

المؤت في علم الأصول

٩

مكتبة السيد محمد رضا الموسوي

القمي

القمي

القمي

السيد السيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

ص ١٠٠

السيد محمد رضا الموسوي



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR>



32101 018003259

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

--	--

Hāshimī

بَحْوثٌ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ ٦



مَبَاهِجُ الْحَمَجِ وَالْأُصُولُ الْعَمَلِيَّةُ

الجزء الثالث

الاستنباط

تقريرا

لأبحاث سيدنا وامتازنا

الشهيد السعيدانية الله العظمى

السيد محمد باقر الصدر قدس سره

السيد محمود الهاشمي

(Arab)

KBL

.H3734

جزء 3

اسم الكتاب:	مباحث الحجج والأصول العملية (ج ٣)
المؤلف:	السيد محمود الهاشمي
الناشر:	المجمع العلمي للشهيد الصدر (قده)
الطبعة:	الأولى
طبع على مطابع:	مكتب الاعلام الاسلامي
تاريخ النشر:	رمضان ١٤٠٥
طبع منه:	٣٠٠٠ نسخة

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR



32101 018003259



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

87-854656-1 (v.3)

بسم الله الرحمن الرحيم
أحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير الأنام محمد وآله البررة الكرام الطيبين
الطاهرين ..

وبعد.. فهذا هو الجزء السادس من كتابنا في اصول الفقه الذي يمثل الجزء الثالث من
مباحث الحجج والاصول العملية المشتمل على مبحث الاستصحاب منها وحيث أنا كنا قد
أصدرنا الجزء السابع - تعارض الأدلة الشرعية - قبل اثني عشر عاماً، فقد تمّ بذلك تقرير دورة
كاملة من بحوث هذا العلم والتي استفدناها من دروس استاذنا الاعظم الامام الشهيد السيد
الصدر (قدس سرّه الشريف).

وقد قدر الله سبحانه وتعالى ان تخرج هذه الدورة الى النشر بعد استشهاد ذلك الرجل
الرباني الصالح وفي ظروف الهجرة الى بلاد ايران الاسلام في ظلّ الحكومة الاسلامية المباركة
وبقيادة قائد الامة وأمل المستضعفين في العالم الامام الخميني «متع الله الاسلام والمسلمين بطول
عمره الشريف».

وكان من جراء ذلك ان بقيت جملة من كتاباتي لبحوث هذا الجزء في العراق لدى السيد
الشهيد نفسه عندما كان يكتب على ضوءها الحلقات الاصولية الدراسية الثلاث والتي ذهبت
تلك الكتابات مع غيرها من مؤلفات السيد الشهيد الخطية الثمينة وجملة معتدّ بها من كتاباتي
لبحوثه الفقهية على العروة الوثقى ضمن ما سلبته يد الخيانة والطغيان البعثي الفاشي حينما
اقدمت على الجنابة التاريخية العظمية في هذا العصر فأعتقلت استاذنا الى محراب شهادته

وصادرت مكتبته وكل ما كان فيها من نفائس الفكر والتراث والتي ما أوحج الإسلام في عصرنا الحاضر اليها ومن أنفس ما كان ضمن تلك الكتابات دراسة حديثة تفصيلية عن الفلسفة الإسلامية المعمقة مقارناً مع أدق وأحدث نظريات الفكر الفلسفي القديم والمعاصر كان قد شرع في تحريرها في ضوء منطق الاستقراء الذي أسس مناهجه وقواعده، من أجل ذلك اضطررت في ملئي نقاط الفراغ من بحوث هذا الجزء ان استعين بجملة من كتابات اخواني واحبتي من فضلاء تلاميذ سيدنا الشهيد الذين هيئوا لي هذه الفرصة الثمينة فأتحفوني بكتاباتهم في نقاط الفراغ، وأخص بالذكر منهم أخي الكبير العلامة حجة الاسلام والمسلمين السيد كاظم الحائري «حفظه الله تعالى» وأخي العزيز العلامة حجة الاسلام الشيخ محمد الاصفهاني «حفظه الله تعالى» فجزاهم الله عتاً وعن سيدنا الاستاذ الشهيد خير أوحشرنا وإياهم مع صاحب هذه المدرسة العلمية والرسالية الفريدة في مستقر رحته الواسعة مع الأولياء والصالحين وحسن اولئك رفيقاً..

والحمد لله رب العالمين

السيد محمود الهاشمي

قم المقدسة ١٤٠٦ هـ

المقدمة

- شرح حقيقة الاستصحاب جعلاً واسنداً لالأصطلاحاً.
- البحث عن الاستصحاب مسألة اصولية.
- الفرق بين الاستصحاب وقواعد اخرى مشابهة.

الاستصحاب

والبحت عن قاعدة الاستصحاب نوره ضمن مقدمة وفصول وخاتمة.
المقدمة

وتشتمل على مباحث ثلاثة:

المبحث الاول- في شرح حقيقة الاستصحاب جعلاً واستدلالاً واصطلاحاً،
ويظهر من خلال البحث مايراد بكل واحد من هذه العناوين، فالحديث يقع ضمن
ثلاث نقاط:

النقطة الاولى- في بيان الكيفية المعقولة ثبوتاً لجعل الاستصحاب كحكم
شرعي ظاهري، وبهذا الصدد لابداً وأن نستذكر حقيقة الحكم الظاهري اجمالاً
ضمن امرين:

١- أنّ الحكم الظاهري حكم شرعي طريقي يجعله المولى نتيجة التزام
الواقع بين الاحكام الالزامية والاحكام الترخيضية الواقعية المشتبهة في مقام
الحفظ التشريعي فيرجح المولى ما هو الاولى منها ملاكاً واهمية على غيره بجعل
حكم ظاهري على طبقه الزاماً أو ترخيصاً، وقد سمينا هذا النحو من التزام
بالتزام الحفظي في قبال التزام الامتثالي الذي نقحه الميرزا(قده)، والتزام
الملاكي الذي سار عليه المحقق الخراساني(قده).

٢- أنّ ترجيح الاحكام الواقعية المتزاممة تارة يكون على اساس كفي أي
قوة نوع المحتمل واهميته كما إذا كانت الاغراض الواقعية اللزومية اهم لدى

المولى من اغراضه الترخيضية فيجعل ايجاب الاحتياط عند الشك، واخرى يكون على اساس كمي أي قوة الاحتمال بلحاظ مجموع الاحكام التي تتضمنها تلك الدائرة كما إذا كانت الاغراض اللزومية في دائرة الشبهات قبل الفحص اكثر من الترخيضية مثلاً وإن كانت نوع غرض لزومي واحد ليس باهم من غرض ترخيص واحد فيجعل ايجاب الاحتياط فيها ايضاً تحفظاً على الكمية الاكبر من تلك الاغراض، وثالثة يكون على اساس كمي أي قوة الاحتمال ولكن لا بلحاظ النظر المجموعي الى ماضين تلك الدائرة من الاحكام بل بلحاظ النظر الاستغراقي الى كل مورد فيرى ان هناك قوة لاحد الاحتمالين على الآخر فيجعل الحكم الظاهري على طبق ذلك الاحتمال والذي قديكون الزامياً وقديكون ترخيصياً كعنوان ماخبر به الثقة، وهذا القسم من جعل الحكم الظاهري هو الذي تكون مثبتاته حجة على القاعدة كما سوف ياتي البحث عنه مفصلاً في موضعه بخلاف القسمين السابقين.

ثم انه ربما لا يوجد مرجح كفي ولا كمي في شبهة فحينئذ قد تصل النوبة الى اعمال المولى لمرجحات ذاتية أي غير مربوطة بالواقع المشتهيه بل لخصوصيات نفسية ونحوها فيرجح احد الحكمين على اساس ذلك ولا محذور في ذلك، ولا ينافي ذلك مع طريقية الحكم الظاهري كما لا يستلزم التصويب لأن هذا الترجيح كان في طول التساوي بين الحكمين الواقعيين المتزاحمين في مقام الحفظ.

وعلى ضوء ذلك نقول في المقام بان جملة من الاصحاب ذكروا ان الاستصحاب غير ناظر الى الاحكام الواقعية وملاكاتهما وانما هو مجرد تعبد ظاهري صرف كاصالة الاباحة.

وهذا الكلام غير صحيح لما عرفت من ان مثل اصالة الاباحة ايضاً مجعول لحفظ الملاكات والاعراض الواقعية الترخيضية المتزاحمة مع الاغراض اللزومية ولكن لاعلى اساس قوة الاحتمال بل على اساس نوعية المحتمل - المرجح الكيفي - . وذكر آخرون ان الاستصحاب كاصالة الاحتياط في التحفظ على الواقع بقطع النظر عن مسألة الامارية والكاشفية.

وهذا التعبير يرجع بحسب تعبيراتنا الى ان الاستصحاب جعل على اساس المرجح الكيفي لا الكمي. وهذا ايضاً غير صحيح، لأن جعل حكم ظاهري على

اساس المرجح الكيفي انما يعقل في مثل اصالة الاحتياط أو الحلّ لا الاستصحاب الذي لا يكون نوع المحتمل مشخصا فيه لأنّ الاستصحاب قديكون استصحابا لحكم الزامي وقديكون استصحابا لحكم ترخيصي فلا تميز لنوع الحكم في موارد جريان الاستصحاب ليعقل أنّ يكون الترجيح على اساسه.

والصحيح: انه يمكن أنّ يكون جعل الاستصحاب كحكم ظاهري على اساس الترجيح بقوة الاحتمال بالنظر المجموعي بأنّ يكون المولى معتقداً بقاء اكثر الحالات السابقة المتيقنة في دائرة اليقين السابق والشك اللاحق. ويمكن أنّ يكون على اساس الترجيح بقوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي أي امارية الحالة السابقة أو اليقين السابق على البقاء في نفسه. ويمكن أنّ يكون على اساس الترجيح بعامل ذاتي لاموضوعي بعد فرض التساوي في المرجحات الموضوعية الكيفية والكمية في موارد اليقين السابق والشك اللاحق ولتكن النكته الذاتية للترجيح هي الانسجام مع الميل والرغبة الشخصية للمكلف للسير على وفق يقينه السابق.

النقطة الثانية- اعتاد الاصحاب على جعل الحجة في مقام الاستدلال بالاستصحاب نفس الاستصحاب كما يجعل خبر الثقة دليلا في مقام الاستدلال على حكم ولم يجعلوا صحيحة زرارة الدالة على الاستصحاب مثلاً دليلاً على الحكم.

وهذا التعبير ليس جزافاً بل قد يرتب عليه اثر عملي هو انه عندما يكون الدليل نفس خبر الثقة فاذا وجد في قبالة معارض فلا بدّ وأنّ تلحظ النسبة بينه وبين الخبر لادليل حجيته كآية النبأ فاذا كان الخبر اخص منه قدم عليه ولو كانت النسبة بينه وبين آية النبأ العموم من وجه مع انه لا يكون الامر كذلك في باب الاستصحاب فإنّ المعارض تلاحظ نسبته الى صحيحة زرارة لا الى نفس الاستصحاب الذي جعل دليلاً على الحكم.

ونقل عن السيد بحر العلوم (قده) انه لا وجه للتفكيك بين خبر الواحد والاستصحاب بل اللازم فيه ايضاً اعتبار الاستصحاب معارضاً مع الدليل الاخر فنخصص قاعدة الحلّ بالاستصحاب ولا نلاحظ النسبة بين كل شيء حلال وبين صحيحة زرارة. وكأنه يرى إلحاق خصوص الاستصحاب بخبر الثقة دون الاصول

العملية الاخرى وقد يكون بارتكازه يرى فرقا بينهما سوف يأتي شرحه عن بعض المتأخرين.

واعترض الشيخ الاعظم (قده) على كلام السيد بحر العلوم (قده) بأن قياس الاستصحاب بخبر الواحد غير سديد، لأن الاستصحاب بنفسه الحكم ببقاء ما كان لا الدليل على الحكم وهذا بخلاف خبر الثقة^١.

وهذا الكلام بهذا المقدار لا يكفي لحل الاشكال إذ يمكن للسيد أن يجعل اليقين السابق دليلاً على الحكم ومخصصاً للقاعدة فيكون بمثابة خبر الثقة. وذهب بعض الاعلام من المتأخرين الى ان الاستصحاب إن كان فيه شوب إمارية كان حاله حال خبر الثقة فلا بد وأن تلاحظ النسبة بينه وبين معارضه، وإن جردناه عن الامارية وكان اصلاً صرفاً كاصالة الحل لم يكن حاله حال خبر الثقة لانه حكم صرف وليس كاشفاً ودليلاً على الحكم لتلحظ نسبته الى دليل حكم آخر، وحيث ان الاستصحاب فيه نحو كاشفية ولونحو التنزيل فهو كخبر الثقة يكون دليلاً على الحكم وبهذا حاول أن يوافق السيد بحر العلوم (قده) في كلامه^٢.

اقول: تقديم خبر الثقة على العام المعارض له ليس على اساس كونه امارة فحسب، كيف وهناك امارات لا تتقدم على معارضاتها كما إذا تعارضت بينتان احدهما اخص من الاخرى فانه لا يقدم الاخص منهما على الاعم. وانما الملاك في التقديم ان الخبر الواحد ينقل كلام المعصوم الصادر منه العام وكل كلامين صادرين عن شخص واحد يكون الاخص منهما قرينة على المراد من الاعم فيقدم عليه، وهذه النكته لا تكون محفوظة في البيئتين ولا في الاستصحاب إذا تعارض مع دليل اخر.

وهكذا يتضح ان المسألة غير مرتبطة بكون الدليل اصلاً أو امارة، بل مرتبطة بما إذا كان هناك كلامان صادران من متكلم واحد وكان الدليلان ينقلان ذلك، فالصحيح مامشى عليه الاصحاب بحسب ارتكازهم من عدم ملاحظة النسبة بين الاستصحاب وبين معارضه العام بل بين صحيحة زرارة وبين العام كما هو الحال

١ - فرائد الاصول ص ٣٢٠.

٢ - الرسائل ج ١، ص ٧٤.

ايضاً في ادلة سائر الاصول والامارات بعضها مع البعض، وأما التعبير عن الاستصحاب بالدليل فباعبار كاشفيته أو منجزيته ومعذريته للحكم الواقعي المحفوظ في موردته فانه دليل عليه ومثبت له ولو اثباتاً تنجزياً أو تعذيرياً.

النقطة الثالثة- عرف الاستصحاب اصطلاحاً بانه ابقاء ما كان أي الحكم ببقائه، وقد اثري حول هذا التعريف اشكالات عديدة نشير الى اهمها وهوان:

١- ما افاده السيد الاستاذ من ان تعريف الاستصحاب يختلف باختلاف المباني في حجيته فلا وجه لاعطاء تعريف عام، والتعريف المذكور ينسجم مع مبنى كون الاستصحاب اصلاً عملياً ولا ينسجم مع كونه اماره، فانه حينئذ ليس حكماً شرعياً ببقاء ما كان بل ينبغي تعريفه بانه اليقين السابق والشك اللاحق. وفيه: اولاً- كان ينبغي له على هذا المنهج أن يعرف الاستصحاب بناءً على الامارية بالحدوث أو الثبوت في الحالة السابقة، لانه الملازم غالباً مع البقاء، واليقين كاشف عنه كاليقين بخبر الثقة، واما الشك اللاحق فهو موضوع لكل حكم ظاهري.

وثانياً- إن أريد بهذا الكلام دعوى أن مبنى الامارية يستلزم جعل الاستصحاب اسماً لليقين السابق ومبنى الاصلية يستلزم جعله اسماً للحكم بالبقاء فمن الواضح عدم وجود مثل هذه الملازمة، فانه يمكن أن يجعل اليقين السابق اماره على البقاء ومع ذلك يسمى نفس الحكم بالبقاء ظاهراً بالاستصحاب ويمكن أن يجعل الحكم بالبقاء في مورد اليقين السابق ومع ذلك يسمى اليقين السابق بالاستصحاب. وإن أريد بهذا الكلام استظهاره من كلام الاصحاب الذين قالوا مثلاً ان الاستصحاب اماره فتعبيراتهم لا يترتب عليها اثر مهم في المقام على انه قديكون تعبيرهم بالاستصحاب عن حرمة النقض والحكم بالبقاء وقديكون تعبيرهم به عن اليقين السابق حتى عند النافين لامارته.

٢- ما اعترضه المحقق الاصفهاني من ان المراد بالابقاء ان كان هو الابقاء العملي فهذا لا ينسجم مع حكم العقل الذي هو احد مدارك الاستصحاب لانه يدرك البقاء ظناً مثلاً وليس للعقل احكام عملية، وان كان المراد الابقاء الحكمي التشريعي فهو لا ينسجم مع البناء العقلاني الذي هو مدرك اخر من مدارك الاستصحاب فانهم انما يبنون عملياً على البقاء ويسرون عليه.

والجواب: امكان اختيار الابقاء العملي وافتراض ان العقل يدرك لزوم الابقاء العملي بمعنى حق الطاعة والمولوية في مورد الاستصحاب الالزامي وامكان اختيار الابقاء الحكمي التشريعي ومع ذلك يستدل عليه بالبناء العقلاني لأن المقصود من بنائهم العملي بناؤهم بما هم موالي فيكون لهم احكام وتشريعات، على انّ الحجة عندنا ليس هونفس البناء العملي العقلاني بل امضاؤه من قبل الشارع وهو يستبطن الحكم الشرعي لامحالة.

والتحقيق: انه إن أُريد بتعريف الاستصحاب تعريف ما اصطلاح عليه الاصحاب بالاستصحاب فهذا يتوقف على تتبع كلماتهم وهي مختلفة ومتطورة تدريجا حسب تطور تاريخ هذا البحث الاصولي. وإن أُريد بذلك تحديد ما يصلح أن يكون محورا للبحث ومورداً للنفي والاثبات على اختلاف المباني والمشارب في فهم الادلة المستدل بها في هذا البحث فافضل تعبير يصلح لذلك هو مرجعية الحالة السابقة ولعله المراد ايضاً من التعبير بابقاء ما كان.^١

المبحث الثاني: وقع البحث بينهم في اصولية هذه المسألة، والواقع انّ هذه النقطة ترتبط بالتعريف الذي يتبنى في تعريف علم الاصول وقواعدها فبناء على تعريفها بما يقع كبرى في طريق الاستنباط يكون الاستصحاب قاعدة اصولية لانه في الشبهات الحكمية تقع كبرى لذلك. كما انه بناء على مختارنا في تعريف علم الاصول من انه العلم بالقواعد المشتركة في الابواب الفقهية المتنوعة يكون الاستصحاب منها ايضاً لعدم تقيده باب فقهي خاص بل يجري في تمام الابواب، وعليه فلا ينبغي الاشكال في اصولية هذا البحث.

المبحث الثالث: في الفرق بين الاستصحاب وقواعد اخرى مشابهة له وهي قاعدة الاستصحاب القهقرائي المسمى باصالة الثبات في اللغة وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع.

اما الاستصحاب القهقرائي - اصالة الثبات - والذي هو اصل عقلائي في

١- وان كان المقصود تعريف ما هو المجعول في مورد الاستصحاب من حقيقة الحكم الظاهري ثبوتاً فلا بد من الرجوع الى ما بيناه في النقطة الاولى من هذا البحث والتي عقدناها لشرح حقيقة الاستصحاب جعلاً. وان كان المقصود تعريف ما هو المجعول في الاستصحاب بسبب مقام الاثبات ولسان الأخبار فالأنسب التعبير بحرمه النقص العملي لليقين أو التبعيد ببقائه على ما سوف يأتي في شرح مفاد الأخبار.

اللغة فقد ذكروا في وجه الفرق بينه وبين الاستصحاب بأن المتيقن في الاستصحاب سابق على المشكوك بينما يكون المشكوك هو المتقدم زماناً على المتيقن في اصالة الثبات حيث يعلم بالمدلول اللغوي في الحال ويشك فيه في زمان صدور النص فيبنى على الثبات وأن هذا المعنى بنفسه كان ثابتاً في السابق.

والواقع أن هذا الأصل العقلائي مرجعه الى اصالة الثبات وغلبة بقاء اللغة على معناها ولومن جهة بطى تغير المدليل اللغوية عبر الحياة المنظورة لانسان واحد، فمرجع هذا الاستصحاب الى استصحاب بقاء الحالة السابقة غاية الامر باعتبار امارية ذلك عند العقلاء وثبوت لوازمها إذا كان المدلول اللغوي معلوما اليوم وشك في مدلوله في الزمن السابق ثبت بالملازمة انه كان نفس المدلول والآ لزم وقوع النقل والتغير في اللغة.

وأما قاعدة اليقين فقد ذكروا أن فرقتها عن الاستصحاب أن الأخير متقوم بالشك في البقاء بعد القطع بالحدوث وأما قاعدة اليقين فيسري الشك فيها الى نفس ما تعلق به اليقين أي المتيقن السابق ويصيره مشكوكاً.

وهذا الفرق صحيح وأن كان ينبغي تمحيصه بأن الاستصحاب لا يتقوم بالشك في البقاء بل بالشك في شيء فرغ عن ثبوته، وثمرته تظهر فيما إذا علمنا اجمالاً بحدوث شيء أما الآن أو قبل ساعة وعلى تقدير حدوثه قبل ساعة يحتمل بقاؤه فانه هنا يجري الاستصحاب رغم أن الشك في البقاء ليس فعليا على كل تقدير، لانه شك في ثبوت شيء فرغ عن ثبوته وهو يكفي لصدق نقض اليقين بالشك، نعم لو كان الشيء أما ثابتا في الزمن الاول فقط أو في الزمن الثاني لم يمكن اجراء الاستصحاب لاثبات وجوده في الزمن الثاني لأن هذا الشك يرى عرفا مقوما للعلم الاجمالي حيث أن احد طرفي العلم الاجمالي ثبوته في الآن الاول المساوق بالفرض لعدم ثبوته في الآن الثاني فلا يصدق نقض اليقين بالشك إذا مارفع يده عن ذلك^١.

كما أن هناك فرقا بين قاعدة اليقين والاستصحاب في ملك الاعتبار

١- سوف يأتي في استصحاب اليوم الاول من الشهر كفاية هذا المقدار أيضاً في جريان الاستصحاب وصدق نقض اليقين بالشك فلا يحتاج الى البقاء على أحد التقديرين.

والحجية، فإن الملاك في الاستصحاب بناءً على اماريته هو الملازمة الغالبة بين نفس الحدوث والبقاء بينما الملاك في قاعدة اليقين غلبة مطابقة اليقين السابق للواقع وعدم الاعتناء بالتشكيكات اللاحقة الطارئة عليه.

وأما قاعدة المقتضي والمانع فذكروا أنّ الفرق بينها وبين الاستصحاب وحدة متعلق اليقين والشك ذاتا في الاستصحاب وإنما الاختلاف في الحدوث والبقاء وتعدد في القاعدة، حيث أنّ اليقين فيها يتعلق بالمقتضي للحكم والشك في اقتترانه بالمانع عن تأثيره في ايجاد المقتضي - بالفتح -.

وهذه التفرقة صحيحة أيضاً وإن كانت بحاجة الى تعميق من ناحية انه قديتصور عدم الفرق بين القاعدة وبين استصحاب عدم المانع عند الشك فيه المثبت للحكم بعد احراز مقتضيه - بناء على الامارية -.

والصحيح في الاجابة عن ذلك بأنّ ملاك الحجية في قاعدة المقتضي والمانع على القول بها امارية ثبوت المقتضي بنفسه على ثبوت الحكم ولولغلبة عدم اقتران المقتضيات مع موانعها بينما ملاك حجية الاستصحاب غلبة البقاء على تقدير الثبوت وحينئذ إذا لاحظنا القاعدة مع استصحاب عدم المانع أو استصحاب بقاء الممنوع عند الشك في انقطاعه بالمانع بعد سبق وجوده بوجود مقتضيه من دون مانع فهما متوافقان وإن كانا بنكنتين، وأما إذا لاحظنا استصحاب عدم الممنوع المسبوق بالعدم وقسناه بقاعدة المقتضي والمانع فيما إذا وجد مقتضيه ولكن احتمل اقتران المانع معه فسوف يكونان متعارضين ولكنه تقدم القاعدة على الاستصحاب لكونها في طرف العلة وحسابها مقدم على حساب المعلول وحاكم عليه.

