بين الحالتين المذكورتين، لأن كلتا الحالتين ارتكازية، اذ ارتكازية دليل الاستصحاب انما هي من جهة ان اليقين بالحدث ماخوذ في دليله وقد نهى الشارع عن نقضه بالشك، وحيث ان اليقين امر مستحكم وثبت بالشك امر هين وغير ثابت، فعدم جواز رفع اليد عن اليقين وهو الامر المستحكم والثابت بالشك الذي هو امر غير المستحكم والثابت موافق لارتكاز العرفي والعقائدي، وعندئذ فكما ان عدم جواز رفع اليد عن الحمرة المعلقة المتيقنة بالشك في بقائها امر مرتکز في اذهان العرف والعقلاء، فكذلك عدم جواز رفع اليد عن الخلية الفعلية المتيقنة بالشك في بقائها، فانه موافق لارتكاز العرفي والعقائدي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان اركان الاستصحاب في الامور التدرجية تامة في احدى حالتيها دون الحالة الاخرى ولا يمكن ان تكون تامة في كليتها معا حتى تقع المعارضة بين الاستصحابين فيما، واما في المقام فاركان الاستصحاب تامة في كلتا الحالتين معا.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان قياس المقام بالامور التدرجية منها المثال الذي ذكره ^{هذا} قياس مع الفارق، وهذا 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 صلاتة هذه هل وقعت في النهار او لا، لان هذا الان 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 الان لكان في النهار الان 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 المتتسس في الحوض قبل هذا الان 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.

وعملة هذه الوجوه وجهان:

الوجه الاول: ان المستصحب في الاستصحاب التعليقي هو الحكم المعلق المجعل في الشريعة المقدسة كالحرمة المجعلة للعصير العنبى معلقة على الغليان قبل ذهاب ثلثيه.

وهذا الوجه لو تم فانها يتم في الاحكام الشرعية لا في الموضوعات الخارجية، حيث ليس فيها حكم مجعل معلقا على شيء حتى يستصحب بقاوئه عند الشك فيه اذ لا جعل ولا مجعل فيها.

الوجه الثاني: ان المستصحب في الاستصحاب التعليقي هو بقاء الملازمة الثابتة بين حرمة العصير العنبى والغليان، فان هذه الملازمة ثابتة يقينا في حال العنبية ويشك في بقائهما في حال صدوره زببا.

وهذا الوجه لو تم فانها يتم في الاحكام الشرعية، باعتبار ان الملازمة المذكورة م Gunnoleة بتبعد جعل منشأ انتراعها وهو الحكم الشرعي ولا يتم في الموضوعات الخارجية التي لا جعل فيها ولا معمول.

فالنتيجة: إن الاستصحاب التعليقي لا يجري في الموضوعات الخارجية عند جميع من يرى جريانه في الأحكام الشرعية.
الامر الثاني: ان العقود على قسمين:

القسم الاول: العقود التجزئية كالبيع والاجارة ونحوهما، باعتبار ان البائع يملك الشمن بمجرد اتمام البيع مطلقاً والمشتري المشمن كذلك، وهكذا الحال في عقد الاجارة ونحوه، وفي هذا القسم اذا شككنا في لزوم عقد البيع في مورد وفرضنا ان البائع قام بالفسخ، وحيثئذٍ فان كان الخيار ثابتاً للبائع، انفسخ العقد ورجع كل من الشمن والمشمن الى ملك مالكه الاول، وان لم يكن الخيار ثابتاً له وكان البيع لازماً، فلا اثر لفسخه وبقي الشمن في ملك البائع والمشمن في ملك المشتري، وهذا الترديد 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 لزياد بعد موته، ولعقد الجحالة فان المجعل له لا يملك الاجرة الا بعد انجاز العمل وكالسبق والرمادية، فان الملكية تتوقف على تتحقق السبق في الخارج واصابة المهدف.

وفي هذه العقود اذا قام احد طرفيها بالفسخ وشك في اللزوم وعدم اللزوم،
فان كان العقد المفسوخ لازما فلا اثر للفسخ وان كان جائزأً افسخ العقد وانحل،
ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب بقاء الملكية المعلقة للشك في بقائهما، فاذا
شككنا في ان عقد الوصية لازم او جائز، فعلى الاول لا ينفسخ بالفسخ وعلى الثاني

ينفسخ به، وعندئذ فإذا مات الموصي بعد فسخ عقد الوصية، فلا محالة يشك في انتقال المال الموصى به إلى الموصى له، ونقول انه لو مات قبل الفسخ لانتقل المال إليه الان كما كان، فيستصحب بقاء الملكية المعلقة إلى ما بعد موته ويترتب عليه انتقال المال إلى 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 الانصارى رحمه الله^(١) من ان هذا الاستصحاب حيث انه تعليقي فلا يجري في هذه العقود لاثبات لزومها وعدم انفاسحها، باعتبار الى انه لا اثر لهذه العقود المعلقة قبل حصول المعلق عليها في الخارج.

واما بناؤه رحمه الله على جريان الاستصحاب في المثال المعروف وهو العصير العنبى اذا صار زبيبا لا من جهة انه يقول بجريان الاستصحاب التعليقي بل من جهة تحويل الاستصحاب فيه إلى الاستصحاب التجيزى وهو استصحاب بقاء سببية الغlian، فان هذه السببية فعلية ولا تكون معلقة، فان المعلق هو حرمة العصير العنبى لا الملزمة بينهما وبين الغlian ولا السببية هذا.

وفيه: ان هذا الوجه غير صحيح لا في المقام ولا في المسالة المتقدمة.

اما في المسالة المتقدمة، فكما مر من ان الاستصحاب لا يجري في السببية والملزمة لعدم ترتب اثر شرعى عليها، فالمترتب عليها فعلية الحرمة بعد الغlian وهي اثر عقلى لا شرعى.

واما في المقام فيظهر عدم صحته مما سوف نشير إليه.

(١) مبحث خيارات المكافأة .

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائي^(١) من ان الاستصحاب في المقام ليس من الاستصحاب التعليقي بل هو من الاستصحاب التجيزي، لأن العقد وان كان آني الحصول وليس له بقاء ودوم واستقرار كما هو الحال في جميع الالفاظ فانها توجد آنا وتندعه هذا بنظر العقل.

واما بنظر العرف، فلان للعقد نوعا من الثبات والاستقرار، حيث انه معاهدة بين المعاملين وله بهذا اللحاظ حدوث وبقاء لدى العرف والعقلاء، وهذا يشک في بقاءه بعد الفسخ، لانه ان كان لازما كان باقيا ولا اثر للفسخ، وان كان جائزأً انفسخ وانحل العقد، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء العقد، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقاء وهو من الاستصحاب التجيزي لا التعليقي هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ^(٢) ، بأن ما ذكره^(٣) مبني على ان يكون الفسخ رافعا للعقد بأن يكون العقد مقيدا بعده، وعندئذ يكون الفسخ رافعا للعقد من باب انتفاء المقيد بانتفاء قيده.

ولكن الامر ليس كذلك، لأن الفسخ قيد للملكية ورافع لها، اذ البائع بقوله بعت 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، وال الاول باطل وخلاف الضرورة الفقهية فيتعين الثاني وكذلك المشتري.

واما العقد في مقام الاثبات فهو مبرز لما هو معتبر ومحظوظ 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 .

فإذاً لا موضوع لاستصحاب بقاء العقد.

ومن هنا اجاب ^{﴿٢﴾} عن ذلك في المقام بجواب ثالث، وهو انه يثبت بالوصية التعليقية حق للموصى له وهو فعلي وثابت له قبل موت الموصي وب مجرد عقد الوصية، وهو حق انتقال المال الموصى به اليه بعد موته.

واما في باب الجمالة، فيثبت حق للمجعل له بمجرد عقد الجمالة بالاجر المجعل 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 بقائه وهذا استصحاب تنجيزي لا تعليقي هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين ^{﴿٣﴾} على ما في تقرير بحثه بتقرير، ان السيد الاستاذ ^{﴿٤﴾} ان اراد بهذا الحق العنوان الانتزاعي المتزع عن القضية التعليقية في المقام، وهي ان المجعل له لو عمل لاستحق مال الجمالة وانتقاله اليه، وان الموصي لو مات لاستحق الموصى له المال الموصى به.

فيرد عليه: انه ليس باثر شرعى بل هو امر انتزاعي ولا يترب عليه اثر شرعى، وانما المترتب عليه فعلية الملكية وهو اثر عقلى وليس باثر شرعى.
وان اراد به ان الجاعل يجعل بعقد الجمالة امرین:
الاول: حق تملك المجعل له المال بالعمل.

الثانی: انتقال المال اليه بعد العمل او بعد الموت، والامر الثاني اثر للامر الاول

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٩٤ .

ومترتب 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 مفعولا له من قبل الجاعل هذا.

وييمكن المناقشة فيه: فان مقصود السيد الاستاذ ^{رحمه الله} من الحق ليس هذا الامر الانتزاعي المتزعزع من القضية التعليقية الذي لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن، كما انه ليس مراده من الحق ان الجاعل يجعل امررين، 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: إن له ان يملك المال بالعمل دون غيره وهذا حق ثابت له فحسب، نعم انه ليس مفعولا 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 المطابقية على الملكية المعلقة وبالالتزام على ثبوت الحق لعمرو وهو حق ان

يملك الدينار بالكتابة دون غيره، فإذاً لا مانع من استصحاب بقاء هذا الحق له فعلاً وان لم يثبت به فعلية الملكية لأنها ليست من اثار المستصحب في هذا الاستصحاب، لأنها مستندة الى فعلية العمل في الخارج، لأن فعلية الملكية المعلقة انما هي بفعلية العمل الخارجي، ولكن حيث ان هذا الاستصحاب يثبت الكبرى والاثر العملي انما يترتب على ثبوت الكبرى والصغرى معاً، والصغرى في المقام هي العمل الخارجي في عقد الجعالة وموت الموصي في عقد الوصية التملوكية، فإذا 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: إنّه لا مانع من استصحاب بقاء هذا الحق.

واما ما ذكره السيد الاستاذ ^{مكي} من ان عدم النسخ قيد للملكية لا للعقد، فهو مبني على مسلكه ^{مكي} في باب الانشاء، فانه ^{مكي} يرى في هذا الباب ان الانشاء عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفسي في الخارج يمبرز ما من لفظ او فعل، مثلاً البائع اعتبر ملكية المبيع للمشتري في عالم الاعتبار والذهن ثم يبرزها في الخارج بقوله بعت او ملكت وهكذا، وفي المقام اعتبر الموصي ملكية ماله لزيد بعد موته في عالم الاعتبار والذهن ثم يبرزها بقوله ان المال الفلاني لزيد بعد موته، والجاعل في عقد الجعالة اعتبر الجعل لزيد اذا اتى بالعمل الفلاني في عالم الاعتبار والذهن ثم يبرزه في الخارج بقوله اذا اتت بالعمل الفلاني فلك الجعل، وحيث ان المبرز امر آني الحصول فلا ثبات ولا استقرار له لا عقلاً ولا عرفاً، ولهذا فلا يمكن ان يكون عدم الفسخ قيداً له.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى بالللغة بايجاد تصوري، فالصحيح هو ما ذكره المحقق النائي ^{مكي} من ان للعقد حدوثاً 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 وهذا يكون له استمرار عندهم.

الى هنا قد تبين: انه لا مانع من استصحاب بقاء العقد بعد النسخ اذا شك في انه مؤثر او لا، فان هذا التردد منشأ للشك في البقاء.

ثم ان الحق وان كان ثابتا للمجعل 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 للتجزيل ولا يترتب عليه اثر عملي، لان الملكية الفعلية مرتبطة بشروط الكبri والصغرى معا، والكبri في المقام العقد والصغرى العمل الخارجي في عقد الجعالة وموت الموصى في عقد الوصية.

وعلى هذا، فالكبri في المقام ثابتة بالاستصحاب - اي استصحاب بقائها - والصغرى ثابتة بالوجود وهي العمل الخارجي او موت الموصى، فاذذاً استصحاب بقاء الحق وجوده كالعدم، لان جريانه بدون جريان استصحاب بقاء العقد لا اثر له ومع جريانه يكون لغواً وبدون فائدة، هذا تام الكلام في الاستصحاب التعليقي.

نستعرض نتائج هذا البحث ضمن نقاط

المناقشة الاولى: ان في الاستصحاب التعليقي مناقشتين رئيسيتين:

المناقشة الأولى: ان للحكم الشرعي مرتبتين، احداهما مرتبة الجعل والاخرى مرتبة المجعل، والشك في الحكم الشرعي انما يتصور في هاتين المرتبتين لان الشك اما في بقاء الجعل من جهة الشك في النسخ او بقاء المجعل والاستصحاب في كليهما

تنجيزى.

واما الشك في الحكم التعليقي فلا يدخل في شيء منها، 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 اصلاً.

النقطة الثانية: انه لا مانع من استصحاب السببية في المقام، لأنها حكم شرعى وضعي كالجزئية والشرطية والمانعية وامرہ بيد الشارع، وفيه ان السببية في المقام ليست حكماً شرعاً بل هي امر انتزاعي ولا يتربّ عليها اثر شرعى.

واما محاولة المحقق العراقي ^{مكي} لتصحيح استصحاب السببية فلا ترجع الى معنى صحيح كما تقدم.

النقطة الثالثة: ان للحكم الشرعي مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل واما مرتبة المجعل بمعنى فعليّة الحكم بفعالية موضوعه في الخارج فهي ليست من مراتب الحكم، لاستحالة ان يكون الحكم فعلياً و موجوداً في الخارج بوجود موضوعه فيه والا لكان موجوداً خارجياً وهذا خلف، بل المراد من فعليّته بفعالية موضوعه فعليّة فاعليّته ومحركيّته 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 تحقيقاً او تقديراء، فيكون من الحكم في مرتبة المجعل اي بمعنى الفعليّة، ولا مانع من استصحاب بقائه اذا شك فيه بسبب او آخر، وهذا من الاستصحاب التنجيزى 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 بقاوه، واما الحكم التعليقي فهو غير داخل في

ذلك كما تقدم.

النقطة الرابعة: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه 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 وادا صار زببا يشك في بقاء هذه الحرمة الجزئية، فلا مانع من استصحاب بقائهما، غير تام من جهات على تفصيل تقدم.

النقطة الخامسة: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من ان الغليان اذا كان قيدا للحرمة وشرط لها، فالحرمة معلقة وليس بفعالية، وان كان قيدا للحرام فالحرمة فعالية، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقائهما للزبيب ايضا.

غير تام، فان هذا الاحتمال انما يتصور في مقام الشبهة، واما في مقام الاثبات فلا شبهة في ظهور الادلة في انه شرط للحرمة.

النقطة السادسة: ان ما ذكره بعض المحققين رحمهم 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 بالعنبية في عرض اناطتها بالغليان، ويمكن ان تكون اناطتها بالغليان في طول اناطتها بالعنبية، وعلى الثاني فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمة المعلقة.

النقطة السابعة: المناقشة الثانية: فقد تظهر من كلمات بعض الاصحاب من انما لو سلمنا تمامية اركان الاستصحاب في المسالة 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 فعالية، فادا صارت فعالية بفعالية

شرطها ترتب عليها الاثر وهو التنجز، وعلى هذا فاذا غلى الزبيب فيشك في حرمته فعلا من جهة الشك في بقاء الحرمة المشروطة له، ولكن لا يمكن اثبات حرمتة بعد الغليان فعلا باستصحاب بقاء الحرمة المشروطة له الا على القول بالأصل المثبت، لان فعالية الحرمة بفعالية الشرط في القضية الشرطية عقلية وليس بشرعية.

والجواب: أنا لو سلمنا تمامية اركان الاستصحاب في الاستصحاب التعليقي، فلا مانع من جريانه، فانه يثبت الكبر وهي الحرمة المعلقة على الغليان للعصير الزيبي، فاذا تحقق الصغرى في الخارج وهي الغليان ترتب عليه الحرمة.

النقطة الثامنة: ان الاستصحاب التعليقي معارض بالاستصحاب التجيزي، مثلا استصحاب بقاء الحرمة المعلقة معارض باستصحاب بقاء الخلية الفعلية.

واما جواب المحقق الخراساني ^{رحمه الله} عن هذه المعارضة، فهو مبني على الخلط بين الاستصحاب المعارض والاستصحاب غير المعارض كما تقدم.

النقطة التاسعة: ان ما ذكره شيخنا الانصارى ^{رحمه الله} من ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان حاكم على استصحاب بقاء الخلية الفعلية المغيبة به، باعتبار ان الشك في بقائهما 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 تسليمهما فالسببية ليست بشرعية.

النقطة العاشرة: ان ما ذكره بعض المحققين ^{رحمهم الله} من ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة اذا جرى، فلا يجري استصحاب بقاء الخلية الفعلية الى ما بعد الغليان، بتقرير ان حالة الحرمة المعلقة للعصير العنبى مستمرة وتخيم على حالة الخلية 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، تنجيزية كالبيع والاجارة والمضاربة ونحوها، وتعليقية كالجعالة والوصية التملיקية ونحوهما، فاذا فرضنا في مورد نشك في بقاء الملكية المعلقة، فهل بامكاننا 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.

التبية السابع

استصحاب عدم نسخ الحكم المجعل في الشريعة المقدسة

بيان ذلك: ان الشك في الحكم الشرعي تارة يكون من جهة الشك في موضوعه، كما اذا شك في حرمة شرب هذا الماء من جهة الشك في انه حل او حمر نجس او ظاهر وهكذا.

واخرى، يكون الشك في الحكم من جهة الشك في تقييده بامر زماني.

وثالثة، يكون الشك فيه من جهة الشك في تقييده وتحديده 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 المجعل في الشريعة المقدسة وضيقه من جهة الشك في القيود الزمانية الخارجية الماخوذة في موضوعها في لسان الدليل مفروضة الوجود، كما اذا شك فيبقاء نجاسة الماء المتغير باحد او صاف النجس اذا زال تغيره بنفسه، فان مرجع هذا الشك الى الشك في سعة النجاسة المجعلة في الشريعة المقدسة للماء المتغير باحد او صاف 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 منشأه هو ان التغير حقيقة تعليلية لا تقييدية، ومن هذا القبيل ما اذا شك فيبقاء حرمة وطع الماء

بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، وهل هذا الاستصحاب يجري او لا؟
والجواب: ان المعروف والمشهور بين الفقهاء جريان هذا الاستصحاب ولكن
السيد الاستاذ ^{فقيه}^(١) قد اشکل في جريان هذا الاستصحاب بأنه معارض باستصحاب
عدم جعل الزائد هذا.

وقد تقدم نقد هذا الاشكال موسعا وانه لا موضوع للمعارضية بينهما.
والصحيح ان استصحاب بقاء المجعل لا يجري في نفسه لعدم ترتب اثر
عملي عليه، لأن الاثر العملي انها يترب على احراز الكبرى والصغرى معا كثبوت
النجاسة للماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه، فإنه متوقف على احراز الكبرى وهي
سعة جعل النجاسة له الى ما بعد زوال تغيره والصغرى وهي وجود الماء المتغير في
الخارج، وعلى هذا فلا يترب على استصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال
تغيره بنفسه او استصحاب بقاء حرمة وطع الحائض بعد انقطاع الدم وقبل
الاغتسال اثر عملي طالما لم تحرز الكبرى وهي سعة الجعل لهذه الحالة، والمفروض انها
غير محززة 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 يترب 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:

الاول: ان الشك في بقاء الجعل بنفسه بقطع النظر عن المجعل، على اساس ان الاحكام الشرعية مجعله في الشريعة المقدسة الى يوم القيمة في آن واحد وهو آن الجعل، والجعل وان كان آنيا الا ان له حدوثا وبقاء بنظر العرف والعقلاء، فمن اجل ذلك اذا شك في بقائه، فلا مانع من استصحابه طالما لم يحصل القطع بنسخه.

والخلاصة: إن النسخ بمعناه الحقيقي لا يتصور في مبادئ الحكم من المصلحة والمفسدة والارادة والكراءة، لاستلزم 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 وجزار ويستحيل صدوره من المولى الحكيم.

ومع الاغراض عن ذلك وتسليم ان النسخ بمعناه الحقيقي ممكن في عالم الاعتبار والجعل، فهل يمكن التمسك بالاصول اللغوية 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 تبني هذا النسخ، لان النسخ بهذا المعنى لا يرجع الى تقييد مفad الدليل اللغوي لكي يمكن نفي هذا التقييد بالاطلاق.

والخلاصة: إن النسخ المذكور رافع للجعل في مقام الثبوت، واطلاق الدليل في مقام الاثبات انها ينفي تقييد المجعل بقيد زمان او زمان، وهذا الجعل غير مقيد لا بزمان خاص ولا بزمان وله بقاء واستمرار بنظر العرف والعقلاء، والدليل باطلاقه غير ناظر اليه اصلا لانه مفروغ عنه وانما يكون ناظرا الى المجعل سعة وضيقا.

واما الأصل العملي، فلا مانع من استصحاب بقائه عند الشك في انه نسخ

والغي أو لا؟ وبه ثبت الكبرى وهي ثبوت الجعل، فاذا ثبتت صغرى لها في الخارج ترتب الاثر على تطبيقها عليها.

فالنتيجة: إنّه عند الشك في بقاء الجعل من جهة الشك في نسخه والغائه على تقدير تصوره 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 المعنوية على تطبيق الكبرى عليها ولا يكون الغرض من هذا الاستصحاب اثبات التجيز او التعذير، لانه لا يثبت ذلك بل هو يتوقف على اثبات الصغرى والكبرى معا، بل الغرض منه اثبات الكبرى فحسب وهي الجعل، وحينئذٍ فاذا تحققت الصغرى لها فبتطبيقها عليها يترتب الاثر الشرعي وينجز.

الثاني: ان النسخ تقيد لإطلاق الدليل بفترة زمنية خاصة ولهذا يكون النسخ في الحقيقة تخصيص وتقيد، 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 المجعل وضيقه 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 وضعيا او اطلاقا، فالمرجع هو ذلك الدليل والا فالمرجع هو استصحاب بقائه.

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 المجعل في الزمن الثاني معارض باستصحاب عدم سعة الجعل له، لانا كما نشك في بقاء الحكم المجعل في الزمن الثاني كالشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه او الشك في بقاء حرمة وطع 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، وبالتالي انة هو في الجعل الزائد، فاذاً استصحاب بقاء المجعل في الزمن الثاني معارض باستصحاب عدم سعة الجعل فيسقطان معا من جهة المعارضة، فالمرجع في المثال الاول اصالة الطهارة وفي المثال الثاني اصالة البراءة، وقد بنى السيد الاستاذ ^{رحمه الله} على هذه المعارضة وهذا انكر جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

ولكن قد تقدم موسعا ان استصحاب بقاء المجعل لا يجري في نفسه لعدم ترتيب اثر عملي عليه طالما لم يحرز ثبوت الكبرى وهي الجعل في الزمن الذي يشك في بقاء المجعل فيه، لأن الاثر الشرعي وهو الحكم المجعل كالنجاسة في المثال الاول والحرمة في المثال الثاني انة يترب فعلا على الماء المتغير بعد زوال تغيره في الاول وعلى وطع المرأة الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال اذا كانت الكبرى محززة في هذا الزمان اما بالوجود او التبعد، والمفروض انة غير محززة كذلك ومع عدم احرازها فلا اثر لهذا الاستصحاب، واما مع احرازها واحراز الصغرى فلا حاجة اليه.

والخلاصة: إنَّ 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 لوطئها في هذه

الفترة، ترتب الحكم الشرعي عليه فعلا بلا حاجة الى استصحاب بقاء المجعل، واذا لم تثبت الكبri ولو تبعها فلا اثر لهذا الاستصحاب، لوضوح انه لا اثر لاستصحاب بقاء النجاسة للماء بعد زوال تغيره واستصحاب بقاء حرمة وطعى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال بدون اثبات الكبri وهي جعل النجاسة له بعد زوال تغيره والحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، وقد سبق تفصيل ذلك في مستهل بحث الاستصحاب.

المناقشة الثانية: قد ابداها شيخنا الانصاري ^{فقيئ} ^(١) وحاصل هذه المناقشة، ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحموا.

واما في المقام اي الشبهات الحكمية، فلا تكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها موضوعا، لان الاحكام الشرعية ثابتة للافراد الموجودين في الازمنة السابقة، وحيثئذٍ فان كان ثبوت هذه الاحكام للافراد 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 للافراد الموجودين فعلا من جهة الشك في نسخه واحتلال انه مجعل في فترة زمنية محددة وانتهى بانتهاء امده كما كان يحتمل انه مجعل الى الابد، فلا يمكن التمسك باستصحاب بقائه، 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.

وأجاب المحقق النائيني ^{١٠} عن هذه المناقشة بأنها مبنية على أن يكون جعل الأحكام الشرعية بنحو القضايا الخارجية، فعندئذ لا تكون القضية المتيقنة متعددة مع القضية المشكوك فيها موضوعا.

لكن هذا المبني خاطئ ولا واقع موضوعي له، لوضوح أن الأحكام الشرعية معمولة في الشريعة المقدسة بنحو القضايا الحقيقة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج، مثلا وجوب الحج معمول في الآية المباركة والروايات للموضوع المفروض وجوده خارجا وهو المستطاع، لأن المولى فرض وجود المستطاع في الخارج وجعل وجوب الحج له، وحيثئذ فإذا وجد مستطاع فيه صار وجوب الحج فعليا عليه يعني فاعليته، وعليه فإذا شك في بقاء وجوب الحج للمستطاع واحتمال نسخه فلا مانع من استصحاب بقائه، لأن القضية المتيقنة متعددة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا، إذ وجوب الحج ثابت للمستطاع يقينا ويشك فعلا في بقائه من جهة احتمال نسخه، فلا مانع من استصحاب بقائه هذا.

ولكن قد يقال كما قيل: إن جعل الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقة وإن كان صحيحا ولا اشكال فيه في الجملة إلا ان ذلك لا يجدي في دفع الاشكال، لأن الفرق بين القضية الحقيقة والقضية الخارجية أنها هو في ان خصوصية الافراد مأخوذة في موضوع القضايا الخارجية ولا تكون مأخوذة في موضوع القضايا الحقيقة.

وان شئت قلت: ان الفرد بخصوصيته الخاصة الخارجية موضوع في القضية الخارجية، بينما تكون هذه الخصوصية ملغا عن الموضوع في القضية الحقيقة، لأن المأخوذ في موضوعها العنوان العام الذي لم يلحظ فيه خصوصية الافراد كعنوان

المستطاع والبالغ والعاقل والقادر، فان هذه العناوين المأكولة في موضوعاتها عنوان لافرادها في الخارج ولهذا ينحل الحكم في القضية الحقيقة بانحلال افراد موضوعه فيه ويثبتت لكل فرد من افراده حكم مستقل.

وعلى هذا، فيحتمل ان يكون وجوب الحج معمولاً للمستطاع في زمن الحضور بنحو القضية الحقيقة، وحينئذٍ فاذا شك في ثبوته للمستطاع الموجود في زمن الغيبة فلا موضوع لاستصحاب البقاء، لأن 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 والغايه، وقد تقدم ان النسخ بهذا المعنى غير معقول ولا يتصور في مبادئ الاحكام الشرعية، واما في نفس الاحكام الشرعية فهو وان كان متتصورا الا انه لغو.

واخرى يكون الشك في بقاء المجعل 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 بقائه.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان الاحكام المجمعولة في الشريعة المقدسة خاصة بالافراد الموجودين في زمن الحضور، فبطبيعة الحال تنتفي تلك الاحكام بانتفاء موضوعها في زمن الغيبة، فاذاً يكون الشك في حدوثها لموضوعات الاخرى.

او فقل: ان القضية المتيقنة لا تكون متحدة مع القضية المشكوك فيها لا موضوعاً، لأن موضوعها الافراد في زمن الحضور مثلاً وموضوع القضية المشكوك فيها الافراد في زمن الغيبة، ولا محمولاً لأن محمولها الاحكام الثابتة لهم في زمن الحضور وهي قد انتهت بانتفاء موضوعها، ومحمول القضية المشكوك فيها الاحكام

الثابتة للافراد في زمن الغيبة.

فالنتيجة، ان القضية سواء أكانت حقيقة ام كانت خارجية، فلا يجري استصحاب بقاء الحكم المجعل، هذا.

والجواب عن ذلك واضح، اذ لاشبها في ان العناوين العامة المأخوذة في موضوعات الاحكام الشرعية المجعلة بنحو القضايا الحقيقة 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 الحقيقة منصب على الموضوع العام الكلي المقدر وجوده في الخارج بدون التقييد بفترة زمنية خاصة كزمن الحضور او نحوه، مثلا قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) فانه يدل على ان وجوب الحج مجعل في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقة للموضوع الكلي المقدر وجوده في الخارج وهو المستطاع، ومن الواضح انه متى وجد شخص في الخارج انطبق عليه عنوان المستطاع كان مشمولا للآلية المباركة سواء أكان ذلك في زمان الحضور ام كان في زمان الغيبة، فاذاً تكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها موضوعا وهو المستطاع، نعم انها تختلف عنها من ناحية الزمان، لان الموضوع في القضية المشكوكة متأخر زماناً عن الموضوع في القضية المتيقنة، والاختلاف بينهما زماناً لانزعاع عنوان الحدوث والبقاء، ويكون متعلق اليقين في القضية المتيقنة الحدوث ومتعلق الشك في القضية المشكوك فيها البقاء، فاذاً لا مانع من جريان استصحاب البقاء.

والخلاصة: إنّ احتمال اختصاص الاحكام الشرعية بزمان خاص كزمان الحضور مثلاً غير محتمل، مضارفاً إلى أن هذا الاحتمال مدفوع باطلالات الأدلة وعموماتها من الكتاب والسنة، فإذاً لا إشكال في جريان الاستصحاب من هذه الناحية، لأن الإشكال مبني على أن يكون جعل الاحكام الشرعية بنحو القضايا الخارجية أو الحقيقة المحدودة بفترة زمنية خاصة كزمان الحضور، فإن كل ذلك غير محتمل فيها، إذ جعلها يكون بنحو القضايا الحقيقة للموضوعات الكلية المقدرة وجودها في الخارج، وهذه الموضوعات المعروفة بعناوين عامة الكلية تنطبق على مصاديقها وافرادها في الخارج إلى يوم القيمة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل يمكن علاج هذا الإشكال بالاستصحاب التعليقي، بأن يقول أن هذا المستطاع لو كان في الزمن السابق لوجب الحج عليه ولا يزال كما كان أو لا؟

والجواب: إن فيه قولين، فذهب بعض المحققين^(١) إلى القول الأول وهو امكان علاج هذا الإشكال بالاستصحاب التعليقي على ما في بعض تقرير بحثه، بتقرير أنه إذا كان جعل الاحكام الشرعية بنحو القضايا الشرطية التعليقية بأن يكون مفادها أن وجد شخص وكان مستطيناً في ذلك الزمان فحكمه كذا، وإذا شك في بقاء هذه القضية الشرطية فلا مانع من استصحاب بقائتها، مثلاً 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 أن الاحكام الشرعية

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٩٦ .

مجموعلة بنحو القضايا الحقيقة للافراد 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 العنبر اذا على يحرم، واما جعل الحكم بالنسبة الى الافراد الطولية بنحو القضية الشرطية التعليقية بأن يكون مفادها ان وجد شخص وكان مستطينا مثلا في الزمن السابق كان حكمه كذا ولايزال كما كان، فانه مجرد افتراض لا واقع موضوعي له.

وثانيا: مع الاغراض عن ذلك وتسليم انها مجموعلة بنحو القضايا الشرطية، فمع ذلك لا يجري الاستصحاب التعليقي، لأن المجعل هو الحكم المشروط بشرط خاص في القضية دون الملازمة فانها منتزة من هذا الجعل، واستصحاب القضية الشرطية استصحاب الملازمة، لأن القضية الشرطية متقومة بها دون الحكم المشروط لانه ليس بمنجز في القضية المتيقنة لعدم تحقق شرطه فيها، فإذا لاحالة يكون المستصحاب الملازمة كما هو الحال في العصير العني، فإن المستصحاب هو الملازمة دون حرمتها لعدم وجودها، لأن وجودها منوط بالغليان، واستصحاب الملازمة لا يجدي لأنها غير قابلة للتبعد عنها شرعاً لا بنفسها ولا بلحاظ اثرها لعدم ترتيب اثر شرعي عليها، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، قد جاء في تقريره الآخر تقرير آخر للتمسك بالاستصحاب التعليقي، وهو ان الموضوع في القضية الشرطية المجعل فيها الحكم الشرعي zaman ومحموله حكم المكلف الموجود فيه، وحيث ان الموضوع فعلي بطبيعة الحال يكون محموله فعليا ايضا، لأن فعلية المحمول انها هي بفعلية موضوعه في الخارج، وفي الزمن الثاني يشك فيبقاء حكمه، بمعنى ان المكلف الموجود في هذا الزمان حكمه كذا وكذا، لأن الموضوع في القضية المتيقنة هو الموضوع في القضية

المشكوك فيها وهو الزمان، لأن وصفي التقدم والتأخر من حالات الموضوع وحيثيات تعليلية له لاتفاقية، فإذاً الموضوع - وهو ذات الزمان - باق والشك أنها هو في بقاء حكمه، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقائه.

ونظير ذلك ما ذكره في مسألة العصير العنب من أنه إذا فرض ورود دليل بصيغة القضية الشرطية (العنب اذا غلى يحروم)، فإن الموضوع في هذه القضية الشرطية العنب والحكم المجعل له وهو الحرمة معلق ومشروط بالغليان، وحيث أن الموضوع فعلي بطبيعة الحال يكون حكمه أيضاً فعلياً، على أساس أن فعلية الحكم أنها هي بفعالية موضوعه في الخارج وحينئذٍ فإذا صار العنبر زبيباً، فالموضوع باق باعتبار أن الزبيب من مراتب وجود العنبر وليس شيئاً آخر غيره، لأن وصف العنبية من الأوصاف التعليلية لا التقيدية، والشك أنها هو في أن هذا الوصف علة للقضية الشرطية المعلقة حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء القضية الشرطية فلا مانع من استصحاب بقائهما، وهذا من الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي، لأن الاستصحاب التعليقي أنها هو فيما إذا كان المستصاحب الحرمة المعلقة على الغليان لا ما إذا كان المستصاحب القضية الشرطية فانها فعليه بفعالية موضوعها هذا.

وللنظر فيما افاده في المقام مجال، أما أولاً: فلأنّ الزمان في محل الكلام ظرف كالمكان، لأنّ اخذ الزمان موضوعاً للحكم او قياداً له بحاجة إلى دليل يدل عليه، وأما في المقام فلا دليل على أنّ الزمان موضوع للحكم الذي شك في نسخه، لأنّ الشك في بقاء الحكم في الزمن الثاني معناه انّ الزمان ظرف له لا انه قيد والا لكان الشك في بقاء القيد والموضوع.

وثانياً: انّ الزمان قيد لموضوع الحكم لا انه تمام الموضوع، لأنّ الموضوع

للحكم المكلف الموجود في الزمن السابق، وعلى هذا فالموضوع في القضية المتيقنة غير الموضوع في القضية المشكوك فيها حيث ان الموضوع في الاول 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 لا يجري الاستصحاب، لأن القضية المتيقنة حينئذٍ وان كانت متحدة مع القضية المشكوك فيها موضوعا الا انها مختلفة معها محمولاً، لأن الحكم الثابت للمكلف في الزمن الاول قد انتهى بانتهاء المكلف فيه والشك انها هو في ثبوت حكم آخر للمكلف في الزمن الثاني.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره في المقام من جريان الاستصحاب بالتقريب المقدم غير تام، الا اذا كان غرضه من ذلك ان الموضوع طبيعي المكلف دون الفرد، وهذا ما لا يمكن المساعدة عليه.

واما ما ذكره في مسألة العصير العنبى، فيرد عليه ان العصير العنبى موضوع للحرمة المعلقة على الغليان لا انه موضوع للقضية المعلقة اي جعلها، لوضوح انه موضوع للمجعل و هو 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، لأن الشك انها هو في المجعل فانه معلم ولا يجري الاستصحاب فيه.

الى هنا قد تبين: ان ما نقل عنه في كلام تقريري بحثه لا يمكن المساعدة عليه.