وبهذا ينتهي البحث عن المقدمة ونشرع في صلب الموضوع من خلال مايلي :

١- الفصل الاول - في استعراض الادلة على حجية الاستصحاب

٢- الفصل الثاني - الاقوال في حجية الاستصحاب

٣- الفصل الثالث - مقدار ما يثبت بالاستصحاب

٤- الفصل الرابع - تطبيقات للاستصحاب وقع البحث فيها

٥- خاتمة - في النسبة بين الامارات والاصول العملية

أدلة حجته الاستصحاب

- ١- حجته على اساس افادته للظن.
 - ٢- حجته على اساس السيرة العقلية.
 - ٣- حجته على اساس الاخبار المعبرة.
 - صحيحة زرارة الاولى وكيفية الاستدلال بها
 - صحيحته الثانية وكيفية الاستدلال بها.
 - جهات من البحث حول هذه
 - الصحيحة وما استفاد منها في باب الطهارة
 - الخشية.
 - صحيحة زرارة الثالثة وكيفية الاستدلال بها.
 - جريان الاستصحاب في الشك في
- الركعات.
- الاستدلال برواية محمد بن مسلم وأبي بصير
في الخصال على الاستصحاب.
- الاستدلال بمكاتبة القاساني على
الاستصحاب.
- الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان على
الاستصحاب.
- الاستدلال بروايات الطهارة والحل
الظاهرين على الاستصحاب.
- ٤- اركان قاعدة الاستصحاب.

الفصل الاول

«ادلة حجية الاستصحاب»

ويمكن تصنيف الادلة التي يستدل بها على حجية الاستصحاب الى ثلاثة انواع كما يلي:

١- حجيته على اساس افادة الظن.

٢- حجيته على اساس السيرة العقلائية.

٣- حجيته على اساس الاخبار المعتمدة.

الدليل الاول- وتقريبه انَّ الحالة السابقة تورث الظن بالبقاء فيكون حجة اما من باب حجية الظن الشخصي أو الظن النوعي فيكون معتبراً حتى إذا لم يورث الظن في مورد لمانع.

ونقطة الفراغ الواضحة في هذا الاستدلال هي كبرى حجية مثل هذا الظن فانها بحاجة الى دليل فلا بد اما من ضم دليل الانسداد على حجية كل ظن أو ضم احد الادلة القادمة، واما صغرى حصول الظن من الحالة السابقة فقد يستشهد عليها بالسيرة العقلائية القادمة فانهم لا يبنون عادة على شيء من باب التعبد الصرف بل من باب الامارية والكاشفية ولوانوعية فتكون شاهداً على افادة الاستصحاب للظن ولو النوعي.

ويرد على هذا الاستدلال منع الصغرى والكبرى معاً.
 اما الصغرى فلعدم كون الحالة السابقة لوخليت وطبعها مورثة للظن، فإن هذا
 الظن ينشأ من حساب احتمالات مختلفة جداً باختلاف الموارد والاشخاص ومقدار
 البقاء وغير ذلك من الامور على ماتقدم في بحوث سابقة عن كيفية نشوء الظن في
 الامارات وملاكه واما الاستدلال بالسيرة العقلائية على حصول الظن فغير سديد،
 لأن ذلك لا يعلم كونه على اساس الكاشفية الموضوعية وحصول الظن بل من
 المحتمل قوياً أن يكون على اساس الحالة الذاتية الوهمية والانس الذهني بقاء
 الحالة السابقة ولهذا قيل بثبوت الجري على الحالة السابقة حتى في الحيوانات
 ولهذا ايضاً تتأكد هذه الحالة الذاتية كلما كانت الحالة السابقة اكثر التصاقا
 بالانسان وكان اكثر ابتلاءً بها وممارسة لها.

واما الكبرى فلعدم دليل على حجية مثل هذا الظن لوسلم حصوله لا بدليل
 الانسداد العام لعدم تماميته ولا بدليل خاص لعدم ثبوته، اللهم الا أن يراد الرجوع
 الى احد الادلة القادمة وهي غير متوقفة على الظن.

الدليل الثاني: التمسك بالسيرة وبناء العقلاء عملاً على بقاء الحالة السابقة.
 وقد ناقش في ذلك جملة من المحققين بأن هذه السيرة ليست على اساس مرجعية
 الحالة السابقة واعتبارها بل يكون العمل والبناء على الحالة السابقة لفرض على
 اساس نكته اخرى كالاطمينان بالبقاء كما في التاجر الذي يرسل الاموال الى
 وكيله في بلاد بعيدة فانه مطمئن عادة ببقائه ولهذا لوشكك في ذلك لما ارسلها أو
 الرجاء والاحتياط في بعض الموارد أو الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة رأساً
 كالخارج من داره حيث يرجع اليه من غير توجه منه الى احتمال خرابه اصلاً.

ولكن الصحيح ثبوت اصل السيرة والبناء العقلائي على العمل طبق الحالة
 السابقة في الجملة ولوعلى اساس الوهم والانس الذهني الذي يميل الانسان على
 أساسه الى افتراض بقاء الحالة السابقة، بل نفس ماذكروه من الغفلة يكون منشئها
 عادة ذلك الوهم والانس الذهني، ولهذا نجد انهم يجرون على طبق الحالة السابقة في موارد
 قد لا يكفي فيها حتى بالظن فكأن ذلك الانس الذهني اوجب سكون النفس وعدم
 اعتنائها باحتمال الخلاف، ويشهد على ثبوت اصل البناء العقلائي ذكر كثير من

العلماء لها حتى قال بعضهم انه لولاه لاختل نظام المعاش وهو كذلك إذ كثير من الامور تمشي ببركة هذه الغفلة ولولاه لاضطرب نظام المعاش بين الناس لو أريد اقامته على اساس الاحتياط أو الظن المعبر.

هذا ولكن لا بد من البحث في ان هذه السيرة كيف يمكن تصويرها بحيث يكون عدم الردع عنها دليلاً على إمضاء الاستصحاب شرعاً، فنقول بالامكان تصوير ذلك بأحد أنحاء ثلاثة:

١- دعوى سريان السيرة والجري العملي الثابت لدى العقلاء في أغراضهم التكوينية الى موارد الافعال والاحكام الشرعية بعد دخولها في محل ابتلاء الناس وإن هذا حصل في عصر الشارع نفسه.

٢- دعوى إن تلك السيرة وأن فرض عدم الجزم بسريانها الى دائرة الاحكام الشرعية الا انها على أية حال تشكل خطراً على أغراض المولى لكونها في معرض أن تسري اليها فلوم يرض الشارع بذلك لردع عنها في هذا المجال.

٣- دعوى ثبوت هذه السيرة عند العقلاء في دائرة الاحكام الثابتة بين الموالى العرفية كاوامر الاب لابنه أو السيد لعبده، وهذا أيضاً بنفسه يهدد الاغراض الشرعية المولوية فلوم يكن الشارع راضياً بذلك لردع عنها.

والتحقيق: ان الدعوى الاولى والثالثة لاجزم بهما، وقد يستشهد على ذلك بدعوى الاخباريين الاجماع على عدم حجية الاستصحاب الا ان التقريب الثاني يكفي لاثبات صغرى السيرة.

هذا كله في صغرى السيرة، واما الكلام في الكبرى فما يتصور كونه رادعاً عن السيرة انما هو الادلة الناهية عن العمل بغير العلم وادلة البراءة أو الاحتياط، والمحقق الخراساني (قده) قد اعترف في المقام بامكان رادعية هذه الادلة عن السيرة رغم انكاره ذلك في بحث حجية خبر الواحد، ومن هنا اعترض المحقق النائيني (قده) عليه بانه لاوجه للفرقة بين المقامين.

اقول: اما البحث عن رادعية هذه الادلة فقد فصلنا الكلام فيه في مبحث خبر الواحد، وانما نبحت هنا عن امكان رادعتها عن السيرة المدعاة على الاستصحاب بعد الفراغ عن عدم رادعتها عن السيرة على حجية خبر الواحد لاثبات الفرق بين

المقامين، وهذا ما يمكن تصويره بأحد وجوه:

الاول- انَّ السيرة كلما كانت اعتمق واكثر رسوخا في وجدان العقلاء وارتكازهم كانت بحاجة الى ردع اقوى وأوضح بحيث قد لا يُكتفى لبعض مراتبها بمثل العمومات والمطلقات الكلية بل لابد من الصراحة والتنصيص، ويُدعى انَّ السيرة العقلائية على حجية خبر الثقة قد بلغت من الرسوخ والارتكاز الى تلك الدرجة بخلاف السيرة على الاستصحاب.

الثاني- ما افاده السيد الاستاذ من انَّ الادلة المذكورة بعد عدم امكان جعلها رادعة للسيرة ولا مخصصة بها يُشك في حجية خبر الثقة فيمكن استصحابها لثبوت الامضاء في اول التشريع وقبل صدور تلك الادلة فتثبت الحجة هناك، واما هنا فحيث انَّ البحث في حجية الاستصحاب فبعد الشك والتردد لا يمكن اثبات نتيجة الحجية بالاستصحاب.

وهذا الوجه غير تام إذ يرد عليه:

اولاً- انَّ مدرك الاستصحاب خبر الثقة فكيف يمكن اثبات حجية خبر الثقة

به.

وثانياً- انَّ خصوص اصالة عدم النسخ ثابتة بالاجماع ونحوه من الادلة اللبية حتى إذا انكرنا حجية كبرى الاستصحاب فيمكن التعويل عليه في المقامين.

الثالث- انَّ ادلة النهي عن العمل بالظن لا ربط لها بنفي الحجية الثابتة بالسيرة لافي المقام ولا في خبر الثقة لانها تطلب الركون في النهاية الى العلم وهذا حاصل في موارد الحجج ايضاً وانما المهم في الردع مثل اخبار البراءة وهي باعتبارها ثابتة بخبر الواحد فلا يمكن انَّ يكون رادعا عن حجيته بخلاف المقام بعد الفراغ عن حجية خبر الثقة.

وهذا الوجه مبني على القول بكفاية عدم ثبوت الردع في حجية السيرة والآ لم تثبت حجية خبر الثقة ايضاً لاحتمال رادعية اخبار البراءة.

الرابع- انَّ السيرة على العمل بخبر الثقة على ما يُستفاد من كلام المحقق

١- يمكن انَّ يناقش في ثبوت الامضاء في صدر التشريع خصوصاً لمثل السيرة على الاستصحاب الذي لا يجرز ثبوته في الاحكام المولوية والشرعية، نعم الثابت في صدر التشريع عدم الردع وهو غير الامضاء، فأصل هذا الوجه محل اشكال.

الخراساني (قده) نفسه كانت سارية الى مجال الاحكام الشرعية ومعمولاً بها لدى اصحاب الائمة، وهذا بنفسه يكون كاشفاً عن عدم الردع وعدم صلاحية الادلة المذكورة لذلك، واما في المقام فحيث انَّ السيرة على الاستصحاب لم يُعلم سريانها الى مجال الاحكام الشرعية وعمل العقلاء بها في الاحكام فلا يمكن اثبات عدم الردع بذلك بل يحتمل انَّ تكون هذه الادلة رادعة عنها.

الخامس- امكان دعوى انَّ ارتكازية حجية خبر الثقة في زمن المعصومين (ع) يوجب على الاقل اجمال دليل البراءة وعدم اطلاقها لمورد قيام خبر الثقة على الالتزام فيثبت الالتزام بناءً على مسلك حق الطاعة ومثل هذا الارتكاز غير ثابت في حق الاستصحاب.

السادس- ماهو ظاهر بعض عبار الكفاية من انَّ السيرة العقلائية بين الموالي والعبيد على حجية خبر الثقة وكفايته في مقام التنجيز والتقدير توجب قصوراً في حق الطاعة بحيث لا يثبت ذلك في موارد وجود خبر ثقة على الترخيص، نعم لو تم الردع عن السيرة وثبت ذلك كان التعويل على خبر الثقة مخالفة قطعية مشمولة لحق الطاعة. وهكذا يثبت انه في باب خبر الثقة لاحاجة الى اثبات عدم الردع بخلاف الاستصحاب الذي لم يثبت ارتكاز العمل به في باب الموالي وبلحاظ التنجيز والتعذير وانما كان من جهة احتمال سريان خطر العمل به الى مجال الاحكام فانه لابد من اثبات عدم الردع فيه، وهذا الوجه وان كان مبناه غير تام عندنا الا انَّ المظنون أنه المقصود للمحقق الخراساني (قده).

السابع- مايناسب مباني مدرسة المحقق النائيني (قده) من دعوى انَّ المجعول في باب حجية خبر الثقة عند العقلاء هو الطريقة والعلمية فيكون حاكماً على ادلة الردع ورفع ما لا يعلمون بخلاف الاستصحاب الذي لم يُجعل فيه الا المنجزية والمعدّرية فلا يكون حاكماً على تلك الادلة فتصلح للرادعية عنه.

«الاستدلال بالاخبار على قاعدة الاستصحاب»

الدليل الثالث: الروايات العديدة الواردة في ابواب فقهية مختلفة والتي يستفاد منها كبرى كلية هي قاعدة الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك ، وفيما يلي نستعرض هذه الروايات:

الرواية الاولى- صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء(قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء، فقال: يازرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء، قلت فان حرك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فأنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين ابداً بالشك وانما تنقضه بيقين آخر^١.

ودلالاتها على الاستصحاب والبناء على الحالة السابقة واضحة، وانما نوقش فيها بابداء احتمال اختصاص مدلولها بباب الوضوء مطلقاً أو عند الشك في النوم فتدل على حجية الاستصحاب فيه بالخصوص لامطلقاً.

وللتفصي عن هذا الاشكال وحله كلمات وتعبيرات مختلفة من قبل المحققين في المقام: منها- ما ذكره المحقق الخراساني(قده) من أن الأصل في اللام أن يكون للجنس ما لم تقم قرينة على خلافه.

١- وسائل الشيعة ج١، ابواب نواقض الوضوء ١٤، وقد يناقش في السند بالاضمار، ولكن سوف يأتي في التعليق على سند الصحيحة الثانية لزرارة علاج هذه النقطة.

وفيه: انه انما يتم لو فرض ان اللام موضوع للاستغراق الجنسي وهو ممنوع على ماحقق في محله، ولهذا لا يكون اسم الجنس المحلي باللام دالاً على العموم والاستغراق وضعاً وهذا يعني انه يتردد معناه بين أن يكون موضوعاً للتزيين- كما ذكر المحقق الخراساني (قده)- أو انه مشترك لفظي أو معنوي بين التعيين الجنسي والعهدي، وعلى كل حال لا يمكن اثبات الاستغراق حتى بالاطلاقات ومقدمات الحكمة لانه في خصوص المقام محفوف بما يصلح للقرينية وهو سياق العهد والاشارة الى اليقين بالوضوء في الحديث.

ومنها- دعوى ان قوله (ولا ينقض اليقين بالشك) تعليل لجزء محذوف فانّ قوله (والآ فانه على يقين من وضوئه) ليس جزءاً بل لجزء مستتر، أي والآ فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك، والتعليل يقتضي التعميم وعدم الاختصاص بالموارد فتكون كبرى كلية.

وهذا المقدار من البيان لا يكفي لاثبات التعميم، لانّ اللام في اليقين إذا كان للعهد والاشارة الى اليقين بالوضوء فالعلة مخصوصة بباب الوضوء لاحالة كما إذا صرح بان اليقين بالوضوء لا ينقض بالشك لانّ العلة انما تعمم بمقدارها لا اكثر فلا بد في المرتبة السابقة من تحديد المراد من العلة.

هذا ولكن المحقق العراقي (قده) غير الصياغة وافاد انّ المنساق عرفاً من التعليل في المقام هو الشكل الاول من القياس فيجب ان يكون اليقين المحكوم عليه بعدم النقص أوسع من اليقين بالوضوء ليم الشكل الاول.

وعكس المحقق الاصفهاني (قده) ذلك فافاد في المقام انّ الاوسط في الكبرى يجب ان يكون مساوياً مع الاوسط في الصغرى، وفي المقام الاوسط المتكرر هو اليقين وهو في الصغرى مقيد بالوضوء فيجب ان يكون المراد باليقين في الكبرى المقيد به ايضاً فاذا اريد استفادة كبرى الاستصحاب من الحديث فلا يكفي دعوى انّ اللام في اليقين للجنس بل لا بد من اثبات انّ اليقين في قوله (فانه على يقين من وضوئه) ايضاً غير مقيد بالوضوء فعندئذ يتجه الاستدلال بالحديث على الاستصحاب.

والحق مع المحقق العراقي (قده)، وتوضيح ذلك يكون بذكر مقدمتين:
الاولى- انّ الشكل الاول له ثلاثة حدود متغايرة ولا يمكن ان يكون الحد الاصغر

منها نفس الحد الاوسط كقولك الانسان انسان، والانسان حيوان، فالانسان حيوان، فانّ هذا ليس استدلالاً وانما مردّه الى قضية واحدة هي الانسان حيوان.

الثانية- أنّ العرف في موارد وضوح ثبوت الاوسط للاصغر قد يقلب التعبير فبدل أنّ يثبت الحد الاوسط للاصغر بنحو مفاد كان الناقصة يثبت الحد الاصغر بنحو مفاد كان التامة مثال ذلك قولنا الحيوان الناطق حيوان، والحيوان يجوع، فالحيوان الناطق يجوع، فانّ العرف يبذّله الى قوله هو حيوان ناطق، والحيوان يجوع، فهو يجوع.

وفي ضوء هاتين المقدمتين يتضح في المقام أنّ الحد الاوسط إنّ فرض هو اليقين لا اليقين بالوضوء تم الشكل الاول بالنحو الذي ذكرناه، لأنّ الصغرى كانت هكذا (اليقين بالوضوء يقين) وحيث أنّ ثبوت مثل هذا الاوسط للاصغر كان واضحاً لكونه مستتبناً فيه بدل ذلك بمقتضى ما ذكرناه في المقدمة الثانية الى اثبات الحد الاصغر بنحو مفاد كان التامة فقيل (فانه على يقين من وضوئه) فيتم الشكل الاول للقياس كما افاد المحقق العراقي (قده)، واما إذا فرضنا الحد الاوسط اليقين بالوضوء فانه لا يتم قياس إذ ماذا يكون الحد الاصغر حينئذ؟ فانّ كان هو اليقين بوضوئه ايضاً المفروض في سؤال الراوي لزم أنّ تكون الصغرى (اليقين بوضوئه يقين بوضوئه) وهذا كما ذكرنا في المقدمة الاولى لغولامعنى له، وانّ كان الحد الاصغر اليقين الجزئي في مورد شخصي معين فهذا لا وجه له فانه لم يسبق في الحديث ذكر يقين جزئي معين وانما المذكور فرضية لليقين وكونه متعلقاً بالوضوء وهذا نفس الحد الاوسط^١.

ومنها- ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي التعميم، لأنّ النقص انما اسند لليقين باعتبار ما لليقين من جهة استحكام وابرام، وهذه خصوصية في ذات اليقين مع قطع النظر عن متعلقه وانه الوضوء أو غيره فيتعدى الى مطلق اليقين السابق.

وفيه: انه خلط بين مناسبة الحكم والموضوع ومناسبة استعمال كلمة النقص واسناده الى اليقين بحسب عالم اللغة، فان هذه المناسبة تصحيح للاسناد والاستعمال سواء كان المسند اليه جامع اليقين (اليقين بلا قيد) أو حصّة منه (اليقين بالوضوء)

١ - يمكن ان يقال: انّ المفروض في مورد السؤال اليقين بالوضوء والشك في النوم أي اليقين بالوضوء في مورد الشك بطرو النوم بالخصوص فهذا يرجع الى نحو تقييد لليقين بالوضوء في مورد احتمال هذا الناقص فيمكن حينئذ جعل الحد الاوسط مطلق اليقين بالوضوء في قبال الحصّة الخاصة منه وتستفاد قاعدة خاصة بباب الوضوء ايضاً ولكنه اوسع من مورد الشك في ناقضية النوم.

فعدم دخالة القيد في تلك المناسبة لا يبطل صحة اسناده الى المقيد كما هو واضح .
نعم هناك بيان آخر لهذه المناسبة سوف تاتي الإشارة اليها، ولعلها المقصود من هذا الوجه .
ومنها- أنّ التعبير بعدم نقض اليقين بالشك ونحوه قد تعدد وروده في ابواب عديدة
من الفقه فيستكشف من ذلك انها قاعدة كلية وأنّ المقصود من اليقين فيها جنس
اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء.

والانضاف أنّ هذا وأنّ اوجب الظن بكبرى الاستصحاب لدى الشارع إلا انه
مالم يشكل ظهوراً في خطاب شرعي لافائدة فيه، اذ لا دليل على حجية مثل هذا الظن
الحاصل من استقراء ناقص .

ومنها- أنّ سياق التعليل سياق التقريب الى الذهن، وهو انما يفهم في المقام
بلحاظ خصوصية في نفس اليقين السابق واقتضائه للثبوت مع قطع النظر عن متعلقه،
فإنّ اليقين بالوضوء بما هو يقين بالوضوء لا اقتضاء له لعدم النقض فهذا الاعتبار تُلغى
خصوصية الوضوء.

وفيه: أنّ هذا المقدار غير كاف لاستفادة التعميم ايضاً، إذ يمكن أنّ يكون ملاك
التعليل اعطاء قاعدة اعم من مورد السؤال لا اكثر وهي في المقام قاعدة الاستصحاب
في باب الوضوء خاصة أي حرمة نقض اليقين بالظهور بالشك فيه سواء كان من
ناحية الشك في النوم- كما هو المورد للصحيحة- أو غيره.

والصحيح: تتميم هذا الوجه ببيان أنّ التعليل إذا كان بشيء مركوز في اذهان
العرف فلامحالة يكون ظاهراً في التقريب والاشارة الى النكته المركوزة بمحدودها سعةً
وضيقاً، والمركوز في الاذهان هو عدم نقض اليقين بما هو يقين بلا خصوصية لتعلقه
بالوضوء أو غيره، ومن هنا يستفاد الاطلاق والتعميم.

الا أنّ هذا البيان غير واضح بناء على انكار صغرى انعقاد السيرة والارتكاز على
الاستصحاب كما تقدم عن السيد الاستاذ.

وعندما اوردنا عليه ذلك في مجلس بحثه حاول التخلص عنه بأنّ المقصود
ارتكازية قاعدة عقلية هي عدم رفع اليد عن سلوك طريق قطعي مطمئن به بطريق
مشكوك لأنّ التعبير ورد بعنوان لا ينقض اليقين بالشك وهذا امر مركوز مقبول عند
كل احدٍ ولا خصوصية فيه لمتعلق اليقين.

ويرد على هذا الجواب:

اولا- إن أريد تطبيق هذه القاعدة العقلية على مورد الاستصحاب حقيقة فمن الواضح أنّ اليقين السابق منقوض فيه، وإن أريد تطبيقه تعبداً فهذا خلاف ظهور التعليل في انه تعليل بامر حقيقي لا تعدي فانه لا يناسب التعليل.

وثانيا- على فرض كون التطبيق تعدياً فلا يمكن التعدي من المورد الى غيره وإن كانت القاعدة المطبقة ارتكازية، إذ لعل هذا التطبيق خاص بباب الوضوء وحيث انه تعدي لاحقيقي فلا يكون ملاكه مفهوما ليصح التعدي الى غيره.

هذا ولكن يمكن أن يقال في المقام بأن الاستصحاب وإن لم نحرز انعقاد السيرة على العمل به كدليل الا انه لا اشكال في أن الميل النفسي الى البناء على الحالة السابقة- ولو لم يبلغ مرتبة العمل الفعلي- لا يفرق فيه بين كون اليقين متعلقاً بالوضوء أو بغيره، والصحيحة على كل حال تريد اثبات اعتبار ذلك فيكون ظاهرها التعميم وجعل اليقين السابق حجة.

ومنها- دعوى أنّ التعليل ظاهر عرفاً في التعميم والغاء خصوصية المورد فاذا قال لا تشرب الخمر لانه مسكر أو لاسكاره استفيد من ذلك حرمة كل مسكر والغيث خصوصية المورد وهو الخمر فكذلك في المقام تلغى خصوصية الوضوء المنتزعة من المورد.

وفيه: ان كبرى هذا الاستظهار لو سلمت فصغرها غير متحققة في المقام، لأنّ الحكم المعلل هو عدم وجوب الوضوء المستفاد من قوله (والا فانه على يقين من وضوئه) فكأنه قال (والا فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك) وهذا يعني أنّ خصوصية كون اليقين متعلقاً بالوضوء ليس هو الحكم المعلل بل هو التعليل نفسه لعدم وجوب الوضوء في المورد فلا وجه لالغاء هذه الخصوصية الواردة في التعليل.

ومنها- ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أنّ اليقين من الصفات الحقيقية ذات الاضافة التي يستحيل انفكاكها عن المضاف اليه، ولذا ذكر له في المقام مضاف اليه وهو الوضوء، وهذا الكلام لا ينبغي أن يُحمل على أنّ عدم ذكر الوضوء في المقام

يوجب انفكاك المضاف عن المضاف اليه ليشكل عليه بانه من الخلط بين وجود اليقين في عالم النفس وذكر مفهوم اليقين في عالم اللفظ، بل المقصود أنّ ذكر الوضوء ليس ظاهراً في خصوص المقام في التقييد لمفهوم اليقين بل لعله من جهة كون اليقين من الصفات ذات الاضافة فلا يرى في ذكره مؤنة تقييد، وعلى هذا الاساس يكون قوله (ولا ينقض اليقين بالشك) باقيا على عمومته لأنّ مجرد ذكر اليقين بالوضوء قبله - ولو فرض مجملا - لا يصلح لأنّ يجعل اللام للعهد عرفاً.

ومنها - ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من احتمال أنّ يكون (من وضوئه) متعلقا بالظرف لا باليقين فكأنه قال (فانه من وضوئه على يقين) ومعه لا وجه لاحتمال التقييد في جملة (فانه على يقين من وضوئه) فضلا من جملة (ولا ينقض اليقين بالشك).

وهذا الوجه ينحل الى مطلبين:

الاول - عدم رجوع (من وضوئه) الى اليقين بل الى الظرف.

الثاني - اجداء ذلك في استفادة التعميم من الصحيحة.

اما المطلب الاول فهو صحيح، لأنّ الظاهر من امثال هذا التركيب في اللغة كقوله (على سلامة من ديني، على بينة من ربي، على بصيرة من ديني) أنّ الجار والمجرور متعلق بالظرف لا بالمجرور الاول فكذلك قوله (على يقين من وضوئه)، بل اليقين لا يضاف الى متعلقه بمن فلا يقال اتيقن من وضوئي وانما يقال اتيقن بوضوئي، وجعل من بمعنى الباء خلاف الظاهر، بل في بعض هذه التراكيب لا يمكن أنّ يكون الجار والمجرور متعلقاً بالمجرور لعدم استقامة المعنى بذلك فقوله (على بينة من ربه) لا يقصد به بينة الرب وظهور وجوده له وكذلك (على سلامة من ديني) فإنّ السلامة لا تضاف الى الدين بل الى الانسان من ناحية دينه.

واما المطلب الثاني، فقد حاول المحقق العراقي (قده) المناقشة فيه بان الجار والمجرور إذا تعلق بالظرف لا باليقين فعلى كل حال يكون قيماً لليقين ولو من ناحية منشئه لا متعلقه وهذا يوجب عدم الاطلاق في قوله (لا يُنقض اليقين بالشك) لاحتمال عهدية اللام والاشارة به الى اليقين الخاص ولو من ناحية منشئه.

وفيه: إذا كان الجار والمجرور متعلقا بالظرف لا باليقين كان معنى الجملة أنّ

الطرف - وهو الكون - قد طرأ عليه قيدان أحدهما من وضوئه والآخر على يقين، والقيدان عرضيان، ولو فرض أنّ التقييدين طويلان أي تقييد الكون على يقين بانه من ناحية وضوئه، ومع عرضية القيدين لا يكون هناك تقييد لمفهوم اليقين ومعه يبقى اللام في لا ينقض اليقين بالشك على إطلاقه حتى إذا حمل على العهد والاشارة الى اليقين المذكور سابقاً، ومما يشهد على ذلك اننا إذا قدمنا الجار والمجرور وقلنا (فانه من وضوئه على يقين، ولا ينقض اليقين بالشك) استفيد منه الاطلاق من دون تردد.

وهكذا يتضح تمامية دلالة الصحيحة على كبرى الاستصحاب كقاعدة عامة غير مختصة بباب الوضوء وان كان مورد الصحيحة ذلك.

وفي ختام البحث عن دلالة هذه الصحيحة ينبغي الاشارة الى امور.

الامر الاول - في فقه قوله (فانه على يقين من وضوئه) من حيث انها جملة خبرية أو انشائية وانها هي الجزاء أو ما بعدها وهو قوله (ولا تنقض اليقين بالشك ابدا) هو الجزاء أو أنّ الجزاء محذوف، وأنّ هذه الاحتمالات والفروض هل لها تأثير على الاستدلال بالحديث لكبرى الاستصحاب أم لا، فهذه نقاط ثلاث لا بد من معالجتها في هذا الامر.

اما النقطة الاولى - فلاشك في أنّ الظاهر الاولي للجملة هو الاخبار عن وجود اليقين له كما اعترف به المحقق النائيني (قده) نفسه الذي حملها على الانشاء نعم هي صالحة للحمل على الانشاء خلافا لما ذكره السيد الاستاذ من أنّ الجملة الخبرية التي تستعمل للانشاء ينبغي ان تكون فعلية وهذه جملة اسمية.

ويرد عليه - ان هذا الكلام ان تم في موارد الانشاء الطلبي كما في قوله (يسجد سجدي السهو) بمعنى أسجد، واما في الجمل الخبرية المستعملة لانشاء الامور الاعتبارية فيمكن أنّ تكون الجملة اسمية كما في مثل (انت طالق) لانشاء الطلاق والمدعى في المقام الانشائية بهذا المعنى أي اعتبار المكلف على يقين من وضوئه تعبداً، نعم هذا خلاف الظاهر الاولي للجملة الخبرية كما ان حمل اليقين على التعبدي لتكون الجملة اخباراً عنه ايضاً خلاف الظاهر في نفسه فلا بد للمدعي الانشائية من ابراز قرينة^٤ على ذلك، وما يمكن أنّ يكون مبرراً لهذا الحمل هو ظهور الجملة في فعلية اليقين المخبر عنه وهذا لا ينسجم مع الاخبار عن اليقين الوجداني إذ لا يقين وجداني بالوضوء فعلا

وانما كان له اليقين سابقاً وأن شئت قلت: انّ لوحظ اليقين مضافاً الى متعلقه مع تجريد الذهن عن حيثية الحدوث والبقاء فهذا اللحاظ لا يقين بالفعل للمكلف لانه قد زال يقينه بذات الوضوء، وان لوحظ اليقين مضافاً الى متعلقه مع اخذ الزمان فيه أي اليقين بالحدوث فاليقين بالحدوث وأن كان فعلياً الا انّ هذا لا ينسجم مع ما بعده من قوله (ولا تنقض اليقين بالشك ابداً) إذ لا بد وأن يراد باليقين فيه نفس اليقين بالجملة الاولى أي اليقين بالحدوث ومعه لا يصح اسناد النقص اليه لأنّ الشك لا ينقض اليقين بالحدوث لعدم وحدة متعلقها عند لحاظ الحدوث والبقاء فيهما، وهذا بخلاف ما إذا حملنا الجملة على الانشاء أو اليقين التعبدي.

ويرد على هذا البيان:

اولاً- ماسياتي من صحة اسناد النقص الى اليقين والشك حتى مع ملاحظة حيثية الحدوث والبقاء في متعلقها بعناية سوف يأتي بيانها.

ثانياً- ان غاية ما يلزم مما ذكر وقوع التعارض بين الظهور في فعلية اليقين والظهور في الاخبار عن اليقين الوجداني ولولم ندع اقوائية الظهور الثاني بحيث يرفع اليد به عن الاول فلا اقل من الاجمال.

ثالثاً- عدم صحة الحمل على الانشاء في نفسه، إذ لو حمل اليقين على التعبدي منه فاذا يقال عن اليقين في الجملة الثانية؟ فهل يحمل على اليقين الوجداني أو التعبدي، والاول خلاف ظاهر السياق بل خلاف صراحة التركيب في تأليف قياس من صغرى وكبرى وهذا لا يكون الا مع وحدة المعنى المراد باليقين في الجملتين بل على هذا تكون الجملتان بمعنى واحد وتكون الجملة الثانية تكراراً صرفاً للجملة الاولى ولكن بلسانين. والثاني يلزم منه ركافة الجملة الثانية إذ ترجع الى ان اليقين التعبدي أي الحجة لا ينبغي نقضه بالشك وهذا اشبه بالقضية بشرط المحمول بل يلزم نحوتهافت في اللحاظ، فان فرض شك المكلف يقيناً تعبدياً أولاً يناقض التعبير عنه بالشك ثانياً كما لا يخفى. فالصحيح هو التحفظ على ظهور الجملة في الاخبار عن اليقين الوجداني خلافاً لما ذهب اليه المحقق النائيني (قده).

واما النقطة الثانية- فالاحتمالات في قوله (فانه على يقين من وضوئه) ثلاثة:

- ١- ان يكون جوابا كما يناسبه دخول الفاء عليه.
- ٢- ان يكون متمماً للشرط أو من مقدمات الجواب، واما الجواب فهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك).
- ٣- ان يكون الجواب محذوفاً والاصل هكذا (والا فلا يجب عليه الوضوء فانه على يقين من وضوئه) فتكون الجملة من متممات الجواب المحذوف وادلته.
- ولا بد من ملاحظة هذه الاحتمالات على كل من التقديرين السابقين في النقطة الاولى أي تقدير خبرية الجملة وانشائها فنقول:
- اما بناءً على الخبرية فالاحتمال الثالث موافق مع الذوق واساليب التعبير العرفي فيكون هو المتعين، وما قديثار بوجهه من الاشكال تارة بانه يلزم تكرار الجواب لانه ذكر أولاً نفي الوضوء بقول (لا حتى يستيقن انه قدنام)، واخرى بانّ التقدير خلاف الاصل. مدفوع بعدم لزوم التكرار الفعلي مع الحذف بل هذا هو موجب التقدير ومصححه وبأن ما هو خلاف الاصل انما هو اعتماد تقدير غير مفهوم مما تقدم من الكلام لامثل المقام الذي يفهم الجواب المقدر من التصريح أولاً بعدم الوجوب بقوله (لا حتى يستيقن انه قدنام) ومن التعبير بقوله (والآ) الظاهر في الشرطية والنظر الى نفس الجواب المتقدم فلامؤنة في هذا الاحتمال اصلاً.
- واما الاحتمال الثاني، فبعيد عن الذوق العرفي إذ لو فرضت الجملة مقدمة للجواب، والجواب قوله (ولا تنقض اليقين بالشك) لزم دخول الواو على جواب الشرط، ولو فرضت تنمة للشرط لزم مضافاً الى ذلك دخول الفاء على متمم جملة الشرط، وكلا الامرين على خلاف اساليب المحاوراة العرفية.
- واما الاحتمال الاول - فقد ناقش فيه المحقق الخراساني (قده) بانّ الجزاء لا بد وأنّ يكون مرتبطاً بالشرط وكونه على يقين من وضوئه غير مرتبط بعدم استيقانه بالنوم. وعلق عليه المحقق الاصفهاني (قده) بانّ الربط بينهما من جهة ملازمة اليقين بالوضوء لعدم اليقين بالنوم وترتبه عليه.
- والتحقيق ان يقال: إنّ أريد باليقين اليقين بالوضوء حدوثاً أو اليقين بذات الوضوء فهذا ثابت في نفسه بمجرد اليقين بالحدوث سواءً فرض الشك في النوم أو اليقين به أو بعدمه، وإنّ اريد اليقين بالوضوء بالفعل اي بقاءً فهذا غير محفوظ على كل

حال الا أن يراد من اليقين اليقين التعبدي وهو خلف فرض خبرية الجملة الذي نتحدث بناءً عليه الآن. وهذا يعني انه لا يمكن افتراض الاحتمال الاول بناءً على الخبرية.

نعم يمكن أن يفترض مجموع الجملتين جزاءً للشرط المقدر ولكن لا بلحاظ مرحلة الثبوت بل بلحاظ مرحلة الاثبات والاستدلال فكأنه يقول (وان لم يستيقن انه قد نام فسوف يصدق في حقه القياس المذكور) ولكنه لا يخلو من العناية أيضاً.

واما بناءً على الانشائية فالاحتمال الاول هنا معقول من دون حاجة الى التوجيه الاخير وملاحظة مرحلة الاثبات، لان ثبوت اليقين التعبدي الانشائي فرع عدم اليقين بالنوم فالربط بين الشرط والجزاء محفوظ على هذا التقدير ولكنه مبتلى بما ذكرناه في النقطة الاولى من لزوم التكرار المخل ومن عدم الانسجام مع اليقين في الجملة الثانية الا أن هذين الاشكالين كما عرفت لازمان لانشائية الجملة الاولى «فانه على يقين من وضوئه» على كل المحتملات الثلاثة والمفروض في هذه النقطة التنزل عنهما. واما الاحتمال الثاني فهو غير عرفي ايضاً بنفس النكتة المشار اليها بناءً على الخبرية.

واما الاحتمال الثالث - فقد يقال في مقام التعليق عليه بانه مع انشائية الجملة لوجه لافتراض الجزاء مقدرا والجملة من متمماته بل يمكن جعلها بنفسها الجزاء لان التقدير خلاف الاصل مهما امكن، فيكون الاحتمال الاول هو المتعين بناءً على الانشائية.

الا ان الانصاف عدم العناية في تقدير الجزاء على هذا التقدير ايضاً، لما تقدم من ظهور التعبير بقوله (والآ) في النظر الى نفس الجواب والحكم المبين أولاً فان هذا من اساليب التقدير والاشارة الى الحكم المذكور فيما تقدم من الكلام فهذا الاحتمال هو المستظهر على كل تقدير.

واما النقطة الثالثة - فحاصلها دعوى عدم امكان اقتناص كبرى كلية من الحديث بناءً على جعل (لا تنقض اليقين بالشك) جواباً للشرط لأن الجزاء انما يكون بمقدار الشرط سعةً وضيقةً لأكثر من ذلك فتختص قاعدة الاستصحاب بباب الوضوء.

ويرد على هذه الدعوى:

أولاً- عدم تماميتها ببناء على جعل الجزاء مجموع الجملتين بحسب مرحلة الاثبات، إذ يكون قوله (ولا تنقض اليقين بالشك) غير مربوط بخصوص اليقين بالوضوء كما تقدم شرحه.

وثانياً- من وجوه اقتناص الكبرى الكلية اعمال المناسبات والارتكازات المقتضية لانعقاد ظهور في الحديث في امضاء كبرى كلية مركوزة ولو بمرتبة ضعيفة فحتى لو لم يكن في النص اطلاق بحسب ما هو حاق اللفظ كفانا ذلك في اقتناص كبرى كلية من مثل هذا السياق. وهكذا يتضح أنّ هذه الاحتمالات التي ابرزت في كلمات المحققين في فقه الحديث لا اثر لها في استفادة قاعدة الاستصحاب منه.

الامر الثاني: قد يناقش في الاستدلال بالحديث على الاستصحاب بابرز احتمال نظره الى قاعدة المقتضي والمانع لا الاستصحاب ولا أقل من الاجمال ومأخذ هذه الدعوى يمكن أن يكون احد تقريبين:

التقريب الاول- اسناد اليقين في الحديث الى الوضوء حيث قال (فانه على يقين من وضوئه) ومن الواضح أنّ الوضوء ليس شيئاً يمكن أن يدوم ليشك في بقاءه وعدمه، نعم هو مقتضى لاثر الطهارة التي يعقل فيها الحدوث والبقاء طالما لم يأت المانع وهو النوم وهذا يعني أنّ موضوع القاعدة المبيّنة في الحديث انما هو اليقين بمقتضي الحكم الشرعي والشك في طرو مانعه وهذا يناسب قاعدة المقتضي والمانع لا الاستصحاب.

ويردّه: أنّ الوضوء على ما يستفاد من اطلاقه الشرعي والمتشرعي في الروايات قد اعتبر بنفسه امراً قابلاً للدوام والاستمرار فالمكلف بعد ايقاع فعل الوضوء يكون على وضوء بحيث يعتبر نفس وضوئه امراً باقياً تعبدًا واعتباراً ومن هنا يسند اليه النقص في ادلة النواقض وايضا في نفس الحديث قد عبر في صدره الرجل ينام وهو على وضوء فكلمة الوضوء في السنة الروايات لا بد وأن تحمل على هذا المعنى ومعه تكون اركان الاستصحاب اعني اليقين والشك مما يمكن افتراض تعلقها بالوضوء بهذا المعنى.

بل حمل الحديث على قاعدة المقتضي والمانع خلاف الظاهر، لأن مقتضى سياق

حذف متعلق اليقين والشك في الجملة الثانية وكذلك اسناد النقص اليهما وحدة متعلقهما، وفي قاعدة المقتضي والمانع لا يكون المتعلق واحداً كما لا يخفى .
التقريب الثاني- لو كان النظر الى الاستصحاب كان مقتضى القاعدة اجراء استصحاب عدم النوم الذي هو اصل موضوعي حاكم على استصحاب الطهارة الحكمي، وهذا بخلاف ما لو كان النظر الى قاعدة المقتضي والمانع فانه لا يوجد اصل موضوعي حاكم عليه.

وقد يجاب عليه: بأن الصحيحة ناظرة إلى فرض الشبهة المفهومية في تحقق النوم حيث قيل فيها (فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) وفي الشبهة المفهومية لا يجري الاستصحاب الموضوعي وانما يتعين الاستصحاب الحكمي .

الا ان هذا الجواب لا يمكن المساعدة عليه، لان السائل سأل أولاً عن الشبهة المفهومية واجابه الامام (ع) بتفصيل وانه قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فجعل الميزان نوم القلب والاذن، ثم سال السائل عن فرضية شبهة مصداقية فاجابه الامام (ع) بالاستصحاب، ولو كان السؤال الثاني عن الشبهة المفهومية ايضاً كان اللازم على الامام (ع) أن يبين للسائل حدود المفهوم الماخوذ في الحكم الواقعي ولا معنى لاحالته الى الاستصحاب لأن الشبهة المفهومية شبهة حكمية من وظيفة الامام (ع) بيان الحكم الواقعي فيها لا الاحالة الى القواعد الظاهرية كما لا يخفى .

والتحقيق في الاجابة على هذا التقريب أن يقال:

أولاً- ماسوف ياتي في محله من عدم حكومة الاصل السببي على المسببي الا إذا كانا متنافيين وهما في المقام متوافقان.

الثاني- لوسلم حكومة الاصل السببي على المسببي -بناءً على تصورات جعل الطريقة- فظهور هذه الصحيحة في جريان استصحاب الطهارة بنفسه يكون دليلاً على عدم الحكومة في صورة التوافق على الاقل، إذ لا يمكن رفع اليد عن ظهورها في الاستصحاب.

الثالث- ان يقال بان عدم النوم حد للطهارة المجعولة لا قيد مأخوذ في موضوعها بقاءً فاستصحاب عدم النوم لا يثبت الطهارة الا بالملازمة العقلية لا بالترتب الشرعي

فلا يكون اصلاً موضوعياً حاكماً على استصحاب الطهارة.
 وفيه: أولاً- أنّ العرف لا يتعلّق التفكيك بين الامرين بل يستفيد من كون عدم النوم حداً أنه دخيل في موضوع الحكم بالطهارة.
 وثانياً- بلحاظ عالم الحب والبغض الذي هو روح الحكم ويكون هو المنجز، عقلاً لاحالة يكون عدم النوم قيّداً في الموضوع والآ لما جعل النوم نهايةً وحدّاً للحكم فيجري استصحاب عدم النوم بلحاظ روح الحكم^١.
 الرابع- أنّ يقال بأنّ الطهارة من الامور التكوينية التي كشف عنها الشارع وليس حكماً شرعياً ليرتّب بالاستصحاب الموضوعي.

وفيه: بطلان المبني فقهاً على ما حققناه في محله.

الامر الثالث- اثار الشيخ الاعظم (قده) شبهة في المقام حاصلها: احتمال أنّ يكون قوله (ولا تنقض اليقين بالشك) سلباً للعموم لاعوم السلب فلا يدل على الاستصحاب بنحو القضية الكلية، ثم استظهر كونه عموم السلب. وهذه الشبهة في نفسها لم تكن تستحق الذكر لولا اشارة الشيخ وتعليق المحقق النائيني (قده) عليه وتفصيل الكلام بشأنه ولعله لاعطاء الضابط الكلي للفرق بين سلب العموم وعموم السلب.

فذكر أنّ العموم إذا كان مستفاداً بنحو المعنى الاسمي امكن توجيه السلب اليه لانه يلحظ استقلالاً، واما إذا كان مستفاداً بنحو المعنى الحرفي من قبيل اللام بناءً على افادته للعموم أو من سياق النفي كما في قوله (لا تنقض اليقين) فلا يمكن أنّ يكون السلب فيه سلباً للعموم بل يتعين ان يكون عموم السلب، لأنّ المعنى الحرفي لا يلحظ مستقلاً لكي يمكن توجيه السلب اليه، والعموم المستفاد من سياق النفي أو النهي انما هو بحكم العقل وبقانون أنّ الطبيعة لا تنتفي الا بانتفاء تمام افرادها، ومثل هذا العموم يكون في طول السلب.

١ - بل يجري بلحاظ الحكم المجعول ايضاً لأن فعلية المجعول الشرعي عند عدم تحقق غايته وحده ترتب شرعي كفعليته بتحقيق موضوعه فانه لم يرد دليل خاص يدل على أنّ الترتب الشرعي لا بدّ وان يكون بلاك ترتب الحكم على الموضوع والمنسب على سببه وان شئت قلت: كما ان احراز الموضوع شرط في تنجز الحكم المجعول كذلك يكون احراز عدم الغاية بهذا المعنى شرطاً في تنجزه والاستصحاب يجري في كل ما يكون احرازه شرطاً في التنجز اثباتاً أو نفيّاً.

وفي تقارير المحقق الكاظمي قرر هذا المطلب بنحو آخر لا يخلو من تشويش حيث ذكر الفرق بين العموم والاطلاق وأنَّ الأول معنى اسمي مستقل فيصح توجه السلب اليه بينما الثاني معنى حرفي لا يلحظ استقلالاً، ثم بين في وجه ذلك أنَّ الاطلاق لكونه بالاطلاق ومقدمات الحكمة فيكون في طول الحكم فيستحيل توجه السلب اليه. وهذا البيان مضافاً الى التشويش فيه بين الصدر والذيل على خلاف مباني المحقق النائيني (قده) في باب العموم من انه ايضا في طول الاطلاق ومقدمات الحكمة فاذا كان الاطلاق في طول الحكم استحال سلب العموم في العمومات ايضا.

وايا ما كان فأصل هذا التفصيل في غير محله، وتوضيح ذلك :

أنَّ سلب العموم ليس معناه لحاظ العموم بنحو المعنى الاسمي المستقل وتوجيه النبي اليه وانما معناه نفي العام بما هو عام لابذاته بان تكون حيثية العموم ملحوظة قبل طرو النبي كما هو الحال في نفي أي قيد حرفي كما إذا اريد نفي تقيّد الجلوس بالمسجد فقليل ما جلست في المسجد فقد نفي هنا النسبة الظرفية بين الجلوس والمسجد ولكن لا بمعنى توجيه النبي ابتداءً اليها ليقال أنَّ المعنى الحرفي لا يُلحظ مستقلاً بل بمعنى توجيه النبي الى الجلوس الخاص بما هو خاص فينفي التقيّد لامحالة.

ومنه تعرف الاجابة على الفقرة الثانية في كلامه من أنَّ العموم إذا كان بقانون عقلي وهو انتفاء الطبيعة بانتفاء تمام افرادها فلا يمكن أن يكون بنحو سلب العموم لانه في طول النبي، فإنَّ العقل انما يحكم بان انتفاء ما وقع مدخولاً للنبي لا يكون الا بانتفاء تمام افراده، واما كون المدخول ذات الطبيعة أو المقيدة بحيثية - ولو كان هو العموم - فهذا لا يربط له بالقانون العقلي المذكور بل لابد من تعيينه بدال اخر.

نعم ما ذكر من التفصيل بين الاطلاق والعموم صحيح بمعنى أنَّ السلب في المطلقات لامحالة يتوجه الى ذات المطلق لا المطلق بما هو مطلق، لأنَّ الاطلاق مدلول تصديقي وليس تصوريا ماخوذاً في مدلول مدخول السلب ليكون النبي سلباً للاطلاق بخلاف العموم.

ومنه يظهر أنَّ قوله (ولا تنقض اليقين بالشك) لا يمكن أن يكون سلباً للعموم، بل

يتعين أن يكون عموم السلب لكون العموم فيه بالاطلاق ومقدمات الحكمة^١.
 الامر الرابع- من جملة ما ذكرناه في مأخذ استفادة قاعدة الاستصحاب الكلية من
 هذه الصحيحة هو التمسك بالارتكاز العرفي. وبناءً عليه قد يقال بعدم امكان استفادة
 التعميم منها للزوم الاقتصار فيه على القدر المتيقن من الارتكاز وهو ما إذا لم يكن على
 خلاف الاستصحاب ظن بالخلاف مثلاً لأن الارتكاز دليل لبي.
 وفيه: أن الارتكاز العرفي في المقام يلغي خصوصية المورد في مقام فهم الحديث وفي
 طوله يجري الاطلاق ومقدمات الحكمة في نبي اية خصوصية اخرى غير اليقين والشك
 في الحكم فيثبت التعميم لاحالة.