واما الكلام في المقام الثاني، وهو استصحاب بقاء احكام الشرائع السابقة في هذه الشريعة، فهل يجري هذا الاستصحاب او لا؟

والجواب انه لا يجري لأمور:

الامر الاول: ان اركان الاستصحاب من اليقين التفصيلي بثبوت احكام الشرائع السابقة والشك في بقائهما في هذه الشريعة غير تام.

والوجه في ذلك، انه لا طريق لنا الى احكام تلك الشرائع تفصيلاً، لأن الطريق الوحيد الذي يعتمد عليه متمثل في الكتاب والسنة، والمفروض عدم الاشارة فيها الى ان الاحكام الفلانية ثابتة في الشرائع السابقة حتى يمكن استصحاب بقائهما عند الشك فيه.

واما التوراة والانجيل الموجودان فعلاً فلا يمكن الاعتماد عليهما لوقوع التحرير فيها، بل لا شبهة في انها لمحتواهما الحالى ليسا من الكتب السماوية جزماً والطريق الآخر غير موجود، فاذاً ليس لنا يقين بثبوت الحكم الفلانى في الشرائع السابقة حتى يشك في بقائه في هذه الشريعة وعدم نسخه لكي يمكن التمسك باستصحاب بقائهما، والعلم الاجمالي بثبوت الاحكام المجنولة في الشرائع السابقة من الاحكام اللزومية والاحكام الترخيصية 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 المجنولة في تلك الشرائع لامحالة تكون محدودة تبعاً لحدودية رسالتهم لوضوح انها تتبع الرسالة وتدور مدارها سعة وضيقاً، فاذاً لا شك في بقائهما 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 وبانتهايتها تنتهي احكامها.

ودعوى: أن الاحكام الموجودة في الشرائع السابقة مجنولة بنحو القضايا

الحقيقية، فلا تختص بالافراد في الشرائع السابقة المحدودة، فعندئذ لا مانع من جريان الاستصحاب عند الشك في بقائهما، لأن اركان الاستصحاب تامة من اليقين بالثبوت والشك في البقاء او فقل ان القضية المتيقنة متعددة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحولا.

مدفوعة: بأنها وان كانت معمولة بنحو القضايا الحقيقة دون الخارجيه، الا أنها محدودة بفترة زمنية خاصة وهي فترة الرسالة فقط وتنتهي برسالة الرسول الراكم عليه عليه السلام.

واما ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) من ان استصحاب بقاء حكم الشرائع السابقة في هذه الشريعة يجري وانه امضاء من قبل شريعتنا لهذا الحكم، فاذاً هذا الحكم في هذه الشريعة امضاء لا تأسيساً.

فلا يمكن المساعدة عليه، لأن ذلك مبني على ان يشك في بقاء احكام الشرائع السابقة في هذه الشريعة، ولكن هذا المبني غير صحيح، لأن رسالة موسى عليه السلام وعيسي عليه السلام حيث كانت محدودة بفترة زمنية خاصة، فبطبيعة الحال تنتهي بانتهاء تلك الفترة، ومع انتهاء رسالتهم المولوية تنتهي شريعتهم ايضا، لأنها تدور مدارها سعة وضيقا، فاذاً لا موضوع للشك في بقائهما.

الى هنا قد تبين: ان هذا البحث مجرد افتراض وتصور في عالم الذهن ولا واقع موضوعي له.

الامر الثالث: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان جملة من احكام الشرائع السابقة معلومة لنا تفصيلا في هذه الشريعة، ومع هذا اذا شك في بقائهما 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 ترتيب اثر عملي عليه طالما لم تكن الكبرى محززة وهي الجعل، لأن الاثر الشرعي مترب على احراز الصغرى والكبرى معا، فاذا كانت الصغرى موجودة والكبرى محززة تنطبق الكبرى عليها فيترتّب عليه الاثر الشرعي، واما اذا لم تكن الكبرى محززة فلا يكفي احراز الصغرى في ترتيب الاثر الشرعي واما اذا كانت الكبرى محززة دون الصغرى فايضا الامر كذلك، فالنتيجة ان استصحاب بقاء الحكم في مرحلة الفعلية لا يجدي طالما لم تكن الكبرى محززة في مرحلة الجعل هذا.

قد يقال كما قيل: ان العلم الاجمالي بنسخ جملة من الاحكام المجعلة في الشرائع السابقة في هذه الشريعة مانع عن جريان الاستصحاب في اطرافه هذا. ولكن لا اصل لهذا القيل في المقام، لأن هذا العلم الاجمالي لا يمنع عن جريان الاستصحاب في اطرافه اما اولا، 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، فإذاً ينحل هذا العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالنسخ وشك بدوي فيه.

وثانيا: لو سلمنا ان هذا لعلم الاجمالي لاينحل الا انه انما يكون مانعا عن جريان استصحاب الحكم الترخيصي في اطرافه لا عن جريان استصحاب الحكم الالزامي، هذا نظير ما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الإناءين وطهارة الآخر وفرضنا انها كانا مسبوقين بالطهارة، فان هذا العلم الاجمالي مانع عن جريان استصحاب بقاء

طهارة كلّيّها معاً، واما اذا فرض انّها كانا مسبوقين بالنجاست، فالعلم الاجمالي بطهارة احدّهما لا يمنع عن جريان استصحاب بقاء النجاست في كلّيّها معاً، لأن العلم الاجمالي بالترخيص لا يمنع عن جريان الاستصحاب في الحكم الالزامي، واما اذا فرض ان احدّهما مسبوق بالطهارة والآخر مسبوق بالنجاست، فان العلم بطهارة احدّهما اجمالاً في السابق لا يمنع عن جريان استصحاب بقاء نجاست احدّهما وان كان معينا.

فالنتيجة: إنّه 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 الترخيصية المجعلولة في الشرائع السابقة، فانه حينئذٍ يمنع عن استصحاب بقاء تلك الاحكام لاستلزمها المخالفه القطعية العملية، واما اذا كان المعلوم بالاجمال الجامع بينها وبين الاحكام الالزامية، فهو لا يمنع عن استصحاب بقائهما لعدم استلزمها محذور المخالفه 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 المجعلول في الشرائع السابقة، واما في سائر ابواب الفقه وموارده فلا شك، فاذًا 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، فاذًا 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 التنبية السابع عدة نقاط:

النقطة الاولى: الشك في نسخ الحكم الشرعي يتصور على نحوين:

احدهما: الشك في بقاء الجعل نفسه بقطع النظر عن الحكم المجعل باعتبار ان الجعل وان كان آنيا الا ان له حدوثا وبقاء بنظر العرف والعقلاه 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.

واثانيهما: ان النسخ في الحقيقة تقييد لإطلاق الدليل بفترة زمنية خاصة محدودة، وهذا يكون النسخ في الحقيقة تخصيص وتقييد بحسب الأزمان، وهذا هو محل الكلام في المقام.

النقطة الثانية: ان في استصحاب عدم النسخ وبقاء الحكم مناقشات:

احداهما من السيد الاستاذ ^{طه حسين}، من ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم سعة الجعل، وقد تقدم نقد هذه المناقشة بصورة موسعة في مستهل بحث الاستصحاب.

والاخري من شيخنا الانصارى ^{طه حسين}، 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، اولاً لعدم تامة اركان الاستصحاب فيها من اليقين التفصيلي بشبوبتها في

تلك الشرائع والشك في بقائهما في هذه الشريعة، وثانياً أن رسالة موسى عليه السلام محدودة بفترة زمنية خاصة، فإذاً لامحالة تكون أحكام شرائعها أيضاً محدودة.

التنبيه الثامن

في الموضوعات المركبة

موضوع الحكم تارة يكون بسيطاً وآخر يكون مركباً من امرین او امور مختلفة وعناصر متعددة.

وعلى الاول، فتارة يكون عنواناً ذاتياً كالانسان والحيوان والارض والماء وما شاكل ذلك، وآخر يكون عنواناً عرضياً انتزاعياً بمعنى انه متزع من امرین او امور مختلفة وممتدة في الخارج، كعنوان التقدم والتأخر والسابق واللاحق والقائم والعادل وهكذا.

وعلى هذا، فالموضوع على الاول يكون وجود المحمولي كوجود الانسان بمفاد كان التامة، وعلى الثاني يكون وجود النعي بمفاد كان الناقصة كوجود تقدمه على شيء او تأخره عنه وهكذا، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الوجود النعي من قبيل خارج المحمول كالسبق واللحوق والتقدم والتأخر ونحوها او من قبيل المحمول بالضمية كالقائم والعادل والفاقد ونحوها.

واما على الثاني، فالمراد بالموضوع المركب ما يكون مركباً من ذات امرین او امور مختلفة وعناصر متعددة بدون اخذ اي عنوان آخر بينهما كعنوان التقدم او التأخر او السبق او اللحوق او التقارن او المجموع او تقيد احدهما بالآخر كل ذلك غير مأْخوذة في الموضوع، وعلى هذا فاذا وجد احدهما بمفاد كان التامة في زمان ووجد الآخر كذلك فيه، تحقق الموضوع بكل 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 بقائه اذا كانت اركان الاستصحاب تامة فيه، فاذا علم بوجود ماء في الحوض ثم شك في بقائه فيه، فلا مانع من استصحاب بقائه فيه بمفاد كان التامة اذا كان هناك اثر شرعي مترب 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 التاخر او السبق او اللحق و هكذا، 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 بقائه او علم بسبق شيء عن شيء آخر او تقارنه معه ثم شك في بقائه، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب في جميع هذه الموارد اذا كان هناك اثر شرعي مترب عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن اثبات الموضوع وهو العنوان الانتزاعي البسيط باستصحاب منشأ انتزاعه وهو ذات الجزئين او الاجزاء للموضوع او لا؟

والجواب: انه لا يمكن اثباته باستصحاب منشأ انتزاعه الا على القول بالأصل المثبت، لان عنوان التقارن اذا كان ماخوذا بين جزئي الموضوع كالتقارير بين وجود زيد في زمان وجود 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 الجزئين او الاجزاء كعنوان التقدم او التاخر او السبق او اللحق او التقارن، فان

كانت لهذا العنوان البسيط حالة سابقة ويكون الشك في بقائه، فلا مانع من استصحاب بقائه 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 ماخوذًا فيه بأن يكون الموضوع مركبا من ذاتي الجزأين بدون اخذ عنوان آخر فيه، فلا مانع من احراز الموضوع بكل جزأيه بالاستصحاب او احدهما اذا كان الآخر محرازا بالوجودان كما سوف نشير اليه.
والخلاصة: إنَّ الاثر الشرعي اذا كان متربا 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 التبيجة: وهي ان العناوين الانتزاعية التي هي ماخوذة في موضوعات الادلة بمفاد كان الناقصة، فلا يمكن اثباتها باستصحاب ذات الاجزاء بمفاد كان التامة الا اذا كانت لنفس هذه العناوين الانتزاعية حالة سابقة، لوضوح انه لا يمكن اثبات الوجود النعمي باستصحاب بقاء الوجود المحمولي الا بناء على الأصل المثبت، وكذلك لا يمكن اثبات العدم النعمي باستصحاب بقاء العدم المحمولي 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 وجود عمرو فيه كذلك، فلا مانع من احراز الموضوع بكل جزأيه بالاستصحاب او احدهما به اذا كان الآخر محرازا

بالوتجدان هذا.

وبعد ذلك نقول: ان الكلام في هذه المسألة يقع في ثلاثة مراحل.

المراحل الاولى، هل يجري الاستصحاب في اجزاء الموضوعات المركبة بكافة المبني والاقوال في تفسيره او لا ؟

المراحل الثانية، في تصوير الموضوعات المركبة التي هي مركبة من ذاتي الجزأين بمفاد كان التامة بدون اخذ اي خصوصية زائدة عليها حتى خصوصية المعية والاجتماع والتقارب، وتمييز هذه الموضوعات المركبة عن الموضوعات المقيدة.

المراحل الثالثة، فيما اذا كان تاريخ احد جزئي الموضوع او كليهما مجهولا.

اما الكلام في المراحل الاولى، فقد يقال ان الاستصحاب لا يجري في جزء الموضوع بكافة الاقوال والمبني في تفسيره، وقد تقدم في مستهل بحث الاستصحاب ان الاقوال في تفسيره ثلاثة:

القول الاول: ان المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والكافحة في ظرف الجري العملي على طبق الحالة السابقة لا مطلقاً، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني والسيد الاستاذ فقيها.

القول الثاني: ان المجعل فيه الحكم الظاهري المتأثر للمستصحاب اذا كان حكماً ومماثلاً لحكمه اذا كان موضوعاً، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني فيه.

القول الثالث: انه لا جعل في باب الاستصحاب ولا مجعل فيه، لأن مفاد ادلهه التبعيد بالعمل على طبق اليقين السابق في ظرف الشك في البقاء ومن هنا قلنا انه لا يوجد في الاستصحاب ما يصلح ان يكون امراة، وهذا يكون وجوب العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك وجوب طريفي ولا شأن له غير تنجز الواقع عند الاصابة كوجوب الاحتياط وما شاكله وقد تقدم الكلام فيه.

وعلى هذا فمصب الاستصحاب في المقام حيث انه جزء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب فيه على جميع تلك الاقوال.

اما على القول الاول، فلان الاستصحاب انا يجري فيما اذا كان المستصحاب قابلا للتنجز اما في نفسه اذا كان حكما شرعا او بلحاظ اثره اذا كان موضوعا.

واما المستصحاب في المقام، فحيث انه جزء الموضوع فلا يكون قابلا للتنجز لا في نفسه لانه ليس حكما شرعا ولا بلحاظ اثره الشرعي لانه ليس موضوعا له فاذ لا مجال لجريانه في جزء الموضوع، ولا معنى لكون الاستصحاب طريقا اليه، ضرورة انه انا 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، فلان المجعل في باب الاستصحاب الحكم الظاهري المهايل للمستصحاب اذا كان حكما وحكمه اذا كان موضوعا وحيث ان جزء الموضوع لا يكون حكما في نفسه ولا موضوعا له، فلا يكون مشمولا لأدلة الاستصحاب.

واما على القول الثالث، فلان مفاد دليل الاستصحاب وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، ومن الطبيعي ان هذاختص 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 مشمولا 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 المستصحاب في نفسه حكما شرعا او موضوعا له، بل يكفي فيه ان يكون له دخل في ثبوت الموضوع اذا كان جزءا آخر محرازا، وما نحن

فيه كذلك، فان جزء الم موضوع اذا كان محزا بالوجود او بالتعبد، فلا مانع من اجراء الاستصحاب في الجزء الآخر واثباته به وبضمته الى الجزء الاول يتحقق الم موضوع المركب بكل جزأيه ويترتب عليه اثره الشرعي، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب ولا يلزم ان يكون المستصاحب حكما شرعا او موضوعا لحكم شرعى، بل يكفي ان يكون المستصاحب قابلا للتعبد ولا يكون هذا التعبد لغوا، وعلى هذا فاذا كان احد جزئي الم موضوع محزا بالوجود، فعندها اذا امكن احراز جزئه الآخر بالاستصحاب، فلا مانع من احرازه به وبضمته الى الوجود يتحقق الم موضوع وهو الصغرى، فاذا تحقق فتنطبق عليه الكبرى وهي (الجعل) وبانطباقها عليه يتتجز الحكم المترتب عليه فشأن الاستصحاب تحقيق الصغرى، ومن المعلوم ان مثل هذا الاستصحاب لا يكون لغوا لانه يتحقق الصغرى.

فالنتيجة: إنّ لا مانع من جريان الاستصحاب على ضوء هذا القول في جزء الم موضوع اذا كان جزؤه الآخر محزا بالوجود 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 الم موضوع مع احراز جزئه الآخر لا يكون لغوا، لان الم موضوع يتحقق به فاذا تحقق الم موضوع ترتب عليه حكمه بانطباق الكبرى عليه وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب.

فالنتيجة: إنّ المجعل في باب الاستصحاب التعبد ببقاء الحالة السابقة بلا فرق بين ان تكون الحالة السابقة تمام الم موضوع للأثر او جزءه، وإذا كانت جزءه فلا بد ان يكون جزؤه الآخر محزا بالوجود او بالتعبد حتى تتحقق الصغرى به، فاذا

تحققت الصغرى تنطبق عليها الكبرى وبانطباقيها عليها يتنجز الحكم المترتب على الصغرى، فإذاً تنجز الحكم مستند إلى انتباق الكبرى على الصغرى لا إلى الاستصحاب، والمستند إليه إنما هو تتحقق الصغرى وهذا هو المعروف والمشهور بين المحققين من الأصوليين.

واما على القول الثاني، فيشكل جريان الاستصحاب في جزء الموضوع، لأن مفاد دليل الاستصحاب على ضوء هذا القول جعل الحكم المتأثر للمستصحب اذا كان حكمه في نفسه وحكمه 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 حكمه 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 المسالة، بتقرير ان معنى استصحاب بقاء موضوع الحكم هو التبعد بفعالية الحكم وتتجزء بلا فرق في ذلك بين ان يكون لسان الاستصحاب لسان الطريقة والكافشية ام كان لسانه التبعد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك عملا ام كان لسانه جعل الحكم الظاهري المتأثر لحكم المستصحب الذي هو الموضوع، وحيث ان جزء الموضوع ليس موضوعا لحكم فلا يمكن التبعد بفعالية حكمه، هذا.

والجواب: الصحيح ما هو المعروف بين المحققين من ان معنى استصحاب بقاء الموضوع هو التبعد ببقاء نفس الموضوع في ظرف الشك والغرض منه اثبات الموضوع واحرازه لاتنجز حكمه، والموضوع في القضية صغرى القياس وبانطباقي الكبرى (الجعل) عليها تتحقق النتيجة وهي تنجز الحكم، فيكون تنجزه مستندا إلى تطبيق الكبرى على الصغرى لا إلى الاستصحاب.

وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء جزء الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محراً بالوجود أو بالبعد، فإنه اذا ثبت به فبضميه الى الوجود أو التبعد يتحقق الموضوع بكامل اجزائه، فإذا تحقق الموضوع انطبقت عليه الكبرى وبانطاقها عليه يتنجز حكمه، لأن تنجزه منوط بثبوت الكبرى والصغرى معاً.

هذا اضافة الى ان ليس للحكم الشرعي وجود الا في عالم الاعتبار والذهن، ولا يعقل ان يوجد في الخارج والا لكان امراً خارجياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا واقع موضوعي له الا في عالم الاعتبار والذهن وهذا لا يعقل فعليته بفعالية موضوعه في الخارج، فإذاً لا يمكن ان يكون معنى استصحاب الموضوع التبعد بفعالية حكمه هذا.

إلى هنا قد تبين: ان معنى استصحاب بقاء الموضوع اثباته فقط لا اثبات حكمه وتنجزه، لأن اثبات حكمه وتنجزه منوط باحراز الصغرى والكبرى معاً، وبانطاق الكبرى عليها صار حكمه فعلياً بمعنى فعلية فاعليته لا فعلية نفسه لأنها غير معقوله، فإذاً المستند الى الاستصحاب اثبات الصغرى، واما فعلية حكمه بمعنى فعلية فاعليته وتنجزه فهي مستندة الى انطاق الكبرى عليها لا الى الاستصحاب، فالنتيجة في نهاية الشوط انه لا اشكال في جريان الاستصحاب في جزء الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محراً 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 موضوعاً لحكم فلامجال للاستصحاب فيه، لأن معنى الاستصحاب جعل المائل للمتصحب اذا كان حكماً في نفسه او حكمه اذا كان موضوعاً له، واما جزء الموضوع فيما انه ليس بحكم ولا موضوعاً لحكم فلا يكون مشمولاً لادلة

الاستصحاب هذا.

وقد اجيب عن هذا الاشكال بوجوه:

الوجه الاول: ان جزء الموضوع وان لم يكن حكما شرعا ولا موضوعا له انه متمم للموضوع ومحقق له اذا كان جزءه الآخر محرازا، 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 عثيل^ا (لا تنقض اليقين بالشك) لو كان جعل الحكم الظاهري المهايل لحكم المستصحب وهو المتيقن السابق، فلا محالة يكون مختصا بما اذا كان المستصحب حكما شرعا بنفسه او موضوعا لحكم شرعيا حتى يكون المجعل بدليل الاستصحاب الحكم الظاهري المهايل له، والمفروض في المقام ان ما هو مصب الاستصحاب في المقام (وهو جزء الموضوع) ليس حكما شرعا بنفسه ولا موضوعا له وما هو موضوع لحكم الشرعي وهو (المركب من جزئين) ليس مصب الاستصحاب، فاذاً ما هو مصب الاستصحاب ليس موضوعا ل الحكم وما هو موضوع ل الحكم ليس مصبا له، وهذا لا يكون استصحاب جزء الموضوع مشمولا لدليل الاستصحاب.

الوجه الثاني: اذا كان احد جزئي الموضوع ثابتا بالوجودان او بالتبعد 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 المهايل 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 محرازا فثبتت الحكم وان كان يتوقف على ثبوت جزءه 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 تتحقق الجزء الآخر، وهذا ليس معناه ان تتحقق الجزء الآخر هو تمام العلة لثبوته لموضوعه بل هو بضميمة الجزء الاول تمام العلة، فاذاً الجزء لا يكون موضوعا للحكم ولا علة تامة لثبوته لموضوعه، وعليه فما هو مصب الاستصحاب ليس موضوعا للحكم وما هو موضوع له ليس مصبا له.

الوجه الثالث: ان الموضوع اذا كان مركبا من جزئين، فلامحالة ينحل حكمه بانحلال اجزائه فيثبت لكل جزء من اجزائه حكم ضمني، وعلى هذا فشمول دليل الاستصحاب لاستصحاب بقاء جزء الموضوع انما هو بلحاظ حكمه الضمني الثابت له باعتبار انه تمام الموضوع له، ومفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل بلا فرق بين ان يكون مماثلا للحكم الاستقلالي او الضمني فانه باطلاقه قد يشمل كلا الفرضين.

وفيه أولاً: ان الحكم انما ينحل بانحلال اجزاء متعلقه بالصلة ونحوها، واما الموضوع فلا يكون متعلقا للحكم فانه متعلق المتعلق، وفعالية الحكم تتوقف على فعالية موضوعه في الخارج، ومعنى فعليته فاعليته ومحركيته لا فعالية نفسه. ومن الواضح ان التجزئة والتحليل لا تتصور بالنسبة الى فعالية فاعليته.

وثانياً: لو سلمنا هذا الانحلال فانه انما هو بتحليل من العقل لا من الشع، لأن الحكم الضمني ليس حكما شرعا معمولا في الشريعة المقدسة، فان المجعل فيها حكم واحد متعلق بالصلة مثلا في عالم الاعتبار والذهن وهو امر اعتباري بسيط

غير قابل للانحلال في هذا العالم واما الصلاة باجزائها الخارجية المقيدة بالشروط فليست متعلقة للوجوب لاستحالة تحقق الوجوب في الخارج من جهة وكون الصلاة بوجودها الخارجي مسقطة للوجوب من جهة اخرى.

والخلاصة: إنّ المجعل من قبل الشارع وجوب واحد وتحليله الى وجوه متعددة ضمنية بتعدد اجزاء الواجب انما هو من قبل العقل ولا واقع موضوعي لها في الواقع وعالم الشع واعتبار.

الوجه الرابع: ان موضوع الحكم اذا كان مركبا من جزئين، فيكون كل جزء منه موضوعاً له مشروطاً بتحقق الجزء الآخر، كما اذا فرضنا ان موضوع وجوب الاكرام مركب من وجود زيد في زمان بمفاد كان التامة وجود عمرو فيه كذلك، وحيثئذ بطبيعة الحال يكون وجود زيد موضوعا له مشروطا بتحقق وجود عمرو فيه وبالعكس، فادأ 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 فادا شككنا فيبقاء حياة زيد فلا مانع من استصحاب بقاء حياته بلسان جعل الحكم الظاهري المأثر للحكم المشروط، وكذلك اذا شككنا فيبقاء علم زيد فلا مانع من استصحاب بقاء علمه بلسان جعل الحكم الظاهري المأثر للحكم المشروط.

فالنتيجة: إنّ لا مانع من جريان الاستصحاب في جزء الموضوع على ضوء هذا القول ايضا بهذا التقرير والبيان.

وفيه، أولاً: ان هذه القضية الشرطية وهي ان ثبوت الحكم لكل جزء من الموضوع مشروط بتحقق الجزء الآخر له ليست معمولة في الشريعة المقدسة بل هي منتزعـة عقلا من جعل الحكم للموضوع المركب بنحو القضية الحتمية، وعلى هذا

فجزء الموضوع ليس موضوعاً للحكم لا للحكم المطلق ولا للحكم المشروط، لأن هذا الحكم المشروط متزع من قبل العقل وليس مجعلوا من قبل الشارع، ولهذا فلا يكون جزء الموضوع مشمولاً لدليل الاستصحاب، لاختصاصه بما إذا كان المستصحاب بنفسه حكماً شرعاً أو موضوعاً له والمفروض أن جزء الموضوع ليس كذلك.

وثانياً: مع الأغراض عن ذلك وتسليم أن هذه القضية الشرطية مجعلة في الشريعة المقدسة، كما إذا فرضنا أنه ورد في الدليل يجب تقليد الأعلم إذا كان عادلاً، وحينئذٍ وإن كان المجعل هو الوجوب المشروط أي وجوب تقليد الأعلم المشروط بكونه عادلاً إلا أنه مع ذلك لا يجري الاستصحاب في المقام على ضوء هذا القول، أما 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 لأنه لا يثبت فعليّة الحكم أي فعليّة فاعليته حيث أنها ليست من الآثار الشرعية للموضوع بل هي نتيجة ثبوت الصغرى وهي الموضوع والكبرى وهي الجعل معاً ولا يكفي في ثبوتها تحقق الموضوع فقط وهو الصغرى.

فالنتيجة: إنَّه على ضوء القول الثاني في تفسير الاستصحاب، لا يجري الاستصحاب في جزء الموضوع المركب مع احراز الجزء الآخر، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، ان موضوع وجوب التقليد ايضاً مركب من الفقاہة والعدالة وإن كان الوارد في لسان الدليل بصيغة القضية الشرطية.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في جزء الموضوع إذا كان جزؤه الآخر محزاً على ضوء القول الأول 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 النائي^{٢٠} ان الموضوع المركب للحكم يتصور على صور:

الاولى: ان يكون مركبا من جوهرين بمفاد كان التامة كوجود زيد في زمان بمفاد كان التامة وجود عمرو فيه كذلك بدون اخذ اي عنوان فيه كعنوان التقارن مثلـ.

الثانية: ان يكون مركبا من عرض وجهر كوجود زيد وعدالة عمرو بمفاد كان التامة بدون اخذ اي عنوان زائد على وجودهما فيه، واما الجزءان فهما بذاتهما لا يتضييان ذلك باعتبار ان كلا منهما اجنبي عن الآخر ولا يكون قيادا له، وهذا يكون اخذ عنوان زائد كالقييد او التقارن او الاجتماع او نحو ذلك بحاجة الى عنابة زائدة ثبوتا واثباتا.

الثالثة: ان يكون مركبا من عرضين موضوعين كعدالة زيد بمفاد كان التامة وفقاهاه عمرو كذلك من دون اخذ اي خصوصية زائدة عليهما كخصوصية التقارن والتقدم وما شاكل ذلك، فان اخذ مثل هذه الخصوصية بحاجة الى عنابة زائدة والا فهما متبادران فلا يرتبط احدهما بالآخر ذاتا.

الرابعة: ان يكون مركبا من عرضين موضوع واحد كفقاهاه زيد وعدالته بمفاد كان التامة، باعتبار ان احدهما لا يرتبط بالآخر ولا يكون نعتا له لأن كليهما نعت موضوعهما.

الخامسة: ان يكون مركبا من عرض و موضوعه كعدالة زيد التي هي مأخوذة في جواز الاقتداء به و قبول شهادته، فيكون الموضوع مركبا من زيد وعدالته و من عمرو و فقاوه وهكذا.

ثم انه ~~فليذكر~~ قد ذكر اما في الصورة الاولى والثانية والثالثة والرابعة فكما يمكن ان يكون الموضوع في مقام البثوث 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 حينئذ العنوان الانتراعي البسيط بمفاد كان الناقصة.

واما في مقام الا ثبات، فالمتابع 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 منها بمفاد كان التامة، لأن اخذ خصوصية زائدة فيه بحاجة الى مؤنة زائدة والا فهما بطبعهما لا يتضيان 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، فإنه ظاهر في ان الموضوع مركب من وجوديهما بمفاد كان التامة وهكذا الحال في سائر الصور.

والخلاصة: إن 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 ثبتا واثباتا، اما ثبتا 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 ^{هـ} ان الموضوع فيها مقيد ولا يمكن ان يكون مركبا ثبوتا واثباتا.

واما ثبوتا، فلأن الموضوع اذا كان العرض مع موضوعه كعدالة زيد وفقا هة عمرو وهكذا، فلا محالة يكون الموضوع مقيدا بعرضه القائم به الذي هو صفة له، لأن اضافته الى موضوعه مقومة له، مثلا عدالة زيد حصة خاصة من العدالة وهي المضافة الى زيد، فإذا كانت مأخوذه في الموضوع فلا محالة يكون المأخذ هذه الحصة من العدالة وهي المضافة الى زيد التي هي مقومة بهذه الاضافة والا فهي ليست عدالة زيد، ولا يمكن ان يكون المأخذ في الموضوع العدالة مطلقا، لانه خلف فرض ان المأخذ 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، واضافة الى موضوعه على اساس انه متقوم به ذاتا ويستحيل وجوده بدون وجوده، فإذا الاختلاف انها هو في الاضافة لا في اصل الوجود، وهذا 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 مأخذة في الموضوع بوجودها المحمولي وبمفاد كان التامة، ومن المعلوم ان العدالة بهذا الوجود ليست عدالة زيد، وهذا خلف فرض ان المأخذ فيه عدالته لا العدالة مطلقا، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، انه ^{هـ} قد ذكر ان الامر كذلك اذا كان المأخذ في الموضوع

عدم عدالة زيد باعتبار انه عدم خاص ونعت لزيد في مقابل وجودها النعتي ولا يعقل ان يكون عدمها عندما محموليا، لأن العدم المحمولي عدم مطلق غير مضاد 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، فإذاً عدم العرض المضاف الى موضوعه كوجوده، غاية الامر ان الاول عدم نعتي والثاني وجود نعتي، ومن هنا بني ^٢ على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، بتقريب ان المأخوذ في الموضوع العدم النعتي الذي ليست له حالة سابقة وما له حالة سابقة هو العدم الاولي 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 ^٢ في الصورة الاولى والثانية والثالثة تام ثبوتا واثباتا، فان في مقام الشبوت يمكن ان يؤخذ الموضوع فيه مركبا ويمكن ان يؤخذ مقيدا او معنونا بعنوان خاص.

واما في مقام الاثبات فالمتابع هو لسان الدليل.

الجهة الثانية: ان ما ذكره ^٢ 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، لأن 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 وجود الجوهر، واما العدم فانه ثابت من الازل وليس مسبوقا بشيء.

الوجه الثاني: ان عدم العدالة نقىض العدالة وبديل لها، والعدم البديل عدم محمولى بمفاد ليس التامة، فإذاً عدم العدالة عدم محمولى لا نعتي وجودها وجود نعتي، فلا يعقل تحقيقها الا في موضوع محقق في الخارج.

الوجه الثالث: ان عدالة زيد مضافة اليه وعارضه 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 نقىض لها، والنقيضان في مرتبة واحدة ولا يكون احدهما مضافا الى الآخر ونعتا له.

و من اجل هذه الفروق بين وجود العرض و عدمه 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 الاذل.

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 وبضميه 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 المستفاد من الدليل عدم اتصاف الموضوع بالعرض، فلذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية.

واما ما ذكره المحقق النائيني ^ت من ان الماخوذ في الموضوع هو اتصافه بعدم

العرض، فلا يمكن استفادته من الادلة، لأن الوارد في لسان الدليل (ان المرأة اذا كانت قرشية تحضر الى سفين) وحيئذٍ فاذا شككنا في امرأة انها قرشية او لا، فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم اتصافها بها بنحو الاستصحاب في العدم الاذلي، فانه في زمان لم تكن هذه المرأة موجودة ولا اتصافها بالقرشية، ثم ان المرأة وجدت وشككنا في ان اتصافها بالقرشية ايضاً وجد او لا، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها وبه يحرز ان هذه المرأة لم تكن قرشية، فالجزء الاول محرز بالوجдан والثاني بالاستصحاب، وكذلك الحال في سائر الادلة الماخوذ في المستتها مثل قبول شهادة العادل وجواز الاقتداء به وغير ذلك، وحيئذٍ فاذا شككنا في ان زيداً عادل او لا، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بالعدالة بنحو الاستصحاب في العدم الاذلي، فانه في زمان لم يكن زيد موجوداً 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 عادلاً بالاستصحاب فيتحقق الموضوع المركب.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره المحقق النائيني ^ت من أن عدم العرض كوجوده صفة ونعت لموضوعه فلا يمكن المساعدة عليه.

ومن هنا يظهر ان العدم النعти لا يكون مفاد ليس الناقصة كما هو المشهور في الاسننة بل هو مفاد القضية معدولة المحمول كقولنا (زيد لا قائم)، فانه مختلف عن قولنا (زيد ليس بقائم)، فان الاول قضية معدولة المحمول والثانى قضية سالبة المحمول، ولهذا فالاول داخل في القضية الموجبة، لأن المحمول فيه لا قائم بينما الثاني داخل في القضية السالبة، لأن فيها سلب المحمول عن الموضوع، ولافرق من هذه الناحية بين ليس الناقصة وليس التامة، غاية الامر ان المسلوب والمنفي قد يكون

الوجود المحمولي وقد يكون الوجود النعمي، فالاول مثل قولنا (زيد ليس بموحود)، فان المنفي والمسلوب فيه الوجود المحمولي، والثاني كقولنا (زيد ليس بقائم) فان المنفي فيه الوجود النعمي، فمفاد ليس في كلا الفرضين نفي الشيء وسلبه عن موضوعه وهو قد يكون الوجود المحمولي وقد يكون الوجود النعمي.

وحيث ان العدم النعمي صفة ونعت وعبارة عن اتصف الموضوع بالعرض كاتصف زيد بعدم العدالة، والمفروض ان الاتصف 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 للصلاوة فهي خارجة عنها والتقييد بها داخل فيها، وعلى هذا فلا يمكن اثبات هذا التقييد بالاستصحاب الا على 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، فلابد من الالتزام بأن الأصل المثبت حجة والا لزم رفع اليد عن هذه الصحاح المتقدمة وهو لا يمكن هذا.

والجواب: ان في تعين الموضوع وتحديده وانه مركب او مقيد في مقام الاثبات لابد من الرجوع الى لسان الدليل، حيث انه المرجع في ذلك فان كان الوارد في لسانه ذاتي الجزأين بعنوانهما الاوليين بدون اخذ اي عنوان زائد عليهما كعنوان التقارن او

الاجتماع او السبق او اللحق و هكذا فالموضوع مركب، لأن اعتبار العنوان الزائد بحاجة الى دليل.

وعلى هذا، فإذا ورد في الدليل أن من صلٍ وكان متظهراً صحت صلاتة، فإنه ظاهر في أن كل من الصلاة والطهارة ماخوذ في الموضوع بوجوده المحمولي، حيث أن هذا الدليل لا يدل على اعتبار شيء زائد عليهم كالتقارن والمعية ونحوهما.

واما اذا ورد في لسان الدليل ان من صلٍ وكانت صلاتة مقارنة مع طهارتة من الحدث، فالظاهر منه عرفا ان عنوان المقارنة ماخوذ في الموضوع وهو مقيد بهذا العنوان، بينما اذا لم يكن هذا العنوان او ما شاكله ماخوذًا في لسان الدليل زائدا على ذاتيهما، كان المتفاهم العرفي منه هو ان الموضوع مركب من ذاتيهما بمفاد كان التامة، لفرض ان الطهارة ليست عرضا للصلاة وصفة لها، لأن كليتهما في عرض واحد بدون ان تكون احداهما صفة لآخرى، نعم انها تعرضان على المصلي وصفتان له في عرض واحد بدون ان يكون احداهما صفة لآخرى، نعم انها تعرضان على المصلي وصفتان له في عرض واحد.