الرواية الثانية: صحيحة ثانية لزرارة الواردة في الصلاة(قال: قلت له اصاب ثوبي
 دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت اثره الى أن اصاب له الماء فحضرت
 الصلاة ونسيتُ أن بثوبي شيئاً فصليت ثم أتيت ذكرت بعد ذلك؟ قال تعيد الصلاة
 وتغسله، قلت: فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه قد اصابه فطلبتة ولم اقدر عليه فلما صليت
 وجدته؟ قال: تغسله وتعيد، قلت: فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن فنظرت ولم ار شيئاً
 فصليت فرايت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد، قلت: لم ذلك؟ قال لانك كنت على
 يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابدًا، قلت:
 فاني علمت انه قد اصابه ولم أدري أين هو فأغسله؟ قال: تغسل ثوبك الناحية التي ترى
 انها قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل عليّ إن شككت انه
 اصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا لكنك انما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في
 نفسك، قلت: إن رأيت في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا
 شككت في موضع منه ثم رأيت وان لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم
 بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض
 اليقين بالشك)^٢.

وهي تتكفل عدة أسئلة سألها زرارة عن الامام(ع) واجاب عنها الامام

١ - مضافاً الى ان سياق التعليل في الحديث الظاهر في التعميم وتأكيد العموم بقوله (ابدأ) يصح أن يكون قرينة على ارادة عموم
 السلب لاسلب العموم.

٢ - التهذيب، الباب ٢٢ من ابواب تطهير البدن والثياب من النجاسات، حديث ٨٠-.

نستعرضها فيما يلي لتوضيح فقه الرواية.

السؤال الاول- إذا صلى الانسان في ثوب نجس نسيانا بعد علمه بالنجاسة أولاً؟
وجوابه: وجوب اعادة الصلاة. وقدورد هذا الحكم في روايات اخرى ايضا وعلل في بعضها بأن الناسي تهاون في التطهير دون الجاهل.

السؤال الثاني- لو علم اجمالاً بالنجاسة في بعض جوانب الثوب ولم يتمكن من تشخيص موضعه بالفحص فهل يكفي ذلك للصلاة فيه بالرغم من علمه الاجمالي بالنجاسة أم لا. والجواب: وجوب غسل الثوب واعادة الصلاة ايضا، والمقصود من قوله في هذه الفقرة (لم اقدر عليه) عدم امكان تشخيصه مع الفراغ عن اصله لا زوال العلم وحصول الشك بخلاف ما لوقال (لم اراه) فانه يمكن ان يدعي ارادة ذلك منه.

السؤال الثالث- لو ظن الاصابة بفحص ولم ير النجاسة فصلى فيه وراى فيه فما هو حكمه؟ وجواب الامام (ع) (تغسله ولا تعيد لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك). وهذه الفقرة مع فقره تأتي هما موضع الاستدلال بالصحيحة على كبرى الاستصحاب. وتوجد بشأن هذا السؤال بدواً احتمالات اربعة:

الاول- ان يكون مقصوده من الفحص وعدم الرؤية حصول العلم بعدم الاصابة حيث لم يكن يعلم بها من اول الامر وانما كان يظن ذلك ويحتملها فيزول الاحتمال بالفحص ثم عندما وجدها بعد الصلاة علم بانها نفس النجاسة التي كان قد ظن بها من اول الامر، الا ان هذا الاحتمال غير متجه لانه بناءً عليه لا يكون المورد مصداقاً لقاعدة نقض اليقين بالشك ولا صحة الصلاة مستندة اليها سواءً اريد بها الاستصحاب او قاعدة اليقين لانه لم يكن شاكا لا في حال الصلاة ولا بعدها بل كان عالماً بالطهارة في الاثناء وعلم بالنجاسة بعد ذلك مع ان الامام (ع) يفترض وجود شك ليطبق عليه القاعدة في مقام التصحيح فيعلم عدم ارادة هذا المعنى جزماً.

الثاني- ان يحصل له العلم بعدم الاصابة بعد الفحص ولكنه عندما وجد النجاسة احتتمل انها نجاسة طارئة بعد الصلاة وبناءً على هذا الاحتمال يكون شاكا بعد الصلاة في وقوعها مع النجاسة وعدمه فيكون مورداً لعدم نقض اليقين بالشك سواءً اريد به الاستصحاب او قاعدة اليقين لانه كان على يقين حين الصلاة بالطهارة ايضا

وانما حصل له الشك الساري بعد الصلاة، فالشك الحاصل بعد الصلاة بلحاظ اليقين بالطهارة المتولد من الفحص حين الصلاة يكون موضوعاً لقاعدة اليقين وبلحاظ اليقين بالطهارة الثابت قبل ظن الإصابة يكون موضوعاً لقاعدة الإستصحاب.

الثالث- ان يفترض عدم حصول العلم له بالطهارة من عدم الرؤية حين الصلاة ولكنه بعد ان وجد النجاسة بعد الصلاة علم بانها هي التي ظنها من اول الامر وانها كانت سابقة على الصلاة.

وهنا يصدق في حقه عدم نقض اليقين بالشك بمعنى الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة لانه كان عالماً بالطهارة قبل الصلاة شاكاً فيها حين العمل وان انكشف له خلاف ذلك بعد الصلاة واما قاعدة اليقين فلا تصدق في حقه لعدم حصول اليقين بالطهارة حين الصلاة بحسب الفرض.

الرابع- ان يفترض عدم حصول العلم بالطهارة حين الصلاة وعدم حصول العلم بعد الصلاة ووجدان النجاسة- بانها كانت السابقة على الصلاة وهنا تجرى قاعدة الاستصحاب ايضا بلحاظ حال الصلاة وحال السؤال معاً ولا تجرى قاعدة اليقين كما هو واضح.

السؤال الرابع- لو علم اجمالاً بالإصابة ولم يشخص موضعها فماذا يصنع؟ والجواب: انه لا بد وان يغسل اطراف العلم الاجمالي حتى يحصل اليقين بالطهارة.
السؤال الخامس- عند الشك في اصل الإصابة هل يجب الفحص؟ والجواب: عدم وجوبه الا إذا اراد الاحتياط ونفي الشك من نفسه.

السؤال السادس- لورأى النجاسة في اثناء الصلاة؟

وقد اجاب الامام (ع) بالتفصيل بين صورتين (انه إذا كنت قد شككت في موضع منه أولاً ثم رأيته تنقض الصلاة وتعيد وإذ لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ولا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك).

وفي هذا الجواب احتمالان:

الاول- ان يراد بالشك الشبهة البدوية ويكون المقصود حينئذ إذا كنت قد شككت في موضع منه ثم رأيته فيه بحيث علمت بانه من السابق اعدت الصلاة

واما إذا لم يكن لك شك ثم زايتيه فلعله شيء أوقع عليك في الاثناء فيحكم بصحة ماتقدم من صلاتك بمقتضى قاعدة عدم نقض اليقين بالشك وتغسل الثوب لما تبقى من الصلاة وتبني عليها.

الثاني- ان يراد بالشك الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي اي الشك في موضع من الثوب بعد فرض العلم باصل النجاسة فيكون المنفي بقوله وان لم تشك في الشرط الثاني من الجواب ايضا نفي الشبهة المقرونة بالعلم ويفهم على هذا التقدير حكم الشبهة البدوية مع العلم بان ما وجدته كان هو المشكوك اولا من مفهوم التعليل في قوله (لانك لا تدري لعله شيء أوقع عليك) الذي يعني بطلان الصلاة مع العلم بانها كانت من اول الامر.

ويُقرب الاحتمال الاول عدة امور:

منها - ظهور الشك في الشبهة البدوية خصوصاً في جملة وان لم تشك فانه لم يقيد به بموضع منه لِيَتَوَهَّم قرينته على ارادة العلم الاجمالي.

ومنها- ظهور الجملة في دخالة رؤية النجاسة بعد الشك في البطلان، ومع فرض العلم الاجمالي بالنجاسة تكون الصلاة باطله به ولا ربط لرؤية النجاسة في ذلك.

ومنها- لزوم التكرار إذا اريد من الشك الشبهة المقرونة بالعلم لانه قد بين في السؤال الرابع حكم العلم الاجمالي بالنجاسة ولزوم الغسل فيه الذي هو وجوب شرطي لانفسي اي يرجع الى بطلان الصلاة مع العلم الاجمالي بنجاسة الثوب ولا فرق بين ان يكون العلم الاجمالي بذلك حاصلًا قبل الدخول في الصلاة او في اثنائها.

وفي قبال ذلك قد يُقرب الاحتمال الثاني باحدى نكتتين:

احدهما- ظهور تقييد الشك بموضع من الثوب في الفراغ عن اصل النجاسة وانما الشك في موضعها.

الثانية- ان فرضية الشبهة البدوية لا تساوق بطلان الصلاة لوراء النجاسة بعد ذلك إذ مجرد ذلك لا يستلزم العلم بالنجاسة من اول الامر بل يعقل فيه ايضا فرضية الشك وانه شيء أوقع عليه في الاثناء، فتخصيص الامام (ع) ذكر هذه النكته في الشرط الثاني اعني ما إذا لم يشك بنفسه قرينة على ارادة الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والفراغ عن اصل النجاسة في الشرط الاول.

والانصاف عدم تمامية شيء من النكتتين.

اما الاولى- فلأنه لو كان المذكور (ان شككت في موضع النجاسة او في الموضع منه) كان ظاهره ما ذكر من المفروغية عن اصلها ولكن المذكور (ان شككت في موضع منه) وهذا يناسب الشك البدوي ايضا وتكون نكته التقييد بموضع منه انه في حال رؤية النجاسة بعد ذلك في نفس الموضع يحصل العلم غالبا بكونها نفس النجاسة المشكوكه من اول الامر بخلاف ما إذا كان الشك في اصابة النجاسة للشوب اجمالاً.

وبهذا ظهر اندفاع النكته الثانية ايضا فان فرض الشك في موضع منه ثم رؤيته فيه مساوق عادة مع العلم بكون المرئي نفس النجاسة السابقة هذا مضافا الى احتمال ورود السؤال السادس من زرارة في مورد سؤاله الخامس اعني ما إذا شك في انه اصابه شيء وكونه تتمه له فالضمير في قوله: ان رايته في ثوبي وانا في الصلاة راجع الى نفس ذلك الشيء الذي شك في اصابته قبل الصلاة ومعه يكون ظاهره العلم بانه راي فيه نفس النجاسة السابقة وهو الشطر الاول الذي حكم فيه الامام بالبطلان واما الشطر الثاني فيكون فرعاً زائداً تبرع به الامام (ع).

ثم ان الشيخ الاعظم (قده) ادعى نحوتهافت بين جواب الامام (ع) على السؤال السادس ببطلان الصلاة مع انكشاف وقوع جزء منها مع نجاسة مجهولة في الاثناء وبين ما تقدم في جواب السؤال الثالث بناءً على الاحتمال الثالث فيه من الحكم بصحة الصلاة مع وقوع تمامها مع النجاسة فانه لا يمكن ان يكون وقوع بعض الصلاة مع النجاسة المجهولة اسوأ حالاً من وقوعها بتمامها كذلك.

واجاب عليه السيد الاستاذ بانا لانعلم ملاكات الاحكام التعبديّة فلعل المصلحة الواقعية بنحو تقتضي ذلك.

وهذا الجواب لا يشفي الغليل ولا يدفع الاشكال إذا كان المقصود منه دعوى التهافت العرفي بلحاظ الدلالات المستفادة من الرواية بدعوى ان العرف يتعدى من جواب السؤال الثالث الى حكم السؤال السادس ويفهم كبرى كلية تعم الصورتين معا بنحو بحيث لا يتعقل التفكيك بينهما وبالتالي يحصل نحو اجمال وتهافت بين الفقرتين من الرواية بحسب مقام الاثبات.

والصحيح في الاجابة على هذا الاشكال ابراز نكته يحتمل العرف على اساسها

الفرق بين الصورتين وفي المقام إذا وجد المصلي نجاسة سابقة في اثناء صلاته تكون له عدة خصوصيات:

الاولى- وقوع مقدار من صلاته مع نجاسة مجهولة.

الثانية- علمه بهذه النجاسة وتنجزه عليه في الاثناء.

الثالثة- حالة كونية للصلاة في الثوب النجس مع العلم به من دون الاشتغال بعمل صلاتي.

الرابعة- الاتيان بباقي الصلاة في ثوب طاهر.

ولا اشكال في ان الخصوصية الرابعة لا يعقل دخالتها في البطلان وان يكون حال هذا المصلي اسوء ممن اتى بكامل صلاته مع النجاسة جهلا.

والخصوصية الثالثة وان كان يحتمل العرف دخالتها في البطلان الا ان الشارع قد حكم بصحة الصلاة في صورة عدم العلم بسبق النجاسة مما يعني ان مجرد نجاسة الثوب في حالة كونية للصلاة لا يكون مانعا.

ودعوى: احتمال كون المانع في الكون الصلواتي النجاسة بوجودها البقائي لا الحدوثي يدفعها: اولاً- عدم عرفية ذلك فيلزم محذور التهافت اثباتا.

وثانيا- انه خلاف ظاهر تعليل الامام(ع) الحكم بالصحة في هذه الصورة بالاستصحاب مما يعني ان المصحح هو نفس عدم النجاسة السابقة لا ما يلزم منه من عدم كون النجاسة الفعلية بقائية حتى إذا قلنا بحجية الاصل المثبت في مورد هذه الصحيحة.

والخصوصية الاولى ايضا لا يحتمل العرف دخالتها في البطلان لان الاكثر منها حاصل في مورد السؤال الثالث وقد حكم فيه بالصحة. فيتعين ان تكون الخصوصية الثانية هي الفارق بين الصورتين وهو امر معقول عرفا فان تنجز النجاسة على المكلف في اثناء الصلاة في مورد السؤال السادس وعدم تنجزها وعدم انكشافها الا بعد انتهاء الصلاة في مورد السؤال الثالث يقبل العرف ان يكون له الدخالة في التفصيل المذكور فيكون مقتضى الجمع العرفي بين ادلة مانعية النجاسة وروايات صحة الصلاة مع النجاسة جهلا- ومنها الفقرة الثالثة من هذه الصحيحة بناء على نظرها الى ذلك- ان المانع هو النجاسة المتنجزة على المكلف قبل انتهاء الصلاة ولو بوجودها البقائي وحيث

ان هذا القيد لم يكن حاصلًا في مورد السؤال الثالث حكم الامام (ع) بالصحة فيه وحيث انه كان حاصلًا في مورد السؤال السادس فصل الامام (ع) بين ما إذا علم بسبق النجاسة فقد تنجزت عليه في الاثناء فتبطل الصلاة وبين ما إذا لم يعلم بذلك فيجري استصحاب عدم النجاسة. وهل يكون الثابت بالاستصحاب حينئذ الصحة الواقعية أو الظاهرية؟ جوابه: ان المانع ان كان هو تنجز النجاسة السابقة ولو بوجودها البقائي بحيث يكون مركبا من جزئين وجود النجاسة سابقا وتنجزها بالعلم ونحوه فالاستصحاب ينفي الجزء الاول ظاهرا فتكون الصحة ظاهرية وان كان المانع هو تنجز نفس النجاسة السابقة ولا يكفي تنجز وجودها البقائي في المانعية فالاستصحاب يرفع هذا التنجز واقعا فتكون الصحة واقعية لظاهرية.

وبعد ان اتضح فقه هذه الرواية يقع البحث في كيفية الاستدلال بها على قاعدة الاستصحاب.

الاستدلال بالصحيحة الثانية على الاستصحاب

وقد اتضح ان هناك موضعين فيها يمكن ان يستدل بهما على كبرى الاستصحاب لان جملة (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) قدورد في مورد من الصحيحة الاول في جواب السؤال الثالث والثاني في الجواب عن السؤال الأخير.

ولا اشكال في ظهور الصحيحة في اعطاء قاعدة كلية وظهورها في ذلك اوضح واصرح من الصحيحة الاولى لكونها صريحة في التعليل بهذه القاعدة لان زرارة سأل صريحا عن علة الحكم وضابطه وكذلك التعبير بقوله (ليس ينبغي) أظهر في الدلالة على التعليل بكبرى كلية مركوزة مما تقدم في الصحيحة الاولى. وهذا لا كلام فيه وانما الكلام في ان تلك القاعدة الكلية هل هي الاستصحاب أو قاعدة اليقين وفي كيفية استفادة ذلك.

ولا ينبغي الاشكال في ظهور المورد الثاني من الصحيحة في قاعدة الاستصحاب لاليقين لان التعبير بقوله (وان لم تشك ثم رايت) وان كان يمكن حمله على ارادة عدم الشك بمعنى العلم بالطهارة في اثناء الصلاة الا ان هذا لا قرينة عليه ولا موجب لتقييده بذلك فاليقين الذي هو ركن قاعدة اليقين لم يُفرض لا في كلام السائل ولا الامام (ع)

في هذا المورد بخلاف اليقين الذي هو ركن الاستصحاب فان المصلي كان عالماً بالطهارة قبل الصلاة يقينا بل لعل ارتكازية قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين وظهور المورد الاول في ذلك -على ماسوف نثبته- قرينتان ايضا على ارادة الاستصحاب لاقاعدة اليقين، فالرورد الثاني لا كلام في دلالته على كبرى الاستصحاب.

وانما البحث في المورد الاول حيث اثير حوله في كلمات المحققين تارة اشكال عدم وضوح دلالته على قاعدة الاستصحاب في قبال قاعدة اليقين واخرى بان النقض في مورده نقض لليقين باليقين لا بالشك للعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فكيف طبق الامام (ع) قاعدة نقض اليقين بالشك فيه.

وفما يلي نتحدث حول هذه الفقرة من الصحيحة ضمن نقاط عديدة:

النقطة الاولى- في اصل دلالتها على قاعدة الاستصحاب في قبال قاعدة اليقين ولا ينبغي الاشكال في ذلك لان اركان الاستصحاب واضحة في فرض السائل بخلاف اركان القاعدة وجواب الامام (ع) انما يتطابق مع سؤال الراوي وبلحاظ ما يفترضه من اليقين والشك .

اما استفادة اركان الاستصحاب من فرض السائل فاليقين السابق بالطهارة يستفاد فرضه من قوله (ظننت انه قد اصابه) الظاهر في انه كان قبل ذلك عالماً بالطهارة بل المفروض ان الثوب قبل اصابه دم الرعاف الذي محور اسئلة زرارة في هذه الرواية كان طاهراً وانما يجيء المانع من ناحية اصابة الدم المعلومة او المظنونة حسب اختلاف الفروع التي سأل عنها.

واما الشك اللاحق فهو مفروض على كل تقدير في السؤال ولهذا طبق الامام (ع) عليه قاعدة من قواعد الشك -مع قطع النظر عما سوف يأتي في النقطة القادمة-.

واما عدم استفاده اركان القاعدة من كلام زرارة فلأن ذلك مبني على افتراض ان زرارة يفترض حصول اليقين له بالطهارة عندما فحص عن النجاسة ولم يجدها، وعندما وجدها بعد الصلاة شك في انها نفس النجاسة او شيء جديد. وهذا يعني انه لا بد من حمل قوله (فنظرت ولم ارضياً) على حصول اليقين بالطهارة وقوله (فصليت فرأيت فيه) على الشك الساري الى متعلق اليقين.

والجملة الثانية وان امكن دعوى ظهورها في سريان الشك في النجاسة لحال

الصلاة حيث لم يقل (فرايته فيه) ليكون ظاهراً في العلم بسبق النجاسة الا ان الجملة الاولى لاوجه حملها على ما إذا حصل له اليقين بالطهارة من مجرد النظر وعدم رؤية النجاسة الا بافتراض اعمال الامام لعلمه الغيبي.

ودعوى- غلبة حصول العلم بالعدم عند الفحص وعدم الرؤية.

مدفوعة- مضافاً الى منعها خصوصاً مع ظن الاصابة لايعلم اعتماد السائل على الغلبة المذكورة بنحو بحيث يفهم منه افتراض حصول مثل هذا اليقين وارايدته فالصحيح ان الرواية في هذا المورد ايضاً ناظر الى قاعدة الاستصحاب لا اليقين.

النقطة الثانية- ان الاستصحاب الذي اجراه الامام (ع) في هذا المورد هل يكون بلحاظ حال الصلاة اي بلحاظ الشك الحاصل اثناء الصلاة في نجاسة الثوب وعدمه ولو علم بعد الصلاة ورؤية النجاسة في الثوب انها كانت من اول الامر او يكون الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة والذي لاينسجم الا مع فرض احتمال طرو النجاسة بعد الصلاة؟

لايبعد تعين الاحتمال الثاني لما تقدم من ان جملة (فصليت فرأيت فيه) غير ظاهرة في افتراض العلم بان المرئي نفس النجاسة السابقة المحتملة لافتراض ان مقصوده ذلك وان شكه بلحاظ حال الصلاة لاشاهد عليه من كلام السائل فلو كان نظر الامام (ع) الى ذلك كان من باب اعمال علم الغيب ولايمكن حمل الخطاب عليه^١.

١ - لو فرض عدم ظهور السياق في ارادة رؤية نفس النجاسة السابقة فقد يقال: ان مقتضى الاطلاق حينئذ شمول كلا الفرضين أي حالة حصول العلم بسبق النجاسة وحالة الشك كما ان مقتضى الاطلاق في جملة (فبظرت ولم أر شيئاً) شمول حالتي حصول العلم وعدمه اثناء الصلاة ونتيجة الاطلاق الأخير نظر الحديث الى قاعدة الاستصحاب دون اليقين ونتيجة الاطلاق الاول ان يكون الاستصحاب بلحاظ الحالتين معاً أي حال الصلاة ولو كان عالماً بسبق النجاسة وحال ما بعد الصلاة لو كان شاكاً فيه.

الا ان التحقيق ان المقام ليس من موارد التمسك بالاطلاق لتعيين المراد لا من جهة ورود الجملتين في كلام السائل دون الامام (ع) ليقال بان ظاهر الجواب امضاء ما يفرضه السائل وجعل الحكم عليه فكأنه قد تكرر موضوع السؤال في كلام الامام (ع) فيجري فيه الاطلاق، بل لان الامام (ع) في هذه الصحيحة قدطبق قاعدة عدم النقض على ما يفرضه السائل من اليقين والشك فلا بد من تعين يقين وشك مشخصين للسائل لكي يفهم جواب الامام (ع) فلامعنى للاطلاق من ناحيتها وتعين اليقين والشك المشخصين في المقام اما يكون بلحاظ ما يستظهر من افتراض السائل نفسه من حالتي اليقين والشك فاذا لم يفترض اليقين بالطهارة اثناء الصلاة زائداً على اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة المفروض على كل حال كان المراد من اليقين الذي طبقه الامام (ع) اليقين الذي هو ركن الاستصحاب واذا لم يستظهر رأيته لنفس النجاسة السابقة بل استظهر شكه بعد الصلاة كان المراد من الشك الذي لاحظه الامام (ع) الشك بلحاظ ما بعد الصلاة.

بخلاف ما إذا كان نظره الى الشك بعد الصلاة فان الجملة الثانية صالحة لان تكون دالة عليه، بل لعل تغيير السائل لتعبيره الوارد في سؤاله السابق حيث قال فيه (فوجدته) وأما هنا فغير التعبير وقال (فرأيت فيه) ولم يقل فرأيته فيه بنفسه شاهد على ارادة اصل الرؤية للنجاسة من دون العلم بكونها هي النجاسة السابقة ويؤيده مجيء هذه النكته في كلام الامام (ع) في ذيل الرواية.

ودعوى- استبعاد جهل زرارة بحكم المسألة بل استغرابه عنه فيما إذا كان يحتمل وقوع النجاسة عليه بعد الصلاة مدفوعة- بعدم معرفة تاريخ سؤال الراوي فلهذا كان في بداية امره- خصوصا والرواية عن الامام الباقر (ع)- كما يشهد عليه سؤاله في نفس الرواية عن احكام اخرى ربما يدعى وضوحها كعدم وجوب الفحص ومنجزية العلم الاجمالي بنجاسة الثوب، كما يحتمل ان يكون زرارة في مقام التدقيق والتشقيق لاجل مزيد الاستفادة من الامام (ع) واستدراجه الى ذكر القواعد والنكات العامة كما تناسبه كثرة التشقيقات والفروض التي افترضها في نفس الرواية، ولو ابيت عن كل ذلك امكن توجيه استغراب زرارة من ناحية انه كان يظن عدم الاصابة وكان يعتمد عليه في دخوله في الصلاة وقد سلب منه ذلك بعد رؤية النجاسة بعد الصلاة ولو للظن بأنها نفس النجاسة السابقة.

وهكذا يظهر ان هذا المورد من الصحيحة يتكفل ايضا قاعدة الاستصحاب وبلحاظ الشك في طهارة الثوب الحاصل بعد الصلاة وبذلك لا يبقى موضوع للايراد المعروف على الصحيحة بعد حمل جملة (فرأيت فيه) على رؤية النجاسة السابقة بان المورد ليس من موارد نقض اليقين بالشك بل باليقين بالنجاسة فكيف طبق الامام (ع) الاستصحاب عليه.