ودعوى: أن الطهارة شرط للصلوة على الفرض، فإذا كانت شرطا لها فلامحالة تكون قيادا لها بحيث يكون التقيد جزءاً لها والقيد خارجاً عنها، وحيثـ فلا يمكن اثبات هذا التقيد بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.

مدفوعة: بأن شروط الصلاة على قسمين:

القسم الاول، انها ترجع الى المصلي ومن صفاتـه وحالاته كقيامـه في الصلاة واستقبالـه القبلة وطهارة بدنـه ولباسـه وطهارتـه من الحـدث الاـكبر والـصغر فـانـها تـاما شـروطـ للمصـليـ، فـانـه اذا كانـ واجـداـ لـهـذـهـ الشـروـطـ وـصـلـيـ فـصـلـاتـهـ صـحـيـحةـ، وـعـلـىـ هـذـهـ فـمـوـضـوـعـ صـحـةـ الصـلـوةـ، صـلـاةـ المصـلـيـ الـواـجـدـةـ لـهـذـهـ الشـروـطـ، فـيـكـونـ المـوـضـوـعـ

مركبا من ذات الصلاة وكون المصلي واجدا للشروط المذكورة، والجزء الاول وهو الصلاة محرز بالوجودان والجزء الثاني وهو كون المصلي واجدا لتلك الشروط محرز بالاستصحاب فبضميه الى الوجودان يتحقق الموضوع بكل جزأيه ويترتب عليه اثره الشرعي وهو صحة الصلاة، وحيثئذ فإذا صلى المصلي وكان متظهراً ولو بالاستصحاب، صحت صلاته وكذلك الحال بالنسبة الى سائر تلك الشروط.

فالنتيجة: إن هذه الشروط ليست شرطا للصلاحة وقيودا لها، ضرورة انها لا ترجع الى قيود الصلاة ونوعتها، لأنها مبادئها ولا تكون مرتبطة بها ذاتا.

القسم الثاني، انها شروط للصلاحة وقيود لها كالجهر والاختفات وصحة القراءة والموالات بين اجزائها والترتيب بينها، مثلا صحة التكبيرة مشروطة بكونها ملحوقة بالفاتحة وصحة القراءة مشروطة بكونها مسبوقة بالكبيرة وملحوقة بالركوع وهكذا، فان هذه الشروط جميعا شروطا للصلاحة وقيود لها فاللتقييد داخل فيها والقيد خارج عنها.

إلى هنا قد تبين: ان هذا الاشكال مبني على الخلط بين شروط المصلي اثناء الصلاة وبين شروط الصلاة وقيودها، فالاولى وهي شروط المصلي ليست قيودا للصلاحة بل هي في عرضها ولها دخل في صحتها بنحو جزء الموضوع لها، والثانية وهي شروط الصلاحة قيود لها، ونتيجة هذا الفرق بينهما هي انه يمكن احراز الاولى بالاستصحاب اذا كانت الصلاة محرزة بالوجودان، 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 ماخوذتين فيه في عرض واحد فلا اشكال في البين، والاشكال انما هو فيها اذا كانوا ماخوذتين فيه بنحو الطولية.

اما انه لا اشكال في الفرض الثاني، كما اذا اخذ فقاہة زيد وعدالته في موضوع وجوب التقليد في عرض واحد، وعندئذٍ فاذا ورد في الدليل اذا كان الشخص فقيها وعادلا وجب تقليله، لأن كل من الفقاہة والعدالة ماخوذة في الموضوع في عرض واحد، وظاهر هذا الدليل هو ان الماخوذ وجود كل منها بمفاد كان التامة بدون دلالته على اخذ عنوان زائد عليهم وعليه فلا مانع من احراز احد جزئي الموضوع بالاستصحاب اذا كان الجزء الآخر محراً بالوجдан او بالتبعـد، كما اذا كانت فقاہته محراً وشك في عدالته، فاذا كانت لها حالة سابقة فلا مانع من استصحاب بقائهما وبـه يحرز الموضوع بكلـا جزأـيه، واما اذا كانا مـاخـوذـين في الموضوع بنـحو الطـولـيـة، كما اذا قال المولى اغسل ثوبك بالماء الطاهر، فقد يقال كما قيل ان عنوان الطولية مـاخـوذـ في الموضوع زائدا على ذاتيـ الجـزـائـين هـما الغـسلـ والـطـهـارـةـ وكـلـاهـماـ معـروـضـانـ عـلـىـ المـاءـ بنـحوـ الطـولـيـةـ فيـكـوـنـ الغـسلـ فـيـ طـوـلـ الطـهـارـةـ، لـانـهـ يـعـرـضـ عـلـىـ المـاءـ المـفـرـوضـ طـهـارـتـهـ فـيـ الـمـرـتـبـةـ السـابـقـةـ، وـعـلـىـ هـذـاـ شـكـ فـيـ طـهـارـةـ المـاءـ، فـاسـتـصـحـابـ بـقـاءـ طـهـارـتـهـ لـاـ يـجـريـ لـانـهـ لـاـ يـثـبـتـ عـنـوانـ الطـولـيـةـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ الغـسلـ.

والجواب: ان هذا الاشكال مبني على تاميمـةـ احدـ اـمـرـيـنـ :

الاول: ان تكون الطولية بينـ الجـزـائـينـ مـاخـوذـةـ فيـ المـوـضـوـعـ زـائـدـةـ عـلـىـ ذاتـيهـماـ، وـعـيـنـتـدـ فـلاـ يـمـكـنـ اـثـبـاتـهـ باـسـتـصـحـابـ بـقـاءـ الطـهـارـةـ الاـ عـلـىـ القـوـلـ بـالـأـصـلـ المـثـبـتـ.

والجواب: ان عنوانـ الطـولـيـةـ غـيرـ مـاخـوذـ فيـ لـسـانـ الدـلـلـ، فـاـذـاـ لمـ يـكـنـ مـاخـوذـاـ فـيـهـ فـلاـ دـلـلـةـ لـهـ عـلـىـ اعتـبارـهـ، لـانـ حـالـهـ عـنـدـئـذـ حـالـ سـائـرـ العـنـاوـينـ الـإـنـتـزاـعـيـةـ كـعـنـوانـ التـقـارـنـ اوـ الـاجـتمـاعـ اوـ الـمعـيـةـ اوـ الـتـقـدـمـ اوـ الـتـاـخـرـ وـهـكـذـاـ، فـاـنـ هـذـهـ العـنـاوـينـ اـذـاـ كـانـتـ مـاخـوذـةـ فـيـ لـسـانـ الدـلـلـ، كـانـ الدـلـلـ يـدـلـ عـلـىـ اعتـبارـهـ عـرـفـاـ وـالـاـ فـلاـ دـلـلـةـ عـلـىـ ذـلـكـ، وـلـاـ فـرـقـ مـنـ هـذـهـ النـاحـيـةـ بـيـنـ اـنـ يـكـونـ العـرـضـانـ اللـذـانـ يـكـوـنـانـ مـوـضـوـعـ وـاـحـدـ

ما خوذين فيه في عرض واحد او في طول الآخر، كما انه على الاول لا يدل على اعتبار التقارن والمعية 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 عنابة 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 الايات 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 الايات، لأن مقام الايات كاشف عن مقام الثبوت، فإذا لم يكن ماخوذًا 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 الايات حتى يكون كاشفا عن اعتبارها في مقام الثبوت.

الثاني: ان جزء الموضوع طهارة الماء واقعا، واستصحابه بقاء الطهارة له لا يثبت طهارته الواقعية وانما يثبت طهارته الظاهرة.

والجواب، ان الماخوذ في لسان الدليل هو الغسل بالماء الظاهر وهو يشمل الطهارة الواقعية والظاهرة معا.

وعلى هذا فإذا استصحاب بقاء طهارته، يتحقق الموضوع المركب بضم

الاستصحاب الى الوجدان وهو الغسل بالماء الظاهر، لأن الغسل به محرز بالوجدان وطهارته محرزة بالاستصحاب، فإذاً يصدق انه غسل ثوبه بالماء الظاهر، 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 طاهرا طهر، فقد يقال ان حرف العطف يدل على عنوان المعية والارتباط بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذاً 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 المالك والحكم ولا يدل على اعتبار المعية ولا على التقييد والارتباط بينهما، لوضوح انه لا يدل على اعتبار شيء منها زائدا على ذاتيهما بمفاد كان التامة، نعم انه يدل على الرابط الذهني بين المعطوف والمعطوف عليه واشراكهما في الدخل في الحكم، ولا يدل على اعتبار شيء من العناوين الانتزاعية كعنوان التقارن والمعية ونحوهما.

ومن الواضح، ان هذا الرابط 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 مركبا او مقيدا او معنونا بعنوان خاص كعنوان التقارن او التقدم او التاخر منوط بكيفية وروده في لسان الدليل، فان كان الوارد فيه ذاتي الجزأين، فالموضوع مركب وان كان الوارد فيه زائدا على ذاتيهما عنوانا خاصا او قيدا مخصوصا، 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 او لا، كما اذا علم بمقابلة الماء للنجم وشك في ان هذه المقابلة هل تحققت في زمان كان الجزء الآخر موجوداً فيه وهو عدم كريمة الماء او انها تحققت بعد ارتفاعه وصيروته كرا.

وبكلمة: ان موضوع انفعال الماء مركب من امرتين، الاول المقابلة قلة الماء وعدم كريته، والجزء الاول اذا تحقق وهو المقابلة وشك في ان تتحققه هل كان في زمان وجود الجزء الآخر وهو كون الماء قليلاً وعدم كونه كرا او ان تتحققه بعد ارتفاع هذا الجزء وفي حال كونه كرا، فعلى الاول يحكم بتجسيه وعلى الثاني بعدم تجسيه، لان المقابلة في حال كون الماء كرا لا تكون مؤثرة وانما تكون مؤثرة فيما اذا كان الماء قليلاً، وعلى هذا فهل يجري استصحاب بقاء قلة الماء وعدم كونه كرا الى زمان المقابلة او لا؟

والجواب: ان هذه المسألة تتصور على صور ثلاث:

الصورة الاولى: ان يكون التاريخ الزمني للمقابلة مجهولاً والتاريخ الزمني للكريمة معلوماً، اي لا شك في تاريخ تتحققها في نفسه وبحسب عمود الزمان.

الصورة الثانية: عكس هذه الصورة بأن يكون التاريخ الزمني للكريمة مجهولاً والتاريخ الزمني للمقابلة معلوماً.

الصورة الثالثة: ان يكون التاريخ الزمني لكليهما مجهولاً.

اما الكلام في الصورة الاولى، فقد ذهب شيخنا الانصارى ^١ الى عدم جريان الاستصحاب في المعلوم تاریخه، بدعوى انه لاشك فيه لكي يجري الاستصحاب، لأن من اركانه الرئيسية الشك في البقاء، والفرض ان ما كان تاریخه 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، فاذًا اarkan الاستصحاب غير تامة في المعلوم تاریخه.

واما في المجهول تاریخه الزمني، فقد ذكر ^٢ انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، وفي المثال المذكور لا مانع من استصحاب عدم ملاقاة هذا الماء للنحس الى زمان صيرورته كرا في حكم بعدم نجاسته هذا.

وذهب جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ ^٣ الى ان الاستصحاب لا يجري في المعلوم تاریخه بحسب عمود الزمان حيث لاشك فيه من هذه الناحية، واما بالنسبة الى زمان حادث آخر المجهول تاریخه وهو الملاقة في المثال، فيشك في حدوثه فيه، اذ لا نعلم ان الكرية حادثة 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 المردود بين الزمانين المذكورين.

وعلى هذا، فالحادث المعلوم انما هو معلوم بحسب قطعات الزمان الطولية، واما بالنسبة الى زمان حادث آخر المجهول تاريخ حدوثه فهو مجهول، فاذًا لا بد من الفرق بين الزمان المطلق والزمان النسبي، والمعلوم تاريخ 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 فتاریخ حدوثه فيه مجھول من جهة ترددہ بين زمانین، فإذاً اركان الاستصحاب تامة فيه بالنسبة الى زمان حادث آخر، والمفروض ان الاثر الشرعي مترب على عدم حدوثه في زمان الحادث الآخر لا مطلقا، وفي المقام يترب الاثر الشرعي على عدم حدوث الكريۃ في زمان الملاقة.

والخلاصة: إنّ اركان الاستصحاب متواجدة في الزمن النسبي وهو زمان الملاقة في المثال، لأن المكلف كان على يقين بعدم حدوث الكريۃ في السابق وشك في بقاء هذا العدم الى واقع زمان الملاقة، فلا مانع من استصحاب بقائه الى زمانها وبه يحرز موضوع الحكم بالنجاسة، فإنه مركب من ملاقة الماء للنجس وعدم كونه كرآ. ولكن حيث ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الملاقة الى زمان حدوث الكريۃ، فيسقط كلا الاستصحابين من جهة المعارضة فالمراجع حينئذ اصالة الطهارة هذا، وسوف يأتي توضیح ذلك.

وغير خفي ان هذا القول لا يرجع الى معنی صحيح، بيان ذلك ان زمان الملاقة في المثال لا يخلو من ان يكون ملحوظا بما هو زمان الملاقة وبعنوانه الاجمالي الانتراعي وبنحو الموضوعية او يكون ملحوظا بنحو المعرفية والمشيرية الى واقع زمانها المرد بین زمانین شخصین في الخارج وعلى كلا التقديرین لا يمكن جريان استصحاب عدم الكريۃ الى زمان الملاقة.

اما على التقدير الاول، فلان لازم ذلك ان يكون زمان الملاقة بمفهومه الاجمالي قيداً لعدم الكريۃ.

وعليه فيكون جزء الموضوع وهو عدم الكريۃ في المثال مقيدا بزمان الجزء الآخر وهو زمان الملاقة بما هو زمانه، فالنتیجة يكون الموضوع مقيدا لا مركبا، هذا

مضافا الى انه خارج عن محل الكلام في المسالة، لأن محل الكلام فيها انما هو في الموضوعات المركبة لا المقيدة، من انه لا يمكن اثبات هذا التقييد باستصحاب عدم الكريهة الى زمان الملاقة الا على القول بالأصل المثبت.

واما على التقدير الثاني، فلان واقع زمان الملاقة مردود بين زمانين في الخارج، وفرضنا ان احدهما يمثل الساعة الاولى من نهار يوم الجمعة والآخر يمثل الساعة الثانية منه، ولا ندري ان زمان ملاقة الماء للنجس الساعة الاولى او الثانية واقعاً، واما الجزء الآخر وهو عدم الكريهة فانه مقطوع البقاء في الساعة الاولى ومقطوع الارتفاع في الساعة الثانية، فإذاً 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 الكريهة الى واقع هذا الزمان متمحضا في البقاء فلا يجري الاستصحاب، لانه من الاستصحاب في الفرد المردد والاستصحاب فيه لا يجري لعدم تامة اركانه كالشك في البقاء، وهو انما يتصور بالنسبة الى الجامع بينهما لا الى كل واحدة منها بحده الخاص.

والخلاصة: إنّه لاشك في عدم الكريهة 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 الملاقة مردد بينهما، فانه ان كان يمثل الساعة الاولى فلا شك في بقاء عدم الكريهة فيها وان كان يمثل الساعة الثانية فلا شك في ارتفاعه فيها، وهذا لا يتصور الشك فيه بالنسبة الى عمود الزمان، واما بالنسبة الى واقع زمان الحادث الآخر فالشك وان كان متتصوراً الا انه لا يكون متمحضا في البقاء.

وعلى الجملة: فلاشك في الحادث المعلوم تاريخه الزمني بحسب عمود الزمان

كعدم الكريمة 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 كالملاقة في المثال، وحيث انه مردود بين الساعة الاولى وال الساعة الثانية وهذا التردد وان كان منشأ للشك في بقاء عدم الكريمة الى واقع زمانها، الا انه لما كان مرددا بين كونه مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع فلهذا لا يكون الشك متمحضاً في بقائه.

ومن هنا يظهر ان ما ذهب اليه جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ^ج من انه لا مانع من استصحاب عدم الكريمة الى واقع زمان الملاقة لا يمكن المساعدة عليه، لما مر من ان هذا الاستصحاب حيث انه من الاستصحاب في الفرد المردود فلهذا لا يجري.

واما استصحاب عدم الملاقة الى زمان حدوث الكريمة، فان اريد به ان الملاقة وقعت بعد الكريمة 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 ترتيب اثر شرعى 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 المسالة وهي ما اذا كان تاريخ احد الحادثين معلوما

وتاريخ الآخر مجھولاً كالمثال المتقدم مسألة سيالة لا تختص بمورد دون آخر، بل تعم كل موضوع مركب من جزئين يكون تاريخ حدوث أحدهما مجھولاً وتاريخ ارتفاع الآخر معلوماً، ويقع الكلام في إن الاستصحاب هل يجري فيها معاً أو يجري في المعلومات دون المجهول أو بالعكس أو لا يجري في أي منها فيه أقوال، والصحيح هو القول الآخر كما مر وهذا ينطبق على المقام كما ينطبق على غيره.

ومن أمثلة ذلك موت المورث واسلام الوارث، فان موضوع الارث مركب منها، فإذا مات المورث وكان الوارث مسلماً، انتقل ماله اليه لتحقق موضوعه بكلجزأيه بما 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، لأن موضوع عدم الارث مركب من موت المورث وكفر الوارث، فإذا 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، فاذأ هنا فرض:

الفرض الاول: ما اذا كان التاريخ الزمني لموت المورث مجھولاً والتاريخ الزمني لاسلام الوارث معلوماً.

الفرض الثاني: عكس ذلك تماماً.

الفرض الثالث: ان يكون تاريخ كلیهما مجھولاً.

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، لأن واقع زمان موته مردود بين الساعة الاولى من يوم الخميس مثلاً او الثانية، وهذا التردد وان كان منشأ للشك الا انه ليس متمحضاً في البقاء فلا جل 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، لأن 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 الكريمة مجحولاً وتاريخ الملاقة 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، لأن الملاقة 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 مردود بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فلا يكون متمحضاً في البقاء فلذلك لا يجري كما مر.

واما استصحاب عدم الكريمة الى زمان الملاقة، فإنه يجري ويثبت موضوع

الحكم بالنجاسة، لأن الملاقة محزنة بالوجودان وعدم الكريمة محزنة بالاستصحاب وبضميه إلى الوجودان يتحقق الموضوع ويترتب عليه الحكم بالنجاسة، فإذاً تختلف هذه الصورة عن الصورة الأولى، فإن الماء الملaci للنجل في الصورة الأولى محكوم بالطهارة وفي هذه الصورة محكم بالنجاسة.

وبذلك يظهر حال الفرض الثاني من مسألة 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 وبقاوئه على الكفر إلى زمان موت المورث وبه يتحقق موضوع عدم ارثه، فإنه مركب من موت المورث في زمان وعدم اسلام الوارث فيه وبقاوئه على الكفر.

واما استصحاب عدم موت المورث إلى واقع زمان اسلام الوارث فلا يجري كما تقدم.

ومع الاغراض عن ذلك وتسليم انه لا مانع من جريانه من هذه الجهة الا انه مع ذلك لا يجري لعدم ترتيب اثر شرعى عليه، فان الاثر الشرعي مترب على موت المورث في زمان وعدم اسلام الوارث فيه وهو انتقال الارث الى الطبقة الثانية او الى الامام عليه السلام، لأن موضوع هذا الاثر مركب منها، وعلى هذا فإذا كان الموت محزنا بالوجودان وعدم اسلام الوارث بالاستصحاب، تحقق الموضوع بكل جزأيه وترتب اثره عليه، واما اذا مات الاب في زمان وكان الابن اسلم فيه انتقل المال اليه لا الى طبقة اخرى، لأن موضوع الارث موت المورث في زمان واسلام الوارث فيه، واما عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث فهو ليس موضوعا للاثر الشرعي، فحيثئذ هل يمكن ان يعول عليه في نفي الموضوع بنفي احد جزأيه بالوجودان والآخر بالاستصحاب فيه وجهان، فذهب بعض المحققين بسبعين الى انه لا يمكن ان يعول عليه

الا على القول بالأصل المثبت، لأن 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 مجهولاً،
كما اذا علمنا اجمالاً بمقابلة الماء للنحو و كذلك نعلم اجمالاً بكرتيه، ولكن لا ندري
ان المقابلة كانت في الساعة الاولى من النهار او الساعة الثانية وكذلك لا ندري ايضاً
ان الكريمة تحققت في الساعة الاولى او الثانية، فإذاً زمان حدوث كل منهما مجهول
ومردد بين زمانين هما الساعة الاولى والثانية، بمعنى ان زمان حدوث المقابلة المردد
بين الساعة الاولى والثانية مساوياً لزمان حدوث الكريمة المردد بينهما ايضاً، فلا تكون
دائرة واقع زمان المقابلة اوسع من دائرة واقع زمان حدوث الكريمة.

وبكلمة: ان الحادثين هما المقابلة والكريمة في المثال اذا كانا مجهولي التاريخ معاً،
فتارة يكون زمان حدوث المقابلة المردد بين الساعة الاولى من صباح يوم الجمعة مثلاً
والساعة الثانية منه مساوياً لزمان حدوث الكريمة حيث انه مردد بين هاتين
الساعتين.

واخرى تكون دائرة تردد واقع زمان حدوث المقابلة اوسع من دائرة تردد
واقع زمان حدوث الكريمة، كما اذا فرضنا ان زمان حدوث المقابلة مردد بين الساعة
الاولى والثانية والثالثة بينما زمان حدوث الكريمة مردد بين الساعة الاولى والثانية
فقط، وثالثة عكس ذلك، بأن تكون دائرة واقع زمان حدوث الكريمة اوسع من دائرة
واقع زمان حدوث المقابلة، 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 منها لا استصحاب عدم حدوث الملاقة الى زمان الكريمة ولا استصحاب عدم حدوث الكريمة الى زمان الملاقة.

والوجه في ذلك ما تقدم من ان زمان الملاقة او الكريمة في المثال لا يخلو من ان يكون ملحوظا بنحو الموضوعية وبعنوانه الاجمالي الانتزاعي او يكون ملحوظا بنحو المعرفية والمشيرية الى واقع زمانها المردد بين هذا وذاك.

فعلى الاول لا يجري الاستصحاب، لأن هذا العنوان الاجمالي في كل منها ان كان قيدا للآخر وله دخل في الحكم، فلا يجري الاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت، لانه لا يثبت تقidine به، فإذاً استصحاب عدم حدوث الكريمة الى زمان الملاقة بعنوانه الاجمالي الانتزاعي لا يجري وان لم يكن له دخل في الحكم، فحيثئذ ان كان الحكم متربتا على الجزء الآخر وهو عدم الكريمة في المثال مطلقا، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه اذا شك في بقائه بحسب عمود الزمان ولكنه خارج عن محل الكلام، وان لم يكن الحكم متربتا عليه فلا موضوع للاستصحاب.

وان شئت قلت: ان عدم الكريمة الى زمان الملاقة بعنوانه الاجمالي ليس جزءا الموضوع، فان جزء الموضوع هو عدم الكريمة الى واقع زمان المردد بعنوانه الاجمالي بين زمانين شخصيين وكذلك العكس، وهذا فلا يجري هذا الاستصحاب لعدم كون المستصحب موضوعا للحكم، وعلى فرض كونه موضوعا له، فالموضوع حيئثئذ مقيد بهذا العنوان الاجمالي الجامع ولا يمكن اثبات تقidine به الا على القول بالأصل المثبت، فإذاً لا يمكن اثبات هذا التقيد باستصحاب عدم الكريمة الى زمان الملاقة بما هو زمان الملاقة وبالعكس الا بنحو المثبت.

وعلى الثاني، فان عدم الملاقة الى واقع زمان الكريمة المردد بين الساعة الاولى

والثانية وان كان المشكوك البقاء في الساعة الاولى ولكنه مقطوع الارتفاع في الساعة الثانية، وحيث ان واقع زمان الكريه مردد بين الساعة الاولى وال الساعة الثانية فلهذا لا يكون الشك في بقاء عدم الملاقة الى واقع زمان الكريه متمحضا في البقاء، لأن واقع زمان حدوث الكريه ان كان يمثل الساعة الاولى فهو مشكوك البقاء فيها وان كان يمثل الساعة الثانية فهو مقطوع الارتفاع فيها، فإذاً لا يكون الشك متمحضاً في بقاء عدم الملاقة الى واقع زمان الكريه وجданا، وهذا معتبر في جريان الاستصحاب كما هو ظاهر رواياته لا ان في المقام كما يحتمل انه من الشك في البقاء ومشمول لقوله إيثار (لا تنقض اليقين بالشك)، يحتمل انه من نقض اليقين باليقين ومشمول لقوله إيثار (ولكن تنقضه بيقين آخر)، فإذاً الشبهة مصداقية فلا يمكن التمسك باطلاق دليل الاستصحاب فيها، لما تقدم من ان الشبهة المصداقية لا تتصور في ادلة الاستصحاب. واما استصحاب عدم حدوث الكريه الى واقع زمان الملاقة، فايضا لا يجري بعين ما تقدم من الملاك.

واما السيد الاستاذ عليه السلام^(١) فقد ذهب الى جريان استصحاب عدم حدوث الكريه الى واقع زمان الملاقة وتترتب عليه نجاسة الماء لتحقق موضوعها بضم الوجدان الى الاستصحاب.

ولكن ظهر ان ما ذكره عليه السلام لا يمكن المساعدة عليه.

ومع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب يجري في مجھولي التاريخ في نفسه، وهل يجري فيما في المقام أو لا؟

والجواب: ان استصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريه لا يجري، لانه لا يثبت

ان الملاقة في زمان الكريه الا على القول بالأصل المثبت، بينما يجري استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقة، فانه يثبت موضوع النجاسة المركب من الملاقة في زمان وعدم الكريه فيه، باعتبار ان الجزء الاول محرز بالوجودان والثاني بالاستصحاب.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثالث من مسألة الارث، وهو ما اذا علمنا بموت المورث واسلام الوارث وكان تاريخ حدوث كل منها مجهولاً مردداً بين زمانين متساوين، كما اذا علمنا بأن زيداً مات ولكن لا ندري انه مات في الساعة الاولى من صباح يوم الجمعة مثلاً او الثانية، وكذلك علمنا بأن ابنه قد دخل في الاسلام ولكننا لا ندري انه دخل في الساعة الاولى او الثانية، فالزمان الواقعي لكل منها 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 منها مردد بين الساعة الاولى والثانية فلا يجري الاستصحاب لاستصحاب 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 متحضناً في البقاء حتى يكون مشمولاً لقوله عليه السلام (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 الاغراض 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 يتحقق احد جزئي موضوع الاثر الشرعي في المقام لانه مركب من موت المورث في زمان وكون الوارث كافرا فيه والجزء الاول محرز بالوجودان 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، وعندئذٍ فينتقل الارث الى طبقة اخرى.

واما الفرض الثاني، وهو ما اذا كانت دائرة زمان الكريمة اوسع من دائرة زمان الملاقة، بأن تكون دائرة زمانها مرددة بين الساعة الاولى والثانية والثالثة بينما دائرة زمان الملاقة مرددة بين الساعة الاولى والثانية فحسب.

وعلى هذا فحيث ان عدم حدوث الكريمة في الساعة الاولى والثانية معا مشكوك البقاء وفي الساعة الثالثة مقطوع الارتفاع، فلا مانع من استصحاب بقاء عدم حدوث الكريمة في زمان الملاقة المردد بين الساعة الاولى والثانية فقط، لأن الشك متمحض في بقائه في هاتين الساعتين معا والقطع بارتفاعه أنها هو في الساعة الثالثة وهي ليست من افراد زمان الملاقة، والمفروض انه لا قطع بارتفاعه في الواقع زمان الملاقة اجمالا المردد بين الساعة الاولى والثانية وانما يكون ذلك في الساعة الثالثة وهي ليست من زمان الملاقة وبه يثبت موضوع النجاسة ويتم، لانه مركب من الملاقة في زمان وعدم الكريمة فيه، والاول محرز بالوجودان والثاني بالاستصحاب وبضم الوجودان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع بكل جزأيه ويترب عليه حكمه وهو النجاسة.

واما الفرض الثالث، وهو ما اذا كانت دائرة واقع زمان الملاقة اوسع من دائرة زمان الكريمة بأن تكون دائرة زمانها مرددة بين الساعة الاولى والثانية والثالثة

بينما دائرة زمان الكريمة مرددة بين الساعة الاولى والثانية فايضا لا مانع من جريان استصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريمة، هذا لا من جهة انه يثبت ان الملاقة بعد حدوث الكريمة، لانه لا يمكن ان يثبت ذلك الا على القول بالأصل المثبت، بل من جهة انه يترب على هذا الاستصحاب منضما الى الوجдан نفي موضوع النجاسة، لانه مركب من ملاقة الماء للنجس وعدم كريته، والموضوع اذا كان مركبا فكما يثبت بثبوت كلا جزأيه بالوجدان كذلك يثبت بثبوت احدهما بالوجدان والآخر بالتعد او بثبوت كليهما بالتعد.

واما نفي هذا الموضوع فتارة يكون بنفي كلا جزأيه بالوجدان وآخرى بنفي احدهما بالوجدان والآخر بالتعد وثالثة بنفي كليهما بالتعد، واما في المقام فموضوع النجاسة مركب من الملاقة في زمان وعدم الكريمة فيه.

ونفي هذا الموضوع يمكن بنفي احد جزأيه بالوجدان والآخر بالتعد مثلا احد جزئي الموضوع في المثال وهو (عدم الكريمة) تبدل بالكريمة بالوجدان واما الجزء الآخر وهو الملاقة فهو منفي بالاستصحاب وبضمها الى الوجدان ينفي الموضوع، وسوف نشير الى ان هذا الاستصحاب لا يكون مثبتا.

فالنتيجة: إنّه لا مانع من استصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريمة في مفروض المسالة، لأن الشك متمحض في بقاء عدم الملاقة في تمام زمان الكريمة بدون اليقين اجمالا بارتفاعه، لاحتمال ان الملاقة حدثت في الساعة الثالثة وهي ليست من افراد زمان الكريمة.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثالث من مسألة الارث، وهو ما اذا كان تاريخ كل من موت المؤرث 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 بالانتفاض في زمانه، واليقين بالانتفاض انا هو في الساعة الثالثة وهي ليست من افراد زمان موت المورث، ويترتب على هذا الاستصحاب تحقق الموضوع بكل جزأيه احدهما بالوجдан وهو موت المورث في زمان الآخر بالتبعده هو عدم اسلام الوارث فيه، فيتنتقل الارث حينئذ 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 لا يقين بانتفاضه في زمانه، واما اليقين بانتفاضه في الساعة الثالثة وهي ليست من افراد زمان اسلام الوارث، فاذاإ يكون الشك في بقاءه 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 منضما الى الوجدان بنفي موضوع عدم الارث المركب من موت المورث في زمان وعدم اسلام الوارث فيه، والمفروض في المقام ان احد جزأيه الموضوع وهو (عدم اسلام الوارث) تبدل بالاسلام وجданا والجزء الآخر منه وهو موت المورث منفي بالاستصحاب وبضممه الى الوجدان ينفي الموضوع.

الى هنا قد تبين ان الاقوال في المسالة ثلاثة:

القول الاول: ان الاستصحاب لا يجري في المعلوم تاريخه الزمني ويجري في المجهول، وقد اختار هذا القول شيخنا الانصارى ^(١) والمحقق النائيني ^(٢)، واما المحقق الخراسانى ^(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 ^{لبيك} من القائلين بهذا القول.

القول الثاني: ان الاستصحاب يجري في تمام الصور الثلاث بلا فرق بين مجھولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجھولا وبالعكس، ولكن هذا الاستصحاب يسقط من جهة المعارضة في تمام تلك الصور، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ ^{لبيك}.

القول الثالث: ان الاستصحاب لا يجري في جميع الصور المذكورة من مجھولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجھولا، الا اذا كانت دائرة زمان احدهما اوسع من دائرة زمان الآخر، فان الاستصحاب يجري فيها 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 الان قد تبين: ان عدم جريان الاستصحاب في مجھولي التاريخ وفي معلوم التاريخ بالنسبة الى زمان الحادث المجهول تاريخه انما هو من جهة عدم تواجد اركانه

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٨٦ .

(٢) اجود التقريرات 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 ^(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 المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ولا يخفى انه ^(٢) 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 يحرز انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين وعليه فالشبهة مصداقية، فلا يمكن التمسك باطلاق قوله ^[إثلاط] (لانقض 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 طولا مع الجهل بتاريخ حدوث كل منها، كما اذا فرض انه قد مرت على الماء القليل ساعتان قد حدثت في احداهما الملاقة للنجس وفي الاخرى الكرية مع الجهل بتاريخ حدوث كل واحدة منها، فهنا علمنا اجماليان احدهما العلم الاجمالي بحدوث الملاقة اما في الساعة الاولى او الثانية، والآخر العلم الاجمالي بحدوث الكرية في احدهما، والشك انما هو في تقدم احداهما على الاخرى، بمعنى ان الملاقة ان كانت حادثة في الساعة الاولى فالكرية في الساعة الثانية وان كان العكس وبالعكس.

وعلى هذا فزمان اليقين بعدم حدوث كل من الملاقة والكريمة قبل الزوال وزمان الشك في حدوث كل منها ساعتين بعد الزوال وزمان الشك في حدوث الكريمة هو زمان الملاقة، وزمان الملاقة مردد بين الساعة الأولى والثانية، كما ان زمان الكريمة الذي هو زمان الشك في حدوث الملاقة مردد بينهما.

وعلى اساس ذلك، فان كان زمان الملاقة الساعة الأولى، كان زمان اليقين بعدم حدوث الكريمة متصلا بزمان الشك، لأن زمان اليقين بعدم حدوثها قبل الزوال وهو متصل بالساعة الأولى، وان كان زمان الملاقة الساعة الثانية فزمان اليقين بعدم حدوث الكريمة منفصل عن زمان الشك بحدوث الكريمة في الساعة الأولى، وحيث ان زمان الملاقة مردد بين الساعة الأولى والثانية، فلا نحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك ومع عدم الاحراز لا ندرى انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين، فان كان زمان الشك الساعة الأولى فهو من نقض اليقين بالشك ومشمول لاطلاق قوله تعالى **لَا تُنَقْضُ الْيَقِينَ بِالشُّكُورِ** (لانتقض اليقين بالشك)، وان كان الساعة الثانية فهو من نقض اليقين باليقين بحدوث الكريمة في الساعة الأولى من جهة العلم الاجمالي بتقدم احداهما على الاخرى وعدم احتمال التقارن بينهما.

وكذلك الامر بالعكس، فان زمان الشك في حدوث الملاقة هو زمان حدوث الكريمة، وحيث ان زمان الكريمة مردد بين الساعة الأولى والثانية، فلا نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأن زمان الشك ان كان الساعة الأولى فهو متصل بزمان اليقين وان كان الساعة الثانية فهو منفصل عنه بحدوث الملاقة فيها، ومع عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين يشك في انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين، فالشبهة حينئذ 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، لابد 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 على اليقين 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 المصداقية هذا.

و قبل الدخول في صلب الجواب لا بد من تقديم مقدمة، وهي ان الاحكام الشرعية المعمولة على الموضوعات الوجданية كاليقين والشك والظن ونحوها التي لا واقع موضوعي لها الا في عالم الذهن والوجودان فلا تتصور فيها الشبهة المصداقية، ضرورة انه لا يعقل ان يشك الانسان الاعتيادي في انه شاك او لا، متيقن بشيء الفلافي او لا، فانه يرجع الى وجده فيرى انه شاك وجاهل او عالم وهكذا ولا يتصور ان يشك في جهله بشيء او علمه به، ولهذا لا تتصور الشبهة المصداقية فيها، لانها انما تتصور في الاحكام الشرعية المعمولة له على الموضوعات الواقعية، لان المكلف قد يعلم بها وقد يشك فيها وقد يكون غافلا عنها، وعلى جميع التقادير فهي موجودة في الواقع ولا تغير بالعلم بها او الجهل، فاذا امر المؤمن باكرام العالم ويشك في ان زيدا عالم او لا، فهذه شبهة مصداقية فلا يجوز التمسك بالعام فيها، او اذا شك

في ان هذا المائع خل أو حمر، فانه شبهة مصداقية فلا يجوز التمسك باطلاق ادلة حرمة شرب الخمر لاثبات حرمته، وهكذا. اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان اليقين والشك الماخوذين في لسان روایات الاستصحاب موضوع للحكم الاستصحابي وهو عدم جواز نقض اليقين بالشك عملا ووجوب العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائه.

وبكلمة: ان اليقين والشك في روایات الاستصحاب ملحوظ بنحو الموضوعية للحكم الاستصحابي وبنحو الطريقة بالنسبة الى الواقع ومتعلقه، فاذا تيقن المكلف بظهور ثبوته ثم شك في بقائه على الطهارة، فاليقين والشك ملحوظ بنحو الموضوعية للحكم الاستصحابي وبنحو الطريقة للطهارة في الواقع.

فاذا كان اليقين والشك ماخوذين في موضوع روایات الاستصحاب بنحو الموضوعية، فلا تتصور فيها الشبهة المصداقية، لأن المكلف اذا رجع الى وجدهانه يرى ان الموجود فيه اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولا يتصور ان يشك في ان اليقين بالحدوث موجود في وجدهانه او لا، وكذلك الشك في البقاء بل لو فرض انه شك في انه شاك او متيقن فهو شاك في الان الموجود في نفسه الشك لا غيره.

والخلاصة: إن الشبهة المصداقية انها تتصور في الامور الواقعية التي لها واقع موضوعي في الخارج ولا تتصور في الامور الوجданية 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، لأن زمان

حدوث الشك قد يكون متصلًا بزمان اليقين وقد يكون مقارنا له وقد يكون متقدما عليه وقد يكون بعد فترة زمنية من زمان اليقين.

والخلاصة: إنّه لا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون زمان حدوث الشك متصلة 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 متصلة بزمان اليقين للفصل بينهما بفترة زمنية وهي فترة الغفلة.

ومن هنا اذا علم بكرية ماء يوم الخميس وغفل عنها الى يوم الجمعة او السبت
ثم تذكر والتفت اليه وشك في بقاء كريته، 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 بالكريمة يوم الخميس والشك في بقائهما الى هذا اليوم.

ومن هذا القبيل ما اذا حصل له اليقين بخلاف الحالة السابقة وارتفاعها ثم
زال وارتفع اليقين وبيان انه جهل مركب وغير مطابق للواقع، وحينئذٍ اما ان يعود الى
اليقين الاول او يحصل له الشك في بقائهما، وفي مثل هذه الموارد لا مانع من جريان
الاستصحاب مع ان زمان حدوث الشك لا يكون متصلة بزمان حدوث اليقين،
ومتصلاً انا هو زمان المشكوك بزمان المتيقن.

وعلى هذا فموضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، فالحالة السابقة هي الحالة المتيقنة بالعرض وبقائها هو الحالة المشكوكة بالعرض في مقابل المتيقن والمشكوك بالذات.

فهنا حالات ثلاث:

الاولى: ان يكون الماخوذ في الموضوع واقع اليقين والمشكوك بقطع النظر عن وصفي اليقين والشك المتعلقي بهما.

الثانية: ان يكون الماخوذ في الموضوع اليقين والمشكوك بالعرض، بمعنى ان موضوع الحكم الاستصحابي مجموع اليقين مع متعلقه في الخارج وهو اليقين بالعرض، والشك مع متعلقه فيه وهو المشكوك بالعرض لا اليقين والمشكوك بالعرض فقط ولا اليقين والشك الوضعي في عالم الذهن كذلك.

الثالثة: ان يكون الماخوذ في الموضوع اليقين والمشكوك بالذات الذي لا وعاء لها الا في عالم الذهن، لأن اليقين بالذات عين اليقين فيه، ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود في التكوينيات، وكذلك الحال في المشكوك بالذات، فإنه 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 فتنظر الى روایات الاستصحاب وهل هي ظاهرة في ان اليقين والشك المأخذان في لسانها للإشارة الى ما هو الموضوع للحكم في الواقع وهو اليقين والمشكوك بالعرض فحسب او ان لها دخلا فيه.

والجواب: انه لا شبهة في ظهورها عرفا في ان لها دخلا فيه، وانما الكلام في ان اليقين المأخذ في لسان روایات 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 روایات الاستصحاب كقوله عليه السلام (لاتنقض اليقين

بالشك) وقوله عليه السلام (فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر) هو ان اليقين والشك مأخوذان في موضوع الاستصحاب لا بما 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 عليه السلام (لاتنقض اليقين بالشك) هو ان اليقين ماخوذ في موضوع الاستصحاب لا بما هو موجود في الذهن بل بما هو طريق الى طهارة ثوبه في الواقع، وكذلك الحال في الشك فانه ماخوذ 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، فلماحالة يكون لذى الطريق وهو المتيقن بالعرض دخل في الموضوع.

والخلاصة: إن روايات الاستصحاب بحسب المفاهيم العربي الارتکازی تسجم مع الحالة الثانية لا الحالة الاولی ولا الثانية، فان حملها على ارادة كل واحدة منها لا يمكن بدون قرینة واضحة ولا قرینة على ذلك لا في نفس الروایات ولا من الخارج.

وعلى هذا فهل تتصور الشبهة المصداقية في روايات الاستصحاب او لا؟

والجواب ان في المسالة قولين:

احدهما: ان الشبهة المصداقية لا تتصور في الصيغ الماخوذة في ألسنة روايات الاستصحاب.

وثانيهما: انها تتصور فيها.

اما القول الاول، فقد اختاره السيد الاستاذ بنیون^(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: إنّه لا يعقل ان يشك الانسان في ان قوله ﷺ (لا تنقض اليقين بالشك) هل ينطبق على المسألة او لا، الا مع الاغراض عن اليقين والشك والنظر الى المتيقن والمشكوك بلحاظ وجودهما في الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين والشك بهما وهذا لا يمكن، لأن معنى ذلك رفع اليد عن دليل الاستصحاب نهائياً.

واما القول الثاني، فقد اختاره جماعة منهم بعض المحققين رحمهم الله وقد افاد رحمهم الله في وجه ذلك على ما في تقرير بحثه، ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمه الله مبني على الخلط بين المشكوك والمتيقن بالذات والمشكوك والمتيقن بالعرض، لأن الذي لا يتصور فيه الشك في الانتقاض انما هو في المتيقن والمشكوك بالذات، لأن صورتهما حاضرتان موجودتان في الذهن فلا يعقل الشك فيهما، واما الشك في مطابقهما الخارجي اي المتيقن والمشكوك بالعرض، فامر اعتيادي، ثم جاء بمثال لذلك وهو ما اذا كان هناك عنوانان وكان الحكم بلحاظ احد العنوانين معلوماً وبلحاظ العنوان الآخر مشكوكاً 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 ابو 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: إنّ الشك لا يتصور في صورتيهما في الذهن الموجودتان فيه وجداناً

وهما صورتان متبایستان فيه ولا تنطبق احداهما على الاخرى، واما بلحاظ الواقع فيحتمل انطباقي كلتا الصورتين على شيء واحد فيه، فاذاً الشك متصور في المعلوم والمشكوك بالعرض ولا يتصور في المعلوم والمشكوك بالذات.

وفي المقام زمان اليقين بعدم الكريمة كان قبل الزوال، ثم ان في الساعة الاولى بعد الزوال والثانية حدثت الكريمة واللقاء ولكن لا ندري ان الكريمة حدثت في الساعة الاولى واللقاء في الساعة الثانية او بالعكس، لأن احتمال التقارن بينهما في الحدوث غير موجود وزمان الشك هو زمان الملاقة وهو مردد واقعاً بين الساعة الاولى والثانية.

وعلى هذا، فإن لوحظ المتيقن والمشكوك بالذات، فلا يتصور الشك فيهما لأنها صورتان حاضرتان في النفس، هذا من ناحية.
ومن ناحية اخرى، ان المتيقن بالذات وهو عدم الكريمة قبل الزوال متصل بالمشكوك بالذات وهو عدم الكريمة بعد الزوال وجداً.

واما اذا لوحظ المتيقن والمشكوك بالعرض فيتصور الشك فيه، لأن المتيقن بالعرض هو عدم الكريمة في واقع زمان الملاقة المردد بين الساعة الاولى والثانية، فان كان زمان الملاقة الساعة الاولى وزمان المعلوم بالعرض متصل بزمان المشكوك بالعرض، وان كان زمانها الساعة الثانية، فزمان المشكوك بالعرض منفصل عن زمان المتيقن بالعرض بحدوث الكريمة في الساعة الاولى، وحيث ان زمان الملاقة مردد بين الساعة الاولى والثانية، فلم نحرز ان رفع اليد عن المتيقن السابق وهو عدم الكريمة قبل الزوال في الساعة الاولى من نقض اليقين باليقين او بالشك، فان كان واقع زمان الملاقة الساعة الثانية فهو من نقض اليقين باليقين، وان كان الساعة الاولى فهو من نقض اليقين بالشك، فاذاً الشبهة مصادقية فلا يجوز فيها التمسك بادلة

الاستصحاب هذا.

وللنظر فيه مجال: اما ما ذكره ^{عليه} 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 روایات الاستصحاب والتفاهم العرفي منها الثاني دون الاول، لوضوح ان الظاهر من قوله ^{عليه} (فليس ينبغي لك ان تنتقض اليقين بالشك) وقوله ^{عليه} (لاتنتقض اليقين بالشك) هو ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب المتيقن بالعرض بما هو متعلق اليقين، فإذاً اضافة اليقين الى المتيقن في الخارج ماخوذ في الموضوع.

وبكلمة: ان اليقين والشك وان كانا من الموجودات الذهنية الوجданية التي لا وعاء لها الا عالم الذهن وليسوا من الموجودات الخارجية لاستحالته وجودهما في الخارج، الا ان العلم حيث انه صفة حقيقة نفسانية ذات الاضافة، فان اضافته مرة تكون الى المعلوم بالذات وتسمى هذه الاضافة اضافة اشرافية وآخرى الى المعلوم بالعرض وتسمى هذه الاضافة باضافة مقولية، وعلى هذا فتارة يكون الماخوذ في موضوع الحكم الاضافة الاشرافية التي هي صفة نفسانية، وآخرى الاضافة المقولية التي هي طريق الى الواقع وهو المعلوم بالعرض، وحيث ان هذه الاضافة متقومة بالمضاف اليه في الواقع، فإذا لم يكن الواقع فلا اضافة، لاستحالته تتحققها بدونه، وعلى ضوء ذلك ننظر الى روایات الاستصحاب.

لا شبهة في ان اليقين الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي ليس اليقين الصفتى اي الاضافة الاشرافية 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 طهارتكم فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) فإنه ناص في ان الماخوذ في الموضوع اليقين بالطهارة في الواقع، فإذاً الماخوذ في الموضوع هو اليقين الطريقي وحيث انه لا يمكن اخذه في الموضوع بدون المتيقن بالعرض، فلا حالة يكون الماخوذ فيه كليهما معاً، 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: إنَّ موضوع الحكم الاستصحابي المتيقن بالعرض بوصفه العنوانى اي بوصف كونه متعلقاً لليقين لا مطلقاً.

او فقل: ان الموضوع ليس ذات المتيقن بوجوده الواقعي، ضرورة انه لا يمكن حمل روایات الاستصحاب؟ على ذلك بل المتيقن بوصفه العنوانى الاضافي، ضرورة انه المتفاهم عرفاً من قوله عليه السلام (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) وقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) وهذا يكون اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائهما ركن اساسي للاستصحاب، وعلى هذا فلا يتصور ان يشك الانسان في انه شاك في بقاء الحالة السابقة او متىقн 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 المصداقية انما تتصور فيما اذا كان الاثر الشرعي مترتبًا على الواقع بدون دخل عنوان اليقين او الشك فيه، لأن المكلف قد يعلم به وقد يشك وقد يكون جاهلاً به ولا تتصور فيما اذا كان الاثر الشرعي مترتبًا على الواقع بوصفه العنوانى

وهو كونه متعلق اليقين او الشك.

وبكلمة: ان المكلف اذا تيقن بطهارة ثوبه ثم شك في بقائتها، فهنا اثران

شرعيان:

أحدهما: مترب على طهارة ثوبه في الواقع ولا يكون لليقين والشك دخل فيه، باعتبار انه مترب على المتيقن بلحاظ وجوده الواقعي كجواز الدخول في الصلاة ونحوهما مما هو مشروط بالطهارة، غاية الامر ان احرازه في مقام الاثبات قد يكون بالعلم الوجданى 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 ظاهرا، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وثانيهما: مترب على المتيقن والمشكوك بلحاظ كونهما متعلقين لليقين والشك وهو حجية الاستصحاب، لان الماخوذ في موضوعها بمقتضى دليل الاستصحاب كقوله عَيْلَانَ (لا تنقض اليقين بالشك) المتيقن والمشكوك بالعرض بوصف كونهما 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: إن الشبهة الموضوعية كما لا تتصور في المتيقن والمشكوك بالذات كذلك لا تتصور في المتيقن والمشكوك بالعرض بوصفيهما العنوانين.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره صاحب الكفاية ^{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 العنوي، باعتبار ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة في الواقع والشك في بقائهما، وعلى هذا فلا تتصور الشبهة المصداقية في روایات 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 وجданه ويرى ان الموجود فيه اليقين بارتفاع الحالة السابقة او الشك فيه ولا يتصور انه لا يدرى الموجود فيه، ومن هنا يظهر حال ما اذا علمنا اجمالا بحدوث الكريمة اما في الساعة الاولى من زوال يوم الجمعة مثلا او الساعة الثانية وايضا علمنا اجمالا بحدوث الملاقة في احداهما، غاية الامر ان كانت الكريمة حادثة في الساعة الاولى فالملاقة في الساعة الثانية وان كان العكس فالعكس، اذ احتمال التقارن غير موجود، فاذًا هنا علمنا اجماليان:

احدهما: العلم الاجمالي بحدوث الكريمة في احدى الساعتين المذكورتين.

والآخر: العلم الاجمالي بحدوث الملاقة في الاخرى منها.

وعلى هذا، فان كان الملحوظ في موضوع الاستصحاب المتيقن والمشكوك

بوجودها الواقعي، فتتصور فيه الشبهة المصداقية يعني الشك في وجود موضوعه في الخارج وعدم وجوده، لأن المشكوك بوجوده الواقعي لا يخلو من أن يكون متصلًا بالمتيقن أو لا يكون متصلًا به أو يشك في اتصاله به، فتتصور فيه هذه الحالات الثلاث في الواقع والحالة الثالثة تمثل الشبهة المصداقية.

وان كان الملحوظ في الموضوع المتيقن بوصف كونه متعلقاً لليقين حدوثاً والشك في بقائه كما هو ظاهر روایات الاستصحاب فلا تتصور الشبهة المصداقية فيه، بدهاهة انه لا يعقل ان يشك الانسان الاعتيادي في انه شاك في بقاء الحالة السابقة او متيقن به.

وعلى هذا فاذا فرضنا ان الساعة قبل الزوال زمان اليقين بعدم الكريمة واما زمان الشك في بقاء عدم الكريمة، فإنه زمان حدوث الملاقة وهو مردود بين الساعة الاولى بعد الزوال والساعة الثانية، ومصب اشكال صاحب الكفاية ^{عليه السلام} في هذا المثال وما شاكله هو ان زمان الملاقة ان كان الساعة الاولى من الزوال، كان زمان الشك متصلًا بزمان اليقين وهو الساعة قبل الزوال، وان كان الساعة الثانية، كان زمان الشك منفصلًا عن زمان اليقين باليقين بحدوث الكريمة في الساعة الاولى.

وعليه، فإن كان زمان حدوث الملاقة الساعة الاولى، كان المقام من نقض اليقين بالشك، وان كان زمان حدوثها الساعة الثانية، كان المقام من نقض اليقين باليقين بحدوث الكريمة في الساعة الاولى، وحيث انه مردود 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 متعلقاً لليقين والثاني للشك وبين لحاظيها بما هما متعلقان لليقين والشك.

وعلى هذا فالشك في الاتصال والانفصال انا يتصور في الفرض الاول .
 واما في الفرض الثاني، فلا يتصور فيه الشك في الاتصال والانفصال وذلك
 لأن حدوث الملاقة واقعا مرددا بين الساعة الاولى والساعة الثانية فيتصور فيه الشك
 في الاتصال والانفصال، واما حدوثها بوصف كونه متعلقا للشك فهو متصل بزمان
 اليقين بعدم الكريمة، لأن المكلف شاك في حدوث الملاقة في الساعة الاولى؟ كما انه
 شاك في حدوثها في الساعة الثانية ولا يتصور في انه كان يشك في انه شاك في حدوثها
 فيها او لا ، وهذا الشك متصل بزمان اليقين وجدانا كما ان المشكوك بهذا الشك
 بوصفه العنوان متصل بالمتيقن به كذلك .
 والخلاصة: إن عدم الكريمة تارة يلحظ بالنسبة الى قطعات الزمان المتعددة ،
 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 يترب عليه اثر شرعي فلذلك لا يجري الاستصحاب فيه ،
 والاثر الشرعي انما يترب على عدم الكريمة في زمان حادث آخر لامطلاقا .
 واما الثاني فهو محل الكلام، باعتبار ان الاثر الشرعي مترب على عدم الكريمة
 في زمان الملاقة، وزمان الملاقة بحسب الواقع وان كان مرددا بين الساعة الاولى
 والثانية، الا انه بحسب الوجдан لا يكون مرددا بينهما ، والمفروض ان المأمور في
 موضوع دليل الاستصحاب الامور الوجданية كالاليقين بحدوث الحالة السابقة
 والشك في بقائهما .

ومن الواضح، ان الشك في الامور الوجданية لا يتصور سواء أكانت تلك
 الامور ملحوظة بنحو الصفاتية ام كانت ملحوظة بنحو الطريقة والاضافة، لأن
 التردد انما يتصور في ذات المتيقن والمشكوك بقطع النظر عن كونهما متعلقين باليقين

والشك.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنه لا مانع من استصحاب كل من عدم الكريمة إلى زمان الملاقة واستصحاب عدم الملاقة إلى زمان الكريمة من هذه الناحية، نعم إذا كان هناك مانع آخر، فلا يجري من جهة هذا المانع كما في استصحاب عدم الملاقة إلى زمان الكريمة، فإنه لا يجري من جهة مانع آخر لا من جهة ما ذكره صاحب الكفاية ^{رحمه الله}. ومن ذلك يظهر حال الأمثلة الأخرى.

منها مسألة موت المورث وأسلام الوارث، فإذا فرضنا أن تاريخ كليهما مجهول، كما إذا كان المورث حيا في الساعة الأولى من نهار يوم الجمعة مثلاً والوارث كان كافراً في هذه الساعة، وفي الساعة الثانية حدث أحدهما ولكن لا ندري إن المورث مات أو ان الوارث أسلم وفي الساعة الثالثة حدث الآخر، فإذاً هنا علينا إجماليان أحدهما العلم الاجمالي بموت المورث في الساعة الثانية أو الثالثة والآخر العلم الاجمالي بسلام الوارث في أحدهما، بمعنى أن موت المورث ان كان في الساعة الثانية، كان أسلام الوارث في الساعة الثالثة وإن كان العكس فالعكس واحتمال التقارن بينهما غير موجود.

وعلى هذا، فزمان موت المورث هو زمان الشك في أسلام الوارث وبالعكس، باعتبار أن الاثر الشرعي لا يترب على حدوث كل منها بحسب عمود الزمان وقطعاته الطولية، وإنما يترب عليه بالنسبة إلى زمان الحادث الآخر، وعليه فإذا شككنا في أسلام الوارث في زمان موت المورث المردد بين الساعة الثانية والثالثة، فعلى مبني المحقق الخراساني ^{رحمه الله} لا يجري استصحاب عدم أسلام الوارث إلى زمان موت المورث، لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأن زمان الشك في

موته ان كان الساعة الثانية كان متصلة بزمان اليقين، وان كان الساعة الثالثة لم يكن متصلة 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 ما ذكرناه جواب ذلك، فانه مبني على الخلط بين لحاظ المتيقن والمشكوك بهما موجودان في الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين والشك بهما وبين لحاظهما بماهما متعلقان لهما، وحيث ان الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان روایاته اليقين بحدوث الشيء في الواقع والشك في بقاءه 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 بقاءها كذلك.

والخلاصة: إن المتيقن والمشكوك بالذات وان كان غير مأْخوذٍ 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 كونهما متعلقين اليقين والشك، فاذا كان الامر كذلك فلا يتصور فيه الشك في الموضوع، لوضوح ان المكلف في الساعة الثانية شاك في اسلام الوارث وجданا كما انه شاك في موت المورث فيها كذلك، فزمان الشك متصل بزمان اليقين بالوجودان 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 رحمه الله ولا من جهة اخرى كما سوف نشير اليها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التتيجة: وهي ان ما اعتبره المحقق الخراساني ^{٢٦٧} من العنصر الرابع في جريان الاستصحاب وهو احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا اصل له اصلا.

ولذلك فلا مانع من جريان الاستصحاب في مجھولي 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 مجھولي التاريخ وفي المعلوم تاریخه بالنسبة الى زمان المجهول، على اساس ان زمان الشك في بقاء عدم حدوث كل من الحادثين هو واقع زمان حدوث الآخر المردد بين فردین 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، وتمام الكلام في ذلك قد تقدم موسعا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما ذكره صاحب الكفاية ^{٢٦٨} ^(١) من التفصيل بين مجھولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجھولا بعدم جريان الاستصحاب في مجھولي التاريخ، معللا بعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين وجريانه في المعلوم تاریخه الى زمان المجهول غير صحيح، وذلك لانا لو سلمنا ان

الاستصحاب لا يجري في مجهولي التاريخ من هذه الجهة، فلا يجري في المعلوم تاريخه إلى زمان المجهول أيضاً بنفس الملاك، كما إذا فرضنا أن تاريخ الملاقة معلوم وهو الساعة الأولى من الزوال وتاريخ الكريمة مجهول ومردود بين الساعة قبل الزوال والساعة الثانية بعد الزوال، وحيث إن كان واقع زمان حدوث الكريمة الساعة قبل الزوال، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، وإن كان زمان حدوثها الساعة الثانية بعد الزوال، فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين بحدوث الملاقة في الساعة الأولى من الزوال، وحيث أنا لا ندري أن واقع زمان حدوثها قبل الزوال أو الساعة الثانية بعد الزوال، فلا نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ولهذا فلا وجه لما ذكره ^{في} من التفصيل بين مجهولي التاريخ، وما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً وتاريخ الآخر مجهولاً بعد عدم جريان الاستصحاب في الأول وجريانه في الثاني، لأن ما ذكره ^{في} من اعتبار عنصر الرابع في جريان الاستصحاب لو تم لكان مانعاً عن جريان الاستصحاب في الأول والثاني معاً بنفس الملاك هذا.

ولكن تقدم أن ما ذكره ^{في} 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 من مفad ادلة الاستصحاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تقدم أن عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ والمعلوم تاريخه إلى زمان المجهول ليس من جهة ما ذكره صاحب الكفاية ^{في} بل من جهة عدم احراز ان الشك متممحض في البقاء وعلى كل تقدير كما مر موسعاً.

واما استصحاب عدم ارتفاع المجهول تاريخه إلى زمان المعلوم، لا مانع منه في نفسه، كاستصحاب عدم حدوث الكريمة في المثال إلى زمان الملاقة وهو الساعة الأولى من الزوال، باعتبار أن زمان الشك معلوم ولا تردد فيه.

ومن هنا، يظهر الفرق بين ان يكون زمان ارتفاع الجزء معلوما كزمان ارتفاع عدم الكريمة بحدودتها، وان يكون زمان ارتفاعه مجهولا ، ولا يدرى ان زمان ارتفاعه وانقلابه الى الكريمة الساعة الاولى او الثانية.

فعلى الاول، لا يجري استصحاب بقاء الجزء المعلوم الى واقع زمان الجزء المجهول المردد بين فردین من الزمان في الخارج.

وعلى الثاني، فلا مانع من استصحاب بقاء الجزء المجهول الى زمان الجزء المعلوم.

ثم ان بعض المحققين^(١) قد قرب هذا الاشكال بتقرير آخر، وحاصل هذا التقرير، ان في مسألة مجھولي التاريخ علميين اجمالين:

احدهما العلم الإجمالي بحدوث الكريمة اما في الساعة الاولى من الزوال او الساعة الثانية، وثانيهما العلم الاجمالي بحدوث الملاقة في احدهما، فان كان حدوث الكريمة في الساعة الاولى، كان حدوث الملاقة في الساعة الثانية، وان كان العكس فالعكس، لأن احتمال التقارن بينهما غير موجود.

وعلى هذا، فزمان اليقين بعدم حدوث الكريمة وكذلك زمان اليقين بعدم حدوث الملاقة الساعة قبل الزوال، وحيثئذ فان كان زمان حدوث الكريمة الساعة الاولى من الزوال، كان زمان حدوث الملاقة الساعة الثانية منه وان كان العكس فالعكس، وحيث ان زمان حدوث كل منها هو زمان الشك في حدوث الآخر، فحيثئذ ان كان زمان حدوث الملاقة الساعة الاولى، كان زمان الشك في حدوث الكريمة فيها متصلة بزمان اليقين، وان كان زمان حدوثها الساعة الثانية، كان زمان

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣١٣ .

الشك في حدوثها فيها منفصلاً عن زمان اليقين بعدم حدوثها الساعة الثانية، كان زمان الشك في حدوثها فيها منفصلاً 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 ^{هـ} عن ذلك بأن هذا الاشكال مبني على ان يكون متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي في الواقع، وعنده يكون متعلقه اما حدوث الكريمة في الساعة الاولى بحدها او الساعة الثانية كذلك وهذا خلاف الضرورة والوجдан، بداهة ان لازم ذلك انه لا يوجد علم اجمالي في مقابل العلم التفصيلي وهو كما ترى، لأن متعلقه لو كان الفرد بحده الفردي فهو علم تفصيلي لا اجمالي، لأن متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما او احدهما.

وعلى هذا، فمتعلق احد العلمين الاجماليين في المثال حدوث الكريمة في احدى الساعتين، ومتعلق العلم الآخر حدوث الملاقة في احدهما، لوضوح ان متعلقه ليس حدوث الكريمة في الساعة الاولى او الثانية وهكذا، والا لزم انحلال العلم الاجمالي الى علمين تفصiliين، فاذًا حدوث الكريمة في الساعة الاولى متعلق الشك، لاحتمال انها مصدق للمعلوم بالأجمال، 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، لأن متعلقه الواقع المبهم فلا ينافي كون كل واحد من طرفيه متعلقا للشك.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره صاحب الكفاية ^{هـ} من عدم جريان الاستصحاب في مجھولي 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 المردد في الخارج بين فردین او افراد، والعلم الاجمالي في المقام بحدوث الكرية في احدى الساعتين تعلق بعنوان مشير الى واقعه المردد بين الساعة الاولى والثانية.

وعلى هذا، فان حدثت في الساعة الاولى فزمان الشك متصل بزمان اليقين وهو زمان اليقين بعدم حدوث الملاقة قبل هذه الساعة، وان حدثت في الساعة الثانية فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين بعدم حدوث الملاقة بحدوثها في الساعة الاولى، وحيث لم يحرز ان زمان حدوثها الساعة الاولى او الثانية، فلا يكون الاتصال محزا، فاذا لم يكن محزا فلا ندري ان رفع اليدي عن الحالة السابقة من نقض اليقين باليقين او بالشك، ولا يتوقف ذلك على ان يكون متعلق العلم الاجمالي الفرد، لأن المراد من اليقين الناقض ليس هو اليقين الاجمالي حتى يقال ان متعلق العلم الاجمالي الجامع لا الفرد بل المراد منه اليقين التقديری بفرض وجود المتيقن في الخارج تفصيلا، لأن زمان حدوث الكرية في المثال ان كان الساعة الثانية، كانت الساعة الاولى زمان حدوث الملاقة يقينا، وعندئذ يكون المقام من نقض اليقين بعدم الملاقة قبل هذه الساعة باليقين بحدوثها فيها، وان كان زمان حدوثها الساعة الاولى، كان زمان الشك متصلة بزمان اليقين، فيكون من نقض اليقين بالشك كل ذلك تقديری، بمعنى انه على تقدير من نقض اليقين باليقين وعلى تقدير آخر من نقض اليقين بالشك.

إلى هنا قد تبين: ان الاشكال بهذه الصيغة غير وارد على صاحب الكفاية ^{بيان}، لأن الوارد عليه هو ان اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب مبني على نقطة

خاطئة وهي الخلط بين لحاظ اليقين والشكوك بوجودهما في الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين والشك بها ولاحظهما بما هما متعلقان لليقين والشك كما هو مقتضى ادلة الاستصحاب فإذاً الشك في الاتصال وعدم الاتصال وان المقام من نقض اليقين باليقين او بالشك انها 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، لأن معنى هذا ان يشك الانسان في انه شاك بشيء الغلافي او متيقن به، وظاهر روایات الاستصحاب الفرض الثاني، فإذاً لا تتصور الشبهة المصداقية فيها، هذا تمام الكلام في التفسير الاول.

التفسير الثاني لمقالة المحقق الخراساني رحمه الله وحاصل هذا التفسير: ان مراده رحمه الله من هذه المقالة ليس انه قد اعتبر عنصرا رابعا في جريان الاستصحاب، بل انه رحمه 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 مجھولي التاريخ وفي المعلوم بالنسبة الى زمان المجهول تاریخه، لأن من اركان الاستصحاب ان يكون الشك في بقاء الحالة السابقة على كل تقدير ومنجزا والشك لا يكون في هذه الموارد كذلك، فإذا فرضنا ان تاريخ كل من حدوث الملاقة والكريمة مجهول وفرضنا ان زمان حدوث الملاقة مردد بين الساعة الاولى من الزوال والساعة الثانية وكذلك زمان حدوث الكريمة، بمعنى ان الملاقة ان حدثت في الساعة الاولى فالكريمة في الساعة الثانية وان كان العكس فالعكس، واما احتمال المقارنة بينهما فهو غير موجود.

وعلى هذا، فزمان الشك في حدوث كل منها زمان حدوث الآخر وحينئذٍ فان لوحظ زمان حدوث الملاقة بما هو وبعنوانه الاجمالي الانتزاعي الجامع، فعندئذٍ وان

كان الشك في بقاء عدم الكريمة إلى زمان حدوثها بما هو شك في البقاء على كل تقدير ومتمحضا فيه، الا ان استصحاب بقاء عدمها إلى هذا الزمان الجامع لا يجري، فان هذا الزمان بعنوانه الاجمالي ان كان له دخل في ترتيب الاثر على الموضوع وهو عدم الكريمة في المثال، فلا حالة يكون قيادا له يعني ان الاثر الشرعي مترب على عدم الكريمة المقيد بهذا العنوان الاجمالي، ومن الواضح ان استصحاب عدم الكريمة الى زمان الملاقة لا يثبت تقيده به الا على القول بالأصل المثبت، هذا اضافة الى ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام انما هو في الموضوع المركب الذي يمكن احراز احد جزأيه بالاستصحاب اذا كان جزؤه الآخر محزا بالوجودان، واما اذا كان الموضوع مقيدا بشيء، فلا يجري الاستصحاب فيه لانه لا يثبت تقيده به.

وان لوحظ واقع زمان حدوث الملاقة المردد بين فردين من الزمان هما في المثال الساعة الاولى والثانية، فلا يجري استصحاب عدم حدوث الكريمة الى واقع زمان حدوث الملاقة، فان واقع زمانها ان كان الساعة الاولى فالمستصحب فيها وهو عدم الكريمة مقطوع البقاء، وان كان واقع زمانها الساعة الثانية فارتفاع المستصحب فيها مقطوع، وحيث ان واقع زمانها مرد بينهما في الواقع، فلا يكون الشك في عدم حدوث الكريمة الى واقع زمانها متمحضا في البقاء لا بالنسبة الى الساعة الاولى ولا الثانية، كما هو الحال في جميع موارد الاستصحاب في الفرد المردد، فإنه لا يجري من جهة ان اركان الاستصحاب فيه غير تامة، لأن الشك فيه ليس متمحضا في البقاء هذا.

ولكن لا يمكن حمل ما ذكره في الكفاية على هذا التفسير، لأن 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 مجھولي التاريخ من جهة عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فاذاً هذا التفسير لا يرتبط بمقالته ^{٢٠٣} في المسالة.

التفسير الثالث: ان الاثر الشرعي حيث انه مترب 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 مترب على عدم حدوث الكرينة في خصوص زمان حدوث الملاقة لا مطلقا، فاذاً لا محالة يكون الموضوع عدم الكرينة مقيداً بهذا الزمان الخاص وهو زمان الملاقة فيكون زمان الملاقة قيد له.

وبكلمة: ان موضوع الاثر الشرعي ليس عدم الكرينة مطلقا في عمود الزمان وقطعاته الطولية وبنحو العدم المحموي بل عدم الكرينة المضاف الى زمان الملاقة بنحو العدم النعمي، فيكون زمان الملاقة قيدا للموضوع وهو عدم الكرينة.

وعلى هذا فلا نحرز اتصال زمان المشكوك مع زمان المتيقن، فان المشكوك وهو عدم الكرينة في زمان الملاقة، فان كان زمان الملاقة الساعة الاولى فزمان المشكوك متصل بزمان المتيقن، وان كان زمان الملاقة 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 ^{٢٠٣} في الكفاية.
اما اولاً: فلان هذا التفسير خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام في المقام انما هو في الموضوعات المركبة لا في الموضوعات المقيدة، لأن زمان الملاقة في المثال ليس قيدا للموضوع وهو عدم الكرينة بل هو عنوان مشير الى واقع زمان الملاقة

المرد بين الساعة الاولى والثانية، والموضوع مركب من عدم الكريمة في زمان واللقاء فيه بدون اخذ اي عنوان زائد عليهما كعنوان التقارن او الاجتماع او التقدم او ما شاكل ذلك وزمان اللقاء ظرف لا انه قيد.

والخلاصة: إنّ زمان اللقاء ان لوحظ بعنوان زمان اللقاء وبما هو فهو قيد لا ظرف، ولازم ذلك ان يكون الموضوع مقيدا لا مركبا وهذا خلاف المفروض، لأن المفروض في المقام ان الموضوع مركب لا مقيد، وزمان اللقاء عنوان مشير الى واقعه المرد في الخارج لا انه اخذ بما هو زمان اللقاء كما تقدم تفصيل ذلك
وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان زمان اللقاء عنوان للموضوع وقيد له، الا انه لا يمكن اثبات تقييد الموضوع به باستصحابه الا على القول بالأصل المثبت.

وان شئت قلت: ان زمان اللقاء ان كان قيادا للموضوع وهو عدم الكريمة في المثال، فلا يمكن اثبات تقييده به باستصحابه بقاء الموضوع وهو عدم الكريمة الى زمانها، لأن المستصحب عدم محمولي ولا يمكن اثبات العدم النعمي باستصحاب العدم محمولي الا على القول بحجية الأصل المثبت.

نعم لو كان للعدم النعمي حالة سابقة، فلا مانع من استصحاب بقائتها، والمفروض في المقام عدم ثبوت حالة سابقة له لكي يكون الشك في بقائتها، فان عدم الكريمة المقيد بزمان اللقاء لم يكن متيقنا سابقا حتى يشك في بقائه فعلا.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك ايضا وتسليم ان الموضوع مقيد بزمان اللقاء، فاذا كان مقيدا، فاتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن محرز لا انه غير محرز، لأن زمان المشكوك يمتد حينئذ من الساعة الاولى الى الساعة الثانية، لوضوح ان زمان حدوث اللقاء مشكوك من الساعة الاولى الى الساعة الثانية وجدانا، اما بحسب الواقع

فرمان المشكوك اما الساعة الاولى او الثانية، فعدم احراز الاتصال انما هو بحسب الواقع لا بحسب الوجدان ضرورة ان المكلف شاك وجданا في مجموع الساعتين بحدوث الملاقة 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 بقائه، فلا يتصور الشك بينهما اذ لا واقع لها الا في افق النفس والشك انما يتصور فيها له واقع قد يصل الانسان اليه وقد لا يصل، فما ذكره صاحب الكفاية هذا مبني على الخلط بين الواقع والوجدان، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الاستصحاب وان كان لا يجري في مجھولي التاريخ ولكن من جهة اخرى لا من الجهة التي ذكرها صاحب الكفاية هذا وكذلك لا يجري الاستصحاب في معلوم التاريخ الى زمان المجهول بنفس الملاك في المجھولي التاريخ. واما في المجهول تاریخه الى زمان المعلوم، فيجري اذا كان الاثر الشرعي متربا عليه كاستصحاب عدم الكرينة الى زمان الملاقة اذا كان تاريخ الاول مجھولا وتاريخ الثاني معلوما وتترتب عليه نجاسة الماء، لان موضوعها مركب من الملاقة في زمان وعدم الكرينة فيه، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

ينبغي التنبيه على عدة نقاط

النقطة الاولى: قد تقدم لحد الان ان الاستصحاب لا يجري في مجھولي التاريخ وفي المعلوم تاریخه 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 الحادفين على الحادث الآخر مع عدم احتمال التقارن بينهما.