النقطة الثالثة- في علاج الرواية بناءً على التفسير المشهور لها من حصول العلم بعد الرؤية بوقوع الصلاة مع النجاسة. والبحث في هذه النقطة يقع في جهات ثلاث:
الجهة الاولى- ان هذه المشكلة لو فرض استعصائها على الحل بحيث لم نجد تفسيراً لها فهل يضر ذلك باصل دلالة هذه الفقرة من الصحيحة على كبرى الاستصحاب ام يمكن التفكيك بين دلالتها على الكبرى وتطبيقها في المورد فتبقى الصحيحة حجة من الناحية الاولى وان فرض اجمالها من الناحية الثانية؟.

افاد صاحب الكفاية(قده) ان الاشكال لو لم يمكن حله مع ذلك لم يضر باستفادة كبرى الاستصحاب منها لان هذا الاشكال ليس مختصاً بفرض حملها على الاستصحاب ليكون قرينة على حملها على قاعدة اليقين مثلاً لان المفروض حصول العلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فكما لانقض لليقين بالشك بلحاظ الاستصحاب لانقض لليقين بالشك بلحاظ القاعدة.

وقد اعترض عليه المحققون بان حمل الرواية على قاعدة اليقين لا يكون الا بارادة الشك بلحاظ ما بعد الصلاة وعدم العلم بسبق النجاسة ليكون الشك سارياً الى العلم بالطهارة الحاصل حين الصلاة بناءً على استفادته من الجملة الاولى وهذا يعني ان حمل الرواية على القاعدة يساوق ارتفاع موضوع الاشكال راساً.

وهذا الاعتراض غير سديد لان المقصود ان هذه المشكلة ليست ناشئة من حمل الرواية على الاستصحاب لتكون قرينة على صرفها الى قاعدة اليقين بل المشكلة تنشأ من دعوى ظهور جملة(فصليت فرأيت فيه) في رؤية نفس النجاسة المظنونة سابقاً المساوق مع حصول العلم بعد الصلاة بوقوع الصلاة مع النجاسة فلا يكون نقض اليقين السابق بالشك في النجاسة بل باليقين فهذا الظهور لو سلم به فالاشكال وارد سواء اريد تطبيق الاستصحاب أو القاعدة بل لا يعقل تطبيق القاعدة على هذا التقدير حتى بنحو عنائي وبضم كبرى اخرى، ولو فرض عدم التحفظ على هذا الظهور بان أستظهر ارادة الشك في سبق النجاسة كان التطبيق صحيحاً سواء اريد قاعدة الاستصحاب أو اليقين فالاشكال لا ربط له بارادة الاستصحاب من الصحيحة كما ان رفع اليد عن الظهور المستلزم للاشكال لا يعني ارادة القاعدة في قبال الاستصحاب.

الا انه كان لابد لصاحب الكفاية ان يبين وجه بقاء دلالة الرواية على الاستصحاب مع عدم انطباقه في المورد.

وهنا ينبغي ان يقال: بان استفادة الاستصحاب من هذه الفقرة ان كان مستنداً الى الظهور المدعى لجملة(رأيت فيه) في رؤية النجاسة السابقة ولو من جهة انه على هذا التقدير ينتفي احتمال ارادة قاعدة اليقين من قوله(ع) (لا تنقض اليقين بالشك) بخلاف الاستصحاب إذ يمكن تطبيقه بلحاظ الشك حال الصلاة كان العجز عن حل الاشكال مغللاً بالاستدلال لان الاشكال على نفس هذا الظهور فلورفعنا اليد عنه

كانت نسبة الصحيحة الى الاستصحاب والقاعدة على حد واحد فتكون مجملة على الاقل.

واما إذا كان الوجه في استفاده الاستصحاب منها ماتقدم منا من ان اركان الاستصحاب مفروضة في كلام السائل بخلاف اركان القاعدة سواء كان المقصود العلم بالنجاسة السابقة أو الشك فيها فبقاء الاشكال لا يضر بظهور الصحيحة في افادة كبرى الاستصحاب لان مورد الاشكال ظهور لا ربط له باستفادة الاستصحاب بل سواء كان التطبيق حقيقيا وبلحاظ مابعد الصلاة برفع اليد عن الظهور المدعى أو كان عنائيا وبلحاظ حال الصلاة فكبرى الاستصحاب مستفادة منها على كل حال. هذا الا ان الانصاف مع استفحال الاشكال ووقوع التهافت بين كبرى الاستصحاب المبينة وبين مورد التطبيق يطمئن أو يظن بوجود خلل في الرواية بحيث لو لم يكن ذلك الخلل لعه كان يتغير ظهوره وتختلف دلالاته على الكبرى ايضا ومع هذا الظن بالخلل فضلا عن الاطمئنان لا تكون شهادة الراوي حجة في اثبات الدلالة على الكبرى - على مانقحناه في محله من اشتراط عدم وجود امارة نوعية على الخلاف في حجية خبر الثقة^١.

الجهة الثانية- فيما اجاب به المشهور على الاشكال، وقد اشتهرت اجابتان عليه بعد الفراغ عن ان التطبيق بلحاظ الشك حال الصلاة ولتصحيح دخول المكلف في الصلاة عند الشك والالتفات الى احتمال النجاسة حيث لا بد له من مؤمن عنها حال الصلاة.

الاولى- ان تعليل عدم الاعادة بذلك انما كان بلحاظ المفروغية عن ان الشرط في الصلاة هو الاعم من الطهارة الواقعية أو الظاهرية كالطهارة الاستصحابية فالطهارة الواقعية وان لم تكن موجودة في المورد للعلم بسبق النجاسة الا ان المكلف حيث كان متيقنا بالطهارة سابقا وشاكا فيها حين الصلاة فتكون له طهارة ظاهرية استصحابية

١ - لو حصل الاطمئنان بالخلل تم ما ذكره، وأما مجرد الظن فلا يكفي لاسقاط الشهادة بصور ما ظاهره كبرى الاستصحاب عن الحجية لأن هذا الظن ناشيء من مجرد التهافت الداخلي في فهم دلالات الحديث وظهور (فرأيت فيه) في العلم بسبق النجاسة وليس ناشئاً من امارة نوعية كأعراض المشهور مثلاً على خلاف الشهادة فتكون الشهادة حجة وتثبت كبرى الاستصحاب وان لم يعلم كيفية انطباقها على المورد.

حين الصلاة ولهذا علل الامام (ع) الصحة وعدم لزوم الاعادة بذلك . وهذا ما ذكره المحقق الخراساني (قده).

الثانية- ان التعليل انما كان بلحاظ اجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي ولو انكشف خلافه وهذا ما افاده الشيخ (قده).

وناقش فيه المحقق الخراساني (قده) بان هذا فيه عناية لان المناسب عندئذ التعليل بقاعدة الاجزاء الا ان يفرض مفروغيته بين السائل والامام (ع).

وعلق على ذلك المحقق النائيني (قده) بعدم الفرق بين الوجهين من هذه الناحية لان كبرى الاجزاء أو كبرى توسعة الشرطية وكفاية الطهارة الظاهرية إذا فرض مفروغيتها بين السائل والامام (ع) أو فرض حذفها مستساغاً عرفاً صحت الاجابتان معاً والا لم يصح شيء منها. وقد اختار (قده) استساغة ذلك في تمام موارد التعليل كما يقال لا تشرب الخمر لانه مسكر فان كبرى - وكل مسكر حرام - مقدر فيه فكذلك في المقام.

وعلق عليه السيد الاستاذ ان هذين الجوابين جواب واحد بحسب الحقيقة إذ لا معنى لكبرى اجزاء الحكم الظاهري في المقام الا توسعة الشرطية والا لم يكن الحكم الظاهري مجزياً بعد انكشف الخلاف أو يقال بالتصويب المحال^١.

هذا ولكن يرد على ما افاده الاستاذ: بالفرق لبا وروحا بين الجوابين إذ لا ينحصر وجه اجزاء الحكم الظاهري في توسعة الشرطية ودائرة الواجب والذي يعني حصول ملاك الواجب بكل من الطهارتين. بل يمكن ان يكون بمعنى تضيق دائرة الوجوب وتقييد وجوب الصلاة مع الظهور الواقعي بمن لم يصل مع الطهارة الظاهرية لكونه مفوتاً للملاك وما نعا عن امكان تحصيله وقد تقدم تفصيل ذلك في بحث الاجزاء.

ويرد على ما افاده المحقق النائيني (قده) من عدم امكان التفصيل بين الوجهين في الصحة والبطلان بصحة الفرق بناءً على مباني المحقق الخراساني (قده) في مبحث الاجزاء حيث افاد هناك بانه يمكن استفادة التوسعة في دائرة الشرط الواقعي من نفس دليل اصالة الطهارة والحل والاستصحاب في وجه قوي فانه بناءً عليه يكون

التعليل بكبرى الاستصحاب في المقام بيانا لصغرى الطهارة الظاهرية وكبرى التوسعة معا فلاحذف بناءً على الجواب الاول بخلافه على الجواب الثاني.

ويرد على اصل الوجهين انها وان كانا وجهين معقولين ثبوتا الا انها لا يرفعان التهافت وعدم الانسجام بين ظاهر السؤال وظاهر الجواب في الحديث المستلزم للظن بوقوع خلل فيه لان ظاهر جواب الامام (ع) لا ينسجم مع شيء من الجهتين. وذلك لعدة نكات:

منها- ظهوره في التعليل بالحكم الظاهري بما هو حكم ظاهري طريق لا بما هو موضوع الحكم الواقعي كما هو لازم الوجهين.

ومنها- ظهور التعليل في ان الحكم بعدم اعادة الصلاة بنفسه مصداق لعدم نقض اليقين بالشك لانه مصداق لكبرى اخرى تكون هذه الكبرى توطئة لها.

ومنها- ان افتراض كبرى اخرى محذوفة تكون هي العلة سواء كانت كبرى اجزاء الحكم الظاهري أو كبرى التوسعة بناءً على غير مبني المحقق الخراساني (قده) بنفسه خلاف الظاهر جدا وما افاده المحقق النائيني (قده) من استساغه ذلك في ساير موارد التعليل كقولنا (لا تشرب الخمر لانه مسكر) غير سديد فان استساغة حذف كبرى كل مسكر حرام لكونه مستفادا من نفس التعليل لان ذكر كل من الحكم الملعل وهو حرمة الخمر والتعليل اعني ما علل به وهو الاسكار الظاهر في التعميم يدل لاحالة على ان كل مسكر حرام فكانه لا يوجد محذوف لذكر كل من الحد الاكبر وهو الحرمة والحد الاصغر وهو الخمر والحد الاوسط وهو الاسكار في الكلام مع افادة التعليل للتعميم والكلية فتفهم تلك الكبرى المقدرة لاحالة، واما فيما نحن فيه فنحن بحاجة الى تقدير كبرى اخرى تكون حدا اوسط وعللة للحكم بعدم الاعادة والا لم يتم التعليل لان مجرد حرمة نقض اليقين بالشك لا يكفي علة لنفي الاعادة كما هو المفروض فالقياس في غير محله.

ومنها- ان نظر الامام (ع) في نفي الاعادة لو كان الى كبرى التوسعة أو الاجزاء كان المناسب التعليل بها أو الاشارة اليها لا الاكتفاء بما يحقق صغرها فقط خصوصا مع كونها كبرى تعبدية غير ارتكازية فكيف يذكر الصغرى دون اية اشارة الى تلك الكبرى؟ بل ظهور الجواب في ان التعليل بامر ارتكازي لا ينبغي مخالفته بنفسه ينفي

كلا الجوابين، فالانصاف ان هذا الاشكال لاجواب عليه بناءً على التفسير المشهور للجملة.

الجهة الثالثة- في تحقيق كيفة اعتبار الطهور من الخبث في الصلاة والبحث عن ذلك يقع ضمن امور:

الامر الاول- في انه هل يوجد فرق بين اعتبار الطهارة شرطا في الصلاة أو اعتبار النجاسة مانعة عنها أم لا؟

ذكر المحقق الاصفهاني(قده) بان الطهارة والنجاسة لو افترضناهما ضدتين وجوديين كان هناك فرق بين شرطية الطهارة وممانعية النجاسة إذ الاول يعني شرطية احد الضدين والثاني يعني شرطية عدم الضد الاخر واحدهما غير الاخر. ولكن حيث ان الطهارة ليست الا عبارة عن عدم النجاسة فمانعية النجاسة عبارة اخرى عن شرطية الطهارة لانها عين عدم النجاسة.

والسيد الاستاذ حاول انكار الفرق بين شرطية الطهارة وممانعية النجاسة من الناحية العملية لانه بعد الفراغ عن جريان اصالة الطهارة في موارد الشك والفراغ عن صحة الصلاة مع النجاسة جهلا تترتب نفس النتائج الفقهية على كلا التقديرين. ويرد على كلام المحقق الاصفهاني(قده):

اولا- ان الطهارة وان افترضناها عبارة عن عدم النجاسة الا انه لا تكون عدما تحصيليا بل نعنيا لاحالة اي اتصاف ثوب المصلي أو بدنه بعدم النجاسة والا فالشيء غير الموجود لا يتصف بالطهارة ايضا كما لا يتصف بالنجاسة فاذا كانت النجاسة مانعة كان معنى ذلك تقيد الصلاة بعدمها التحصيلي وإذا كانت الطهارة شرطا كان معنى ذلك تقيد الصلاة بعدمها النعني وشرطية عدم النعني غير شرطية عدم التحصيلي كما لا يخفى.

وثانيا- ان النجاسة لها اضافة الى الثوب ولها اضافة الى الصلاة- وان كان طرف التقييد في الواجب هو الصلاة على كل حال- وحينئذ قد يفرض المانع الثوب النجس لان نجاسة الثوب ويقابله شرطية الطهارة بمعنى شرطية الثوب الطاهر ويكون احدهما غير الاخر كما لا يخفى، واخرى يفرض ان المانع عن الصلاة نجاسة الثوب فيكون معناه تقيد الصلاة بعدمها فاذا كانت الطهارة عبارة عن عدم النجاسة رجعت شرطيتها الى ذلك

مع قطع النظر عما تقدم في الاعتراض الاول-، وثالثة يفرض ان النجاسة في ثوب المصلي مانعة في الصلاة- ولعل هذا مقصود من قال بان عدم النجاسة شرط في لباس المصلي لا في الصلاة ابتداءً- ومعنى ذلك مانعية الاضافة الموجودة بين النجاسة وبين ثوب المصلي عن الصلاة- سواءً لوحظت تلك الاضافة بنحو المعنى الحرفي أو الاسمي المنتزع عنه- وبناءً على هذا ايضاً تختلف شرطية الطهارة عن مانعية النجاسة إذ المانعية تعني شرطية عدم تلك الاضافة بينما شرطية الطهارة تعني شرطية عدم المضاف بتلك الاضافة اي عدم نجاسة الثوب أو تعني شرطية اتصاف الثوب بعدم النجاسة وكلاهما معنيان مباينان مع المعنى الاول كما لا يخفى.

ويرد على ما ذكره الاستاذ من انكار الثمرة العملية سواءً كانت الطهارة امراً وجودياً أو عدم النجاسة لجريان قاعدة الطهارة في موارد الشك على كل حال، انه يمكن ابراز الثمرة بين القولين في اجد موضعين:

الاول- فيما إذا فرضنا العلم الاجمالي بنجاسة الثوب مثلاً وأنجاسة الماء الذي توضع به سابقاً فان اصالة الطهارة في كل منها تسقط بالمعارضة وتصل النوبة الى الاصول الطولية ففي جانب الوضوء والظهور الحدتي تجري اصالة الاشتغال بلحاظ الصلاة لانه شك في الامتثال واما بالنسبة الى الثوب فعلى القول بشرطية الطهارة تجري اصالة الاشتغال ايضاً^١ لانه من الشك في الامتثال حيث ان تقيد الواجب بالشرط محرز على

١ - هذا على فرض كونها امراً وجودياً أو كان الشرط الصلاة في الثوب الطاهر وأما بناءً على كونها امراً عدمياً فشرطيتها تعني شرطية عدم النجاسة والأمر الضمني به فيكون محللاً لأن نكته الانحلالية ذلك على مانع في مباحث الألفاظ. ثم انه قد يقال: على المبني المتقدم في بحث ملاقي الشبهة المحصورة من فعلية المانعية قبل وجود المانع والنجاسة خارجاً ينبغي التفصيل بين ما اذا كان الثوب النجس مانعاً وبين ما اذا كانت النجاسة أو كون الثوب نجساً مانعاً عن الصلاة فانه في الصورة الاولى يكون الشك في نجاسة الثوب شكاً في تكليف زائد لانه شك في اتصاف الثوب بكونه نجساً ومانعاً بنحو مفاد كان الناقصة وهو شرط في فعلية المانعية فيكون مجرى للبراءة وأما في صورتين الثانية والثالثة فلا يكون الشك في نجاسة الثوب الا شكاً في وجود المانع بنحو مفاد كان التامة وقد تقدم ان ذلك لا يمنع عن فعلية الحرمة والمانعية وتنجزها لان حرمة الصلاة في نجاسة الثوب معلومة واما الشك في تحقق المانع والحرام خارجاً لافي الحرمة أي يكون الشك في الامتثال بحسب الحقيقة نظير ما اذا علم بجرمة قتل زيد لكونه مؤمناً وشك في ان اطلاق الرصاص هل يحقق قتله أم لا فانه لا يجوز اطلاقه.

ولكن الصحيح خلاف ذلك لان فعلية الحرمة والمانعية وان لم تكن موقوفة على وجود المانع ولكنه موقوف على اتصاف الفعل بكونه متعلق الحرمة بنحو مفاد كان الناقصة ولولم يكن للمتعلق متعلق فحرمة الكذب مشروطة بكون الكلام كذباً بنحو مفاد كان الناقصة والآن لم يحرم -على ماتقدم في بحث الشبهة الموضوعية من الجزء السابق-. وفي المقام ايضاً تكون حرمة الصلاة مشروطة باتصافها بكونها على تقدير وجودها صلاة في النجاسة والمفروض الشك في ذلك وباعتبار ان المانعية التحلالية فتجري البراءة

كل حال، واما على القول بمانعية النجاسة فحيث ان المانعية انحلالية دائما يكون الشك فيها مجرى للبراءة لانه شك في تكليف ونهي زائد على ماحقق ذلك في عمله فتجاوز الصلاة فيه.

الثاني- إذا شك في النجاسة الذاتية لشيء كما إذا شك في نجاسة الحديد مثلا أو شك في ان الثوب مصنوع من جلد حيوان نجس ذاتا وقلنا بعدم جريان قاعدة الطهارة في موارد احتمال النجاسة الذاتية - كما هو الصحيح فقهيا- فسوف يظهر الفرق ايضا بين اعتبار النجاسة مانعة أو الطهارة شرطا لانه على التقدير الاول يجري استصحاب عدم النجاسة ولوبنحو العدم الازلي لنفي المانع وتصحيح الصلاة بينما لايجري ذلك بناءً على اشتراط الطهارة لكونه امرا وجوديا أو مطعما به على الاقل ولاحالة سابقة له في مورد احتمال النجاسة الذاتية.

الامر الثاني- في صور المانعية أو الشرطية المعقولة ثبوتا بنحو يلائم صحة الصلاة عند الجهل بالنجاسة، واما البحث الاثباتي عما هو المستظهر من الادلة في ذمة الفقه فنقول يقع البحث تارة في تصوير مانعية النجاسة واخرى في تصوير شرطية الطهارة فالحديث في مقامين:

المقام الاول- في مانعية النجاسة وقد صورها المحقق النائيني (قده) باحد نحوين:

الاول- ان تقييد المانعية بوصول النجاسة وكونها معلومة.

الثاني- ان تقييد بتنجز النجاسة.

وفي كلا النحويين يمكن فرض التركيب وان المانع هو النجاسة الواقعية مع الوصول أو التنجز كما يمكن فرض المانع نفس الوصول أو التنجز وثمرته صحة الصلاة على التقدير الاول إذا تحقق قصد القربة من المكلف مع تنجز النجاسة عليه حين العمل ثم انكشف عدمها واقعا بعد العمل - كما لعله المشهور والصحيح فقهيا- وكلا الوجهين وقع موردا للاشكال.

→

لاحتمال فلا فرق بين الصور الثلاث بل لا يعقل الفرق بينها إذ أي فرق بين فرض النجاسة مانعة أو الثوب النجس مانعا إلا من ناحية تغير عنوان المانع والميزان في فعلية المانعية والحرمية اتصاف الفعل الخارجي على تقدير وقوعه بكونه حصة من حصص الحرام والمنوع - بنحو مفاد كان الناقصة - فع الشك فيه تجري البراءة سواء كان ذلك بلحاظ نفس المتعلق أو متعلق المتعلق، واما المثال المذكور فهو أجنبي عن المقام اذ ليس الشك في انطباق متعلق الحرمة على نفس الفعل بل الشك في تحققه بهذا الفعل بنحو التسبيب.

اما النحو الاول من هذين النحويين فيرد عليه: انه مع الشك في النجاسة سوف يقطع بعدم المانعية فلامعنى لاجراء استصحاب عدم النجاسة سواء اريد باشتراط الوصول العلم الوجداني أو الاعم منه ومن العلم التعبدي بناءً على مبناه من كون الامارات علماً تعبدياً، اما على الاول فواضح، وأما على الثاني فلأنه اما أن يشترط وصول العلم التعبدي بالوجدان ولوبعد توسط عدة علوم تعبدياً أو يكتفى بوجود علم تعبدي -اي حجة على النجاسة- واقعا ولولم يصل الى المكلف كما إذا كانت هناك بينة على النجاسة لا يعلم بها المكلف -وان كان هذا خلاف مباني المحقق النائيني(قده) نفسه- فعلى الاول يلزم عند الشك وعدم وصول حجة على النجاسة القطع بعدم المانعية وانتفاء موضوعها فلامعنى للاستصحاب وعلى الثاني يلزم بطلان الصلاة في النجس جهلاً مع وجود بينة غير واصله على نجاستها وهو خلاف ما هو ثابت فقهياً من صحة الصلاة مع الجهل بالنجاسة^١.

١ - قد يمكن تصحيح النحو الاول من النحويين أيضاً بافتراض ان المانع هو النجاسة التي لم يصل عدمها الى المكلف لا بالوصول الوجداني ولا التعبدي فع الشك في النجاسة لا وصول لعدمها فيكون هذا الجزء محرراً وجداناً فاذا اريد نفي المانعية كان لا بد من انتفاء جزئها الآخر الواقعي فيجري استصحاب عدم النجاسة لنفي المانعية كما انه يجري استصحاب النجاسة لترتيبها ظاهراً اذا كانت الحالة السابقة هي النجاسة فهذا الوجه يعالج الموقف بنحو ينسجم مع الفتاوى الفقهية كما انه ينسجم مع الفتوى بصحة الصلاة في النجاسة الواقعة في حال الغفلة وتأتي القربة من المكلف اذا اردنا بعدم الوصول الاحتمال والشك أي اخذنا الالتفات قيداً الا أن اخذ عدم وصول عدم النجاسة الى المكلف بالمعنى الاعم من الوصول الوجداني والتعبدي يرجع بحسب الروح الى اخذ التنجيز أو عدم التأمين في موضوع المانعية وهو النحو الثاني القادم وان اختلف عنه في الصياغة واللفظ، نعم هنا اشكال آخر يتوجه على جميع الصور المذكورة للشرطية أو المانعية التي يؤخذ الوصول بالمعنى الأعم أو التنجيز قيداً فيها وهو يختص باستصحاب الطهارة وحاصله: انه يلزم في طول جريان استصحاب الطهارة أو عدم النجاسة ارتفاع الجزء الثاني للمانعية أو تحقق فرد من الشرط واقعاً وحقيقة فيرتفع الشك الوجداني بلحاظ الأثر التكليفي المراد ترتيبه بالاصل العملي وارتفاع ذلك وان كان في طول جريان الاصل ولكنه يلزم منه ارتفاع موضوع الاصل لان موضوعه وان كان الشك في النجاسة وهو محفوظ الا أن جريانه يكون بلحاظ الشك في الأثر التكليفي العملي وهو المانعية أو الشرطية فلا يعقل جريانه مع ارتفاعه يقيناً.

وأي شئت قلت: يلزم منه خروج الاصل في طول جريانه عن كونه حكماً ظاهرياً طريقياً بالنسبة الى الأثر الشرعي الذي يجري بلحاظه وصيرورته حكماً واقعياً وهذا مضافاً الى كونه محالاً بقانون ان ما يلزم من وجوده عدمه محال لا يمكن استفادته من دليل جعل الحكم الظاهري الطريقي - مع قطع النظر عن ورود الصحيحة في هذا المورد - .

لا يقال: التنجيز الأخوذ في موضوع المانعية لا يرد به التنجيز الفعلي الذي يرتفع بالاستصحاب بل التنجيز التعليقي أي لولا الاستصحاب ولومن باب الاحتياط العقلي وقاعدة حق الطاعة أو كون الشبهة قبل الفحص أو تمامية موضوع أصل منجز وهذه القضية التعليقية ثابتة بقطع النظر عن جريان استصحاب الطهارة ولا تنتفي بجريانه لأنه ينفي التنجيز الفعلي لا التعليقي فان صدق القضية التعليقية لا يرتبط بصدق طرفيها.