واما مع احتمال التقارن بينهما في الحدوث، فلا مانع من جريان الاستصحاب

في مجھولي التاريخ وفي المعلوم والمجهول معاً، فإذا علم المكلف اجمالاً بحدوث الكرينة ولكنه لا يدرى أنها حدثت في الساعة الأولى من الزوال أو الثانية وعلم أيضاً اجمالاً بحدوث الملاقة ولكنه لا يدرى أنها حدثت في الساعة الأولى أو الثانية، فإذاً هناك احتمالات:

- ١ - احتمال ان الكرينة حدثت في الساعة الاولى والملاقة في الساعة الثانية؟
 - ٢ - احتمال عكس ذلك.
- ٣ - احتمال التقارن بينهما في الحدوث بان حدثتا معاً في الساعة الاولى او الثانية.

وعلى هذا فان لوحظ زمان الملاقة في المثال بما هو وبعنوانه الاجمالي، فهو قيد للموضوع وهو عدم الكرينة وخارج عن محل الكلام لأن محل الكلام أنها هو في الموضوع المركب لا المقيد، هذا مضافاً الى ان الاستصحاب لا يجري فيه الا على القول بالأصل المثبت كما تقدم.

وان لوحظ واقع زمان الملاقة بان يكون عنوان زمان الملاقة مجرد مشير الى واقعه في الخارج المردد بين الساعة الاولى والثانية، وحيثئذٍ فان كان احتمال التقارن بينهما مفقوداً فلا يجري الاستصحاب، لأن زمان الملاقة ان كان الساعة الاولى بقاء عدم الكرينة فيها مقطوع وجданاً، باعتبار أنها حيتئذٍ حدثت في الساعة الثانية، وان كان زمانها الساعة الثانية فارتفاعه فيها مقطوع كذلك، وحيث ان زمان الشك في حدوث الكرينة مردد بين فردين وشخصين في الخارج هما الساعة الاولى والثانية، فلا يكون الشك متمحضاً في بقاء عدمها لا في الاولى ولا في الثانية ولهذا لا يجري الاستصحاب، لأن ظاهر قوله اعيالاً (لانتقض اليقين بالشك) هو ان يكون الشك في البقاء على كل حال.

واما مع احتمال التقارن بينهما، فلا مانع من جريان الاستصحاب، لأن زمان الملاقة ان كان الساعة الاولى فلا قطع ببقاء عدم الكرية فيها لاحتمال حدوثها فيها مقارنا لحدث الملاقة، فإذاً يكون الشك في بقاء عدم الكرية فيها مطلقا وعلى كل حال، وان كان زمان الملاقة الساعة الثانية فلا قطع بارتفاع عدم الكرية في الساعة الاولى، لاحتمال انه ارتفع في الساعة الثانية مقارنا لحدث الملاقة لا في الساعة الاولى، فإذاً سواء أكان زمان الملاقة الساعة الاولى او الثانية، فلا قطع ببقاء عدم الكرية على تقدير، ولا بارتفاعه على تقدير آخر بل شك في بقائه على كل تقدير اي سواء أكان زمانها الاولى او الثانية.

فالنتيجة: إنّ الشك في هذا الفرض يكون متمحضا في البقاء، وهذا فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه في كلا الحادثين سواء أكانا مجهولي التاريخ ام كان تاريخ احدهما معلوما والآخر مجهولا.

النقطة الثانية: ما ذكره بعض المحققين ^{عليهم السلام} على ما في تقرير بحثه من ان الشبهة المصداقية تتصور في ادلة الاستصحاب خلافا 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 المصداقية، وان كان الثاني فتتصور فيه الشبهة المصداقية هذا، وقد تقدم تفصيل ذلك وقلنا هناك ان الشبهة المصداقية 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 المصداقية، ضرورة انه لا يشك احد في انه متيقن بحدوث الحالة السابقة او لا يكون متيقنا به وشك في بقائهما او لا، وهذا هو الظاهر من دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) كما سبق.

النقطة الثالثة: اذا اذا علمنا بنجاسة الإناءين معا، فتارة نعلم اجمالاً بان احدهما قد ظهر باصابة المطهر او الاتصال بالكر او الجاري، وآخرى نعلم اجمالاً بان اناه زيد بخصوصه قد ظهر دون اناه عمرو ثم اختلط احدهما بالآخر، فلا ندرى ان ايها اناه زيد وايها اناه عمرو، وثالثة نعلم بطهارة احدهما العين بسبب من الاسباب ثم اختلط بالآخر، وبعد الاختلط يعلم اجمالاً بطهارة احدهما كما يعلم كذلك بنجاسة احدهما.

اما الفرض الاول، فلأن العلم الاجمالي بطهارة احدهما اجمالاً لا يمنع عن جريان الاستصحاب في كل من الإناءين بحده الخاص، لأن 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 اختلط اناه زيد بانه آخر ولا ندرى ان اناه زيد هو الاناء الابيض او الاسود، فقد يقال كما قيل ان استصحاب بقاء النجاسة في كل منها لا يجري لعدم كون الشك متمحضاً في بقاء نجاسة كل من الإناءين، لأن اناه زيد ان كان متمثلاً في الاناء الابيض، كان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك، وإن كان متمثلاً في الاناء الاسود، كان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين باليقين لا بالشك، وحيث انا لا ندرى ان اناه زيد متمثل في الاول او الثاني، فلا يكون الشك في كل واحد منها متمحضاً في البقاء، لاحتمال ان

الاناء الاييض هو اناناء 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 اناناء زيد، ومع هذا الاحتمال لم يحرز ان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين بالشك، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل انه من نقض اليقين باليقين، وعليه فلا يكون هذا الفرض مشمولا لاطلاق دليل الاستصحاب، كقوله عليه السلام (لا تنتقض اليقين بالشك) لعدم احراز ان المقام من صغريات 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 كونهما متعلقين باليقين والشك، وما اذا كان موضوع الحكم الاستصحابي المتيقن والمشكوك بوصف كونهما متعلقين باليقين والشك.

فعلى الاول، يتصور الشك في الموضوع، فان حاله حال سائر الامور الواقعية التي قد يعلم بها وقد يشك فيها وقد لا يعلم بها اصلا 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 وشك في بقائها او لا فانه يرجع الى وجданه، فيرى ان الموجود فيه هو اليقين بنجاسة هذا الاناء (الاييض) مثلا والشك في بقائها فيه وكذلك اليقين بنجاسة ذاك الاناء (الاسود) مثلا والشك في بقائها فيه، ولا يشك في ان رفع اليد عن نجاسته هذا الاناء من نقض اليقين بالشك وكذلك لا يشك في ان رفع اليد عن نجاسته ذاك الاناء من نقض اليقين بالشك.

والخلاصة: إنّه لا يقاس المقام بالاستصحاب في الفرد المردد في الخارج، فان

الشك في كل منها بحده الفردي ليس شكا متمحضا في البقاء، بينما في المقام الشك متمحضا 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، فإذاً احتمال 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 احتماله، واما اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن فهو موجود في المقام، لأن الشك في بقاء نجاسة كل من الاناءين متصل بزمان المتيقن وجدا، لأن المكلف شاك في بقاء نجاسة كل من الاناءين في الساعة الاولى والثانية واحتمال انه اناء زيد لا يضر بالشك في البقاء بل يؤكده.

فالنتيجة: إنّ احتمال انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقن خلاف الواقع والوجود، لأن هذا الاحتمال انا هو بالنظر الى الواقع المشكوك والمتيقن، واما بالنظر

إلى أنها متعلقة باليقين والشك فلا وجود لهذا الاحتمال، لأنها هو بلحاظ الواقع لا بلحاظ الوجود.

وبكلمة: إن متعلق اليقين هو طهارة ابناء زيد بعنوانه ولا يمكن جريان الاستصحاب فيه بهذا العنوان أي عنوان ابناء زيد، لأن اليقين بنجاسته قد انقض باليقين بطهارته وجوداً، وأما الاناء المشتبه ببناء زيد، فلا يقين بطهارته بهذا العنوان أي عنوان المشتبه، لأن طهارة كل من الاناءين مشكوكه وجوداً فيكون الشك في بقاء نجاسته كل منها كذلك، وهذا الشك حيث أنه متمحض في البقاء، فيكون مشمولاً لطلاق قوله تعالى (لا تنقض اليقين بالشك) <.

والخلاصة: إن اليقين المتعلق بالمتيقن بالعرض ليس من الأمور الواقعية حتى يشك في أن المقام من نقض اليقين أو من نقض اليقين بالشك بل هو من الأمور الوجودانية، ولا فرق من هذه الناحية بين اليقين الصفتى واليقين الطريقي لأن كليهما من الأمور الوجودانية، والماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي وإن كان اليقين الطريقي إلا أنه أمر وجوداني فلا يتصور فيه الشك.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثالث أيضاً بنفس ما ذكرناه من الملاك في الفرض الثاني ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

النقطة الرابعة: ما ذكره السيد الاستاذ ^{رحمه الله} من أن الموضوع إذا كان مركباً من جزئين كعدم الكريمة واللقاء في زمان يمكن احراز كلا جزأيه بالاستصحاب في عرض واحد أو أحدهما به إذا كان الآخر محزاً بالوجود، فإذا كانت الملاقة محزة بالوجود، فلا مانع من استصحاب عدم الكريمة إلى زمانها وبه يتحقق الموضوع ويترتب عليه أثره وهو النجاسة. ومن أمثلة ذلك ما إذا كانت الصلاة محزة بالوجود والطهارة بالاستصحاب أو باصالة الطهارة وبضم الاصالة إلى الوجود

يتتحقق الموضوع المركب من الصلاة في زمان والطهارة فيه والجزء الاول محرز بالوجдан 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، تتحقق الموضوع المركب بكل 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 تتحقق الجزء الاول الى زمان ارتفاع الجزء الآخر، مثلا في المثال الاول هل استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقة معارض باستصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريه وهو زمان ارتفاع الجزء الآخر وهو (عدم الكريه)، وفي المثال الثاني هل استصحاب الطهارة الى زمان الصلاة معارض باستصحاب عدم تتحقق الصلاة الى زمان الطهارة وفي المثال الثالث هل استصحاب بقاء اسلام الوارث الى زمان موت المورث معارض باستصحاب عدم تتحقق موت المورث الى زمان اسلام الوارث.

وقد اجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الاول: ان استصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريه لا يجري في نفسه حتى يكون معارضا لاستصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقة لانه لا يثبت ان الملاقة قد حدثت بعد زمان الكريه 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، لأن الغرض من استصحاب عدم الملاقة إلى زمان الكريمة هو اثبات موضوع طهارة الماء وعدم انفعاله، لأن طهارة الماء ثابتة بدليل لفظي عام كل ماء ظاهر والمستثنى منه الماء الملaci للنجس اذا لم يكن كرا، والمفروض ان العام بعد التخصيص لا يكون معنونا بعنوان خاص ما عدا تخصيصه بعدم عنوان المستثنى وهو الخاص، فإذاً موضوع العام بعد التخصيص يكون مقيدا بعدم عنوان الخاص وهو في المثال الماء الملaci 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 الملاقة وعدم الكريمة، فإذاً استصحاب عدم الملاقة إلى زمان الكريمة يثبت موضوع العام، وإذا كان جزء الآخر منفي بالوجود وبضميه إلى الاستصحاب يتحقق موضوع العام وهو الماء الذي لا يكون ملaci للنجس في زمان وكونه كرا فيه.

وان اريد به نفي موضوع النجاسة بنفي احد جزأيه بالاستصحاب والجزء الآخر منفي بالوجود وبضميه إلى الوجود ينفي موضوع النجاسة وهو الملاقة في زمان وعدم الكريمة فيه، فهو ايضا صحيح على ما سوف نشير اليه.

الوجه الثاني: ان السيد الاستاذ^(١) قد اجاب عن ذلك بأمور:

الاول: النقض باستصحاب بقاء الطهارة من الحدث في صحيحة زرارة الى زمان وقوع الصلاة، لأن الامام^{عليه السلام} قد حكم بهذا الاستصحاب بقوله^{عليه السلام} (كنت على يقين من طهارتكم فشككت فليس ينبغي لكم ان تنقض اليقين بالشك) وترتبط على هذا الاستصحاب صحة الصلاة، فإذاً ما هو الجواب عن هذه الصحيحة هو الجواب

لنا في سائر الموارد.

وعلى الجملة: فالصحيحه تدل على انه لاعارض لهذا الاستصحاب فلو كان له معارض فلا يحكم على طبقه فيها، فالحكم بصححة الصلاة وعدم وجوب اعادتها بمقتضى هذا الاستصحاب يدل بوضوح على انه معارض له اذ لو كان له معارض لم يحكم بصححتها، 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 ^(١) على ما في تقرير بحثه بأمررين:
الامر الاول: ان زرارة لم يفترض وجود الصلاة ووجود الحدث في الصحيحه والجهل بتاريخهما، وانما افترض فيها ان طهارة المكلف لا تتنقض الا باليقين بالحدث والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك، ومحل الكلام في المقام انما هو في الحادثين يكونا مجهولي التاريخ والصحيحه خارجة عن محل الكلام.
الامر الثاني: ان عدم وقوع المعارضة بين الاستصحابين في مورد الصحيحه 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 الصحيحه وان لم يفترض وجود الصلاة وجود 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 شاكا في انه محدث او متظاهر، والمفروض ان هذا الشك موجود في مورد الصحيحه وحيث ان حالته السابقة الطهارة من الحدث

والشك فيها طارئ بعد اليقين فلهذا تدل الصريحة 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 الشرع في الصلاة والنهي عن نقض اليقين بالشك الى حين الدخول فيها، فاذاً 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: إن الصريحة باطلاقها تشمل وجود الصلاة وجود الحدث المجهولي التاريخ كما تشمل ما اذا كان تاريخ الصلاة معلوما وتاريخ الحدث مجهولا. واما الامر الثاني، فلأن الاشكال مبنائي، لأن مبني السيد الاستاذ في عدم الفرق في مسألة المعارضه بين الاستصحابين ان يكون كلا جزئي الموضوع مجهولي التاريخ او يكون تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا، وقد صرخ بذلك في الاصول والفقه معا.

اما في الاصول، فقد ذكر ذلك في تقرير بحثه في الاستصحاب فراجع. واما في الفقه، فقد ذكر 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، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقائها، وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم وقوع الفسخ في ثلاثة ايام، فيسقطان معا من جهة المعارضه 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، وحيثئذ 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، فعندي 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 الحادفين معلوم وتاريخ الآخر مجهول.

فالنتيجة: إن السيد الاستاذ^(١) لا يفرق في التعارض بين الحادفين يكونا مجهولي التاريخ والحادفين يكون تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا.

الثاني: ان الموضوع اذا ثبت بشبوت احد جزأيه بالوجودان وجزؤه الآخر بالبعد وحكم الشارع بترتيب اثره عليه، فلا مجال لاستصحاب عدم تحقق احد جزئي الموضوع منضما الى الجزء الآخر المنفي بالوجودان، وعلى هذا فاذا ثبت موضوع النجاسة باستصحاب عدم حدوث الكرية الى زمان الملاقة منضما الى الجزء الآخر الثابت بالوجودان وهو الملاقة، فلا يبقى مجال لاستصحاب عدم الملاقة الى زمان الكرية لنفي موضوع النجاسة بضمها الى انتفاء الجزء الآخر وهو عدم الكرية

بالوجدان، لأن الموضوع اذا ثبت وحكم الشارع بترتيب اثره عليه فلا يحکم بنفيه.

والجواب: ان هذا الوجه مصادرة، فان لقائل ان يدعى عكس ذلك بان يقول باستصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريمة وبه ينفي الموضوع بعد ضمه الى نفي الجزء الآخر بالوجدان وهو عدم الكريمة، فاذا نفي الموضوع بحكم الشارع فلا مجال لاستصحاب عدم الكريمة الى زمان الملاقة 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.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره ^{في} من ان الاستصحاب المثبت للموضوع اذا جرى واثب 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 منها مشمول لإطلاق دليل الاستصحاب في نفسه لتمامية اركانه فيها معا، ولكن اطلاقه يسقط من جهة المعارضة بين الاستصحابين.

الثالث: ان استصحاب عدم الملاقة في المثال الى زمان الكريمة لا يجري في نفسه، وكذلك استصحاب عدم وقوع الصلاة الى زمان الحدث حتى يكون معارض لاستصحاب بقاء الطهارة الى زمان وقوع الصلاة واستصحاب عدم الكريمة الى زمان الملاقة وقد افاد في وجه ذلك، انه ان اريد باستصحاب عدم الملاقة، 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 الكريمة، فهو وان كان مشكوكا فيه الا ان الموضوع حيثئذ وهو (عدم الملاقة) لما كان مقيدا بزمان الكريمة، فلا يمكن اثبات تقيده بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت، هذا مضافا الى انه خارج عن محل الكلام، لأن 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 لأن المشكوك ليس مطلقا وجود الملاقة، اذ لاشك فيه بل المشكوك حصة خاصة من وجود الملاقة وهي وجودها في زمان الكريمة وزمان الكريمة ان كان ملحوظا بها هو زمانها وبعنوانه الاجمالي الانتزاعي فلا محالة يكون قيادا للموضوع وهو عدم الملاقة لا ظرف له، فاذأ الموضوع حصة خاصة من عدم الملاقة وهي الحصة المقيدة بزمان الجزء الآخر.

وان كان ملحوظا بعنوان المثير والمعرف الى الواقع زمان الكريمة في الخارج فهو ظرف للموضوع فحسب بدون ان يكون له دخل فيه.

اما الفرض الاول فهو خارج عن محل الكلام، لأنّ محل الكلام في المقام انما هو في الموضوعات المركبة لا المقيدة، فاذأ لا اثر لهذا التقيد لأنّ هذا مضافا الى انه لا يمكن اثباته بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.

واما الفرض الثاني فهو محل الكلام في المقام، لأن الواقع زمان الكريمة في المثال ظرف للموضوع المركب لا قيد له، والشك انما هو في بقاء الموضوع المركب في الواقع زمانها ولا مانع من اثباته باستصحاب بقاء احد جزأيه بعد احراز جزئه الآخر بالوجودان، فان الكريمة محرزة بالوجودان وعدم الملاقة الى الواقع زمانها محرز بالاستصحاب وبضم الوجودان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع المركب بكلـا

جزأيه، فاذاً الموضوع عدم الملاقة بنحو العدم المحمولي في واقع زمان الكريه على اساس ان كل زماني بحاجة الى الزمان.

وبكلمة: ان زمان الكريه لا يخلو من ان يكون له دخل في ثبوت الحكم للموضوع او لا يكون له دخل فيه، فعلى الاول لا بد ان يكون قيداً للموضوع وعلى الثاني فلا يكون قيداً له، لأن زمان الكريه ان لوحظ بما هو زمانها وبعنوانه الاجمالي فلا محالة يكون قيداً اذا كان دخيلاً في الحكم والا فلا موضوع للاستصحاب، لأن 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، فاذاً يكون المستصحب ذات الجزء بمفاد كان التامة في واقع زمان الجزء الآخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقة يجري في نفسه او لا؟

والجواب: ان في المسألة تفصيلاً، بيان ذلك ان المستفاد من الروايات ان الماء القليل يتتجس باللقاء والماء الكثيرون لا يتتجس بها فانه معتصم والمستفاد من روایات الكريه وغيرها ان موضوع النجاسة مركب من ملاقة الماء للتجس وعدم كون ذلك الماء كثيراً، فإذا لاقى التجس ولم يكن كثيراً تتجس.

ثم ان في هذه الروايات ما يدل على ان الماء ظاهر كله وقد خرج عن عموم هذه الرواية الماء الملائقي للتجس وعدم كونه كثيراً، فاذاً موضوع النجاسة مركب من هذين الامررين، فإذا تحقق هذان الامرمان سواء أكان تتحققهما بالوجودان ام بالبعد او

احدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، تتحقق 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 اكان اثبات كلا جزأيه به ام احدهما اذا كان الجزء الآخر محراً بالوجدان، فاذا كانت الملاقة محراً بالوجدان، فلا مانع من استصحاب عدم الكريهة الى واقع زمانها وبه يثبت الموضوع بعد ضم الوجودان اليه، واما موضوع حكم العام وهو الطهارة، فقد عرفت انه مقيد بعدم عنوان الخاص لا بقيد آخر، وحيث ان عنوان الخاص عنوان القيددين هما الملاقة في زمان وعدم الكريهة فيه، فاذاً موضوع العام مقيد بعدم هذين القيددين.

وهل يمكن اثبات موضوع العام باستصحاب عدم الملاقة الى واقع زمان الكريهة فيما اذا كان عدم القيد الآخر محراً بالوجدان، كما اذا كان الماء كريراً بالوجدان ويشك في ملاقاته للنجس قبل زمان كريته.

والجواب: انه يمكن اثباته باستصحاب عدم ملاقاته للنجس الى زمان كريته، فإذاً عدم كلا القيددين محراً، غاية الامر احدهما بالوجدان والآخر بالاستصحاب وبضمها الى الاستصحاب يتحقق موضوع العام وهو المقيد بعدم كلا هذين القيددين.

وبكلمة: ان موضوع العام وهو الماء حيث انه مقيد بعدم القيددين المذكورين بنحو العدم المحمولي، فلا مانع من اثبات هذا الموضوع بنفي القيددين المذكورين ولو باصل العملي، بيان ذلك ان اثبات الموضوع المذكور يتوقف على نفي ذلك القيددين معاً، والمفروض في المقام ان احدهما منفي بالاستصحاب هو استصحاب عدم الملاقة الى واقع زمان الكريهة والآخر منفي بالوجدان في زمانها ايضاً، والفرض ان الموضوع مقيد بعدم هذين القيددين بدون اخذ اي عنوان زائد على عدمها، فاذاً كان

احدهما منعدماً بالاستصحاب والآخر بالوجدان، تحقق الموضوع اي موضوع العام المقيد بعدهما بنحو العدم المحمولى، لأن التخصيص يوجب تقيد موضوع العام بنقيض الخاص بنحو العدم المحمولى دون النعي لكي لا يمكن اثباته بالاستصحاب.

وان اريد به نفي موضوع النجاسة المركب من الملقاء في زمان وعدم الكريمة فيه بنفي احد جزأيه بالاستصحاب منضما الى نفي الجزء الآخر بالوجدان، مثلا الملقاء منفية بالاستصحاب وعدم الكريمة منفي بالوجدان لانه تبدل بالكريمة وجدانا، فهل يمكن ذلك او لا؟

والجواب ان في المسالة قولين:

احد هما: انه لا يمكن.

والآخر: انه ممكن.

اما القول الاول: فقد اختاره بعض المحققين ^{١٠} على ما في تقرير بحثه بتقرير، ان موضوع النجاسة صرف وجود الملاقاۃ في زمان وعدم الكریة فيه وهو قابل للانطباق على قطعات طولية من الزمان، ومن الواضح انه لا يکفي 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 منفيه بالوجدان، مثلا عدم الكريمة منفي بالوجدان لانه تبدل بالكريمة كذلك والملاءة منفيه بالاستصحاب،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٢٢

وبضم الاستصحاب الى الوجود انفي الموضوع بكل جزأيه فينفي حكمه تبعاً و هو النجاسة.

مدفوعة: بان الحكم بالنجاسة ليس احكاماً متعددة مجعلة على الحصص بحيث يكون للملاقاة مع عدم الكريهة في الزمان الاول حكم وللملاقاة مع عدم الكريهة في الزمان الثاني حكم آخر وهكذا، بل هناك حكم واحد مجعل على جامع الملاقاة مع عدم الكريهة بحيث يلحظ الجامع بنحو صرف الوجود ويجعل الحكم عليه فلابد من نفي هذا الحكم من نفي صرف الوجود اي صرف وجود الملاقاة، وقد عرفت ان نفيه بنفي حصته وفرده بالبعد من اوضح احياء الأصل المثبت، ومن هنا لم يتلزم احد بجريان استصحاب عدم الفرد الطويل بعد انتفاء الفرد القصير وجداناً لانتفاء الجامع، اذ كما ان اثبات الجامع باثبات فرده بالبعد 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 ^{الشافعى} في تقرير بحثه هذا.

غير خفي ان ما افاده ^{الشافعى} مبني على نقطة واحدة وهي ان النجاسة مجعلة لصرف وجود الملاقاة في زمان وعدم الكريهة فيه وانها لا تنحل بانحلال افراد موضوعها الطولية في عمود الزمان.

ولكن هذه النقطة قابلة للمناقشة وذلك، لأن مناسبة الحكم والموضوع الارتکازية تقتضي ان يكون موضوع النجاسة مطلق وجود ملاقاة الماء للنجس مع عدم كونه كرأً.

وعلى هذا فتنحل النجاسة بانحلال افراد موضوعها الطولية بحسب عمود الزمان بان ثبت لكل فرد من افراد موضوعها في كل قطعة من القطعات الزمانية

الطولية نجاسة مستقلة، كما أنها تنحل بانحلال افراد موضوعها العرضية، ولا فرق من هذه الناحية بين الافراد الطولية والافراد العرضية، فإذاً للملاقاة مع عدم الكريهة في الزمان الاول نجاسة ولها مع عدم الكريهة 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 الكريهة الى زمان الملاقاة يجري اذا كان زمانها معلوماً واما اذا كان مجھولاً فلا يجري كما تقدم، الا اذا كانت دائرة زمان الكريهة اوسع من دائرة زمان الملاقاة، وعلى كلا التقديرين فهو يثبت الموضوع منضماً الى ثبوت الجزء الآخر وجداناً مباشرة.

فكذلك استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكريهة، فانه يجري على ضوء ما عرف الان، وبانضمامه الى انتفاء الجزء الآخر وجداناً ينفي موضوع النجاسة مباشرة، لفرض ان هذا الفرد من الملاقاة مع عدم الكريهة موضوع للنجاسة وهو منفي بالاستصحاب منضماً الى نفي الجزء الآخر بالوجдан فإذاً لا يكون هذا الاستصحاب من الأصل المثبت.

وبكلمة: ان كل ملاقاة للماء النجس مع عدم الكريهة 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 ملقاته للنجس قبل كريته، فلا مانع من استصحاب عدم ملقاته الى زمان كريته، ويترتب على هذا الاستصحاب بعد ضمه الى نفي الجزء الآخر للموضوع وهو عدم الكريهة بالوجدان نفي الموضوع مباشرة لا ان الموضوع هو

الجامع، والمنفي بالاستصحاب منضما الى نفي الجزء الآخر بالوجودان الفرد حتى يقال ان نفي الجامع لا يمكن بنفي فرده بالاستصحاب الا بناء على الأصل المثبت.

والخلاصة: إنَّ موضوع النجاسة ليس صرف وجود الملاقة مع عدم الكريمة بل الموضوع كل فرد من الملاقة بعنوانها في الخارج مع عدم الكريمة، فإذا كان الماء كرا في الخارج وشك في ملاقاته للنجس قبل كريته، فلا مانع من استصحاب عدم ملاقاته للنجس الى زمان كريته منضما الى نفي الجزء الآخر وهو عدم الكريمة بالوجودان، فإنه يترب عليه نفي موضوع النجاسة مباشرة لا انه ملازم لنفي الموضوع، والمفروض ان الملاقة التي هي احد جزئي الموضوع اعم من ان تكون بوجودها الواقعي او التعبدى فإذاً نفي وجودها تعبدنا نفي لجزء الموضوع مباشرة.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه التبيجة: وهي ان استصحاب عدم الملاقة الى زمان انتفاء الجزء الآخر بالوجودان بنفسه، انتفاء لموضوع النجاسة لا انه ملازم لانتفائه لكي يقال انه لا يثبت الملازمة الا بناء على الأصل المثبت فالموضوع هو وجود الملاقة خارجا مع عدم الكريمة، والمنفي بالاستصحاب ذلك الوجود الذي هو موضوع لها، وبذلك يظهر القول الثاني في المسألة، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، هل استصحاب عدم الملاقة الى واقع زمان الكريمة يعارض استصحاب عدم الكريمة الى واقع زمان الملاقة، باعتبار ان الاستصحاب الاول ينفي موضوع النجاسة بضممه الى انتفاء الجزء الآخر بالوجودان، والاستصحاب الثاني يثبت موضوعها كذلك.

والجواب: انه لا معارضة بينهما، لعدم اجتماعها في مورد واحد حتى يقع التعارض بينهما بالنفي والاثبات، لأن استصحاب عدم الكريمة الى واقع زمان الملاقة انما يجري في صورتين، الاولى ان يكون زمان الملاقة معلوما وزمان الكريمة مجهولا

والثانية، ان يكون زمان الكريه اوسع دائرة من زمان الملاقة، وفي هاتين الصورتين يجري استصحاب عدم الكريه الى واقع زمان الملاقة.

واما استصحاب عدم الملاقة الى واقع زمان الكريه، 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 الملاقة اذا كانت اضيق من دائرة زمان الكريه، فلا يجري استصحاب عدمها الى زمان الكريه لأنها قد حدثت في زمانها قطعا كما تقدم.

نعم، ان استصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريه يجري في الصورتين الآخرين على عكس الصورتين المذكورتين.

الاولى: ان يكون تاريخ حدوث الملاقة مجهولا وتاريخ حدوث الكريه معلوما.

الثانية: ان تكون دائرة زمان الملاقة اوسع من دائرة زمان الكريه، ولهذا لا تعارض بينهما اي بين استصحاب عدم الكريه الى واقع زمان الملاقة واستصحاب عدم الملاقة الى واقع زمان الكريه، غاية الامر ان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقة يثبت الموضوع بعد ضمه الى الوجدان في الصورتين المتقدمتين، بينما استصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريه ينفي موضوع النجاسة بعد ضمه الى الوجدان.

بقي هنا شيء

قد تسأل هل الطهارة مجعله في الشريعة المقدسة او ان المجعل هو النجاسة،

واما الطهارة فهي ثابتة للاشياء ذاتا كالمباحثات الأصلية؟

والجواب: انها غير معمولة في الشريعة المقدسة كالمباحثات الأصلية، لأن الشريعة انما جاءت لتهذيب سلوكيات الانسان في الخارج والمنع من السلوكيات المنحرفة اللانسانية وتحديد مواقفه وحرياته واطلاق عنانه، لأن 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 بالايام الراسخ والملكات الفاضلة والاخلاق الحميدة وله 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 الكمال وهكذا، وفي المقابل كلما تطور ايمان الانسان بالله وحده لا شريك له كان تاثيره في ثبات الانسان وموافقه النبيلة وسلوكياته المعتدلة وعدم انجراه الى السلوكيات المنحرفة اللانسانية اقوى واشد.

والخلاصة: إنَّ الطهارة كالمباحثات الأصلية غير معمولة في الشريعة المقدسة، لأنها ثابتة للاشياء طالما لم يجعل النجاسته لها، كما ان المباحثات 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 والمباحثات الأصلية، فإنه يكفي فيها عدم المقتضي لها.

واما ما ورد في الروايات الماء كله طاهر، لا يدل على الجعل بل هو بيان لواقع الحال الثابت من الاذل ونجاسته بحاجة الى الجعل والمبادئ.

والخلاصة: إنّ هذه الروايات اما ان تكون في مقام جعل الطهارة الظاهرة
التي يكون موضوعها مقيداً بالجهل بالواقع وعدم العلم به، كما في قوله عليه السلام (كل
شيء ظاهر حتى تعلم انه قدر) او يكون في مقام بيان ثبيت ما هو ثابت بالاصالة
وامضائه، وذلك لوضوح انه لا يمكن ان تكون الطهارة مجعلة للاشیاء شرعاً، اذ
معنى ذلك انها نجسه قبل جعل الطهارة لها، وعلى هذا فلا يمكن ان تكون الطهارة
والنجاسة كلتاهم مجعلة في الشريعة المقدسة للاشیاء في الواقع، فاذًا لا محالة يكون
المجعل هو النجاسة فيها كما ان المجعل فيها للاشیاء الاحکام الالزامية كالوجوب
والحرمة ونحوهما دون الاباحة.

النقطة الخامسة: يقع الكلام في توارد الحالتين المتصادتين على شيء واحد، كما
اذا علمنا ان هذا الماء كان في زمان ظاهراً وفي زمان آخر نجساً ولكن لا ندري ان
طهارته متقدمة على نجاسته او بالعكس.

ومن هذا القبيل، ما اذا علم المكلف انه كان متظهراً في زمان من الحدث وفي
زمان آخر كان محدثاً ولكنه لا يدرى تقدم زمان احدهما على زمان الآخر.

ثم ان هذه المسالة تتصور على صور:

الصورة الاولى: ان يكون تاريخ الحدث معلوماً وتاريخ الطهارة مجهولاً.

الصورة الثانية: عكس هذه الصورة تماماً.

الصورة الثالثة: ان يكون تاريخ كليهما مجهولاً.

اما الصورة الاولى، وهي (ما اذا كان تاريخ الحدث معلوماً وتاريخ الطهارة
مجهولاً)، فكما اذا علم المكلف بأنه كان محدثاً في الساعة الاولى من زوال يوم الجمعة
مثلاً ولكن لا يدرى انه توضأ او اغتسل قبل هذه الساعة حتى يكون محدثاً فعلاً او
بعد هذه الساعة حتى يكون متظهراً فعلاً وهذا التردد منشأ للشك في بقاء كل منهما

إلى ما بعد الساعة الثانية، لأن 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 الأول: ما ذكره صاحب الكفاية^(١) من عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، لأن زمان حدوث الطهارة في المثال ان كان الساعة الثانية بعد الزوال فزمان المشكوك وهو الساعة الثالثة متصل بزمان المتيقن، وإن كان الساعة قبل الزوال فقد انفصل زمان المشكوك عن زمان المتيقن بوجود الحدث في الساعة الأولى من الزوال لانه فاصل بينهما وحيث انا لا ندري ان زمان حدوثها الساعة قبل الزوال او الساعة الثانية فلا نحضر اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن فلهذا لا يجري الاستصحاب.

والجواب: ما تقدم من ان ما ذكره مبني على الخلط بين ما يكون ماخوذًا في موضوع الاستصحاب في لسان الدليل وما لا يكون ماخوذًا فيه كذلك، فإن الماخوذ في لسان الدليل اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائهما، وعليه فموضوع الحكم الاستصحابي المتيقن بالعرض بوصف كونه متعلقاً للبيتين والمشكوك بالعرض بوصف كونه متعلقاً للشك لا ذات المتيقن والمشكوك بقطع النظر عن كونهما متعلقين 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 شاك في بقائها او لا، ومن هنا قلنا ان الشبهة المصداقية لا تتصور في ادلة الاستصحاب هذا.

وقد قرر بعض المحققين ^١ هذه الشبهة بصيغة اخرى وقد عмمتها في كل من معلوم التاريخ والجهول، وهي ان في بقاء كل من الطهارة والحدث في ظرف الشك وهو الساعة الثالثة بعد الزوال في المثال احتمال نقض اليقين باليقين، لأن 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، وإن 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 ^٢ (لا تنقض اليقين بالشك) في المقام للشك في الموضوع ومعه تكون الشبهة موضوعية فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية هذا.

ثم اجاب ^٣ 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 احداهما، 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 لو قلنا فرضاً ان متعلق العلم الاجمالي الواقع دون الجامع الانزاعي، فايضا كل طرف من طرفيه مشكوك فيه ومتعلق للشك فحسب دون العلم.

والخلاصة: إن 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 الانزاعي بينهما، لأن المستصحب ليس هو الطهارة قبل الزوال لعدم كونها متعلقة لليقين ولا للطهارة بعده بنفس الملاك بل الجامع بينهما وهو عنوان احداهما، وعلى الثاني شخصي.