فانه يقال: يلزم من ذلك أولاً - حكومة أي أصل مؤمن عن المانعية ولوالبراءة العقلية - على القول بها - على الاستصحاب لأنه

وأما النحو الثاني من النحوين فهو وان كان سليماً عن الاعتراض المتقدم اما باعتبار منجزية الاحتمال عقلاً لولا الاصل المؤمن - كما هو المختار عندنا - أو لكون الشك في الامتثال بناءً على الشرطية أو لكون جعل الاستصحاب أو القاعدة بنفسه ابراز لعدم شدة اهتمام المولى وعدم تنجيزه للواقع عند الشك دفعا لتوهم التنجز الذي قد يحصل لدى بعض الناس^١.

ولكنه مع ذلك يمكن ان يورد على هذا النحو من تصوير المانعة بان تقييدها بالتنجز يوجب المحذور العقلي في جعل الاستصحاب بنحو يمكن تقريره في عالم الجعل تارة والتنجز ثانية والتعبد ثالثة. وتوضيح ذلك: انه يلزم من ذلك في عالم الجعل محذور اخذ تنجز الحكم في موضوع شخصه وهو محال كماخذ العلم بالحكم الفعلي في موضوعه إذ لا يراد في المقام من تنجز النجاسة الا تنجز المانعة نفسها لان النجاسة كحكم وضعي لا معنى لتنجزها، وتنجز حكم تكليفي آخر مرتب عليها كحرمة الشرب والاكل لو فرض لا يفيد في المقام إذ قد يفترض عدم ترتب حكم كذلك أو عدم تنجزه على تقدير ثبوته فيلزم صحة الصلاة في الثوب النجس مع العلم بالنجاسة حينئذ وهو خلف.

ويلزم في عالم التنجز استحالة منجزية العلم بالنجاسة للمانعة لان العلم بها ليس علماً بتمام الموضوع للمانعة ليتنجز بالعلم سواءً على مسلك العلية أو الاقتضاء

→

بجريانه يرتفع موضوع المانعة وهو التنجز لولا الاستصحاب.

وثانياً - يلزم عدم الاجزاء اذا صلى معتمداً على استصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف بعد الصلاة لتامة موضوع المانعة المركب من النجاسة الواقعية والقضية التعليقية المذكورة لأنها لا ترتفع بالاستصحاب بحسب الفرض. والصحيح في جواب هذه الشبهة ماسوف يأتي في التعليق على النحو الثاني من المانعة من أن المأخوذ في مانعة النجاسة تنجز النجاسة لا تنجز المانعة ولكن بنحو القضية التعليقية أي اذا كانت النجاسة حكماً تكليفاً كان منجزاً على المكلف ولا مانع من أخذ تنجز حكم في موضوع حكم آخر وصدق هذه القضية التعليقية منوط بتمامية أمرين: احدهما - تمامية اركان الاستصحاب في النجاسة أو الطهارة اثباتاً ونفيًا.

والآخر - تمامية كبرى الاستصحاب وحجتيه في نفسه والآن لم تكن النجاسة منجزة حتى اذا كانت حكماً تكليفاً. وبجريان استصحاب الطهارة بمعنى تمامية أركانه فيها يرتفع موضوع المانعة واقعاً لارتفاع القضية التعليقية المذكورة والذي يكون في طول حجة كبرى الاستصحاب وهذا هو معنى جريان الاستصحاب في الطهارة والنجاسة بلحاظ المانعة اثباتاً ونفيًا وتكليفه الثبوتي هنا وان كان تعبيره الاثباتي واحداً في جميع المقامات فتأمل جيداً.

١ - هذا الوجه الأخير لا يكفي لدفع اشكال القطع بعدم المانعة في موارد عدم التنجز وانما قد يفيد في دفع اشكال اللغوية وهو مطلب آخر.

وبعد تعارض الأصول وتساقطها في الاطراف لان جريانها في الاطراف يلزم منه ارتفاع موضوع التكليف والمنجزية لا المخالفة القطعية.

ويلزم في مرحلة التبعد الاستصحابي ان الاستصحاب الجاري في جزء الموضوع انما ينجز ذلك الاثر معلقا على تحقق جزئه الاخر وهذا في المقام يعني تنجز المانعية على تقدير تنجزها ومن الواضح انه على تقدير المنجزية لامعنى للمنجزية كما هو واضح.

الا ان كل هذه المحاذير والتي ترجع روحا ولبا الى محذور واحد باعتبارات متعددة يمكن تفاديها بأخذ المنجزية الثانية قيدا في المانعية لا المنجزية الفعلية أي الموضوع صدق قضية شرطية هي أنه لو كانت النجاسة حكماً تكليفياً لتنجز بالاستصحاب وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفها فيكون جعل المانعية أو تنجزها أو التبعد الاستصحابي بها متوقفاً على صدق هذه القضية الشرطية وصدقها لا تتوقف على فعلية المانعية وتنجزها ليلزم الدور والمحال بل هي صادقة بنفس تمامية اركان الاستصحاب وموضوعه في المقام فيتم كلا جزئي الموضوع من دون محذور في شيء من المراحل الثلاث.

ثم ان تقريري بحث المحقق النائيني (قده) اختلفا في ترتب ثمره فرق بين الوجهين المذكورين لتصوير المانعية وعدمه في فوائد الاصول ادعى ترتب الفرق بينهما في موارد العلم الاجمالي بنجاسة احد الثوبين فصلى فيها احتياطا ثم انكشف نجاستها معا فانه بناءً على مانعية وصول النجاسة لا تبطل اكثر من صلاة واحدة لعدم وصول اكثر من نجاسة واحدة وبناءً على مانعية النجاسة المنجزة بطلتا معاً لسقوط الاصل المؤمن في الطرفين معا وتنجز النجاسة فيهما.

ولكن في أجود التقريرات حكم ببطلان احدى الصلاتين فقط على كلا التقديرين إذ كما لا يكون اكثر من نجاسة واحدة معلومة كذلك لا تنجز لاكثر من مانعية واحدة لان التنجز بمقدار العلم، ثم ذكر ان الصلاة الباطلة في المقام تتعين في الاولى منها لان المعلوم الاجمالي صرف وجود النجاسة فنعلم ببطلان احدى الصلاتين بنحو صرف الوجود وهو ينطبق على اول الوجود لاحالة.

ويرد على ما ذكره اخيراً: ان هذا كأنه قياس للمقام بموارد الامر بصرف الوجود الذي يقال فيه بانطباقه على اول الوجود في مقام الامتثال وهو غير سديد لان هذا

الانطباق القهري هناك كان من ناحية الامر وسقوطه بتحقيق ملاكه فلا يمكن ان يبقى لكي ينطبق على الوجود الثاني، واما في المقام فالعلم الاجمالي بالجامع نسبته الى كل من الفردين على حد واحد فلامعنى لان يقال بانطباق معلومه على احد الفردين دون الاخر وان كان اول الوجود.

هذا مضافا: الى ان الكلام في المقام في تعيين المانع عن صحة الصلاة المعلوم اجمالا في احد الثوبين مع قطع النظر عن مرحلة الامتثال والمفروض ان نسبة المعلوم الى كل من الفردين على حد واحد.

واما ما ذكره اولا من عدم وجود اكثر من نجاسة واحدة منجزة فالظاهر ان حاق مقصوده ان الاصل المؤمن وان سقط في كل من الطرفين بعنوانه التفصيلي من جهة العلم الاجمالي الا انه يجري عن نجاسة غير المعلوم اجمالا على اجماله فيؤمن من ناحيتها فتكون احدي الصلاتين صحيحة.

وهذا الكلام وان كان فنيا الا انه بحاجة الى تمحيص، توضيح ذلك ان النجاسة المعلومة بالاجمال إذا كان لها تعيين واقعي كما إذا كانت نجاسة الدم مثلا والاخرى نجاسة البول فهذا الكلام متين واما إذا لم يكن لها اي تعيين واقعي كما إذا كان الثوبان معا نجسين بنجاسة الدم ولم يكن قد اخذ في المعلوم الاجمالي خصوصية لها تعيين واقعي فسوف نواجه اشكالا فنيا في كل من الحكم الظاهري واجراء الاصل المؤمن عن النجاسة الاخرى بعنوانها الاجمالي قبل العمل وكذلك الحكم الواقعي بصحة احدي الصلاتين بعد انكشاف الخلاف.

اما بالنسبة الى الحكم الظاهري قبل العمل فلان المكلف يحتمل نجاسة الثوب الاخر بحسب الفرض وهي نجاسة على تقدير ثبوتها لامتيازها عن النجاسة المعلومة بالاجمال ومعه لا تجري الاصول الشرعية المؤمنة فيها لانها بحاجة الى موضوع لها متعين في الخارج وليست كالبراءة العقلية التي يكون موضوعها الوجود العملي المتعين على كل حال فالبراءة العقلية في المقام تعني نفي عقاب زائد على ما يعلمه المكلف - سواء كان له مطابق خارجي أم لا - واما الاصول الشرعية فباعتبارها احكاما مجعولة من قبل الشارع على الموضوعات الخارجية فلا بد من تعيين موضوعها واقعا في الخارج والمفروض عدم تعيين النجاسة المشكوكة، فاذا اريد اجراء الاصل المؤمن في العنوان

الاجمالي فهو غير متعين على تقدير وجوده بحسب الفرض وان اريد اجراؤه في كل من الطرفين بعنوانه التفصيلي ولكن بلحاظ الشك في النجاسة الاخرى غير النجاسة الاولى المعلومة بالاجمال فهو ايضا غير معقول لان النجاسة المعلومة بعد ان كانت غير معينة فغيرها ايضا لا يكون معيناً يمكن تعيين الشك فيها في كل طرف. وان اريد اجراؤها في كل من الطرفين عن مطلق النجاسة ولكن مشروطاً بنجاسة الاخر وحيث يعلم بنجاسة احدهما فيعلم بتحقق شرط أحد الترخيصين على الاقل ولا محذور من تحقق الترخيصين الظاهريين فيما إذا كانا معا نجسين لاستحالة وصولهما معا الى المكلف معا فلا يلزم التعارض بينهما. فهذا يرد عليه ما تقدم في مجوئ اصالة الاشتغال من عدم مساعدة الادلة على استفادة التخيير في جريان الاصول العملية في اطراف العلم الاجمالي والا تمت شبهة المحقق العراقي (قده) من لزوم اجراء الاصل الترخيصي في كل طرف مشروطاً بترك الطرف الاخر.

واما بلحاظ الحكم الواقعي بصحة احدى الصلاتين بعد انكشاف الخلاف فلانا وان فرضنا شمول دليل معذرية الجهل بالنجاسة للمقام وتخصيص المانعية فيها سنواجه اشكالا ثبوتيا في كيفية تصوير ذلك فانه لو اريد الحكم بصحة احدهما المعين فالمفروض ان نسبتها الى الدليل على حد واحد وان اريد الحكم بصحة احدهما المردد فلا وجود خارجي للفرد المردد، وان اريد الحكم بصحة كل منهما كان معناه ان فرض نجاسة كليهما احسن حالا من فرض نجاسة احدهما وهو غير محتمل كما انه مخالف لمنجزية العلم الاجمالي ووصول احدى النجاستين ودعوى: رجوع ذلك الى تقييد الامر

١ - ببالي ان السيد الاستاذ (قدس سره الشريف) تراجع عن هذا الاشكال في مجوئه الفقهية وهو الصحيح وذلك: أولاً - لصحة جريان الاصل المؤمن في كل من الطرفين مشروطاً بكون الآخر نجساً ولا يقاس ذلك بجريان الاصل فيه مشروطاً بترك الآخر الذي لم يقبله فيما سبق فان هذا الأخير ترخيص تخييري بحسب الحقيقة بين الطرفين ومن هنا قلنا انه لا يمكن استفادته من ادلة الترخيص باعتبار ان الملاكات الإلزامية والتخصيصية الواقعية تعينية وليست تخيرية واما في المقام فالاصل الترخيصي الجاري في كل من الطرفين تعيني أي يؤمن عن نجاسة ذلك الطرف تعيناً وانما المقدار المحرز جريان احد الاصلين الترخيصيين التعيينين في الطرفين لأكثر فالتخييرية في احرازنا وعلما لاني مؤدى الاصل العملي وهذا واضح. وثانياً - لوسلم وجود قصور اثباتي في شمول قاعدة الطهارة الظاهرة في جعل حكم وضعي هو الطهارة وهي صفة للموضوع الخارجي لا العلمي فلا وجه لدعوى القصور في ادلة البراءة الشرعية بل والاستصحاب في شمول غير المعلوم بالاجمال بعنوانه الاجمالي لان الظاهر منها انها تجعل التأمين الشرعي على وزان التأمين العقلي في هذه الموارد والذي يكون الميزان فيها الوصول والوجود العلمي اثباتاً ونفيّاً فتأمل جيداً.

بالصلاة بعدم ايقاعها في هذا وحده أو في الاخر وحده لتنجز نجاسة كل منهما بل لا بد من ايقاعها في غيرهما أو بينهما معاً بنحو الاحتياط ويكون المجموع امثالاً. يدفعها: مضافاً الى انه خلاف ظاهر الدليل بحيث يكون استفادة كون المجموع امثالاً عناية فائقة لا يساعد عليها مقام الاثبات، لا يدفع الاشكال في موارد ايقاع صلاتين كصلاة الظهر والعصر كل منهما في احد الثوبين فان لازمه بطلان الصلاتين معاً ولزوم اعادتهما لوقوع كل منهما في احد الثوبين والمفروض تنجز نجاسته.

وقد ظهر من مجموع ماتقدم ان الاشكال لا يختص بما إذا اخذ التنجز قيدياً في المانعية بل إذا كان الوصول قيدياً فيها أيضاً توجه الاشكال بلحاظ الحكم الواقعي بالصحة في موارد عدم تعين النجاسة المعلومة بالاجمال ونجاستها معاً فان نسبة المانعية الى كل منهما على حد واحد نعم يختلف هذا الوجه عن الوجه الاخر في عدم حاجته الى اجراء الاصل المؤمن قبل ان يكشف الخلاف إذ لا يعلم بأكثر من نجاسة واحدة فيعلم عدم مانعية اخرى حتى إذا كان الثاني نجساً.

المقام الثاني- في تصوير شرطية الطهارة- وقد استظهرها صاحب الكفاية (قده) من الادلة على ما يظهر من عباراته- وهنا لا بد من فرض توسعة في الشرط على عكس ماتقدم في المانعية لكي تصح الصلاة في النجس مع الجهل بنجاسته ومن هنا نواجه في هذا المقام اشكالا لم نكن نواجهه في المقام السابق لان النجاسة الواقعية هناك كان يمكن ابقاؤها دخيلة في موضوع المانعية ولو كجزء الموضوع باخذ قيد الوصول أو التنجز معها بينما هنا يلزم من توسعة الشرط خروج الطهارة الواقعية وعزلها عن دائرة الشرطية حتى كجزء الموضوع وسوف يأتي تحقيق هذه النقطة.

وقد ذكر المحقق الخراساني (قده) ان الشرط هو احراز الطهارة ولو بالاصل وعبر المحقق النائيني (قده) ان الشرط هو العلم بالطهارة ولعله يقصد الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية وايا ما كان فيمكن تصوير التوسعة في الشرطية باحد انحاء:

١- ان يكون الشرط العلم الوجداني بالجامع بين الطهارتين الواقعية والظاهرية. ولا يخفى ان هذا لا يفي بتصحيح الفتاوى الفقهية إذ يلزم منه بطلان الصلاة مع طهارة واقعية غير واصله كما إذا صلى رجاءً بلا مؤمن بداعي الفحص فيما بعد ثم تبين طهارة الثوب.

٢- ان يكون الشرط الجامع بين الطهارتين فيندفع الاشكال المتقدم ولكنه يستوجب بطلان الصلاة في مورد القطع الوجداني بالطهارة فيما إذا انكشف الخلاف وهو ايضاً خلاف الفتوى المسلمة فقهياً.

٣- ان يكون الشرط مطلق المؤمن وهنا لو اريد بالمؤمن خصوص الواصل الى المكلف رجع الى الوجه الاول ولو اريد مايعم المؤمن الواقعي ظهر فرقه عنه فيما إذا كان في البين اماره أو أصل على الطهارة لم يعرفه المكلف فتصح الصلاة على هذا الوجه وعلى كل حال لا يرد على هذا الوجه ماورد على الوجه الثاني ولكن يرد عليه: بطلان الصلاة مع الطهارة الواقعية وعدم المؤمن - كما في موارد القطع بالنجاسة بنحو الجهل المركب أو قيام اماره أو أصل على النجاسة مع انكشاف الخلاف بعد ذلك -.

٤- ان يكون الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية والمؤمن الاعم من العلم الوجداني أو المؤمن الشرعي، وهذا الوجه سليم عن كل الاعتراضات المتقدمة وينسجم مع الفتاوى الفقهية^١.

وكافة هذه الوجوه تشترك في توسعة الشرطية وبالتالي عزل الطهارة الواقعية عن دائرة الشرطية وان اختلفت في مقدار العزل، فالوجه الاول والثالث مثلاً يعزلانها عن الشرطية مطلقاً فلا تكون محققة حتى لمصداق الشرط بخلاف سائر الوجوه، والاشكال الذي لا بد من علاجه على جميع هذه الوجوه انه مامعنى استصحاب الطهارة أو اصالة الطهارة بعد فرض انعزالها عن الدخالة في موضوع الشرطية، وهذا الاشكال يمكن تقريبه من جهات مختلفة:

١- لغوية الاستصحاب لعدم ترتب اثر على المستصحب المتعبد به.

وهذا التقريب للاشكال يمكن دفعه بان الاثري ترتب على الاستصحاب لكونه حكماً ظاهرياً بالطهارة وهو كاف في دفع اللغوية.

٢- ان المستصحب لا بد ان يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي والطهارة المستصحبة في المقام ليست كذلك ولعل نظر المحقق العراقي (قده) كان الى هذا المعنى

١ - واذا افترضنا فقهياً صحة الصلاة في النجس مع الغفلة عنها بمعنى عدم الالتفات وعدم العلم بها سابقاً وسعناً المؤمن بما يشمل الغفلة وعدم الالتفات ايضاً وكذلك الحال فيما اذا كان الجاري المؤمن العقلي لا الشرعي كما في بعض الصور والتقديرية المتقدمة في المقام السابق.

حينما افاد بان الاشكال يندفع إذا قلنا بان الطهارة الخبثية حكم شرعي ايضا. وهذا التقريب يندفع ايضا - ولو افترضنا الطهارة الخبثية حقيقة تكوينية كشف عنها الشارع - بما سيأتي من ان جريان الاستصحاب يكفي فيه ترتب اثر عملي عليه ولا يشترط فيه ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي.

٣- ان جريان الاستصحاب وان لم يكن مشروطا بكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعاً له ولكنه مشروط بان يكون المستصحب قابلا للتنجيز والتعذير ليكون له اثر وجري عملي يصدق بلحاظه النقص العملي الذي هو مفاد دليل الاستصحاب والطهارة الواقعية بناءً على عزلها من دائرة الشرطية لا يكون لها اثر عملي ليجري الاستصحاب بلحاظه وقد حاول المحقق الخراساني (قده) ان يجيب على هذا الاشكال تارة بان الطهارة الواقعية وان لم تكن موضوعاً للشرطية الا انها قيد لموضوع الشرطية لان الشرط احراز الطهارة فيجري الاستصحاب فيها بهذا الاعتبار، واخرى بان الطهارة لها شرطية اقتضائية وهي تكفي لتصحيح جريان الاستصحاب.

ويرد الاول: ان ما يكون قيда للشرطية انما هو الوجود العنواني للحاظي للطهارة لا الواقعي والا لبطلت الصلاة من دون طهارة واقعا وما هو المستصحب انما هو الوجود الواقعي للطهارة لا للحاظي فلا بد من ترتب اثر عليها كما هو واضح.

ويرد الثاني: ان الشرطية الاقتضائية ان اريد منها وجود مصلحة وملاك في جعل الشرطية للطهارة ولكنها ناقصة غير فعلية فهذا لا يكفي في جريان الاستصحاب لعدم توفر المنجزية والمعدرية الا بالحكم الفعلي لا الاقتضائي، وان اريد منها انها شرط في حال احرازها والعلم بها فهذا ايضا لا يجدي في مورد الشك الذي هو موضوع الاستصحاب لان معناه عدم ترتب الاثر عليها في فرض جريان الاستصحاب.

والصحيح في الاجابة على هذا الاشكال: انه يكفي كون الطهارة الواقعية احد افراد الشرطية ومحققا للشرط فهذا الاشكال انما يتسجل بناءً على الوجهين الذين كانا يعزلان الطهارة الواقعية عن الشرطية بالمرّة.

٤- ما افاده المحقق العراقي (قده) من ان استصحاب ما يكون فردا لجامع ذي اثر وان كان جاريا في سائر المقامات ولكنه في خصوص المقام لا يمكن ذلك لانه لو اريد به استصحاب الفرد بما هو فرد فهو غير تام لاهنا ولا في سائر المقامات لان

الخصوصيات الفردية المشخصة لادخل لها في الاثر بحسب الفرض والتعبد الاستصحابي لا يكون الا بمقدار مافيه الاثر.

وان اريد به استصحاب الحصة من جامع الطهارة المتحقق ضمن الطهارة الواقعية والتي بها يتحقق الشرط والامثال فمثل هذه الحصة انما يترتب عليها الاثر العملي في فرض سبق وجودها الموجب لكونها فرد صرف الجامع الموضوع للحكم وهذا المعنى يلزم مع مطابقة الاستصحاب للواقع والا في فرض مخالفته للواقع لا يكون لمثل هذه الحصة اثر عملي الا على فرض عدم جريان الاستصحاب إذ مع جريان الاستصحاب يكون الاثر للحصة الاخرى من الجامع المتحقق ضمن الفرد التعبدي وهذا يعني ان جريان الاستصحاب في الحصة موقوف اما على عدم جريانه ليكون ثبوت الطهارة الواقعية في مثل ذلك له اثر لانها الحصة الاولى للجامع أو على مطابقته للواقع ليكون ثبوت الطهارة الواقعية له اثر لانها الحصة الأسبق من الجامع أو المقارن مع الطهارة الاخرى وكلاهما محال، اما الاول فلانه يلزم من وجوده عدمه، واما الثاني فلان الاصل إنما يجعل ليكون حجة في فرض الصدق والكذب معا ليؤخذ به في فرض الشك ولا يعقل تخصيص حجيته بفرض صدقه فلا بد بلحاظ الحصة من الالتزام بجريان الاستصحاب بلحاظ ما يترتب على نفس الاستصحاب وهو كما ترى، وان اريد استصحاب الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية ورد عليه:

اولا- استحالة انطباق الجامع المستصحب على ما يترتب على نفس استصحابه فعلى كل تقدير لا استصحاب في البين حتى يتحقق به احد فردي الجامع فيترتب عليه صحة الصلاة واقعا.

وثانيا- امتناع كون الشرط في امثال المقام الجامع بين الطهارة الواقعية والاستصحابية فانه مع تاخر الاستصحاب عن المستصحب رتبة يستحيل قابلية الجامع للانطباق على ما يتحقق من قبل نفس الاستصحاب المتأخر عنه رتبة كما هو ظاهر^١.
وتعليقنا على ما ذكره بالنسبة الى استصحاب الحصة:

انه وقع خلط بين لزوم ترتب الاثر على المستصحب خارجا بالفعل اي بنحو مفاد

كان التامة وبين لزوم ثبوت الاثر له لو كان موجوداً بنحو مفاد كان الناقصة، فالحصة الواقعية من الطهارة لو كانت موجودة في الخارج حين الصلاة كان يترتب عليها الاثر لكونها حصة سابقة رتبة أو مقارنة مع الطهارة الاخرى فليست مسبقة بحصة اخرى على كل تقدير فينطبق عليها صرف الوجود ويكون لها الاثر وقد اعترف المحقق بنفسه بذلك حينما قال باشتراط جريان الاستصحاب بمطابقته للواقع الا ان هذا يعني ضرورة صدق القضية الشرطية اي اشتراط صدق مفاد كان الناقصة في جريان الاستصحاب كما هو الحال في تمام الموارد إذ لا يتوقف جريان الاستصحاب في مورد على ترتب الاثر فعلاً وبنحو مفاد كان التامة على المستصحب خارجاً كيف وهذا ابطال للاستصحاب ويكون تحصيلاً للحاصل المحال، فاللازم صدق مفاد كان الناقصة اي القضية الشرطية وهو حاصل في المقام كما اعترف به هو ايضا والاستصحاب يثبت تبعاً تحقق الشرط استطرافاً الى ترتب الجزاء فلا يتوقف جريان الاستصحاب في الحصة على ثبوت المستصحب أو على عدم جريانه ليكون محالاً^١.