واثانيهما: ان اليقين الثاني انما يكون ناقضا لليقين الاول شريطة توفر امرین:
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 انتقاد، 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، فحيثئذ 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 ناقضاً لليقين الاول وهو اليقين بحياة زيد، واما اذا علم والتفت الى ان ابن عمرو هو زيد في الخارج، فيكون اليقين بموته يوم الجمعة ناقضاً لليقين بحياة زيد لفرض ان ابن عمرو هو زيد، فاذًا انتقض اليقين بالحياة باليقين بالموت.

واما في المقام فالشرط الاول وان كان متوفراً، فان اليقين الثاني تعلق بنقض ما تعلق به اليقين الاول، بمعنى ان المتيقن الثاني نقىض المتيقن الاول الا ان الشرط الثاني مفقود، لان المكلف لا يكون ملتفتاً الى الشرط الاول وعما 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 مساوياً 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 متعلقاً لليقين والمشكوك بلحاظ كونه متعلقاً للشك موضوع للحكم الاستصحابي، فلهذا لا يتصور الشك في موضوعه ولا يعقل التردد في ان هذا من نقض اليقين باليقين او بالشك.

والخلاصة: إنّ 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 انا يتصور بلحاظ الواقع بقطع النظر عن وصفي اليقين والشك، والمفروض ان كلا الوصفين ماخوذ في موضوع الاستصحاب وليس موضوع الاستصحاب المتيقن والمشكوك بلحاظ وجودهما الوعي بقطع النظر عن كونهما متعلقين باليقين والشك، وظاهر ادلة الاستصحاب ان لتعلق اليقين والشك بهما دخلا في الموضوع، هذا ما افاده ^{في} مع التوضيح هنا.

وغير خفي ان كلا الجوابين مبني على ما ذكرناه سابقا من ان الشك لا يتصور في موضوع الحكم الاستصحابي، لأن 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 اذ ليس هنا يقين حتى يكون ناقضا لليقين السابق، وان كان شاكا في بقاء الحالة السابقة المتينة وعدم بقائها، فهو من نقض اليقين بالشك، واما احتمال انه من نقض اليقين باليقين، فهو في الحقيقة من نقض اليقين بالشك، لأن الاحتمال مساوق للشك ومع الاحتمال والشك فلا يقين جزما، باعتبار انه ليس من الامور الواقعية حتى يشك في وجوده.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره ^{في} هنا من الجواب ينافي بظاهره ما افاده ^{في} سابقا من ان الشبهة المصداقية تتصور في ادلة الاستصحاب، ولعل ذلك من جهة بنائه ^{في} على ان اليقين بالحدث غير معتبر في جريان الاستصحاب بمقتضى صحيحة عبد الله بن سنان.

ولكن تقدم الكلام في هذه الصحبة موسعا في مستهل بحث الاستصحاب.
الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي ^{في} من ان استصحاب بقاء الطهارة لا يجري لعدم الشك في البقاء، لأن المستصحب ان كان الطهارة قبل الزوال فهي مرتفعة قطعا بصدور الحدث في الساعة الاولى من الزوال وان كانت الطهارة في

الساعة الثانية بعد الزوال فهي باقية جزماً، فإذاً لا شك في بقاء الطهارة لكي تستصحب.

والجواب: إن ما ذكره ^{في} غريب، لأن المستصحب في المقام الجامع بين الطهارتين لا خصوص الطهارة قبل الزوال ولا بعده في الساعة الثانية والمفروض أن الجامع متعلق لليقين ويشك في بقائه في الساعة الثالثة.

وان شئت قلت: إن الجامع بينهما وهو عنوان احدهما متعلق لليقين حدوثا وللشك بقاء كما هو الحال في تمام موارد استصحاب الكلي في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، فإن المستصحب هو الجامع بين الفرد الطويل والفرد القصير.

الوجه الثالث: أيضاً ما ذكره المحقق العراقي ^{في} ^(١) من ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون زمان اليقين بالحدوث معلوماً، فإذا رجعنا قهراً إلى الوراء في عمود الزمان نصل إلى زمان نشير إليه انه زمان اليقين بالحدوث فيجره إلى زمان الشك في البقاء، وهذا الشرط غير موجود في المقام، فإنه اذا رجعنا إلى القهقراء فلا نجد زمان اليقين بالطهارة لا قبل الزوال ولا بعده بل نجد زمان اليقين بعد الطهارة، فإذاً كيف نستصحب بقاء الطهارة، فإن الساعة الثانية بعد الزوال زمان الشك في الطهارة والساعة قبل الزوال ايضاً زمان الشك فيها، فلا يقين بالطهارة في اي زمان حتى يجره إلى زمان الشك في بقائه.

والجواب: إن المستصحب في المقام الجامع وهو عنوان احدهما، والمفروض ان المكلف على يقين بحدوث هذا الجامع والشك في بقائه، لأن المكلف في الساعة الثانية بعد الزوال تيقن 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 بحدودتها. وبكلمة: انه ان اريد بذلك ان المعتر في جريان الاستصحاب اليقين بالحدث والشك في البقاء فهو صحيح، ولكن لا فرق فيه بين ان يكون اليقين بحدودث الفرد بحده الفردي او اليقين بحدودث الكلي بحده، وفي المقام حيث ان اليقين بحدودث الفرد غير موجود والموجود انما هو اليقين بحدودث 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 فليس للفرد حالة سابقة، فإذا رجعنا الى الوراء قهقرائيا فلا نجد زمانا نشير به الى انه زمان حدوث الفرد، لأن 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، فإذاً ما بناه ^{نهى} من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد دون الجامع غير صحيح بل هو خلاف الوجдан.

وثانياً: لو سلمنا ان متعلقه الفرد الا انه لا شبهة في ان متعلقه ليس الفرد المعين والا فلامعني لتقسيم العلم الى علم تفصيلي وعلم اجمالي، لأن 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 بحدودته في الساعة الثانية بعد الزوال.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره المحقق العراقي ^{نهى} لا يرجع الى معنى محصل.

قد يقال كما قيل: ان استصحاب بقاء الطهارة الجامعة المعلومة بالاجمال لا

يجري لعدم ترتيب الاثر الشرعي عليها بهذا الوصف العنوي لانها بهذا الوصف لا وجود لها الا في عالم الذهن ولا اثر لها، لأن الاثار الشرعية مترتبة على الطهارة في واقع زمان حدوث المعلوم بالاجمال المردد في الخارج بين الساعة قبل الزوال والساعة الثانية بعده ولا يترب 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 ترتيب اثر شرعي عليه، بل لا يجري مطلقا لانه لا يثبت تقديره بهذه الوصف الا على القول بالأصل المثبت.

وان لوحظ بنحو المعرفية والمشيرية الى واقع زمان المعلوم بالاجمال في الخارج المردد بين الساعة قبل الزوال والساعة الثانية بعده، فلا مانع من جريان الاستصحاب بقاء الطهارة في الساعة الثالثة، لأن الزمان حينئذٍ ظرف لها لا قيد.

والخلاصة: إنَّ من الواضح جداً أن المستصحب هو الطهارة الجامعة بين حدوثها قبل الزوال وحدوثها بعده في الساعة الثانية لا الطهارة المعلومة بالاجمال بهذا الوصف العنوي الاجمالي الانتزاعي، فان المستصحب بهذه الوصف لا وجود له الا في عالم الذهن، او فقل ان المستصحب ليس الطهارة المضافة الى زمان اجمالي بما هو، فإنه لا وجود لها الا في افق الذهن ولا اثر لها.

الوجه الرابع: قد يقال كما قيل ان الاشكال في جريان الاستصحاب في مجھولي التاريخ والمعلوم تاريخ احدهما في زمان المجهول في الساعة السابقة يجري في هذه المسالة ايضاً، لأن المستصحب في المقام وهو (الطهارة) مرددة بين فرد مقطوع الارتفاع وهو الفرد الحادث قبل الزوال لانه ارتفع يقيناً بتصور الحدث في الساعة الاولى بعد الزوال وبين فرد مقطوع البقاء وهو الفرد الحادث في الساعة الثانية بعده،

فاذًا لا يجري الاستصحاب فيها لانه من الاستصحاب في الفرد المردد، هذا بالإضافة إلى عمود الزمان، واما بالإضافة إلى زمانها الاجمالي بما هو فلا يجري لعدم ترتيب اثر شرعى 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 بقائه.

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 مجهولا ان كان بلحاظ واقع زمان حدوثها المردد بين الساعة قبل الزوال والساعة بعد الزوال فلا يجري، لعدم تمامية اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدث 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 شرعى مترب عليها مقيدة بهذا القيد.

هذا مضافا الى ان الاستصحاب لا يثبت هذا التقييد الا على القول بالأصل المثبت، لأن المستصحب حينئذ الطهارة المضافة الى زمان حدوثها الاجمالي بما هو زمان حدوثها هذا.

الا انه لا اساس لهذا لاشكال، لما من ان المستصحب في المقام الطهارة الجامدة بين الطهارة قبل الزوال والطهارة بعده في الساعة الثانية وهي عنوان احداثها ولا مانع من استصحاب بقائهما، لأن 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 حرفيا بحرف فلا حاجة الى الاعادة .
واما الصورة الثالثة، وهي ما اذا كان تاريخ كلا الحادفين مجهولا كما اذا علم المكلف بأنه كان محدثا في زمان ومتظهرا في زمان آخر ولا يدرى المتقدم منها عن المتأخر، كما اذا علم بان الحدث ان كان في الساعة الاولى من زوال يوم الجمعة مثلا كانت الطهارة في الساعة الثانية وان كان العكس فالعكس .

فلا مانع من استصحاب بقاء كل منها في الساعة الثالثة لانها ظرف الشك في البقاء، وتردد كل من الحدث والطهارة بين الساعة الاولى والثانية منشأ للشك في بقاء كل منها في الساعة الثالثة، وحيثئذ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها، لأن 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 الحادفين في الساعة الثالثة في المثال، فلا مانع من استصحاب بقاء كل منها في نفسه، غاية الامر تقع المعارضة بينهما فيسقطان من جهة المعارضة، ومن هنا تمتاز هذه الصورة عن الصورة الاولى والثانية بعدة نقاط:

الاولى: انه لا موضوع لشبهة صاحب الكفاية ^{فيها} وهي عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، لأن زمان المشكوك الساعة الثالثة وزمان المتيقن الساعة الثانية، باعتبار ان في الساعة الثانية تيقن المكلف بحدوث كلا الحادفين فيها تفصيلا وان كان زمان حدوث احدهما الساعة الاولى وزمان حدوث الآخر الساعة

الثانية اجمالاً، ولكن زمان حصول اليقين بحدوثهما معاً تفصيلاً هذا الساعة ولهذا لا منافاة بين هذا اليقين التفصيلي واليقين بارتفاع احدهما فيها اجمالاً، باعتبار ان لهذا اليقين الحصول 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: إنّ زمان المشكوك وهو (الساعة الثالثة) متصل بزمان المتيقن بوصف كونه متعلقاً لليقين وهو الساعة الثانية.

الثانية: انه لا موضوع لاعتراض المحقق العراقي ^{بكتير} على الصورة الاولى والثانية في هذه الصورة وهو ان تاريخ الحدث اذا كان معلوماً وهو اول الزوال وتاريخ الطهارة مجھولاً ولا يدری انها حدثت قبل الزوال او بعده، فان حدثت قبل الزوال فهي مقطوع الارتفاع وان حدثت بعده فهي مقطوع البقاء، فادأً لاشك في البقاء.
وهذا الاشكال لو تم هنالك فلا موضوع له في المقام، وهو ما اذا كان تاريخ كلا الحادثين مجھولاً، اذ لا شبهة في ان كلاً منها مشكوك البقاء في الساعة الثالثة في المثال.

الثالثة: انه لا مجال لاعتراض الرابع على الصورة الاولى في هذه الصور، لأن 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 منها في الساعة الثانية، غاية الامر احدهما في الساعة الاولى والآخر في هذه الساعة، فالساعة الثانية ظرف لحصول العلم التفصيلي بحدوثهما معاً وفي الساعة الثالثة يشك في بقاء كل منها فيها، ولهذا لا مجال لاعتراض 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 التبعد بثبوته لا التبعد بفعالية حكمه وتنجزه لانها بحاجة الى تطبيق الكبرى عليه، وعلى هذا فمعنى استصحاب بقاء جزء الموضوع ثبوته تبعدا اذا كان جزؤه الآخر ثابتا بالوجдан وبضممه اليه يتحقق الموضوع بكل جزأيه ويترتب عليه اثره بتطبيق الكبرى عليه، لان فعليه الحكم وتنجزه منوطه 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 المستصاحب حكما شرعا او موضوعا لحكم شرعى، بل يكفي فيه ان يكون المستصاحب قابلا للتبعد الشرعي وان لم يكن حكما شرعا 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 التاخر وهكذا، بلا فرق في ذلك بين ان يكون مركبا من جوهرتين او عرضتين موضوعتين او موضوع واحد، ولا يمكن ان يكون الموضوع مركبا من العرض وموضوعه، لان الموضوع حينئذ يكون مقيدا لا مركبا، والعرض ماخوذ في الموضوع بوجوده النعمي لا المحمولي، ولا مانع من ان يكون الموضوع مركبا من عدم العرض وموضوعه، لان عدم العرض الماخوذ في موضوعه ليس عندما نعنيّا بل هو عدم محمولي، ومن هنا فرق بين ان يكون

العرض ماخوذًا في موضوعه وبين ان يكون الماخوذ فيه عدم عرضه باعتبار ان عدم عرضه ليس عرضًا له.

النقطة الخامسة: اذا علم اجمالا بارتفاع احد جزئي الموضوع المركب وشك في بقائه وعدم ارتفاعه الى زمان وجود الجزء الآخر، فتارة يكون تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا، واخرى يكون تاريخ كليهما مجهولا، 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 خلافا لجماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ ^{رحمه الله}، فانهم قد بنوا على جريان الاستصحاب في كل واحد منها في نفسه مطلقا ولكنه يسقط من جهة المعارضة مع الآخر.

النقطة السابعة: قد بنى صاحب الكفاية ^{رحمه الله} على عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ معللا بان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، وحيث ان هذا الاتصال غير محرز في مجهولي التاريخ فلا يجري الاستصحاب فيها، لانه مع عدم الاحراز لم يحرز انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين ف تكون الشبهة مصداقية، فلا يجوز التمسك بادلة الاستصحاب فيها.

النقطة الثامنة: ان ما بنى صاحب الكفاية ^{عليه السلام} من اعتبار العنصر الرابع في جريان الاستصحاب لا اصل له، لانه مبني على انه لا دخل للبيتين والشك الماخوذين في لسان روایات الاستصحاب في موضوعه مع ان الامر ليس كذلك، اذ لا شبهة في ظهورها عرفا في ان لها دخلا فيه، بمعنى ان موضوع الحكم الاستصحابي المتيقن والمشكوك بالعرض مع وصف كونهما متعلقين للبيتين والشك مطلقا، وعلى هذا فلا يتصور ان يشك الانسان الاعتيادي في انه شاك او متيقن، فانه انما يتصور بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى موضوع الاستصحاب.

النقطة التاسعة: ذهب جماعة الى ان الشبهة المصداقية 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 للبيتين، وكذلك الحال في المشكوك بل الموضوع بمقتضى ظهور ادلة الاستصحاب المتيقن والمشكوك بالعرض بلحاظ كونهما متعلقين للبيتين والشك، فالبيتين بالطهارة الواقعية والشك في بقائهما في الواقع ماخوذان في موضوع الحكم الاستصحابي، فإذاً يكون الموضوع مركبا من ذات المتيقن والبيتين بها وذات المشكوك والشك فيها.

النقطة العاشرة: ان ما ذكره صاحب الكفاية ^{عليه السلام} من التفصيل بين مجھولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجھولا بعدم جريان الاستصحاب في مجھولي 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 رحمه الله ولكنهما لا ينطبقان على ما ذكره رحمه الله في الكفاية.

النقطة الثانية عشرة: ان موضوع النجاسة مركب من امرتين، احدهما الملاقة في زمان والآخر عدم الكريمة فيه، فاذا كانت الملاقة محزنة بالوجودان وعدم الكريمة محزنا بالاستصحاب تتحقق الموضوع للنجاسة وهل هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريمة او لا؟

والجواب ان في المسالة قولين: قول بعدم التعارض بينهما، وقول بالتعارض. اما القول الاول، فقد اختاره السيد الاستاذ رحمه الله واستدل عليه بوجوهه، وتقىد 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 رحمهم الله الى ان استصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريمة لا يجري لا من جهة ما ذكره السيد الاستاذ رحمه الله، بل من جهة انه لا ينفي موضوع النجاسة منضما الى الجزء الآخر المنفي بالوجودان الا على القول بالأصل المثبت، لان الموضوع هو صرف وجود الملاقة مع عدم الكريمة 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 الملاقة لا صرف وجودها، والنجلسة تنحل بانحلال افرادها وحصصها في الخارج، فيكون كل فرد وحصة موضوع للنجاسة.

النقطة الرابعة عشرة: ان طهارة الاشياء ذاتية وغير مجمولة في الشريعة المقدسة

كالمباحثات الأصلية ولا حاجة الى جعلها، والشريعة ائم جاءت لتحديد مواقف الانسان واطلاق عنانه من كافة الجهات الاجتماعية والفردية والمادية والمعنوية.

النقطة الخامسة عشرة: ان في توارد الحالتين المتصادتين على شيء واحد كالطهارة والتنجاسة 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.

التبنيه التاسع

لا شبهة في ان الاستصحاب لا يجري في المسالة اذا كان فيها دليل لفظي من عموم او اطلاق، لانه يتقدم على الاستصحاب اما بالحكومة او الورود على تفصيل يأتي في ضمن البحوث الاتية ولا كلام فيه.

وانما الكلام في المقام فيما اذا خص عام بمحض منفصل محمل، وحيث انه لا يكون حجة الا في المقدار المتيقن دون الزائد ففيه يرجع الى عموم العام هذا.

ولكن قد يتواهم ان في موارد الشك في التخصيص تقع المعارضة بين استصحاب بقاء حكم المخصوص فيها وبين التمسك بعموم العام، ومن امثلة ذلك الدليل الدال باطلاقه على جواز وطع الرجل زوجته متى شاء واراد واستثنى من ذلك ايام حيضها، فاذا فرضنا ان دليل الاستثناء محمل 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 والاغتسال.

وعلى هذا، فهل المرجع في هذه الفترة استصحاب بقاء حرمة الوطع 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 خصص لعموم (أوفوا بالعقود)، فاذا فرضنا أنَّ الدليل المخصوص محمل، 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 (أوفوا بالعقود) ومنها غيرهما.

والجواب: ان الاصوليين قد اختلفوا في هذه المسالة على وجوه وذهب شيخنا

الانصاري^(١) إلى التفصيل بين ما إذا كان الزمان في طرف العام قيداً للموضوع ومكثرا له، بمعنى أن 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 ظرف ا له بدون ان يكون له دخل في الموضوع فالحكم الثابت لكل فرد من افراده العرضية حكم واحد شخصي في طول قطعات الزمان ومستمر باستمراره.

على 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.

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠ .

٤٢٤ .) كفاية الأصول ص (٢)

التفصيل بل لابد من ملاحظة الزمان في طرف الخاص ايضا، لانه في هذا الطرف اما ان يكون قيدا لموضوع الخاص ومكثرا له بلحاظ افراد الزمان وقطعاته الطولية، فيكون كل قطعة موضوع مستقل للحكم فيكثر الحكم بتكررها كما يتكرر بتكرر افراده العرضية، او يكون ظرفا له بدون ان يكون له اي دخل فيه، فاذً بطبعه الحال يكون الحكم المجعل لكل فرد من افراده في عمود الزمان وقطعاته الطولية حكم واحد شخصي.

وعلى هذا فالصور اربع:

الصورة الاولى: ان يكون الزمان ظرفا في طرف العام والخاص معا.

الصورة الثانية: ان يكون قيدا للموضوع فيها معا.

الصورة الثالثة: ان يكون قيدا للموضوع في طرف العام وظرفا له في طرف الخاص.

الصورة الرابعة: ان يكون قيدا للموضوع في طرف الخاص وظرفا له في طرف العام.

وهذه هي الصور الأربع:

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 بالشخصين.

والخلاصة: إن اعادة المعدوم مستحبة، واما اعادة مثله اي جعل مثله بجعل آخر فهو بحاجة الى دليل آخر، ولا اشعار للعام بذلك فضلا عن الدلالة.

واما الصورة الثانية، فلا موضوع للاستصحاب فيها، لأن المتيقن فيها غير المشكوك، وعليه فلا يكون الشك فيها شكا في البقاء بل شك في اصل خروج فرد آخر من العام والمرجع فيه اصالة العموم.

واما الصورة الثالثة، فاستصحاب بقاء حكم المخصوص وان كان جاريا 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 الترتيبة: وهي الزمان ان كان قيادا لموضوعي العام والخاص معا بان يكون لها افراد عرضية وطولية معا فالمرجع اصالة العموم دون الاستصحاب، وان كان ظرفا لموضوعيهما بان لا يكون لها الا افراد عرضية لا طولية، فالمرجع فيه استصحاب حكم المخصوص لا اصالة العموم، وان كان قيادا لموضوع احدهما وظرفا لموضوع الآخر بان كان للأول افراد عرضية وطولية معا وللثاني افراد عرضية فحسب، فالمرجع في الاول استصحاب بقاء حكم المخصوص ولكن محكم باصالة العموم، فاذما ذكره شيخنا الانصاري رحمه الله من ان الزمان في طرف العام اما ان يكون قيادا او ظرفا بدون التعرض للزمان في طرف الخاص لا وجه له بل لا بد من لحاظ الزمان في طرف الخاص ايضا، فانه في هذا الطرف اما ان يكون قيادا او ظرفا ولا ثالث لها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هناك خلافا بين الاصوليين في تفسير مقالة الشيخ رحمه الله في المسألة، وهي (ان الزمان قد يكون قيادا للموضوع في طرف العام وقد يكون ظرفا له فيه) وما هو مراده رحمه الله منها، فهنا اقوال وتفسيرات:

التفسير الاول: ما ذكره السيد الاستاذ^(١) من ان المراد من كون الزمان قيدا مكثرا للموضوع العموم الاستغرافي بالنسبة الى قطعات الزمان الطولية، لان كل قطعة فرد من العام وموضوع للحكم كما هو الحال في العام الاستغرافي بالنسبة الى الافراد العرضية، ولا فرق في العام الاستغرافي بين ان يكون استغراقه بلحاظ الافراد الطولية او الافراد العرضية، والمعيار فيه كون كل فرد موضوعا مستقلا للحكم في مقابل العام المجموعي الذي يكون فيه كل فرد جزءا الموضوع لاتمامه. والمراد من كون الزمان ظرفا للعموم المجموعي بالنسبة الى قطعات الزمان الطولية، فانها جميعا موضوع واحد ويكون كل قطعة منها جزءا الموضوع لاتمامه والحكم المجعل 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 جزءا الموضوع والحكم المجعل فيه حكم واحد، فاذا قال المولى: (اكرم العلماء) فتارة يكون العلماء ملحوظة بنحو العموم الافradi وآخرى بنحو العموم المجموعي، فعلى الاول يكون كل فرد منهم موضوعا مستقلا لوجوب الاعلام ولهذا ينحل الحكم بانحلال افراد موضوعه في الخارج فيثبت لكل فرد منها وجوب اكرام مستقل، وعلى الثاني يكون كل فرد جزءا الموضوع، والمجموع من حيث المجموع موضوع والمجعل 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 الاعلام، فاذا لامحالة يتعدد الوجوب بتعدد

الايات، وآخرى يلحظ جميع الايات الطولية موضوعا واحدا ويكون كل يوم جزء الموضوع لاتمامه، وعليه فالعام على الاول استغراقي وعلى الثاني مجموعى، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، اشكال السيد الاستاذ^{هـ} على هذا التفسير، بأنه لا فرق في جواز التمسك بالعام في موارد الشك في التخصيص بين العام الاستغراقي والعام المجموعى كما يجوز التمسك بالاول كذلك يجوز في الثاني، ولا فرق من هذه الجهة بين كون الاستغراقية والمجموعية بلحاظ الافراد العرضية او الافراد الطولية هذا.

وقد اورد على ذلك بعض المحققين^(١) من ان مراد الشيخ^{هـ} من الفرق بين كون الزمان قيدا او كونه ظرفا لوكان الفرق بين العام الاستغراقي والعام المجموعى لكان المناسب لهذا البحث مبحث العام والخاص لا مبحث الاستصحاب هذا.

وغير خفي ان هذا الايراد غير وارد على السيد الاستاذ^{هـ}، لأن محل الكلام في المقام انما هو في ان استصحاب بقاء حكم المخصص هل يجري او ان المرجع فيه التمسك بعموم العام، والشيخ^{هـ} فصل بين ما اذا كان الزمان قيدا 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^{هـ} فقد ذكر ان مراد الشيخ^{هـ} من كون الزمان قيدا للموضوع العموم الاستغراقي ومن كونه ظرفا له العموم المجموعى وعلى هذا الاساس اشكال عليه بان المرجع في موارد الشك في التخصيص الزائد التمسك بعموم العام بلا فرق بين العام الاستغراقي والعام المجموعى كما تقدم في مبحث

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٣٠ .

العام والخاص لا استصحاب بقاء حكم المخصوص 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^٢ هو انه لا يمكن حمل ما افاده شيخنا الانصارى^٣ على ما ذكره^٤ من التفسير، وذلك لان الظاهر ان مراده من ظرفية الزمان انه ظرف لتعلق الحكم بدون اي دخل له فيه، لان الزمان ظرف لكل امر زماني ذاتا ولا يتوقف على لحاظ اي عنایة 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، وهذا لا فرق بين العام المجموعي والعام الاستغرائي من هذه الناحية، والفرق بينهما انما هو في ان كل فرد من العام الاستغرائي موضوع حكم مستقل وفي العام المجموعي جزء الموضوع لاتمامه ولا فرق بين ان تكون الاستغرائية والمجموعية في الافراد العرضية او الافراد الطولية.

التفسير الثاني: ما ذكره المحقق النائيني^٥ من ان كلام الشيخ^٦ في الرسائل وان كان موهما انه في مقام الفرق بين العام الاستغرائي والعام المجموعي الا انه لا يمكن ان يكون مراده ذلك، بل مراده هو ما يظهر منه في مبحث خيار الغبن في

المكاسب من الفرق بين ما اذا كان الاستمرار قيداً لمعنى الحكم وما اذا كان قيداً لنفس الحكم.

بيان ذلك: ان في العموم الازمني تارة يكون الاستمرار قيداً لمعنى الحكم فان متعلقه عام استمراري، كما اذا فرضنا ان المولى قال يجب عليكم الصيام مستمراً او قال يجب عليكم التصدق في كل يوم مستمراً وبلا انقطاع، ففي مثل ذلك يكون الاستمرار قيداً للمتعلق، ولا فرق بين ان يكون استمراره بالنص كما في مثل هذا المثال او بالظهور الوضعي او الاطلاقي الثابت بمقدمات الحكمة.

واخرى يكون الاستمرار وارداً على الحكم وقيداً 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 الازمني 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 ماخوذًا في متعلق حكمه، فلا مانع من التمسك بعمومه بعد زمان 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 الافradi، لأن 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 القيمة.

وحينئذٍ فاذا ورد تخصيص على الدليل الثاني بغير ايام الحيض والنفس، وحينئذٍ فاذا شك في الجواز بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال فلا يمكن التمسك لا بالدليل الاول ولا بالثاني، اما الدليل الاول فلانه مهملا 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 وطء المرأة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات جوازه، لأن الجواز ليس مفادة فان مفاده استمراره على تقدير ثبوته، ومن المعلوم انه لا يدل على ثبوته لأن 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 ^{مكي}^(١) بمناقشتين:

المناقشة الاولى: ان ما ذكره المحقق النائيني ^{فقيئ} من ان استمرار الاباحة اذا كان قيدا للحكم ووارداً عليه، فاذا شك فيها فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات الاباحة باعتبار انها موضوعه.

مبني على الخلط بين مقامي الجعل والمجعل، فان الدليل الدال على اصل ثبوت الحكم في مرحلة الجعل لا يمكن ان يكون متكفلا 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 المجعل وتخصيصه والدليل المتكفل لإثبات الحكم المجعل، فلا مانع من ان يكون متكفلا لاستمراره ايضا، مثلا الدليل الدال على اباحة استمتاع الزوج للزوجة، فلا مانع من ان يدل على استمرارها بالاطلاق ومقدمات الحكمة او بالعموم الوضعية.

وعليه فما ذكره ^{فقيئ} من ان هذا الدليل لا يمكن ان يكون متكفلا لاستمرار الحكم، فلا يمكن المساعدة عليه هذا.

وللنظر في هذه المناقشة مجال، لأن هذه المناقشة مبنية على الخلط بين الاستمرار الذي هو صفة للحكم وحالة له بالمعنى الحرفي، بمعنى ان استمراره ليس شيئا آخر وراءه بل هو الحكم بوجوده الوسيع طولا وعبارة عن الوجود الثاني للحكم والوجود الثالث وهكذا في عمود الزمان وقطعاته الطولية.

وبين الاستمرار الذي ثبت بدليل آخر مستقل وبينه 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

الطلولية، 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 فلأنه مهملا 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 شكنا بعد انتهاء فترة التخصيص في استمرار الحكم، فلا يمكن التمسك بعموم الدليل الثاني فان التمسك به انما هو فيها اذا كان الموضوع محزاً 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 المصداقية.

والخلاصة: إنّ المحقق النائيني عليه السلام لا ينكر ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من دلالة

الدليل على ثبوت الحكم بنحو الاستمرار والدوم بالاطلاق ومقدمات الحكمة أو بالعموم الوضعي، الا انه قال ان مراد الشيخ رحمه 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 رحمه الله على ذلك بعيد جدا.

المناقشة الثانية: انه لا فرق في جواز التمسك بالعموم الازماني بين كون الاستمرار قيداً للمتعلق وكونه قيداً للحكم وراجعاً اليه، فإذا دل دليل على استمراره وعمومه للقطعات الزمانية الطويلة 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 مستفادة من نفس الدليل الدال على الحكم او من دليل خارجي. وما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من ان الدليل الدال على استمرار الحكم ناظر الى بقائه، 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 الطويلة والعرضية قبل ورود التخصيص عليه ولا فرق في الرجوع اليه بعد التخصيص بين كون الاستمرار راجعاً الى الحكم او الى متعلقه.

وغير خفي ان هذه المناقشة بالصيغة الموجودة في تقرير بحثه غير مبرهنة، لأن الموجود فيه انه لا فرق بين ان يكون الاستمرار راجعاً الى المتعلق او الى الحكم، فكما يجوز التمسك بالعام في موارد الشك في اصل التخصيص او في التخصيص الرائد في الفرض الاول، فكذلك يجوز التمسك به في تلك الموارد في الفرض الثاني، ولا فرق بين ان يكون الاستمرار والعموم مستفاد 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 الهملة، والدليل الثاني المستقل يدل على استمرار هذا الحكم فإذاً الحكم الثابت بالدليل الاول موضوع لمدلول الدليل الثاني وهو الاستمرار.

وعلى هذا، فإذا 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 المصداقية، 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 بمعنى الاسمي المستقل وليس من توابع الدليل الاول وقرائنه.

قد يقال كما قيل: ان مراد السيد الاستاذ^{٢٦} من هذه المناقشة هو ان الدليل الثاني يدل على استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول المجمل بمعنى الحرفي، ومعنى استمراره بمعنى الحرفي هو ثبوته في الزمان الثاني والثالث وهكذا بنحو العموم الازماني، وعندئذ 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 لا انه شيء زائد عليه.

وعلى هذا، فإذا 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، فإنه لولاها فلا يدل الدليل عليه فكذلك الدليل الثاني، فإنه يثبت استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول ويدل على انه مستمر، فإذاً يكون الدليل الثاني من شؤون الدليل الاول وتابعه ومبين للمراد منه وان الحكم الثابت به حكم مستمر وعام وهذا خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام هو ان الدليل الثاني دليل مستقل وله مدلول بالمعنى الاسمي المستقل وهو الاستمرار وموضوع الحكم الثابت بالدليل الاول فلا نظر له اليه، وإنما يكون نظره إلى استمراره على تقدير ثبوته وأما انه ثابت او لا، فلا يدل عليه لا نفيًّا ولا اثباتًا كما هو الحال في كل دليل بالنسبة إلى موضوعه.

وعلى هذا، فإذا ورد تخصيص على الدليل الثاني العام وشك في ثبوت حكمه وهو الاستمرار بعد فترة زمن التخصيص، فلا حالة يكون هذا الشك من جهة الشك في ثبوت موضوعه وهو الحكم في الزمن الثاني، فإذاً تكون الشبهة موضوعيه ولا يجوز التمسك بالعام فيها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد علق بعض المحققين ^{عليه السلام}^(١) على هذا التفسير بأمرین:

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، لأن المستفاد منه الاستمرار بالمعنى الحرفي.

وعلى هذا، فمحمول الدليل الثاني الاستمرار بالمعنى الاسمي وموضوعه ثبوت الحكم بالدليل الاول، وعليه فالتمسك بعموم الدليل الثاني انا يمكن فيها اذا كان موضوعه محرازاً وهو الحكم في المقام كما هو الحال في كل عام، فانه لا يمكن التمسك به الا فيما اذا كان موضوعه محرازاً 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 قيداً 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 قيداً للمتعلق 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 بجموعيا 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 محززا، 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: إنَّ ما ذكره المحقق النائيني ^ف من ان الاستمرار اذا كان قيدا 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 دلالته عليه بالاطلاق او العموم هذا .

ولا يخفى ان المحقق النائيني ^ف لا ينكر دلالة الدليل الدال على اصل ثبوت الحكم على استمراره اذا كان له اطلاق او عموم، وهذا الاستمرار لامحالة 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 ^ف قد فرض ان الدليل الدال على اصل ثبوت الحكم محمل ومهمل ولا

يدل على ثبوته الا بنحو القضية المهملة، وعندئذٍ فاثبات استمراره بحاجة الى دليل آخر في طول الدليل الاول ومدلوله لامحالة الاستمرار بالمعنى الاسمي، باعتبار انه دليل مستقل وليس متمماً للدليل الاول حتى يكون مدلوله الاستمرار بالمعنى الحرفي، ولهذا فرض $\text{ف}\text{ي}\text{ك}$ ان مدلول الدليل الاول وهو ثبوت اصل الحكم ماخوذ في موضوع الدليل الثاني.

والخلاصة: إنّ المحقق النائيني $\text{ف}\text{ي}\text{ك}$ قد فسر كلام الشيخ $\text{ف}\text{ي}\text{ك}$ 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 قياداً 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 استفاده الاستمرار والعموم منه.

الامر الثاني: ان اطلاق الحكم لا ينفك عن اطلاق متعلقه، ولا يمكن افتراض ان الحكم مطلق والمتعلق مهملاً 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، وحينئذٍ 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 ^{في} 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 تبعي لا بالاصالة ويدور مدار اطلاقه ثبوتا وسقوطا، فلا يكشف اطلاقه عن اطلاقه بالاصالة بان لا يدور مداره اصلا، كما ان اطلاق الحكم تبعي عند اطلاق المتعلق، وعلى هذا فاذا كان اطلاق المتعلق تبعيا فلا حالة يسقط بسقوط اطلاق الحكم وحيث ان اطلاق الحكم ساقط في مفروض المسألة، فلا حالة يسقط اطلاق المتعلق ايضا تبعا باعتبار انه يدور مداره ثبوتا وسقوطا، فاذاً كيف يمكن التمسك باطلاقه مع سقوط اطلاق الحكم.

والخلاصة: إنّه بعد سقوط اطلاق الحكم من جهة ورود التخصيص عليه وعدم امكان التمسك به، فيكيف يبقى اطلاق المتعلق مع انه تابع له هذا مضافا الى ان اطلاق المتعلق لو كان باقيا، كان مستلزم 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 ^{في} على هذا التفسير، لانه ^{في} قد صرّح بان الزمان ان كان قيدا لموضوع العام ومقوما له ومكثرا لافراده الطولية جاز التمسك به، وان كان ظفاله بدون ان يكون له دخل فيه لم يجز. ومن هنا، ذكر جماعة منهم السيد الاستاذ ^{في} انه لا يمكن حمل ما ذكره الشيخ ^{في} على هذا التفسير، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الاستمرار والعموم الازماني اذا كان قيدا للحكم، فبطبيعة الحال يكون قيدا له بالمعنى الحرفي حيث انه من شؤون الحكم وليس شيئا آخر وراءه، اذ انه عبارة عن الحكم المتسع طولا، 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 المبادر 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 دلالته الاطلاقية على استمرار هذا الحكم، لأن الاستمرار الثابت بالاطلاق ومقدمات الحكمة انيا 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 مستقلابا وبالمعنى الاسمي، وهذا خلف فرض ان له مدلولا واحدا.

واما اذا كان الدال على استمرار الحكم دليلا آخر مستقلابا يكون هناك دليلان:

احدهما يدل على ثبوت اصل الحكم بنحو القضية المهملة، والآخر يدل على استمراره بدلالة مستقلة، فلا محالة يكون الاستمرار ملحوظا مستقلابا وبالمعنى الاسمي وليس من شؤون الحكم وحالاته بالمعنى الحرفي هذا اذا كان الدليل الثاني ظاهرا ولو بقرينة خارجية في ان مدلوله مدلولا مستقلابا وغير مربوط بمدلول الدليل الاول ماعدا كونه حكم 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 ذاك او ظاهر في انه متتم للدليل الاول فيه وجهان، الظاهر هو الثاني، لأن المتفاهم العرفى من الاستمرار الماخوذ فى لسان الدليل الثاني للحكم الثابت بالدليل الاول ظاهر في انه من حالاته وشئونه بالمعنى الحرفي لامور:

الامر الاول: ان الظاهر من الدليل الثاني انه في عرض الدليل الاول لا في طوله، لأن 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 ثبota واثباتا اما ثبota فلا بد من افتراض ان احدهما موضوع والآخر حكم، واما اثباتا فلابد 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، وهذا 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 فى 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 مترب على الحكم المتسع المستمر لا على استمراره بها 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، لأن

واقع الاستمرار نفس الحكم المستمر، واما مفهوم الاستمرار بالمعنى الاسمي المستقل فهو مباین 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: إنّ 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 بقرينة 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 يعني اتساع وجوده طولاً، ولا يحتمل ان يكون مدلوله الاستمرار بالمعنى الاسمي، فانه لا يرجع الى معنى محصل ولا يترب عليه اثر، لان الاثر انما يترب 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، وليس نسبة 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 استمرارا للحكم بل هو عنوان ومعرف

لہ و مشرا لہ.

كما انه لا يمكن ان يراد من الاستمرار الماخوذ في لسان الدليل الثاني الاستمرار بالمعنى الاسمي، فانه مباین للحكم فكيف يكون استمرارا له.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني ^{فقيه}^(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.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه التبيّحة: وهي ان الاستمرار الازماني اذا كان قيدا للحكم، فلا حالة يكون بالمعنى الحرفي بلا فرق بين ان يكون الدال عليه ظهوره العرفي او اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة او قرينة اللغوية او دليل آخر فيها اذا كان الدليل الاول مجملأ، 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 كرويا.

واما النظر اليها من ناحية التطبيق يعني صغرويا وتعيين موارد كون الاستمرار قيدا للمتعلق وكونه قيدا 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، فادا اتى بالصلة واجداً ل تمام شروطها كفى، باعتبار ان صرف الوجود قد تحقق، واما اعادتها مرة ثانية فهي بحاجة الى قرينة ودليل.

فالنتيجة: إنّ 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: إنّ 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 ممكنا ثبوتا الا انه بحاجة الى عناية زائدة وقرينة في مقام الاثبات والا فالقضية ظاهرة في اتها قيد للمتعلق.

واما إذا كان الاستمرار مدلول القرينة، فهو مختلف باختلافها، لأنها قد تكون ظاهرة في ان الاستمرار قيد للمتعلق وقد تكون ظاهرة في انه قيد للحكم هذا. ولكن الشمرة 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 فالعكس 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 آنات الزمان الطولية، ضرورة احتمال ان الحرام هو صرف وجود الشرب لا مطلق وجوده غير محتمل.

وان شئت قلت: ان اطلاق المتعلق في الاحكام التحريريمية 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 قياداً للمتعلق وله دخل في اتصافه بالملك في مرحلة المبادئ، كما ان له دخلاً في ترتيب الملك عليه في الخارج، وقد يكون ظرفاً له بدون ان يكون له دخل فيه، وظرفته 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، فلأنّ 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 بالملك ولا في ترتيبه عليه، فانه متصرف بالملك في نفسه بقطع النظر عن وقوعه في زمان او مكان، مثلاً شرب الخمر فيه مفسدة ملزمة في اي زمان او مكان كان، وعلى هذا فالزمان ليس موضوعاً للحرمة حتى تتعدد الحرمة بتعددها وانما تتعدد الحرمة بتعدد الفعل كالشرب او نحوه.

ثم ان الظاهر من هذين القسمين القسم الثاني دون الاول، لأن الخطابات التحريريمية ظاهرة في حرمة الافعال المشتملة على المفاسد الملزمة، ولا تدل على ان للزمان دخلاً فيها بل لا اشعار فيها فضلاً عن الدلالة.

واما الزمان في مثل اوفوا بالعقود، فهل هو ظرف للحكم او قيد له؟
والجواب: انه ظرف له، لأن وجوب الوفاء بالعقد وجوب واحد مستمر طول
الزمان والى نهاية المطاف لا انه وجوهات متعددة بتنوع آنات الزمان الطولية با ان
يكون وجوب الوفاء به في كل آن غير وجوب الوفاء به في آن آخر وهكذا لانه غير
محتمل عرفا.

وبكلمة: ان في الآية الكريمة جعلا واحدا في طول الا زمان لا جعولا متعددة،
فانها وان كانت ممكنة في مقام التثبت 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 ^{رحمه الله} من كون الزمان قيدا
للعام ومكثرا لافراد موضوعه كونه قيدا مقوما للمرتبط، فاذا كان قيدا له كان
موضوعا للحكم، فاذا 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 فالملجعول حكم واحد مستمر في طول الزمان بدون تدخله فيه.
ولكن ما ذكره ^{رحمه الله} 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 اذ شك في التخصيص الزائد.

الي هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي ان ما قيل في تفسير كلام الشيخ ^{رحمه الله} من
التفصيل بين ما اذا كان العموم والشمول الازماني مدلولا لدليل واحد، وما اذا كان
مدلولا للدليل الثاني، والدليل الاول محمل، فعل 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 ^{توفي ٤٣٢}^(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 المجعل حكما واحدا ممتداما بامتداد zaman 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 الشوت، بمعنى ان المتكلم كما يقصد الانشاء تارة بداعي البعث شخصا الى فعل واحد، كذلك يقصد الانشاء تارة اخرى بداعي

البعث طبيعياً وسنخاً فيتتحقق منه طبيعي البعث المتعلق ب الطبيعي الفعل، وهذا يستلزم في مقام التحليل العقلي تعلق فرد من طبيعي البعث بفرد من طبيعي الفعل ولهذا يتعدد اطاعته وعصيائه، فالعبرة في الاطاعة والمعصية بمرحلة البعث حقيقة والعبرة في التخصيص ونحوه بمرحلة الجعل ومقام الاثبات.

وعليه فان لوحظ قطعات الزمان متعددة للموضوع، لم يكن خروج فرد من افراد العام موجباً لانشالام ظهوره في سائر الافراد.

وان لوحظ الزمان بوحدته ظرفاً لتعلق طبيعي الحكم ب الطبيعي الموضوع، مثلاً قوله تعالى (اوْفُوا بِالْعُهُودِ) يدل على وجوب الوفاء بكل عقد في طول الزمان، فيكون الزمان بوحدته الطولية ظرفاً لتعلق طبيعي الوفاء بهذا العقد الذي هو فرد من العام و الطبيعي الوفاء بالعقد الآخر وهكذا.

وعلى هذا، فاذا خرج فرد من هذا العام في الجملة، فلا شك في انشالام ظهوره في شموله لهذا الفرد، فان الوفاء به في زمان آخر ليس من جملة افراده بل فرد من 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، وهذا بنى صاحب الكفاية عليه السلام 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، ومتى ينتهي هذا الفرد الواحد المستمر زمان التخصيص، فإنه قد خرج عن العام في هذا الزمان وبانتهائه ينتهي زمان هذا الفرد.

فالنتيجة: إن المحدود هو التخصيص من الوسط.

ثم قال عليه السلام الذي ينبغي ان يقال هو ان للعام الذي لوحظ الزمان الواحد ظرفاً لاستمرار حكمه كقوله تعالى (اوْفُوا بِالْعُهُودِ) حديثين:

الاولى: حيشه عمومه وشموله للوفاء بكل عقد.

الثانية: حيشه اطلاقه الازماني من حيث خصوصيات الزمان الوحداني...
الخ، وحاصل ما ذكره ^{نهائياً} انه لا يجوز التمسك بعموم العام من الحيشه الاولى، وعمل ذلك بقوله ان الواحد لا يعقل ان يكون خارجا وداخلا معا، بل خروج الواحد اذا ثبت فبالملازمة العقلية يقال بخروجه بقول مطلق.

واما من الحيشه 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 والمقييد بمنزلة دال واحد من الاول على ظرفية حصة طبيعية للحكم الطبيعي الثابت لموضوع كذلك.

ولنا تعليق على ما ذكره ^{نهائياً} من التفسير، وحاصل هذا التعليق: ان الدليل المخصوص انها يمنع عن حجية ظهور العام في العموم والمطلق في الاطلاق لا عن اصل الظهور، مثلا قوله تعالى (او فوا بالعقود) ظاهر في عموم وجوب الوفاء بكل عقد في طول عمود الزمان والى يوم القيمة والزمان ظرف، ولكل عقد وجوب واحد مستمر للوفاء به كذلك ومحصور في الشريعة المقدسة.

وحينئذ فاذا ورد عليه مخصوص كدليل خيار المجلس او الحيوان او خيار الشرط او الغبن او العيب وهكذا، فإنه 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، لأن ظهوره في العموم حجة بالنسبة الى سائر الفترات ولا وجه لرفع اليد عنه.

وما يظهر منه ^{نهائياً} من انه اذا خرج فرد من عموم الآية المباركة في فترة زمنية

خاصة، فلا شك في انتلام 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، لأن شموله له بعد خروجه منه بحاجة الى دليل والا لزم تعدد الواحد واتصال المنفصلين واستمرار المنقطع كل ذلك لا يمكن.

والخلاصة: إن 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 ^{في} انما 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، لأن الفرد باق تحت العام جزما، والدليل المخصص انما يرفع حكم العام منه، وعلى هذا فالآلية الكريمة تدل بعمومها على وجوب الوفاء بكل عقد بنحو الاستمرار الى يوم القيمة، والدليل المخصص انما 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 انما 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 انما 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.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره ^{هـ} إنما 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 ^{هـ}:

اما ما ذكره ^{هـ} من الفرق بين الحيثيين اللتين تقدما في جواز التمسك بالعام وعدم جوازه، فالظاهر انه لا فرق بين الحيثيين لعموم الوفاء بكل عقد في جواز التمسك به، فكما يجوز التمسك بعموم اوفوا بالعقود من الحيثية الثانية فكذلك يجوز التمسك به من الحيثية الاولى، وما ذكره ^{هـ} في وجه عدم جواز التمسك به بلاحظ الحيثية الاولى من ان الواحد لا يعقل ان يكون خارجاً وداخلا معا، بل خروج الواحد اذا ثبت فبالملازمة العقلية يقال بخروجه بقول مطلق، لا يرجع الى معنى محصل صحيح، لأن الخارج من العام ليس هو الفرد، فان التخصيص انما يجب 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 فيسائر 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 المجموع لكل عقد وجوب واحد مستمر، لانه لا مانع من تخصيص هذا الوجوب في مقام الاثبات بعض الفترات دون بعضها الآخر اذ معنى التخصيص ان ظهوره في العموم لا يكون حجة في فترة التخصيص واما فيسائر الفترات والازمان فيكون

حججة لتوفر المقتضي وفقد المانع هذا كله بحسب مقام الاثبات والنظر الى ظواهر الادلة.

واما بحسب مقام الثبوت، فالدليل المخصص يكشف ان وجوب الوفاء بالعقد مجعل في الشريعة المقدسة من الاول في غير فترة التخصيص.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتائج التالية:

الاولى: ان الزمان اذا كان قيادا مقوما للموضوع، فمعناه انه شرط لاتصاف الفعل بالملك في مرحلة المبادئ وللحكم في مرحلة الجعل. واما اذا كان الزمان قيادا للمتعلق، فلا بد ان يكون قيادا 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 لها من القيود والشروط من دون حاط الزمان او المكان.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ^{٤٠} من تفسير ظرفية الزمان بلاحظ قطعاته الطولية بنحو العموم المجموعي بحيث يكون كل قطعة جزء الموضوع لاتمامه في مقابل لحاظ كل قطعة تمام الموضوع غير صحيح لأن معنى ذلك ان لمجموع هذه القطعات الطولية من حيث المجموع دخلا في الجعل حكماً وملائماً ودخل كل قطعة بنحو جزء الموضوع، ولا يمكن حمل كون الزمان ظرفا في كلام الشيخ^{٤١} على ذلك، اذ الظاهر ان مراده من ظرفية الزمان عدم دخله في الجعل لا حكماً ولا ملائكاً في مقابل ما اذا كان قيادا.

الثالثة: ان ما ذكره السيد الاستاذ^{٤٢} من ان الحكم الشرعي اذا كان له متعلق

فالزمان قيد له دون الحكم غير تام، لأن الزمان اذا كان قيدا للواجب فيما انه غير اختياري، فلا بد ان يكون قيدا للوجوب ايضا وإلا لزم التكليف بغير المقدور.

الرابعة: ان الزمان اذا كان ظرفا، فقد يكون ظرفا متعلق الحكم مثل قولنا: لا تشرب الخمر، فان الزمان ظرف للشرب باعتبار ان الشرب زمانى ولا بد ان يقع في زمان، واما اذا لم يكن للحكم متعلق، فالزمان ظرف له كما في مثل قوله تعالى (او فوا بالعقود) ونحوه، فان الزمان ظرف لوجوب الوفاء، لانه مستمر في عمود الزمان الى يوم القيمة.

الخامسة: ان الزمان اذا كان ماخوذ في لسان الدليل في مقام الايات كان ظاهرا في انه شرط للحكم في مرحلة الجعل والملك في مرحلة المبادئ، لأن حاله حيئه حال سائر القيود الماخوذة في لسان الدليل ولا فرق في ذلك بين الزمان الخاص او العام، واما اذا لم يكن الزمان ماخوذ في لسان الدليل فهو ظرف فقط بلا دخل له لا في الحكم ولا في الملك.

السادسة: ان المحقق النائيني قد حمل ما ذكره شيخنا الانصارى 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، لأن 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 رحمه الله من كون الزمان ظرفا عدم دخله في الحكم ولا في الملوك، 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 مسألة الشك السببي والمسببي

ويقع البحث في هذه المسألة في جهتين:

الاولى: في تعين المراد من السبب في المسألة.

الثانية: ان الأصل في السبب تارة يكون من سنخ الأصل في المسبب وانخرى

لا يكون من سنخه.

اما الكلام في الجهة الاولى، فليس المراد من المسبب كل شيء متفرع على شيء آخر ومتربّع عليه، سواء أكان ترتيبه عليه عقلياً كترتيب المعلول على العلة التامة ام كان عادياً بل المراد منه خصوص ما اذا كان المسبب من الآثار الشرعية للسبب، بان يكون السبب موضوعاً للمسبب شرعاً كطهارة الثوب المتتجس المغسول بالماء المشكوك طهارته واقعاً المحكوم بها بالاستصحاب او بقاعدة الطهارة، فان طهارة الثوب من اثار طهارة الماء شرعاً ومتربّعة عليها، لأن موضوعها مركب من امرتين: احدهما الغسل بالماء والآخر طهارة الماء، والاول محرز بالوجدان والثاني بالبعد وهذا المقدار يكفي في الحكم بطهارة الثوب ظاهراً.

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 استصحاباً او قاعدة الطهارة، الثاني فيما اذا لم يكن من سنخه.

اما المورد الاول فلا شبهة في ان المرتكز في الازهان 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 ^(١) منهم السيد الاستاذ ^(٢) ، على اساس انهم بنوا على ان المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والكافحة في ظرف الجري العملي على طبق الحالة السابقة لا مطلقاً، فإذاً يكون الاستصحاب علماً تعبدياً، فإذاً كان كذلك فهو علم بطهارة الماء المغسول به الثوب، وحيث ان من آثار طهارته طهارة الثوب المنتجس المغسول به شرعاً فيثبت الاستصحاب طهارة الماء بالموافقة وطهارة الثوب بالالتزام، وبما انه علم فيكون رافعاً لموضع استصحاب بقاء نجاسته الثوب المغسول به، وهذا معنى حكمة الأصل السببي على الأصل المسببي هذا.

والجواب، أولاً: ما ذكرناه في مستهل بحث الاستصحاب ان المجعل في باب الاستصحاب ليس هو الطريقة والكافحة والعلم التعبدى 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 نعيid.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان المجعل فيه الطريقة والعلم التعبدى، الا ان هذا الاستصحاب معارض في مدلوله الاستصحابي وهو طهارة الثوب المنتجس المغسول بهذا الماء باستصحاب بقاء نجاسته، فيكون التعارض بين

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٩٥ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٥٦ .

فردي من الاستصحاب ولا يمكن شمول دليل الاستصحاب لكلا الفردين معاً، فلا محالة يسقط من جهة التعارض الداخلي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الحكومة منوطه بان يكون الدليل الحاكم ناظر الى مدلول دليل المحكوم، ومن الواضح ان استصحاببقاء طهارة الماء لا يكون ناظرا الى مدلول استصحاببقاء نجاسة الثوب المغسول به، فاذا لم تكن حكومة في البين فلا محالة تقع المعارضة بين المدلول الالتزامي لاستصحاببقاء طهارة الماء والمدلول المطابقي لاستصحاببقاء نجاسة الثوب، فاذاً لا يمكن ان يكون كلا الاستصحابيين مشمولاً للدليل الاستصحاب.

فالنتيجة انه لا حكومة في البين.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحققين^(١) على ما في تقرير بحثه من ان قاعدة الاستصحاب قاعدة ارتكازية عقلائية، وتدل على ذلك قوله عليهما السلام في صحيحة زراره: (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك... الخ) بدعوى ان هذا التعبير من الامام عليهما السلام يدل على ان كبرى الاستصحاب كبرى ارتكازية عقلائية.

وعلى هذا، فجريان الاستصحاب يدور مدار هذا الارتکاز وجوداً وعدماً، وحيث ان هذا الارتکاز يقتضي الجري العملي على طبق الحالة السابقة في السبب دون المسبب فلابد من التقديم، ومن هنا اذا شك في جميع زيد للشك في بقاء حياته فيستصحب بقاء حياته لا عدم مجئه، 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 الذهان هذا.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٥٦ .

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 لارتکازيتها، 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، فإذاً لا محالة يكون كنایة 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 الارتکاز العرفي والعلقائي، فإذاً هذه الكبـرى الارتکازية العقلائية تنطبق على الاستصحاب فيكون الاستصحاب من صغریات هذه الكبـرى.

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 صغریات هذه الكبـرى ولا يمكن تطبيقها عليه، حيث قد مر انه لا منشأ لارتکازية الاستصحاب، لأن معنى الاستصحاب هو العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقاءها 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 الاغراض عن ذلك وتسليم ان قاعدة الاستصحاب قاعدة ارتکازية، فإذا كانت كذلك فهي كما تطبق على الاستصحاب في السبب كذلك تطبق على الاستصحاب في المسبب، لأن منشأ ارتکازية الاستصحاب لدى العرف

والعقلاء هو ان نقض اليقين بالشك على خلاف الارتكاز العرفي العقلائي، وهذه النكتة الارتكازية مشتركة بين الاستصحاب في السبب والاستصحاب في المسبب، فاذًا لا موجب لتقديم الاول على الثاني، بل لا بد ان يكون وجه التقديم شيء آخر.

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الانصاري ^{رحمه الله} من ان الأصل في السبب يتقدم على الأصل في المسبب، بدعوى ان التعبد بطهارة الماء المغسول به الثوب تعبدا بطهارة الثوب ولا فرق بين ان يكون ذلك بالاستصحاب او بقاعدة الطهارة.

واما استصحاب بقاء نجاسة الثوب فهو تعبد ببقاء نجاسته ولا يكون تعبدا بنجاسة الماء، باعتبار ان نجاسته ليست من اثار نجاسة الثوب هذا.

وفيه: ان ما ذكره ^{رحمه الله} من ان التعبد بالسبب والموضوع تعبد بالمسبب والحكم، واما التعبد بالمسبب فانه ليس تعبد بالسبب، وهذا وان كان صحيحا ولا اشكال فيه ضرورة انه لو لا ترتب المسبب على السبب والموضوع لم يجر الاستصحاب في السبب، لأن ترتب الاثر الشرعي على المستصحاب من احد اركان الاستصحاب، الا ان هذا لا يمنع عن جريان الاستصحاب في المسبب وعارضته مع المدلول الالتزامي للاستصحاب في السبب، فان الاستصحاب في السبب يدل بالتطابقة على طهارة الماء وبالالتزام على طهارة الثوب المنتجس المغسول به، واستصحاب بقاء نجاسته معارض للاستصحاب في السبب في مدلوله الالتزامي.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره ^{رحمه الله} لا يمنع من جريان الاستصحاب في المسبب وعارضته للاستصحاب في السبب في مدلوله الالتزامي.

الي 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، بتقرير ان المراد من اليقين في روایات 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 وجданا، لأنّ الحجة قد قامت على طهارته اي الثوب وهي تنقض الحجة بالحدث فيكون مشمولا لقوله ^عإيشلا (ولكن تنقضه بيقين آخر) هذا.

والجواب: ان اراده الحجة من اليقين في روایات 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 بالحدث بل هو يقين ببقاء نجاسة الثوب فاذاً تقع المعارضة بين الحجتين، نهاية الامر بين المدلول الالزامي لاستصحاب بقاء طهارة الماء والمدلول المطابقي لاستصحاب بقاء نجاسة الثوب فتسقطان حينئذ فالمرجع هو اصالة الطهارة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الورود لو تم فإنما يتم فيما اذا كان الأصل في طرف السبب الاستصحاب، واما اذا كان الأصل فيه قاعدة الطهارة فلا يتم لأنها لا تقوم مقام القطع الطريري، او فقل ان المراد من اليقين في روایات الاستصحاب الحجة، فمع ذلك لا يشتمل مثل قاعدة الطهارة ونحوها.

واما الكلام في الجهة الثالثة، وهي ما اذا كان الأصل الموضوعي من غير سنج 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 التبعد بالسبب وال موضوع تبعد بالسبب 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 ما من 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 بملك القرنية عندهم لا بملك الحكومة ولا بملك الورود ولا بملك 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، والنكتة 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 ترتيب الحكم عليه، وهذا الارتكاز قرينة على تقييد اطلاق دليل الاستصحاب الحكمي والمبني.

ومن هنا، اذا شكنا في جواز الاقتداء بزيد مثلا من جهة الشك في بقاء عدالته، فلا شبهة في ان الارتكاز العرفي والعلائي قائم على ان المرجع فيه استصحاب بقاء عدالته والحكم بجواز الاقتداء به ولا ينطر بالبال الرجوع الى استصحاب عدم جواز الاقتداء به، وهذا الارتكاز قرينة على هذا الجمجم العرفي الدلالي بين الأصل في السبب والأصل في المسبب والحكم.

وان شئت قلت: ان تطبيق قوله عائلاً (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، لأن المرتكز في اذهانهم ان الأصل الموضوعي قرينة على تقييد اطلاق دليل الأصل الحكمي، والنكتة في ارتكازية هذه القرينة هي ان الأصل الموضوعي اذا جرى ينفي بمدوله الالتزامي المدلول المطابقي للاصل 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 للاصل الموضوعي، لأن نجاسة الماء ليست من اثار نجاسة الثوب بل هي من لوازم بقاء نجاسته وهذا لا يصلح ان يكون مانعا عنه الا على القول بالأصل المثبت، وهذه النكتة الارتكازية قرينة على تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي.

فالنتيجة 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 الانصارى ^ف 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، لأن كليهما متأخر عن الشك السببي رتبة، فإذا كان الحكم وهو الاستصحاب في مرتبة الشك المسببي، فلا يمكن ان يكون حكمها له وهو موضوع له، لأن 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 تمام 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 بملك انه متفرق عليه وتاخر الحكم الاستصحابي عن الشك السببي بملك 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 والطويلة 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 بأنه 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 أم كان ناشئاً من جهة أخرى، فإن المسبب من اثار السبب شرعاً وجعل له كذلك ولا ينفك عنه لاستحالة انفكاك الحكم عن موضوعه كاستحالة انفكاك المعلول عن العلة التامة، ومن أجل ذلك يكون متاخراً عنه رتبة ومعاصراً معه زماناً، ولكن ليس لازم ذلك أن 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، لأنّ تأخر وجود المعلول عن وجود العلة رتبة والمسبب عن السبب إنما هو في عالم الواقع والخارج، وهذا لا يستلزم كون المعلول متاخراً عن وجود العلة رتبة في عالم الذهن اي في الوجود الذهني ايضاً، واما في الوجود التصوري والمحاطي فالامر واضح، ضرورة انه لا يكون تصور المعلول ناشئاً عن تصور العلة، واما في الوجود التصديقى 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: إنّ الشك في السبب بها هو شك فيه لا يكون علة للشك في المسبب بحيث لا يتصور الشك فيه الا كونه ناشئاً عن الشك في السبب، لأن كون المسبب بوجوده الواقعي من اثار السبب شرعاً لا يستلزم كونه بوجوده الذهني التصوري او التصديقى ايضاً من اثاره ولو ازمه اذ قد ينشأ وجود السبب في الذهن عن وجود المسبب فيه.

الثالثة، ان ما ذكره ^{في} من ان الحكم الاستصحابي في مرتبة الشك المسببي فلا يعقل ان يكون حكمها له لتأخر الحكم عن الموضوع رتبة فلا يمكن ان يكون في مرتبته والا لزم خلف فرض انه حاكم لها، مبني على كون الحكم المجعل في دليل الاستصحاب حكم واحد شخصي اما للشك المسببي او الشك المسببي، وحيث انه

لا يمكن ان يكون للشك المسببي باعتبار انه في مرتبته فلو كان حكمـا له فلا بد ان يكون متأخرا عنه رتبة، فاذاً يتعين كونه حكمـا للشك المسببي.

ولكن هذا المبني خاطئ ولا واقع موضوعي له، ضرورة انه لا شبهة في ان الحكم المجعل في دليل الاستصحاب مجعلـون بنحو القضية الحقيقة 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، فاذاً للشك المسببي حكمـا وللشك المسببي حكم آخر فدليل الاستصحاب كما ينطبق على الفرد الاول كذلك ينطبق على الفرد الثاني.

والخلاصة: إنـ الحكم الثابت للشك المسببي وانـ كان في مرتبة الشك المسببي الا انـ الثابت للشك المسببي حكم آخر لاـ هذا الحكم، لأنـ تعدد الموضوع يستلزم تعدد الحكم وكلـ فرد منـ الحكم الثابت لفردـ منـ الموضوع لاـ يمكنـ ثبوته لفردـ آخر وانـ كانـ في عرضـ الفردـ الاولـ، لأنـ الحكمـ الشخصـي لاـ يعقلـ ثبوته لموضوعـين متباينـين في الوجودـ والاـ لزمـ خلفـ فرضـ انـ الحكمـ واحدـ.

الى هنا قد تبين انـ هذا الوجه لاـ يرجعـ الى معنىـ محصلـ.

الوجهـ الثانيـ: انـ الشكـ المسببيـ معلولـ للشكـ المسببيـ ومتـأخرـ عنـ رتبـةـ وفيـ مرتبـةـ الشـكـ المـسبـبيـ لاـ وجودـ للـشكـ المـسبـبيـ، فـاذاـ لاـ مـانـعـ منـ شـمـولـ دـلـيلـ الاستـصـحـابـ للـشكـ المـسبـبيـ فيـ مرـتـبـتـهـ، فـاذاـ شـمـلـهـ استـحالـ انـ يـشـملـهـ الشـكـ المـسبـبيـ، هـذـاـ لاـ منـ جـهـةـ الـورـودـ وـلاـ الـحـكـومـةـ لـعدـمـ كـوـنـ الـأـصـلـ فـيـ نـاحـيـةـ السـبـبـ رـافـعاـ لـمـوـضـوـعـ الـأـصـلـ فـيـ نـاحـيـةـ الـسـبـبـ لـاـ وـجـدـاـنـاـ وـلـاـ تـعـبـداـ، وـلـاـ مـنـ جـهـةـ قـرـيـنـيـتـهـ عـلـيـهـ عـرـفـاـ بـلـ مـنـ جـهـةـ اـحـدـ الـمـتـهـانـيـنـ اـذـ وـقـعـ يـسـتـحـيلـ وـقـوـعـ الـآـخـرـ لـفـرـضـ الـتـهـانـ

بينهما، فاذاً اذا جرى الأصل السببي في مرتبته يستحيل ان يجري الأصل المسببي هذا.
والجواب: ان هذا الوجه ايضا لا يرجع الى معنى محصل.

اما اولاً: فلأن المسبب من اثار السبب شرعا ومترب عليه كترتب المعلول على العلة، واما الشك في المسبب فانه ليس متفرعا على الشك في السبب ومعلولا له في عالم الذهن وبوجوده اللحاظي التصوري والتصديقي ، فعلاقة العلية انما هي بين وجود المسبب وجود 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 مفعولة للاشياء الزمانية لا للرتب العقلية التحليلية التي لا وجود لها في عالم الخارج، ومن الواضح ان الاحكام الشرعية لم تجعل لها المفروض ان الشك المسببي مقارن للشك السببي زمانا، فاذاً شمول دليل الاستصحاب لكل منها مانع عن شموله لآخر، فلا يمكن شموله لأي منها للتمانع ولا اثر للتقدم الرتبي طالما يكون التقارن الزماني موجوداً بينهما.

الي 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 وجوده اخرى.

ثم انه اذا فرض عدم جريان الأصل السببي لسبب من الاسباب كوجود المعارض له او الحاكم عليه، فلا مانع من جريان الأصل المسببي والحاكمي بناء على ان يكون تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي من باب الورود او الحكومة او القرنية العرفية.

اما بناء على الورود، فلان الأصل السببي انما يكون واردا على الأصل المسيبى اذا كان حجة، واما اذا سقط عن الحجية بسبب او آخر فلا موضوع للورود، وحيثنى فلا مانع من شمول الدليل للاصل المسيبى باعتبار ان موضوعه بعد سقوط الأصل المسيبى موجود ومعه لامانع من الشمول.

واما بناء على الحكومة فايضا الامر كذلك، لأن الأصل السببي اذا سقط فلا مانع من الأصل المسيبى، لأن المانع عنه الأصل السببي فاذا ارتفع المانع فيكون الممنوع مشمولا للدليل.

واما بناء على ما ذكرناه فايضا الامر كذلك، لأن الأصل السببي انما يكون قرينة لدى العرف العام اذا كان حجة ومشمولا للدليل الاعتبار، واما اذا سقط عن الاعتبار فلا وجه لرفع اليد عن الأصل المسيبى هذا.

واما بناء على الوجهين الاخرين، فهل يمكن جريان الأصل المسيبى اذا سقط الأصل السببي او لا؟ فيه تفصيل.

اما على الوجه الاول، فلا يمكن جريانه بعد سقوط الأصل السببي ايضا، وذلك لأن ملاك عدم جريانه ليس مانعية الأصل السببي بل هو بنفسه لا يجرى، لأن الحكم المجعل حيث انه في مرتبة الشك المسيبى فلا يمكن ان يكون حكمها 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 المسيبى اذا لم يجر الأصل السببي بسبب او آخر، لأن المانع عن جريانه انما هو جريانه فاذا لم يجر وسقط عن الاعتبار، فلا مانع من جريان الأصل المسيبى هذا.

وللمحاجة الاصفهاني^(١) في المقام كلام وحاصله، ان الأصل المسببي لا يجري من جهة انه محكوم بالأصل المسببي، واما اذا سقط الأصل المسببي 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 المقدرة وجودها دلالة واحدة وتلك الدلالة لاتتغير 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 مشمولا للعام فهو مشمول من الاول ومستمر الى ان ينسخ هذا الحكم الثابت له بدلالة هذا العام، وكل فرد لم يكن مشمولا له من الاول فهو غير مشمول له الى الابد فلا دلالة بعد دلالة حتى يدخل بعد الخروج او يخرج بعد الدخول، ولا يقاس المقام بالشروط الشرعية والموانع المضافة الى عنوان العام فانها تحدد موضوع العام سعة وضيقا، فالافراد الواحدة للشرط الفاقدة للهانع داخلة في موضوع العام من الاول والافراد الفاقدة للشرط او الواحدة للهانع خارجة عن موضوع العام كذلك وان كان زمان جعل تلك الشروط او الموارن متأخرا عن زمان جعل العام في مقام الاثبتات، الا ان جعلها يكشف عن ان موضوعه من الاول كان مشروطا بهذه الشروط ومقيدا بعدم هذه الموارن.

هذا بخلاف التهانع العقلي في المقام، فإن نقض اليقين بالشك هو تمام الموضوع
ومعه إذا خرج فرد تام الفردية من العموم من جهة التزاحم عقلا ثم ارتفع التزاحم

لا يحدث معه فردا حتى يكون هذا الفرد الغير المزاحم بالفعل مشمولا من الاول، اذ مناط الفردية وحدة الشك وهذا يعني ان كل فرد متocom 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 مشمولا للعام من الاول، فلا دلالة اخرى له حتى يكون مشمولا له بحسب هذه الدلالة.

فالنتيجة: إنّ الأصل المسببي حيث انه مزاحم للاصل السببي فلا يكون مشمولا 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 مشمولا له، باعتبار انه بعد ارتفاع التزاحم لم يكن فردا آخر للعام بل هو الفرد الاول الذي لم يكن مشمولا له من البداية هذا.

والجواب: ان ما ذكره ^{هيئ} مبني على الخلط بين الحكم في مرحلة الجعل، والحكم في مرتبة المجنول وما ذكره ^{هيئ} من البيان تام في الحكم في مرتبة الجعل لأنّ الحكم في هذه المرتبة مجنول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج، وهذا الحكم في هذه المرتبة ثابت ومستمر الى يوم القيمة ولا يرتفع الا بالنسخ ولا يتغير بتغير الحالات الطارئة على المكلف وغيرها، مثلا وجوب الحج مجنول 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 سواء أكانت استطاعته باقية ام لا فانه لا يتغير بتغير هذه الحالات.

واما في الحكم في مرتبة المجنول اي مرتبة فعليته بفعالية موضوعه في الخارج او فعليه فاعليته فانه غير تام، لان الحكم في هذه المرتبة يتغير بتغير حالات افراد موضوعه في الخارج، فاذا كان فردا واجدا لتمام الشرائط من البلوغ والعقل ودخول

الوقت وغير ذلك فالحكم في حقه فعلي بفعالية موضوعه واجداً لهذه الشرائط.

وبكلمة: ان فعالية الحكم وتنجزه منوطه باحراز الصغرى في الخارج وتطبيق الكبرى عليها، وعلى هذا فان وجدت الاستطاعة في مادة فرد صار وجوب الحج عليه فعلياً ومنجزاً، بمعنى ان فاعليته صارت فعالية ومنجزة واما اذا زالت الاستطاعة عنه بسبب من الاسباب فلا يجب عليه الحج فعلاً واما وجوبه في مرحلة الجعل فهو باق ولا يرتفع الا بالنسخ، فاذا صار الشخص عاقلاً بالغاً وداخلاً عليه الوقت، صار وجوب الصلاة عليه فعلياً ومنجزاً، واما اذا زال العقل عنه وصار مجنوناً فيرتفع وجوب الصلاة عنه في هذه المرتبة اي مرتبة الفعالية، واما وجوبها في مرحلة الجعل فهو باق ولا يرتفع الا بالنسخ، والكلام في المقام انما هو في مرتبة الفعالية، لان الاستصحاب معمول في الشريعة المقدسة للموضوع المفروض الوجود في الخارج وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وهذا الحكم الاستصحابي ثابت في الشريعة المقدسة وباق الى يوم القيمة ولا يرتفع الا بالنسخ، وعلى هذا فاذا تيقن شخص بطهارة شيء ثم شك في بقائه تطبق عليه كبرى الجعل وصار الحكم الاستصحابي فعلياً في حقه، لان فعالية الحكم بمعنى فاعليته منوطه بثبوت الكبرى في الشريعة المقدسة وتحقق الصغرى بكلفة شرائطها وموانعها فعندها تنطبق الكبرى عليها، واما اذا كان هناك مانع من هذا الانطباق، كما اذا كان استصحاب بقاء طهارة شيء معارضاً باستصحاب آخر او محكماً بدليل آخر فلا تنطبق عليه الكبرى ولا يكون مشمولاً لها، واما اذا سقط المعارض باستصحاب آخر او محكماً 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 نفياً واثباتاً.