وتعليقنا على ما ذكره بالنسبة الى استصحاب الجامع، اما بلحاظ الاشكال الاول الذي ينظر فيه الى دليل الاستصحاب والحكم الظاهري فهذا بحسب الحقيقة فيه احتمالان وتفسيران:

الاول- ان الاستصحاب كاشف من الكواشف كالعلم والظن والاحتمال والكاشف لا بد وان يكون لمنكشفه ثبوت بقطع النظر عنه لا به ولهذا يستحيل تعلق العلم والظن بحكم متفرع على شخص ذلك الظن والعلم وفي المقام يلزم من اجراء الاستصحاب في الجامع بحده الجامعي ذلك حيث يكون المستصحب متولداً بنفس الاستصحاب.

ويرد عليه: ان الشك والاحتمال الذي هو موضوع التعبد الاستصحابي متعلق

١ - يمكن ان يناقش في اصل اجراء الاستصحاب في الحصة بنفس ماتقدم في اجرائه في الفرد فان الحصة غير المسبوقه بغيرها في موارد صرف الوجود وان كان يترتب عليها الأثر إلا ان ترتبه ليس باعتباره حصة بل باعتبار تحقق الجامع الذي هو متعلق الأمر فالاستصحاب لا بد وان يجري بلحاظ الجامع لانه المأخوذ تحت الأمر- وان شئت قلت: ان الأثر المنظور اليه في المقام هو احراز الامتثال وتحقق الواجب ببركة الاستصحاب فيكون مركب الاستصحاب ماهو متعلق الوجوب وهو الجامع لا محالة وان كان في طول الاحراز يتحقق الواجب وينطبق على تلك الحصة من الجامع قهراً فلا يوجد لدينا مركبان للاستصحاب بحسب الحقيقة.

بجامع الطهارة ايضا ضمن تعلقه بفرد منه وهو الطهارة الواقعية وهو امر ثابت بقطع النظر عن الشك وليس نفسه لانه جامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الاستصحابية التي هي حكم شرعي ظاهري لانفس الشك الكاشف والحاصل لو اريد بكون الاستصحاب كاشفاً ان موضوعه وهو احتمال البقاء كاشف فهذا صحيح الا انه غير ضائر، لان البحث في تعلق التعبد الاستصحابي بالجامع وان اريد ان التعبد الاستصحابي كاشف فهذا غير تام فان التعبد ليس الا حكماً شرعياً لا كاشفاً وبمجرد التعبير عنه بالحجة أو الطريق لا يجعله كاشفاً أو له صفات الكشف وآثاره التكوينية كما هو واضح، وان اريد ان التعبد الاستصحابي لا بد وان يكون على وزان موضوعه وهو المستصحب المشكوك فاذا كان احتمال البقاء متعلقاً بالطهارة الواقعية التي هي فرد أو حصة من ذلك الجامع فلا بد وان يكون التعبد الاستصحابي متعلقاً بنفسه ما تعلق به الاحتمال لا بجزء منه فهذا واضح البطلان ولا يلتزم به احد كيف ولازمه عدم جريان الاستصحاب في موارد تعلق الاحتمال بالفرد وترتب الاثر على الجامع.

الثاني - ان التعبد الاستصحابي وان لم يكن كاشفاً تكوينياً الا انه حكم شرعي موضوعه المستصحب المشكوك فيكون المستصحب بحسب لحاظ الجاعل متقدماً رتبة على الاستصحاب نفسه تقدم الموضوع أو المتعلق على حكمه فيستحيل ان يكون المستصحب مشتتلاً على فرد ينطبق على نفس الاستصحاب المتأخر رتبة فان هذا يوجب التهاافت بحسب عالم الجعل والتعبد، وفرق هذا التفسير عن سابقه انه اشكال بلحاظ مرحلة الجعل وعالم التصور لا الفعلية وعالم الصدق.

والجواب - ان لحاظ الجامع المستصحب انما يكون برفض الخصوصيات الفردية فلا يلزم منه لحاظ الافراد المنطبق عليها ذلك الجامع ليقال بالتهاافت في اللحاظ إذا كان شاملاً للفرد المتحقق بنفس الاستصحاب في الرتبة المتأخرة.

واما الاشكال الثاني الذي اورده على استصحاب الجامع والذي ينظر فيه بحسب الحقيقة الى دليل الشرطية لا الاستصحاب فان له تفسيرين ايضا.

الاول - ان الطهارة الاستصحابية في طول جريان الاستصحاب الذي هو في طول ترتب الاثر على المستصحب الذي هو نفس الشرطية في المقام - حيث يفترض عدم ترتب اثر آخر - فيستحيل ان يكون مثل هذا الفرد الذي هو في طول الشرطية فرداً

للشرط ومحققا للشرطية.

وهذا مرجعه اما الى التهافت في دليل الشرطية إذا كان المنظور فيه عالم الجعل واللاحظ وانه كيف يجعل الشرطية لجامع احد فرديه متوقف على لحاظ نفس الشرطية ومتاخر عنها، وقد عرفت جوابه وان لحاظ الجامع لا يستلزم لحاظ افراده - لا الطولية ولا العرضية- فلا تهافت. واما الى لزوم الدور في مرحلة الفعلية لان الشرطية تتوقف فعليتها على وجود موضوعها خارجا فلا يعقل ان يكون موضوعها متوقفا عليها. وجوابه: ان الشرطية ليست فعليتها متوقفة على وجود الشرط إذ ليس الشرط موضوعا للحكم بل قيذا في المتعلق ولا يتوقف الحكم على متعلقه^١.

الثاني- استحالة شرطية الجامع في المقام لاستحالة تصوير الجامع لانه انما يكون عن طريق لحاظ الافراد ثم تجريدها عن الخصوصيات وفي المقام يستحيل تصوير الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الاستصحابية لان تصويره متوقف على تصور كل من الفردين وتجريدهما عن الخصوصيات والمفروض ان احد الفردين وهو الطهارة الاستصحابية في طول تصوير الجامع فيكون تصوير الجامع في المقام متوقفا على تصويره وهو دور محال.

ويكفي في الاجابة على هذا الاشكال ان يقال: بل تصوير الجامع غير موقوف على تصور تمام الافراد بل يكفي تصور فرد واحد والغاء خصوصياته المشخصة فيبقى الجامع، نعم تصوير كون هذا الجامع يجمع هذا الفرد وذاك الفرد متوقف على تصور تلك الافراد الا انه يكفي في المقام مجرد تصور الجامع لاستصحابه بلا حاجة الى لحاظ كونه جامعا ينطبق على الفرد الاستصحابي.

وهكذا يتضح عدم تمامية شيء من الاعتراضات على توسعة الشرطية وجعلها للاعم من الطهارة الواقعية والمؤمن.

١ - الاولى تغيير هذا الجواب بشبه الجواب المتقدم في الاشكال الاول اذ ليس المقصود تقرب الدور بلحاظ موضوع الشرطية بل بلحاظ فعلية الشرط خارجاً فان التبعيد الاستصحابي اذا كان في طول الجامع فكيف يمكن ان يكون محققاً له ومصدراً للشرط. والجواب: ان التبعيد الاستصحابي ليس في طول وجود ذلك الجامع والشرط خارجاً ليستحيل ان ينطبق عليه ويتحقق به بل في طول عنوانه ولحاظه وان شئت قلت في طول اتصاف المستصحب بكونه ذلك الجامع بنحو مفاد كان الناقصة فلا تهافت في عالم الصدق والفعلية ايضاً.

الامر الثالث- ان ماتقدم في تصوير مانعية النجاسة أو شرطية الطهارة كان مبتنيا على تضييق المانعية أو توسعة الشرطية بنحو بحيث يكون الواجب مع الطهارة الواقعية امثالاً للواجب الواقعي خطاباً وملاكاً، وهناك وجهان آخران يمكن على اساسهما تخريج الفتاوى الفقهية ثبوتاً مع فرض كون الشرط الطهارة الواقعية أو عدم النجاسة الواقعية من دون توسعة أو تضييق وانما يسقط الاعادة عن المكلف في موارد انكشاف الخلاف بملاك الاجزاء على اساس فوات الملاك وعدم امكان تداركه وذلك باحد نحوين:

- ١- الالتزام بان المأتي به يفوت مصلحة الواقع بمناط المضادة بحيث لا يمكن مع الاتيان به استيفاء المصلحة الكاملة في المأمور به الواقعي حتى لو اعاده.
 - ٢- نفس الصورة مع فرض ان المأتي به واف بمقدار معتد به من ملاك الواقع ولكنه يفوت مقدارا لزوميا ومرتبة من المصلحة الواقعية ايضا بحيث لا يمكن تداركه.
- ونتيجة الوجهين ان يكون الواجب الواقعي والشرط هو الطهارة في اول صلاة يصلبها المكلف -ولا بد من تقييده بان لا يكون مع العلم بالنجاسة لوضوح ان الصلاة في النجس مع العلم بها لا يرفع وجوب الاعادة-.
- ويرتكز الوجهان على نكتة ثبوتية واحدة ولكن الوجه الثاني يمتاز على الاول بحسب مقام الاثبات حيث ان ظاهر ادلة معذورية الجاهل بالنجاسة والاجتزاء بما جاء به صحة عمله ووفائه بشيء من الملاك على الاقل ان لم يدع ظهورها في الوفاء بكامل الملاك .

وبهذا ينتهي البحث عن دلالة الصحيحة الثانية لزرارة على الاستصحاب ولا بأس بالاشارة الى ان هذه الصحيحة من حيث السند وان نقلت مضمرة في التهذيب والاستبصار كالصحيحة الاولى الا ان الشيخ الصدوق(قده) رواها في العلل مسندا الى ابي جعفر(ع) وان كان الاضمار خصوصا من مثل زرارة لا يقدح بالرواية لانعقاد ظهور في نفس الاضمار واسناد الحديث الى الضمير في الوسط الشيعي في ان المقصود بالضمير هو من يؤخذ منه التشريع عندنا وهو المعصوم والا كان يذكر المسؤول عنه يقينا وكان ينقله الراوي عنه ايضا، هذا إذا افترضنا أن هذا الاضمار كان في تعبير الراوي والأقرب أنه حصل نتيجة تقطيع أصحاب الكتب للروايات وتوزيع

مضامينها على الأبواب الفقهية دون أن يكون اضماراً في أصل الرواية من قبل زرارة، وعليه فلا مجال لمثل هذه التشكيكات.

الرواية الثالثة: صحيحة ثالثة لزرارة يرويها عن أحدهما (ع) «قال: قلت له من لم يدر في أربع هو أم في اثنتين وقد احرز الاثنتين، قال يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد احرز الثلاث قام فاضاف اليها ركعة اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^١ وجه الاستدلال بها ورود نفس الفقرة (لا ينقض اليقين بالشك) فيها، ولتوضيح نكات الاستدلال بهذه الصحيحة نتحدث اولاً في محتملاتها وما يستظهر من الفاظها في نفسه، ثم نتحدث فيما اثير بوجه الاستدلال بها على قاعدة الاستصحاب من الشبهات والموانع فالبحت في مقامين:

اما المقام الاول- فتوضيح الحال فيه: ان جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) الواردة فيها يحتمل بشأنها عدة امور:

الاول- ان يراد بها قاعدة الاستصحاب بان يراد من اليقين اليقين بعدم الاتيان بالرابعة قبل دخوله في الركعة المشكوك كونها ثالثة أو رابعة وهذا الاحتمال وان كان منطبقاً على الفقرة التي يراد الاستدلال بها ولكن يبقى في النفس وسوسة بلحاظ الفقرات الاخرى التي يكرر فيها الامام (ع) اليقين والشك كجملة (ولا يدخل الشك في اليقين) وجملة (لا يخلط أحدهما بالآخر) وجملة (ولكن ينقض الشك باليقين) وجملة (ولا يعتد بالشك في حال من الحالات) فان هذه الدرجة من التطويل لم يكن لها ملزم ولا مناسبة لو كان النظر الى قاعدة الاستصحاب المركوزة فلاحاجة الى مثل هذه الاستعارات والكنايات.

الثاني- ان يراد بها قاعدة البناء على اليقين في مقام تحصيل الفراغ اليقيني من اشتغال الذمة بالتكليف، وقد افاد الشيخ (قده) ان هناك اصطلاحاً يستفاد من السنة الروايات يعبر به عن قاعدة الاشتغال ولزوم تحصيل الفراغ اليقيني وهو اصطلاح البناء

على اليقين، ففي بعض الروايات عندما يسأل الراوي عنن يشك في صلاته يجيب الامام(ع) بقوله ييني على اليقين، وبناءً على هذا الاحتمال يراد من النهي عن نقض اليقين بالشك النهي عن رفع اليد عن اليقين بالفراغ بالاكتفاء بعمل يشك معه في الفراغ بل لا بد من عمل يحصل معه اليقين بالفراغ ويتم عليه، وبهذا تعالج ايضا نقطة الاستغراب المثارة بشأن التكرار المتقصد لهذا المضمون بمجمات عديدة في الرواية.

الا ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر وذلك :

أولاً- لان اليقين بالفراغ غير موجود بالفعل للمصلي وانما يراد تكليفه بتحصيله واجاده مع ان ظاهر السياق المفروغية عن وجوده وتكليفه بعدم نقضه بالشك ولهذا كان التعبير المعهود في الروايات لوظيفة الشك عنوان ابن علي اليقين لاعتوان لا تنقض اليقين.

وثانياً- ان الاكتفاء بالفراغ الاحتمالي ليس نقضا لليقين بل نقض لقاعدة الاشتغال وحكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ وظاهر التعبير اسناد النقض الى نفس اليقين.

الثالث- ان يراد باليقين اليقين باتيان ثلاث ركعات وبالشك الشك في انضمام الركعة الرابعة اليها والمقصود النهي عن عمل يشك معه في صحة ركعاته الثلاث فيزول يقينه بأتيان ثلاث صحيحة بسبب شكه في اتيان الرابعة فانه لو اتى بالرابعة متصلة فسوف يزول يقينه بالثلاث الصحيحة لاحتمال زيادة ركعة وهي مبطله للصلاة فلا يخلط احدهما بالآخر وانما يتم على يقينه ويأتي بركعة منفصلة، وان كانت هذه الحثية غير مصرح بها في هذه الرواية، ويكون التكرار والتطويل لافادة ذلك ولو كناية كما كان على الاحتمال السابق^١.

١ - وقد تصور بعض الاعلام أنه يمكن الجمع بين هذا المعنى وكبرى حجية الاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشك، لأن عدم نقض اليقين بصحة الثلاثة بالشك في صحتها يتوقف على الاتيان بالركعة مفصلة والآ كان نقضاً لليقين بالشك عملاً. ويرد عليه: ان هذا المعنى لعدم نقض اليقين بالشك غير الاستصحاب البحوث عنه والذي عبر عنه بعدم نقض اليقين بالشك، توضيح ذلك: ان نقض اليقين بصحة الثلاثة بالمعنى المذكور نقض حقيقي بمعنى زوال اليقين بصحتها فعلاً اذا لم يأت بالركعة المفصلة بل جاء بالركعة الموصولة أو لم يأت بركعة اصلاً. وهذا بخلاف نقض اليقين في مورد الاستصحاب فانه لا يراد به النقض الحقيقي لليقين بالشك لأن اليقين حقيقةً منتقض بالشك - اذا لاحظنا ذات المتيقن - وغير منتقض به ولا ينتقض به على كل حال اذا لاحظنا تعلق اليقين بالحدث، ولهذا كان لا بد من حمل النهي عن نقضه إما على الكناية والتعبد ببقاء اليقين أو النهي عن النقض في مقام العمل والجري، وكلا المعنيين مباينان مع المعنى المذكور كما هو واضح.

وهذا الاحتمال ايضا بعيد، لان نقض اليقين يعني رفع اليد عما يقتضيه واليقين بالثلاث الصحيحة يقتضي الفراغ من ناحية الثلاث فلورفع اليد عن صحة الصلاة من ناحيتها كان قدنقض هذا اليقين والمفروض انه يريد ان يرفع يده عن صحة مااتي به ولايكتفي به من ناحية الركعة الرابعة المشكوكه وليس هذا نقضا لليقين بالثلاث الا بضرب من المسامحة.

مضافا الى ان النظر لا بد وان يكون الى اليقين بالوظيفة التامة اثباتا ونفيا لليقين بالثلاث الصحيحة فان هذا اليقين وحده لا يكفي للمكلف إذا لم ينضم اليه سائر اجزاء الواجب ويحصل اليقين بما هو تمام الواجب والوظيفة.

الرابع- ان يراد باليقين المتيقن وبالشك المشكوك اي لا تنقض الركعات الثلاث المتيقنة بركعة رابعة مشكوكه بل يقتصر عليها ويأتي بالرابعة مفصولة ولايدخلها في الثلاث وبهذا يندفع ما اعترضنا به على الاحتمال السابق ولكن يبقى هذا الاحتمال بعيدا ايضا وذلك :

أولاً- لان حمل اليقين والشك على المتيقن والمشكوك خلاف الظاهر.

وثانياً- ان هذا الاحتمال لا يناسب جملة (ولكن ينقض الشك باليقين) فيلزم التفكيك في معنى اليقين والشك بين فقرات الرواية اللهم الا بضرب من التأويل والمسامحة.

وهكذا يتضح ان المتعين من هذه الاحتمالات الاربعة هو الاول منها اي ان الاوفق مع ظاهر فقرة الاستدلال من الرواية ارادة قاعدة الاستصحاب، واما ما اثرناه في قبالة من عدم المناسبة في التكرار والتطويل في التعبيرات المتلاحقة في ذيلها فيمكن ان يكون من جهة ان تطبيق كبرى الاستصحاب في المقام كان مقرونا بافادة نكتة اضافية هي لزوم الفصل بين الركعة المشكوكه والركعات المتيقنة فكأن الامام (ع) اراد ان يفيد ذلك مع تطبيق كبرى قاعدة الاستصحاب فكان التكرار والتطيط بلحاظ افادة تلك الخصوصية الاضافية التي لا تستفاد من الاستصحاب في نفسها بل لا بد من افادتها مستقلا رغم التأكيد على كبرى الاستصحاب وانطباقها بلحاظ اصل الركعة الرابعة في المقام. ثم انه على تقدير ظهورها في قاعدة الاستصحاب فلا ينبغي الاشكال في امكان استفادة التعميم من سياقها ببعض النكات المتقدمة في

استفادة كبرى الاستصحاب من الصحيحتين السابقتين.

المقام الثاني- في استعراض ماثير بوجه استفادة الاستصحاب من الصحيحة وهي مجموعة محاذير ثلاثة:

المحذور الاول- ما افاده الشيخ(قده) من ان الاستصحاب يقتضي الاتيان بالركعة الرابعة موصولة وهذا مضافا الى كونه خلاف ظاهر قوله(ع) (قام واذاف اليها ركعة اخرى) على ماسوف ياتي تفصيله، لا يمتثل فقها عندنا فلا بد من حمل الرواية على التقية عندئذ ومعه لا يصح الاستدلال بها على الاستصحاب ايضاً. وقد تصدىء المحققون لحل هذا الاشكال من خلال معالجات عديدة:

المعالجة الاولى- ما افاده جملة من المحققين من ان غاية ما يلزم حملها على التقية بلحاظ مرحلة تطبيق الاستصحاب على المورد دون اصل الكبرى والتفكيك بين الكبرى والتطبيق متعارف في الروايات كما في حديث الامام الصادق(ع) للمنصور(ذلك الى امام المسلمين ان صام صمنا وان افطر افطرننا) وكحديث الرفع المطبق في بعض الروايات على مسألة الحلف بالطلاق والعتاق مكرها مع ان الحلف باطل في الموردين في نفسه عندنا بخلاف العامة، ولعله لذلك ايضاً وقع ذلك التكرار والتمطيط في الصحيحة في مجال التطبيق فكانه كان يتقي ولا يريد الافصاح عن لزوم الركعة المفصولة رغم الاحتفاظ بكبرى الاستصحاب.

والمحقق العراقي(قده) بعد تقريره لهذا العلاج وجه اعتراضا عليه ثم حاول الاجابة عنه.

حاصل الاعتراض: ان اصالة الجد وعدم التقية في الكبرى معارض باصالة الجد في التطبيق مع كون الكبرى صورية فيقع التعارض بين الاصلين اللفظيين ولا معين لاحدهما قبال الاخر فيتساقطان.

وحاصل جوابه: ان اصالة الجد في التطبيق متيقنة السقوط على كل حال إذ لا يترتب عليها اثر بعد فرض صورية الكبرى وعدم صحتها فتجري اصالة الجد في الكبرى بدون معارض^١.

ولا يقال: ان الاصلين المعارضين هنا متصلان في كلام واحد فيوجب الاجمال.
لانه يقال: التعارض نشأ من العلم الخارجي ببطلان الركعة الموصولة فلا يضر
بانعقاد اصل الظهور.

والتحقيق: عدم صحة شيء من الامور الثلاثة اعني العلاج والاعتراض عليه
والجواب عن الاعتراض.

إذ يلاحظ على الجواب المذكور: ان اصالة الجد اصل لفظي تثبت لوازمه العقلية
فلا يقاس المقام بالتعارض بين الاصول العملية ليقال بعدم ترتب اثر على اصالة الجد
في التطبيق بعد فرض صورية الكبرى إذ يكفي في الاثر ايقاع المعارضة مع اصالة الجد
في الكبرى.

ويلاحظ على الاعتراض: عدم جريان اصالة الجد في التطبيق لان التطبيق يعلم
بصوريته وعدم مطابقته للواقع على كل تقدير إذا اريد بذلك جدية وجوب الركعة الموصولة
باطلاق دليل الاستصحاب، واما إذا اريد به كون الركعة الموصولة مصداقا حقيقيا
لكبرى الاستصحاب ولولم تكن حجة فهذا ايضا مقطوع به ولا حاجة فيه الى اصالة
الجد.

ويلاحظ على اصل العلاج: بان في الصحيحة قرائن تأبى عن الحمل على التقية
وارادة الركعة الموصولة تقية.

منها- ظهور قوله (ع) (قام فاضاف اليها ركعة اخرى) في انفصال الركعة لانه ورد
عقيب قوله (ع) فيمن شك بين الاثنين والاربع (يركع ركعتين واربع سجديات وهو قائم
بفاتحة الكتاب) وهو كالصريح في الركعتين المفصولتين للتصريح فيه بلزوم فاتحة
الكتاب في الركعتين مع ان المركز الواضح عند الشيعة عدم اشتراط ذلك في
الاخيرتين وان كان جملة من العامة ذهبوا الى تعين الفاتحة فيهما ايضا الا ان ذلك
لا يمنع عن ظهور ذكر الامام (ع) لفاتحة الكتاب في الركعتين إرادة الركعتين المفصولتين،
هذا مضافا الى ظهور نفس التفصيل من قبل الامام (ع) في بيان خصوصيات الركعتين
وانهما بركوعين واربع سجديات وتشهد وانها من قيام في ارادة صلاة مستقلة مفصلة والا
فالاتيان بالاخيرتين المتصلتين لا يحتاج الى مثل هذا التفصيل لمعلوماتها لدى
المكلف. ومع ظهور ذلك في ارادة الركعتين المفصولتين يكون عطف جملة (قام فاضاف

اليها ركعة اخرى) ايضا ظاهرا في ارادة نفس المنهج من الاضافة اي الركعة المنفصلة الاضافية لا الايتان بالركعة الاخيرة المتصلة كما لا يخفى فحمل الجملة على ارادة الركعة المتصلة تقية خلاف الظاهر جدا.

ومنها- انه من المستبعد في نفسه ان يكون الامام (ع) قد ذكر او لا حكم الشك بين الاثنين والاربع على خلاف مذهب العامة وبلا تقية ثم عندما تبرع ببيان حكم الشك بين الثلاث والاربع واجه محذور التقية في الاثناء خصوصا وان هذا الفرع قد تبرع به الامام (ع) بنفسه ولم يكن قد سأل عنه السائل ليكون ملزما بالاجابة عليه في ظرف التقية.

ومنها- اصرار الامام (ع) في الحديث على اضافة الركعة وعدم نقض اليقين بالشك وعدم ادخال الشك في اليقين وغير ذلك من التعبيرات فان هذا اللسان ايضا لا يناسب مع فرض وجود ظرف التقية والذي يختزل ويقتصر فيه الكلام عادة، اللهم الا بارادة المتيقن والمشكوك من اليقين والشك وان المقصود بذلك افادة انفصال الركعة وهو يضر بأصل الاستدلال واستفادة الكبرى منها.

المعالجة الثانية- ما افاده صاحب الكفاية (قده) من ان حمل الحديث على ارادة الركعة المفصلة لا الموصولة وغاية ما يلزم من ذلك تقييد اطلاق الاستصحاب لا اكثر فانه كان يقتضى اثنتين: احدهما الايتان بركعة اخرى والاخر الايتان بها موصولة وممانعية التشهد والتسليم والتكبيرة وقد ثبت بهذه الصحيحة وغيرها انتفاء الاثر الثاني مع بقاء الاثر الاول على حاله، وصحة تطبيق الاستصحاب عليه.