والخلاصة: إن الحكم الاستصحابي مجعل ب نحو القضية الحقيقة للموضوع المفروض الوجود في الخارج وهو اليقين بالحدث والشك في البقاء، وهذا الحكم لا يرتفع الا بالنسخ ولا يتغير بغير حالات المكلف وشروط الحكم في مرتبة الفعلية، وعندئذٍ فاذا تحقق هذا الموضوع في الشك السببي والشك المسببي معاً ولكن فعليه شمول دليل الاستصحاب كبرى 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 مجعل له في مرحلة الجعل، ضرورة ان شيئاً من الخصوصيات الطارئة على الشيء المتيقن بعد فعليته ووجوده في الخارج ككون المتيقن سبباً او مسبباً حكمها او موضوعها او ما شاكل ذلك غير ماخوذ فيه في مرحلة الجعل، لأن الماخوذ في مرحلة الجعل اليقين بحدوث شيء والشك في بقائه واما كون هذا الشيء سبباً او مسبباً او نحو ذلك فلا يكون ماخوذًا فيه، لأن هذه الخصوصيات والحالات انما هي في مرحلة الفعلية والحكم في هذه المرحلة يتغير بتغييرها، لأن فعليته فيها منوطه بفعالية موضوعه في الخارج بتمام شروطه وقيوده، فكما ان تطبيق دليل الاستصحاب على الاستصحاب في الشك السببي منوط بان لا يكون له معارض او مزاحم او لا يكون محكوماً بدليل حاكم فكذلك تطبيقه على الاستصحاب في الشك المسببي، لأن فعليه 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 فتنجز الحكم.

وعلى هذا، فانطباق 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 و حينئذ فلا تنطبق عليه الكبرى، لان انطباقها عليه مشروط بعدم وجود المزاحم له و حيث انه مبني بالمزاحم فلا يكون مصداقا للكبرى، واما اذا سقط مزاجمه عن الاعتبار، فعندئذ لا مانع من انطباق الكبرى عليه لتوفر شروط الانطباق ومع توفر شروطه فالانطباق قهري.

ومن هنا، يظهر ان ما افاده ^{البرهان} من البرهان وهو ان عموم العام لكل فرد من افراد المقدرة والمقدرة بدلاله 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 الحقيقة للموضوع المفروض وجوده في الخارج وهذه الدلاله لا تتغير ولا ترتفع الا بالنسخ.

واما ثبوت الحكم بثبوت موضوعه في الخارج فهو امر قهري وليس بدلاله 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 وساكت عنه نفيا واثباتا.

ومن الواضح ان ثبوت الحكم بثبوت موضوعه في الخارج مختلف باختلاف حالات افراد موضوعه فيه وباختلاف الشرائط والموازن.

وعلى هذا، فإذا تحقق الموضوع في الخارج تحقق حكمه فيه، واما اذا لم يتحقق اما من جهة وجود المانع عن تتحققه او انتفاء شرطه فلا يتتحقق الحكم لاستحالة تتحققه بدون تتحقق موضوعه، واما اذا ارتفع المانع او تتحقق الشرط فيتحقق الموضوع ومع تتحققه يتحقق حكمه قهرا لاستحالة انفكاكه عنه، فاذًا هذه المرحلة مرحلة التطبيق ولا صلة لها بمرحلة الدلاله والجعل.

فالنتيجة: إن دلاله الادلله في مرحلة الجعل لا ترتفع الا بالنسخ بينما تطبيق

الكبرى على الصغرى في مرحلة المجموع يختلف باختلاف الشرائط والموانع وحالات المكلف.

وهذا اضافة الى ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، ومرتبة المجموع 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، فادا تحقق الموضوع تتحقق الصغرى فتنطبق عليها الكبرى، ولا يعقل ان يكون هذه المرتبة مرتبة الحكم بل هي مرتبة انطباق الكبرى على الصغرى وهو ذاتي وقهي لا يرتبط بالشارع، هذا تمام كلامنا في تنبيهات مبحث الاستصحاب وهناك جملة اخرى من التنبيهات تعرض لها شيخنا الانصاري رحمه الله ولكن لا حاجة الى التعرض لها، فان حملها تظهر في ضمن البحث التفصيلية حول تلك التنبيهات.

هذا تمام الكلام في الجزء الثالث عشر وقد تم بعونه تعالى وتوفيقه.

فهرس المحتوى الإجمالي

نبیهات الاستصحاب

٧	المرحلة السادسة: في نبیهات الاستصحاب
٧	التنبیه الاول: الفرق بين الامارات والاصول العملية
٣١	الصحيح في المقام
٣٣	التنبیه الثاني: الآثار المترتبة على المستصحب بواسطة آثار عادیة أو عقلیة
٦٠	الصحيح هو الاحتمال الرابع
١١٠	نتائج بحوث التنبیه الثاني عدة نقاط
١١٤	التنبیه الثالث : في جريان الاستصحاب اذا كان الشك تقدیریاً
١٤٠	التنبیه الرابع : استصحاب الكلی
١٤٢	استصحاب الكلی في الاحکام الشرعیة وبيان الاراء والاقوال في تفسیر روایات الاستصحاب
١٦١	اقسام استصحاب الكلی
١٧٤	القسم الثالث: من اقسام استصحاب الكلی
١٩٩	الشبهة العباءية والكلام فيها من جهات
٢٣١	القسم الرابع: من اقسام استصحاب الكلی
٢٤٨	التنبیه الخامس: جريان الاستصحاب في الامور التدربیة
٢٥٢	المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الزمان
٢٦٦	الكلام في المقام الثالث: وهو الفعل المقيد بالزمان كالصلوة والصيام والحج
٢٩٦	نتائج بحوث هذا التنبیه
٣٠٢	التنبیه السادس: الاستصحاب التعليقی

التبنيه السابع: استصحاب عدم نسخ الحكم المجعل في الشريعة المقدسة.....	٣٥٧
نتائج بحوث التبنيه السابع عدة نقاط	٣٧٤
التبنيه الثامن: في الموضوعات المركبة.....	٣٧٦
الجواب عن الاشكال المعروف بين المحققين من ان الاستصحاب لا يجري في جزء الموضوع.....	٣٨٢
عدم جريان الاستصحاب في مجھولي التاريخ لا من الجهة التي ذكرها صاحب الكفایة <small>بیش</small>	٤٤٣
نتائج بحوث التبنيه الثامن عدة نقاط.....	٤٧٧
التبنيه التاسع : الكلام هو فيها اذا خصص عام بمخصص منفصل مجمل.....	٤٨٢
نتائج البحث.....	٥١٢
التبنيه العاشر: يقع الكلام في جهتين	٥١٥

فهرس المحتوى التفصيلي

نبهات الاستصحاب

المرحلة السادسة : في نبهات الاستصحاب.....	٧
التبية الاول: الفرق بين الامارات والاصول العملية	٧
ما ذكره المحقق الخراساني ^{٢٠٢} في الفرق بين الامارات المعتبرة والاصول العملية الشرعية.....	٧
مناقشة ما ذكره المحقق الخراساني ^{٢٠٣}	٨
ما ذكره المحقق النائيني ^{٢٠٤} في الفرق بين الامارات والاصول العملية ومناقشته ...	٩
ما ذكره بعض المحققين ^{٢٠٥} في الفرق بين الامارات والاصول العملية.....	١١
مناقشة ما ذكره بعض المحققين ^{٢٠٦} في المقام	١٤
المسألة الثانية: من ان الامارات كا تكون حجة في المدلول المطابقي وذكر مقدمات في المقام	١٨
الكلام في ادلة الاصول غير المحرزة.....	٢١
الكلام في الاصول العملية المحرزة كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز	٢٢
الكلام في مفاد ادلة حجية الامارات وما ذكره المحقق الخراساني ^{٢٠٧} في المقام	٢٤
ما اورده السيد الاستاذ ^{٢٠٨} على المحقق الخراساني ^{٢٠٩}	٢٤
ما ذكره بعض المحققين ^{٢١٠} في مثبتات حجية الامارات	٢٥
ما ذكره السيد الاستاذ ^{٢١١} من ان عنوان الحكاية والاخبار من العناوين القصدية ومناقشته.....	٢٧

٢٩.....	ما يرد على المحقق الخراساني <small>رحمه الله</small> في المقام
٣١.....	الصحيح في المقام
٣٢.....	التنبيه الثاني: الآثار المترتبة على المستصحب بواسطة آثار عادية أو عقلية
٣٤.....	ما ذكره المحقق الخراساني <small>رحمه الله</small> 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 الواسطة شرعية او كونها عادية او عقلية
٣٩.....	هل يمكن التعبد بثبوت الآثار العادية او العقلية
٤٠.....	هل روایات الاستصحاب تشمل باطلاقها اثار الواسطة اذا كانت عادية
٤١.....	اذا بیننا على حجية الاستصحاب المثبت فهل له معارض
٤٢.....	ما ذكره شيخنا الانصاری <small>رحمه الله</small> في المقام
٤٣.....	ما ذكره السيد الاستاذ <small>رحمه الله</small> من ان الصحيح في المقام هو التفصيل
٤٤.....	النظر فيها افاده السيد الاستاذ <small>رحمه الله</small>
٤٦.....	هل تختص حجية الاستصحاب المثبت بلوارمه العادية
٤٨.....	الاستصحاب يثبت الآثار الشرعية
٤٨.....	ما يظهر حال كلام المحقق النائيني <small>رحمه الله</small> في المقام
٤٩.....	استثناء الشيخ الانصاری <small>رحمه الله</small> صورة واحدة من الاستصحاب المثبت
٥٠.....	قبول المحقق الخراساني <small>رحمه الله</small> هذا الاستثناء ولكن استثنى صورة اخرى
٥١.....	الكلام في استثناء الشيخ الانصاری <small>رحمه الله</small>
٥٥.....	الكلام في استثناء المحقق الخراساني <small>رحمه الله</small>
٥٩.....	ذكر عدة فروع ينسب الى الاستصحاب التمسك بالاصل المثبت

الفرع الاول وهو الكلام في موضوع نجاسة الملaci وذكر مجموعة من الاحتمالات.....	٥٩
الصحيح هو الاحتمال الرابع.....	٦٠
بقي هنا اشكال وهو متوقف على مقدمات	٦١
اذا كان المتنجس الملaci بدن الحيوان.....	٦٢
ما ذكره بعض المحققين ^{في} من الاشكال في المقام	٦٤
مناقشة بعض المحققين ^{في} في المقام	٦٥
اشكال السيد الاستاذ ^{في} في المقام.....	٦٧
الجواب عما ذكره السيد الاستاذ ^{في}	٦٨
الصحيح في الجواب عن اشكال السيد الاستاذ ^{في}	٧٠
ما إذا شك في يوم انه آخر شهر رمضان او أول شهر شوال.....	٧٠
ما ذكره المحقق النائيني ^{في} في المقام يرجع الى امررين	٧٢
النظر في كلا الامررين	٧٢
مناقشة السيد الاستاذ ^{في} للشق الثاني من كلام المحقق النائيني ^{في}	٧٥
ما وجّه على هذا التقريب من النقد والجواب عنه	٧٥
ما اجاب السيد الاستاذ ^{في} في المقام وعدم تمامية هذا الجواب	٧٨
قبول السيد الاستاذ ^{في} تعارض الاستصحابات الثلاثة وما اجاب عنه	٨١
قد يقال ان هناك استصحابا اخر وهو استصحاب الفرد القصير والجواب عنه	٨٢
ما قاله السيد الاستاذ ^{في} من ان المقام نظير ما إذا احدث بالأصغر.....	٨٤
لنا تعليق على ما افاده السيد الاستاذ ^{في}	٨٥
ما اورد على السيد الاستاذ ^{في} ومناقشة ما افاده	٨٦

ما ذكره السيد الاستاذ ^ت من كفاية الوضوء في المقام ٩٠
عدم تامة ما ذكره السيد الاستاذ ^ت في المقام ٩٠
ما ذكره صاحب الكفاية ^ت من الفروع الثلاثة في المقام ٩٢
كلام بعض المحققين ^ت حول ما ذكره المحقق الخراساني ^ت في المقام ٩٦
مناقشة كلام بعض المحققين ^ت ٩٦
ما ذكره المحقق الخراساني ^ت حول ما اذا كان الاثر الشرعي متربا على العنوان الكلي ٩٧
اياد السيد الاستاذ ^ت على المحقق الخراساني ^ت ٩٧
ما ذكره السيد الاستاذ ^ت لا يظهر من كلام المحقق الخراساني ^ت ٩٨
ما ذكره المحقق الخراساني ^ت في المقام غير تمام ١٠٠
ما ذكره في الكفاية يرجع الى احتمالين ومناقشتها ١٠٣
في كلام المحقق الخراساني ^ت خلط بين الامر الانتزاعي والامر الاعتباري الجعلی ١٠٥
ما قاله المحقق الخراساني ^ت في بحث الاصل المثبت لاوجه له ١٠٥
اياد السيد الاستاذ ^ت على المحقق الخراساني ^ت ١٠٧
عدم صحة اياد السيد الاستاذ ^ت على المحقق الخراساني ^ت ١٠٩
الصحيح في المقام ١١٠
نتائج بحوث التنبیه الثاني عدة نقاط ١١٠
التنبیه الثالث: في جريان الاستصحاب اذا كان الشك تقديریاً ١١٤
ما ذكره المحقق الاصفهانی ^ت من ان الاحکام الظاهرية احکام طریقیة ١١٥
مناقشة بعض المحققین ^ت لما ذكره المحقق الاصفهانی ^ت ونقد هذه المناقشة ١١٦
ما ذكره السيد الاستاذ والمحقق الخراساني (قدس سرهما) من ان روایات

الاستصحاب ظاهرة في الشك الفعلي ١١٩
مناقشة لبعض المحققين <small>بِهِمْ</small> حول ما ذكره السيد الاستاذ <small>بِهِمْ</small> والمحقق الخراساني <small>بِهِمْ</small> ١٢٠
نقد المناقشة الاولى ١٢١
المناقشة الثانية: لبعض المحققين <small>بِهِمْ</small> في المقام ونقده ١٢٤
ظهور ثمرة البحث في البحث الذي ذكره الشيخ الانصاري <small>بِهِمْ</small> والمحقق الخراساني <small>بِهِمْ</small> ١٢٦
اذا قلنا بجريان القاعدة في المقام فهل يتقدم الاستصحاب على القاعدة او بالعكس ١٢٨
ما ذكره العراقي <small>بِهِمْ</small> فرعا اخر في المقام غير ما ذكره الشيخ الانصاري <small>بِهِمْ</small> ويتصور هذا الفرع على صور ١٣١
الصورة الثانية: وهي إذا فرض ان الاستصحاب يجري بلحاظ الشك التقديرى في المقام ١٣٣
الصورة الثالثة: ما إذا علم المكلف بتoward 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 وصلى وبعده التفت بأنه محدث ١٣٧
نتائج بحوث التنبيه الثالث ١٣٨
التنبيه الرابع: استصحاب الكلي ١٤٠
استصحاب الكلي في الاحكام الشرعية وبيان الآراء والاقوال في تفسير روایات الاستصحاب ١٤٢
هل يجري الاستصحاب اذا كان المستصحب حكمأً كلياً ١٤٣

ما افاده الحق الاصفهاني <small>عليه السلام</small> في المقام بشكل مفصل ١٤٥
النظر فيما افاده الحق الاصفهاني <small>عليه السلام</small> ١٤٦
ما اورده بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> على ما افاده الحق الاصفهاني <small>عليه السلام</small> في النقطة الرابعة ١٤٩
مناقشة ايراد بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> ١٥٠
ما يرد على الحق الاصفهاني <small>عليه السلام</small> في المقام ١٥٣
ما مغزى مراد الاصحاب من الاستصحاب الكلي والجواب عنه ١٥٦
استصحاب الكلي في الموضوعات ١٦٠
ما افاده الحق العراقي في المقام ومناقشته ١٦٠
اقسام استصحاب الكلي
اقسام استصحاب الكلي ١٦١
زيادة قسم اخر للسيد الاستاذ <small>عليه السلام</small> لأقسام الاستصحاب الكلي ١٦٢
ما افاده الحق العراقي <small>عليه السلام</small> في المقام ومناقشته ١٦٤
هل ثبت باستصحاب الكلي الاثار المترتبة على الفرد فيه رأيان ١٦٥
الرأي الثاني: ما ذكره بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> ١٦٦
مناقشة ما ذكره بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> ١٦٧
هل مفاد روایات الاستصحاب هو ابقاء اليقين تعبدا بالحالة السابقة فيه رأيان ١٦٩
الرأي الاول: ما اختاره الحق النائيني والسيد الاستاذ (قدس سرهما) ١٦٩
ما إذا قلنا بالفرق بين اليقين التعبدی واليقین الوجداني في المقام ١٧١
الكلام في الفرض الرابع وهو استصحاب الفرد الذي اختاره بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> ١٧٣
القسم الثالث: من اقسام استصحاب الكلي ١٧٤
ما يرد على استصحاب الكلي في هذا القسم بوجوه وجواب الحق الخراساني <small>عليه السلام</small> عنه

١٧٦.....	بوجوه
١٧٩.....	ما اورده السيد الاستاذ في الوجه الثاني ومناقشته
١٨١.....	الوجه الثالث: تقديم الاصل في السبب على الاصل في المسبب
١٨١.....	ما يرد على المحقق الخراساني في هذا الوجه
١٨٣.....	كلام المحقق النائي في المقام والنظر فيه
١٨٦.....	جريان الاستصحاب في الفرد
١٨٦.....	ما ذكره بعض المحققين للتخلص من الاشكال بأحد قولين
١٨٧.....	القول الثاني: ما ذهب اليه المحقق العراقي ومناقشته
١٨٩.....	هل يجري استصحاب الجامع الانتزاعي في القسم الثالث والجواب عنه
١٩٠.....	جريان الاستصحاب في الفرد المردد
١٩٣.....	لامانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد على مسلك بعض المحققين
١٩٥.....	ما اختاره بعض المحققين في المقام والنظر فيه
١٩٩.....	الشبهة العباءية والكلام فيها من جهات
٢٠١.....	الجهة الثانية: ما اجاب المحقق النائي عن هذه الشبهة
٢٠٢.....	مناقشة المحقق النائي
٢٠٣.....	مناقشة السيد الاستاذ في المقام
٢٠٤.....	عدم رجوع مناقشة السيد الاستاذ الى معنى صحيح
٢٠٦.....	الجهة الثالثة: ما اجاب به السيد الاستاذ عن هذه الشبهة
٢٠٨.....	ما ذكره بعض المحققين من التفصيل في المقام
٢٠٩.....	مناقشة السيد الاستاذ في المقام
٢١٢.....	عدم قصد الاستصحاب باستصحاب الطهارة الظاهرة بأحد امررين

مناقشة كلام الامرين ٢١٢
ما قاله بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> حول كلام السيد الاستاذ <small>عليه السلام</small> في المقام والنظر فيه ٢١٤
الكلام في فروع هذا الاستصحاب، الفرع الاول ٢١٦
الفرع الثاني: ما إذا علمنا اجمالا بمقابلة التوب للدم او البول ٢١٧
الفرع الثالث ما إذا خرج من المكلف بدل مشتبه بين البول والمني ٢٢٠
الفرض الثالث الذي جعله المحقق العراقي <small>عليه السلام</small> إلى عدة فروض ٢٢٢
الكلام في صحة هذه الفروض ٢٢٢
في احكام كل من هذه الفروض واسكال بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> عليها ٢٢٤
مناقشة اشكال بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> ٢٢٤
الكلام في الفرض الثاني: وهو التضاد بين الحدثين في الحد والدرجة ٢٢٦
الفرض الثالث: وهو فرض وجود المضادة بين الحدثين ذاتا ٢٢٧
ما ذكره بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> من حمل اشكال المحقق العراقي على نفسه ٢٢٨
مناقشة ما ذكره بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> في المقام ٢٢٨
القسم الرابع: من اقسام استصحاب الكلي ٢٣١
ما اذا كان المراد من الكلي في المقام الوجود السعي ٢٣٤
تفصيل الشيخ الانصاري <small>عليه السلام</small> في المقام ٢٣٥
اسكال بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> على تفصيل الشيخ الانصاري <small>عليه السلام</small> ومناقشة الاشكال ٢٣٧
ما ذكره السيد الاستاذ <small>عليه السلام</small> قسما آخر من استصحاب الكلي غير الاقسام المتقدمة ٢٤١
نتائج البحث حول استصحاب الكلي ٢٤٣
التنبيه الخامس: جريان الاستصحاب في الامور التدريجية ٢٤٨
ما ذكره المحقق الخراساني <small>عليه السلام</small> في المقام ٢٥١

المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الزمان ٢٥٢
الامور التدريجية تكون على مراتب وجريان الاستصحاب فيه ٢٥٤
الحركة تنقسم الى اقسام ٢٥٦
عدم تمامية ما ذكره السيد الاستاذ ٢٥٩
الكلام في جريان الاستصحاب في المقام بمفاد كان الناقصة ٢٦٠
هل يجري الاستصحاب في المقام بمفاد كان الناقصة؟ ٢٦١
ما ذهب اليه المحقق العراقي في المقام هو الصحيح ٢٦٢
ظهور أن ما ذهب اليه السيد الاستاذ ٢٦٣
الكلام في المقام الثالث وهو الفعل المقيد بالزمان كالصلوة والصيام والحج ٢٦٦
ما ذهب اليه بعض المحققين ٢٦٨
مناقشة ما ذهب اليه بعض المحققين ٢٦٩
ذكر عدة تخريجات للاستصحاب في المقام ٢٧٢
التخريج الاول: ما ذكره مدرسة المحقق النائيني ٢٧٢
مناقشة هذا التخريج ٢٧٣
التخريج الثاني: ما ذكره المحقق العراقي ٢٧٦
مناقشة هذا التخريج ٢٧٧
التخريج الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني ٢٧٨
النظر فيما ذكره المحقق الاصفهاني ٢٨٠
ما اذا كان الزمان قيدا للوجوب وشرط له فهو قيد لموضوعه ٢٨٢
الكلام في قيود الحكم على صور ٢٨٣
عدم صحة ما ذكره المحقق النائيني ٢٨٤

عدم تمامية ما ذكره المحقق الخراساني <small>عليه السلام</small> في المقام.....	٢٨٥
عدم جريان الاستصحاب في بقاء الوقت كما يبني عليه بعض المحققين <small>عليهم السلام</small>	٢٨٦
الصحيح هو جريان الاستصحاب في المقام.....	٢٨٧
ما اذا كان الزمان قيدا للواجب بنحو المطلق الوجود.....	٢٨٩
ما ذكره بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> في المقام.....	٢٩٠
مناقشة ما ذكره بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> في المقام	٢٩١
هل يجري الاستصحاب في الزمان في الشبهة الحكمية والجواب عنه	٢٩٤
نتائج بحوث هذا التنبيه	٢٩٦
التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي	٣٠٢
ما هو مورد هذا الاستصحاب	٣٠١
المناقشة الاولى: أثارها جماعة من الاصوليين منهم المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدس سرهما) وهي عدم تمامية اركان الاستصحاب.....	٣٠٤
ما اورد على هذا البيان بمجموعة من الاشكالات: الاشكال الاول والجواب عنه	٣٠٧
محاولة المحقق العراقي <small>عليه السلام</small> تصحيح استصحاب السببية بامرین	٣٠٧
الجواب عن الامر الاول.....	٣٠٨
الامر الثاني: ما ذكره المحقق النائيني <small>عليه السلام</small> من الاشكال على الاستصحاب التعليقي.....	٣٠٩
ما ذكره المحقق العراقي <small>عليه السلام</small> من النقض على المحقق النائيني <small>عليه السلام</small> مبني على الخلط ..	٣١١
الاشكال الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني <small>عليه السلام</small>	٣١٣
الجواب عن الاشكال الثاني.....	٣١٤

الاشكال الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني <small>رحمه الله</small>	٣١٥
الاشكال الرابع: ما ذكره بعض المحققين <small>رحمهم الله</small>	٣١٨
المناقشة في هذا الاشكال	٣٢٠
المناقشة الثانية: وهي لو سلمنا تمامية اركان الاستصحاب في المسالة فمع هذا لا يجري	٣٢٤
الجواب عن هذه المناقشة	٣٢٤
الكلام في المقام الثاني وهو ان لو سلمنا ان الاستصحاب التعليقي يجري في نفسه	٣٢٧
اجابة المحقق الخراساني <small>رحمه الله</small> عن ذلك	٣٢٧
عدم تمامية ما ذكره السيد الاستاذ <small>رحمه الله</small> في المقام	٣٣٠
اجابة الشيخ الانصاري <small>رحمه الله</small> عن اشكال المعارضة	٣٣١
الجواب على ما قاله الشيخ الانصاري <small>رحمه الله</small> في المقام	٣٣٢
ما اجاب بعض المحققين <small>رحمهم الله</small> عن المعارضة في المقام	٣٣٤
المناقشة فيما ذكره بعض المحققين <small>رحمهم الله</small>	٣٣٦
تنازع 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 <small>رحمه الله</small>	٣٤٧
الوجه الثاني: ما عن المحقق النائيني <small>رحمه الله</small> من ان الاستصحاب في المقام ليس من الاستصحاب التعليقي	٣٤٨
ما اورد عليه بعض المحققين <small>رحمهم الله</small>	٣٤٩
مناقشة ايراد بعض المحققين	٣٥٠

الصحيح هو ما ذكره المحقق النائيني <small>عليه السلام</small> من ان للعقد حدوثا وبقاءً ٣٥١
نتائج بحوث التنبية السادس ٣٥٢
التنبية السابع: استصحاب عدم نسخ الحكم المجعل في الشريعة المقدسة ٣٥٧
الصحيح ان استصحاب بقاء الحكم المجعل لا يجري في نفسه ٣٥٨
المناقشة الاولى، استصحاب بقاء الحكم المجعل في الزمن الثاني معارض ٣٦١
باستصحاب عدم سعة الجعل له ٣٦١
المناقشة الثانية، قد ابداها شيخنا الانصاري <small>عليه السلام</small> وما اجاب عن هذه المناقشة المحقق النائيني <small>عليه السلام</small> ٣٦٢
الجواب عن مناقشة المحقق النائيني <small>عليه السلام</small> ٣٦٥
ما ذهب اليه بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> الى القول الاول وهو امكان علاج هذا الاشكال بالاستصحاب التعليقي ٣٦٦
الصحيح هو القول الثاني ٣٦٦
النظر فيما افاده بعض المحققين <small>عليهم السلام</small> في المقام ٣٦٨
المقام الثاني: عدم جريان استصحاب بقاء احكام الشرائع السابقة لامور ٣٦٩
عدم تمامية ما ذكره السيد الاستاذ <small>عليه السلام</small> في المقام ٣٧١
نتائج بحوث التنبية السابع عدة نقاط ٣٧٤
التنبية الثامن: في الموضوعات المركبة ٣٧٦
الكلام في هذه المسالة يقع في ثلاثة مراحل ٣٧٩
الاقوال في تفسير الاستصحاب في المقام ثلاثة ٣٧٩
الجواب عن الاقوال الثلاثة ٣٨٠
الجواب عن الاشكال المعروفة 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
ما يرد على الوجه الرابع:.....	٣٨٦
المرحلة الثانية: ما ذكره المحقق النائيني <small>رحمه الله</small> من ان الموضوع المركب للحكم يتصور على صور	٣٨٨
التكلم في جهات.....	٣٩١
الجهة الاولى والثانية:.....	٣٩١
الكلام فيها ذكره المحقق النائيني <small>رحمه الله</small> من ان الماخوذ في الموضوع هو اتصفه بعدم العرض لا يمكن المساعدة عليه	٣٩٣
شروط الصلاة على قسمين	٣٩٦
الكلام في المرحلة الثالثة: إذا علم بارتفاع أحد جزئي الموضوع	٤٠١
ماذهب اليه الشيخ الانصارى <small>رحمه الله</small> الى عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ٢ ..	٤٠٢
ماذهب اليه السيد الاستاذ <small>رحمه الله</small> الى ان الاستصحاب لا يجري في معلوم التاريخ ..	٤٠٢
الكلام في استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكريمة	٤٠٥
الكلام في موت المؤرث واسلام الوارث	٤٠٦
الكلام في الصورة الثانية وهي إذا كان تاريخ الكريمة مجھولاً وتاريخ الملاقاة معلوما.....	٤٠٧
الكلام في الصورة الثالثة وهي ما إذا كان تاريخ كلا الحادفين مجھولا	٤٠٩
الكلام في الفروض الثلاثة المتصرورة في هذه الصورة.....	٤٠٩

هل يجري الاستصحاب في مجھولي التاريخ في المقام	٤١١
هل يجري الاستصحاب في مسألة الارث او لا؟	٤١٢
الاقوال في المسألة ثلاثة	٤١٦
تفصيل صاحب الكفاية <small>رحمه الله</small> في المقام بين مجھولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما والآخر مجھولا	٤١٧
تفسير شرط صاحب الكفاية <small>رحمه الله</small> بعده وجوه: التفسير الاول	٤١٧
ما اذا كان الفصل بين اليقين والشك يقين آخر	٤١٩
حالات ثلاثة في المقام	٤٢٢
الكلام في مقام الايات والجواب عنه	٤٢٢
هل تتصور الشبهة المصداقية في روایات الاستصحاب والجواب ان فيه قولين .	٤٢٣
القول الاول: ما اختاره السيد الاستاذ <small>رحمه الله</small>	٤٢٣
القول الثاني: اختاره جماعة منهم بعض المحققين <small>رحمهم الله</small>	٤٢٤
النظر في كلام بعض المحققين <small>رحمهم الله</small> في المقام	٤٢٦
يظهر أن ما ذكره صاحب الكفاية <small>رحمه الله</small> من اتصال زمان الشك بزمان اليقين معتبر في جريان الاستصحاب مبني على الخلط	٤٢٩
عدم تصور الشك في الامور الوجданية	٤٣١
ظهور حال مسألة موت المورث واسلام الوارث	٤٣٢
عدم صحة ما ذكره صاحب الكفاية <small>رحمه الله</small> من التفصيل بين مجھولي التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجھولا	٤٣٤
ما ذكره بعض المحققين <small>رحمهم الله</small> من تقریب الاشكال في المقام	٤٣٦
عدم صحة هذا التقریب	٤٣٨

التفسير الثاني: لمقالة المحقق الخراساني ٤٣٩
التفسير الثالث: ٤٤١
خطأ هذا التفسير ٤٤١
عدم جريان الاستصحاب في مجھولي التاريخ لا من الجهة التي ذكرها صاحب الكفاية ٤٤٣
التبیه على نقاط النقطة الاولى ٤٤٣
النقطة الثانية: ما ذكره بعض المحققین خلافاً للسيد الاستاذ ٤٤٥
النقطة الثالثة: ما اذا علمنا بنجاسة الإناءين معًا ٤٤٦
النقطة الرابعة: ما ذكره السيد الاستاذ ٤٤٩
الجواب بوجوه عما ذكره السيد الاستاذ ومناقشة الوجه الاول من الجواب .. ٤٥٠
الوجه الثاني: وجواب السيد الاستاذ بامور ونقاش بعض المحققین لهذا الوجه بامرین ٤٥١
ما يرد على نقاش بعض المحققین في المقام ٤٥٢
اذا ثبت الموضوع بثبوت احد جزأيه بالوجود والآخر بالتبعيد والجواب عنه .. ٤٥٤
الثالث استصحاب عدم الملاقة الى زمان الكريمة لا يجري في نفسه ٤٥٥
هل يمكن اثبات موضوع العام باستصحاب عدم الملاقة والجواب عنه ٤٥٨
القول الاول: ما اختاره بعض المحققین في المقام ٤٥٩
ما افاده بعض المحققین مبني على نقطة واحدة ٤٦٠
هل استصحاب عدم الملاقة الى واقع زمان الكريمة يعارض استصحاب عدم الكريمة والجواب عنه ٤٦٢
بقي هنا شيء قد تسأل هل الطهارة مجعلة في الشريعة او ان المجعل هو النجاسة

والجواب عنه ٤٦٣
النقطة الخامسة: يقع الكلام في توارد الحالتين المتصادتين على شيء واحد ٤٦٥
اعتراض على الاستصحاب في المجهول تاریخه بعدة وجوه: الوجه الاول ما ذكره صاحب الكفاية ٤٦٦
تقرير بعض المحققين عن هذه الشبهة وجوابها عن ذلك ٤٦٧
عدم تمامية جواب بعض المحققين ٤٧٠
الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي والجواب عنه ٤٧٠
الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي والجواب عنه ٤٧١
الوجه الرابع: ماقيل في هذه المسألة والجواب عنه ٤٧٣
نتائج بحوث التنبيه الثامن عدة نقاط ٤٧٧
التنبيه التاسع: الكلام هو فيما اذا خصص عام بمخصص منفصل مجمل ٤٨٢
ما ذهب الشيخ الانصاري الى التفصيل في هذه المسألة ٤٨٢
اشكال المحقق الخراساني على الشيخ الانصاري ٤٨٣
التفسير الاول: من مراد الشيخ الانصاري للمقام من السيد الاستاذ ٤٨٦
ايزاد بعض المحققين على تفسير السيد الاستاذ وعدم ورود هذا الايزاد .. ٤٨٧
ما يرد على السيد الاستاذ في المقام ٤٨٨
التفسير الثاني ما ذكره المحقق النائيني ٤٨٨
نقاش السيد الاستاذ للمحقق النائيني بمناقشتين ٤٩٠
النظر في المناقشة الاولى: ٤٩١
المناقشة الثانية: للمحقق النائيني وانها غير مبرهنة ٤٩٣
تعليق بعض المحققين على هذا التفسير بامرین ٤٩٥

الامر الثاني: ان اطلاق الحكم لا ينفك عن اطلاق متعلقه ٤٩٨
مناقشة الامر الثاني: ٤٩٩
الصحيح انه لا يمكن حمل كلام الشيخ <small>رحمه الله</small> على هذا التفسير ٤٩٩
النظر الى المسالة من ناحية التطبيق يعني صغرويا والجواب عنه ٥٠٣
الكلام في الاحكام التحريمية في المقام ٥٠٤
التفسير الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني <small>رحمه الله</small> ٥٠٧
تعليقنا على ما ذكره الاصفهاني <small>رحمه الله</small> في هذا التفسير ٥٠٩
تعليقنا الثاني على كلام الاصفهاني <small>رحمه الله</small> في المقام ٥١١
نتائج البحث ٥١٢
التبنيه العاشر: يقع الكلام في جهتين ٥١٥
الكلام في نكتة تقديم الاصل السببي على المسيبى والاصل الموضوعي على الاصل الحكمي والجواب ان هنا وجوها، الوجه الاول والجواب عنه ٥١٥
الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحققين <small>رحمهم الله</small> والجواب عنه ٥١٧
الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الانصارى <small>رحمه الله</small> وجوابه ٥١٩
الجهة الثالثة: ما اذا كان الاصل الموضوعي من غير سنسخ الاصل الحكمي ٥٢٠
هنا وجهان لتقديم الاصل السببي على المسيبى ٥٢٢
الجواب عن الوجه الاول من جهات ٥٢٣
الوجه الثاني: والجواب عنه ٥٢٥
كلام المحقق الاصفهاني <small>رحمه الله</small> في المقام ٥٢٨
الجواب عن كلام المحقق الاصفهاني <small>رحمه الله</small> ٥٢٩
الفهرس ٥٣٤