وكان ينبغي له ان يفترض ان انتفاء الاثر الثاني وخروجه عن الاستصحاب تخصصي لا تخصصي اي ان يفرض انتفاؤه واقعا لظاهرا فحسب والا يلزم بطلان عمله للقطع بذلك مع كون التكليف الواقعي الركعة الموصولة وممانعية التشهد والتسليم والتكبيرة فكيف يمكن ترك ذلك فضلا من ان تكون الركعة المفصلة يقينا بالفراغ وصحة الفريضة على كل تقدير كما هو ظاهر هذه الصحيحة وغيرها من روايات الباب^١.

وايما كان فقد ورد عليه المحقق الاصفهاني (قده) بان هذا يستلزم انتفاء الاثرين

١ - قد يقال: يمكن افتراض ان الحكم الواقعي هو لزوم الاتصال والممانعية وانما لم تجب الاعادة باعتبار اجزاء الحكم الظاهري

للاستصحاب معا فلا تكون الركعة المفصولة مصداقا للاستصحاب في شيء إذ ليست النتيجة مجرد سقوط التشهد والتسليم والتكبير عن المانعية - التي هي بامر جديد عنده دائما - بل اضافة الى ذلك لا بد من افتراض جزئيتها ومعه يتبدل الامر الاستقلالي بالمركب لا محالة فلا يكون الامر بالركعة الرابعة نفس الامر الاول بل امر جديد.

وهذا الاعتراض قابل للدفع بافتراض ان التكليف من اول الامر متعلق بجامع الركعة الرابعة بشرط لا عن الزيادات في فرض العلم والركعة الرابعة بشرط تلك الزيادات في فرض الشك فيكون الامر بالركعة الرابعة الذي هو الاثر الاول للاستصحاب نفس التكليف الاول لا تكليفا جديدا كما لا يخفى.

هذا ولكن اصل هذه العلاج لا يمكن المساعدة عليه لان هذا معناه ان الحكم بالركعة المفصولة بخصوصياتها لم يكن بملاك الاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشك مع ان ظاهر الصحيحة انها مستنبط من كبرى عدم نقض اليقين بالشك وهذا انما يناسب مع ارادة قاعدة البناء على اليقين الذي هو حكم واقعي لقاعدة الاستصحاب الذي هو حكم ظاهري فان هذه الظاهرية غير محفوظة هنا الا بلحاظ ذات الركعة لا الخصوصيات الكثيرة الاخرى، وان شئت قلت: ان ظاهر الصحيحة استخراج الركعة المفصولة بخصوصياتها من مجرد كبرى عدم نقض اليقين بالشك ومن الواضح انه لو اريد بذلك الاستصحاب وابقاء نفس الحالة الثابتة للسائل قبل الشك وعند اليقين بعدم الاتيان بالرابعة فذلك مبائن عرفا مع الركعة المفصولة بالنحو المذكور فهذا يقدح في اصل استفادة كبرى الاستصحاب منها^١.

→

لوفرض ان صلاته لم تكن اربع ركعات موصولة.

فانه يقال: مضافاً الى انه خلاف ظاهر الروايات من ان الركعة التي يأتي بها مفصولة تكون رابعة على تقدير النقص ان الاكتفاء بما اتى به والبناء على الاكثر ليس الا من اجل الاتيان بالركعة الرابعة بعد ذلك فالحكم الظاهري انما هو الاتيان بها لا الاكتفاء بما أتى به ليقال بانه حكم ظاهري مجز واما الاتيان بالركعة المفصولة فيقطع بعدم مطابقتها للواقع فلو كان واجباً كان حكماً واقعياً لا ظاهرياً ليتوهم اجزأؤه.

ثم ان هذا التفسير المذكور في المتن لكلام صاحب الكفاية يجعله نفس المعالجة القادمة من مدرسة المحقق الثاني (قده) فراجع وتأمل.

١ - يمكن المناقشة في ذلك بملاحظة ان المهم في نظر السائل والامام (ع) هو اصل الركعة الرابعة واما الخصوصيات الاخرى فقد استفاده السائل من جواب الامام (ع) اولاً على الشك بين الثلاثة والاربع ولزوم كونها مفصولة فالهم احراز الاتيان بالركعة الرابعة وهو مستنبط من قاعدة الاستصحاب ولعل ظاهر السياق ايضاً أن المنظور اليه في قوله (ولا تنقض اليقين بالشك) الذي هو بمثابة التعليل اصل الأمر بلزوم اضافة ركعة.

المعالجة الثالثة- ما افادته مدرسة المحقق النائيني (قده) من ان تطبيق الاستصحاب بملاحظة ماثبت بالاخبار الخاصة من الاجزاء في المقام يثبت الركعة المفصولة لا الموصولة إذ الاستفادة من هذه الصحيحة ومن الاخبار الخاصة انقلاب وظيفة المكلف عند الشك وعدم اتيانه بالركعة الرابعة الى لزوم الاتيان بالركعة المفصولة ويكون موضوع وجوب الركعة المفصولة مركبا من جزئين كونه شاكا وهذا محرز بالوجدان وعدم اتيانه بالركعة الرابعة وهذا ما يحزره الاستصحاب. وعدم ثبوت هذا الاثر قبل الشك لا يضر مجريانه لأن اللازم ان يكون للمستصحب اثر حين الاستصحاب لاقبله^١.

ويمكن ان تناقش هذه المعالجة من وجوه:

الاول- وهو مبني على مسالك هذه المدرسة في جعل الطريقة للاستصحاب وقيامه مقام القطع الموضوعي وحاصله: انه بناءً على ذلك يستحيل جريان هذا الاستصحاب لانه وان كان يحرز احد جزئي الموضوع للركعة المفصولة وهو عدم الاتيان بالركعة ظاهريا ولكنه ينفي الجزء الاخر وهو الشك ويبدله الى العلم بعدم الاتيان لكون الاستصحاب علما تعبدا فينفي وجوب الركعة المفصولة ويثبت موضوع وجوب الركعة الموصولة وهو خلف. وان شئت قلت: انه يلزم من جريانه عدم جريانه وكل شيء يلزم من وجوده عدمه محال.

ويمكن الاجابة عن هذا الوجه: بان الاستصحاب وان استفيد من دليله حكومته على ادلة الاحكام الواقعية التي اخذ في موضوعها الشك وعدم العلم الا انه في خصوص هذا الاثر وهو وجوب الركعة المفصولة على الشاك الذي لم يات بالركعة الرابعة لا تتم هذه الحكومة لان شرطها ان لا يلزم من اطلاق الحاكم سقوط الدليل المحكوم وعدم بقاء مورد له والا كان الدليل المحكوم اخص ومقدما على اطلاق الحاكم ومقامنا من هذا القبييل إذ يلزم من تقديم استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة ان لا يبقى مورد للحكم بوجوب الركعة المفصولة على الشاك في صلاته لانه دائما مسبق باليقين بالعدم^٢.

١ - راجع مصباح الاصول، ج ٣، ص ٦٤.

٢ - هذا الجواب تام بناء على الحكومة بمعنى التنزيل بحيث يكون للدليل الحاكم اطلاقان مستقلان احدهما بلحاظ اثر المؤدى أي الواقع والآخر بلحاظ اثر العلم والشك فيكون الاطلاق الثاني بحسب الحقيقة هو الساقط بالدليل المحكوم مع بقاء الاطلاق

الثاني- ما افاده المحقق الاصفهاني (قده) من ان ايجاب الركعة المفصولة على الشاك الذي لم يات بالرابعة غير معقول في نفسه لانه لا يقبل الوصول الى المكلف ليكون بعثا وتحريكاً بالحمل الشايح والجعل ما لم يكن قابلاً لذلك لا يكون حكماً حقيقة - بناءً على مسالكه في حقيقة الحكم- والوجه في عدم قابلية مثل هذا الايجاب للوصول وبالتالى للمحركية ان وصول الحكم يكون بوصول موضوعه وهو هنا عدم الايتان بالرابعة والمفروض انه إذا علم به المكلف ارتفع شكه فانتهى الجزء الاخر من موضوع الحكم فيستحيل وصوله لاستحالة وصول موضوعه.

ويرده: مضافاً الى فساد المبني في نفسه، انه يكفي في الوصول والمحركية امكان الوصول الاحتمالي إذا كان قابلاً للتنجيز باصل عقلي أو شرعي كما في المقام.

الثالث- وهو مبني على ماسنشير اليه في بعض البحوث القادمة من ان الاستفادة من السنة ادلة الاستصحاب جعل الشك خلفاً لليقين فيما كان يحرك نحوه وهذا في المقام غير معقول للزوم التهافت إذ المفروض ان الحكم مع الشك غيره في فرض اليقين فلا يصدق جعله خلفاً له وعدم نقضه به.

ويرده: ان اللازم صدق خلفية الشك لليقين بلحاظ اثر المتيقن لاثري اليقين والشك نفسه والمستصحب هنا - وهو عدم الايتان بالرابعة- جزء الموضوع لوجوب الركعة المنفصلة اي لقضية شرطية مفادها انه كلما تحقق جزؤه الاخر وهو الشك وجبت ركعة منفصلة واليقين السابق بهذا الجزء له اقتضاء التحريك نحو هذا المؤدى بمقداره وانما لم يكن تحريكه فعلياً لعدم توفر الجزء الاخر حين اليقين وتوفره مع الشك فالخلفية بلحاظ المؤدى واثري المتيقن محفوظ في المقام ايضاً.

الرابع- ماتقدم من الاشكال الاثباتي على العلاج المتقدم من عدم صدق بقاء اليقين عرفاً وعدم نقضه بالشك بالايتان بالركعة المفصولة بحيث يكون هذا مستتباً من قاعدة حرمة نقض اليقين بالشك بلاضم كبرى أخرى أو عناية اضافية تثبت بملاحظة

→

الاول على حجته. وأما بناءً على مسالك هذه المدرسة في الحكومة أي جعل ما ليس بعلماً واعتباره طريقاً فليس هناك بحسب الحقيقة الآ اطلاق واحد لدليل حجية الاستصحاب بلحاظ الأثرين معاً فإذا سقط ذلك بالتخصيص لم يبق ما يثبت المؤدى والمستصحب ايضاً.

حكم نفس الشك والاستصحاب^١.

وهكذا ثبت ان المحذور الذي يثيره الشيخ الاعظم (قده) لا يخلو من وجاهة لعدم تمامية شيء من المعالجات المذكورة من قبل المحققين بنحو تطمئن اليه النفس. المحذور الثاني- ما أثاره المحقق العراقي (قده) من عدم صحة تطبيق الاستصحاب في باب الشك في الركعات على أي حال حتى إذا اريد الاتيان بالركعة الموصولة، لان استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يثبت ان ما يأتي به ركعة رابعة الا بناءً على الاصل المثبت ومعه لا يمكن تصحيح العمل لانه بالنسبة الى الامر بالركعة الرابعة وان كان يكفي احراز الاتيان به ولا يشترط احراز ان المأتي به رابعة ولكنه بالنسبة الى الاجزاء الاخرى كالتشهد والتسليم يشترط احراز وقوعهما في الركعة الرابعة وقد عرفت ان ذلك لا يثبت بهذا الاستصحاب^٢.

واجاب عنه السيد الاستاذ: باننا نثبت كون الشخص في الركعة الرابعة بالاستصحاب ايضاً لانه يعلم انه دخل فيها اماً في الركعة السابقة أو في ركعة الاحتياط ويشك في خروجه عنها فيستصحب بقاؤها^٣.

وهذا الجواب غير تام وذلك:

أولاً- لان المفروض عند هذا المحقق اشتراط وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة لا وقوعهما حال كون المصلي في الرابعة فكانه وقع خلط بين المطالبين. وثانياً- ماسوف يأتي في محله من ان هذا الاستصحاب معارض بمثله إذ كما يعلم المكلف اجمالاً بانه في احدي الركعتين كان في الركعة الرابعة كذلك يعلم اجمالاً بانه

١ - ويمكن ان يناقش العلاج المقدم من قبل مدرسة المحقق النائيني (قده) ايضاً بأن المقصود ان كان وجوب الركعة المفصلة على الشاك كتكليف جديد لاربط له بالفريضة فهذا واضح البطلان فقهاً، وان كان المقصود استكشاف ان التكليف الواقعي من اول الأمر متعلق بالجامع بين اتيان الركعة الموصولة أو الركعة المفصلة القيدة بالشك فهذا وان كان معقولاً بل هو المستفاد من الروايات الا ان هذا يؤدي الى عدم جريان استصحاب عدم الاتيان بالركعة كاستصحاب موضوعي لعدم كونه موضوعاً لحكم بل متعلقاً فبناءً على عدم جريان استصحاب عدم الامتثال لا يتم هذا العلاج، ولو فرض جريانه فايضاً لا يكون المتعلق الركعة الموصولة بعنوانها وانما هو الجامع المذكور فلا بد من اجراء الاستصحاب بلحاظه، وعلى كل تقدير لا يكون الحكم المذكور في الرواية مترتباً على الاستصحاب بل لآب من افتراضه ثابتاً بقطع النظر عن الاستصحاب ليجري استصحاب عدم امتثاله وهذا خلاف ظهور الرواية في ترتب هذا الحكم ببركة الاستصحاب.

٢ - نهاية الافكار، القسم الاول من الجزء الرابع، ص ٦٠.

٣ - مصباح الاصول، ج ٣، ص ٦٢.

لم يكن فيها في احدى الركعتين فيجري استصحاب عدم كونه في الرابعة ~~وجارح~~ استصحاب الكون فيها هذا كله لو فرض عدم اشتراط اتصال زمان اليقين بالشك في الاستصحاب كما سوف يأتي البحث عنه مفصلاً.

وقد حاول المحقق العراقي (قده) بنفسه دفع المحذور الذي افاده باننا نلتزم بحجية الاصل المثبت في خصوص المقام لكونه مورد الصحيحة فن جهة حفظ تطبيق الامام (ع) عن اللغوية لابد من الالتزام بحجية المثبت ولو باستكشاف تنزيل اخر في المرتبة السابقة عن هذا التطبيق يكون اثرا شرعيا للمستصحب ليجرب عليه ترتبا شرعيا ولا محذور في استفادة ذلك في خصوص المقام لان ماتسالموا عليه من عدم حجية الاصل المثبت انما هو لاجل قصور الدليل لا لوجود محذور عقلي أو قيام دليل شرعي على عدم الحجية.

ثم اجاب عن ذلك: بان هذا يستلزم سقوط استصحاب عدم الاتيان بالرابعة إذ لو فرضنا في المقام استكشاف التنزيل المسبق اي تنزيل ركعة الاحتياط منزلة الركعة الرابعة فسوف يرتفع الشك تبعدا عن وجود الرابعة بل يعلم بعدم اتيانها فلا يبقى فيه شك حتى يجري الاستصحاب فيلزم من جريان استصحاب العدم في الركعة الرابعة عدم جريانه فيها وهو محال ولا يقاس ذلك بسائر المثبتات كنبات اللحية بالقياس الى الحياة فان كشف التنزيل في الرتبة السابقة على تقدير الحياة لا يقتضي رفع الشك بالنسبة الى الحياة^١.

ويرد عليه اولا- عدم تمامية اصله الموضوعي فان امكان حجية الاصل المثبت لا يتوقف على فرض التنزيل المسبق.

وثانياً- ان اريد بلغوية الاستصحاب في المقام في طول استكشاف التنزيل المسبق ان التعبد برابعة ركعة الاحتياط بنفسه تعبد بالفعل بعدم اتيانها بلا حاجة الى استصحاب عدم اتيانها، ففيه: ان المفروض تعليق التنزيل والتعبد برابعة ركعة الاحتياط على عدم الاتيان بالرابعة كما في سائر المثبتات فليس هذا التنزيل المستكشف فعليا بل معلق على ثبوت المستصحب. وان اريد انه في طول جريان

استصحاب عدم الاتيان بالرابعة واثبات المعلق عليه يثبت عدم الاتيان بالرابعة فيرتفع موضوع الاستصحاب ففيه: ان موضوع الاستصحاب الشك في الرابعة الواقعية لا التبعية وهو محفوظ حتى بعد التعبد برابعة ركعة الاحتياط، نعم في طول اثبات ذلك يعلم وجدانا عدم الاتيان بالركعة الرابعة التبعية الا ان هذا ثابت في طول جريان الاستصحاب وفي تمام موارد الاستصحاب.

والصحيح في دفع هذا المحذور الذي اثاره المحقق العراقي (قده) انكار اصله الموضوعي الفقهي فانه لا دليل على اشتراط وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بما هي ركعة رابعة، وانما الواجب هو الترتيب بمعنى اشتراط وقوع التشهد الاخير والتسليم بعد الركعات الاربع مع شرطية عدم المنافي في البين على ما هو محقق في محله من الفقه ولكن هذه الصحيحة بنفسها من ادلة عدم اشتراط ذلك.

المحذور الثالث- ما افاده المحقق العراقي (قده) ايضا من ان الشك في المقام متعلق بعنوان الرابعة لابقاعها فان ذات الركعة التي جاء بها لا يشك فيها وانما يشك في وصف كونها رابعة أو ثالثة، والاثر الشرعي مترتب على الاتيان بواقع الركعة الرابعة لا عنوانها وواقع الرابعة مردد بين مقطوع التحقق إذا كانت تلك الركعة رابعة ومقطوع العدم إذا كانت ثالثة فهو نظير الاستصحاب في الفرد المردد^١.

ويكفي في رد هذا المحذور اجراء استصحاب عدم ذات الاربعة لاذات الرابعة وذات الاربعة مشكوكة إذ لا يتذكر انه جاء بذوات اربع ركعات وانما يعلم انه قد جاء بذوات ثلاث ركعات بل ما هو موضوع الاثر الشرعي انما هو ذات الاربعة لا الاولى والثانية والثالثة والرابعة، وبتعبير آخر يشك المكلف في تحقق احد الذوات الاربع لاحالة ومقتضى الاستصحاب عدمه.

مضافا الى ان هذا المحذور لا يضر بالتمسك بالصحيحة إذ يمكن ان تكون دليلا على كفاية هذا المقدار من الشك الموجود في موارد الفرد المردد في جريان التعبد الشرعي. تتميم: ولا بأس بالبحث في ذيل التعليق على هذه الصحيحة عن استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوكة مع قطع النظر عن تطبيق الامام (ع) الوارد في هذه

الصحيحة وذلك بالبحث ضمن جهتين:

الجهة الاولى- في امكان تصحيح الصلاة التي بيده مع قطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوكه وعن الاخبار الواردة في صلاة الاحتياط وذلك بدعوى: ان المصلي كانت ذمته مشغولة بربع ركعات وهو يحرز اتيانه ثلاثا منها فيقوم ويضم اليها ركعة اخرى ويتم صلاته فيقطع باتيان اربع ركعات فالنقيصة مقطوعة العدم ويشك في مانعية الركعة التي اضافها بنحو الشبهة المصدقية الا ان هذا الخلل المحتمل يمكن علاجه باحد تقريبين:

التقريب الاول- اجراء البراءة عن المانعية المحتملة بناءً على ماهو الصحيح من ان المانعية انخلالية تجري عنها البراءة.

وقد يناقش في ذلك باحد وجهين:

١- اننا نعلم اجمالاً اما بمانعية الركعة الزائدة أو جزئيتها فتكون البراءة عن مانعيتها معارضة بالبراءة عن وجوب الاتيان بها وبعد التساقت يجب الاحتياط فيه لان الوجوب والحرمه هنا ضمنيان وليسا استقلالين ليكون من الدوران بين المحذورين فلا بد من الاحتياط باعادة العمل تحصيلاً لليقين بالفراغ. ويرد عليه: ان البراءة لا تجري عن الجزئية في نفسها لان الشك في الجزئية والشرطية شك في الامتثال لا في اصل التكليف بخلاف الشك في المانعية على ما حقق في محله.

٢- ان لنا علماً اجمالياً اخر بمانعية الركعة الزائدة أو مانعية التشهد والتسليم قبل الاتيان بها إذ لو كان قدصل ثلاث ركعات كان التشهد والتسليم الآن زيادة مبطله والا كانت الركعة المضافة زيادة مبطله فالبراءة عن مانعية الركعة تعارض البراءة عن مانعية التشهد والتسليم قبلها فيجب الاحتياط بالاعادة.

وهذا الاعتراض لا جواب عليه بناءً على مبانينا في منجزية العلم الاجمالي^١. نعم بناءً على القول بان المنجزية فرع تساقط الاصول من جهة لزوم الترخيص في المخالفة القطعية الممكنة في المقام لا يمكن ذلك لان المكلف على كل حال يحتمل الموافقة

١ - بناءً على عدم مبطلية التشهد والتسليم الزائدين من غير علم وعمد - كما قد يستفاد ذلك من نفس اخبار ركعة الاحتياط المفصلة - لا يتم هذا الوجه للمنجزية ايضاً كما لا يخفى وعهدة اثبات ذلك على علم الفقه.

اللهم الا ان يقطع صلاته وتلك مخالفة قطعية تفصيلية.
التقريب الثاني- التمسك باستصحاب عدم الزيادة الذي يجري بعد العمل واحراز الا تيان بكامل الاجزاء والشرايط وبذلك يجرز عدم المانع^١ وهذا غير استصحاب عدم اتيان الركعة الرابعة فإنه لا يثبت عدم الزيادة الا بنحو الاصل المثبت أو دعوى ان المبطل فقهيا ليس عنوان الزيادة بل الا تيان بما لم يتعلق به الامر ويدعى ان استصحاب عدم الا تيان بالركعة الرابعة يثبت تعلق الامر بالركعة المضافة وكلا المطلوبين غير تام لان الثابت في الفقه مبطلية الزيادة بعنوانها كما ان استصحاب عدم الا تيان بالرابعة لا يثبت الامر بالركعة الزائدة.

الجهة الثانية- في جريان استصحاب عدم اتيان الركعة الرابعة بداعي تنجيز الركعة الزائدة وايجاب الا تيان بها تاكيدا لقاعدة الاشتغال العقلية وهذا الاستصحاب بحسب الحقيقة من الاستصحاب في مرحلة الامتثال حيث يتعد على أساسه بعدم تحقق الامتثال ولزوم التحرك نحوه سواءً اريد التحريك نحو ركعة متصلة أو منفصلة.
وقديتوهم انه بناءً على وجوب الركعة المنفصلة يكون من الاستصحاب الموضوعي حيث يجرز باستصحاب عدم الا تيان بالرابعة موضوع وجوب الركعة المنفصلة كما تقدم عن المحقق النائيني (قده).

وفيه: ان هذا معناه التوسعة في الجعل من اول الامر وانه الاعم من الركعات الثلاث مع ركعة متصلة أو ركعة مفصولة على تقدير الشك لأمر جديد بالركعة المفصولة فيكون الواجب هو الجامع المذكور ويكون استصحاب عدم الا تيان بالرابعة من استصحاب عدم الامتثال.

ان قلت: يمكن افتراض ان هناك ملاكا اخر في الركعة المنفصلة أو بتعبير ادق في الجامع بين الركعة المفصولة أو إعادة العمل على تقدير قطع الصلاة وهو ملاك مستقل عن ملاك الركعة المتصلة والتي يفترض فواته بالشك واجزاء الحكم الظاهري.

١- باعتبار ان المانعية انحلالية لا بد من نفي احتمال مانعية الموجود أعني نفي احتمال مانعية الركعة الزائدة وهذا لا يثبت باستصحاب عدم الزيادة الا على القول بالاصل المثبت كما ان استصحاب عدم زيادة هذه الركعة بنحو العدم الازلي أو استصحاب عدم الزيادة بناءً على اثباته عدم زيادتها معارض من اول الأمر بالبراءة أو استصحاب عدم مانعية التشهد والتسليم قبل الا تيان بالركعة فتأمل جيداً.

قلنا- مضافا الى كونه خلاف صريح الروايات الواردة بشأن ركعة الاحتياط المفصولة وانها امتثال لنفس الفريضة الواقعية وخلاف ما لعلم المسلم فقها من وجود ملاك واحد وفريضة واحدة على الجميع. ان هذه الفريضة لو فرض تعقلها ثبوتها فهي غير مربوطة باجزاء الحكم الظاهري بملاك التفويت لان المفروض جريان استصحاب عدم الامتثال لاستصحاب الامتثال فالتفويت ليس بسبب الحكم الظاهري كما هو واضح.

فالصحيح: ان استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوكه من استصحاب عدم الامتثال سواء أريد اثبات وجوب الركعة المتصلة به أو الركعة المنفصلة. وعندئذ قد يناقش جريانه من وجوه:

الوجه الاول- دعوى عدم جريان استصحاب عدم الامتثال في نفسه باعتبار لغويته على ماسوف ياتي في بحث قادم.

وهذا الوجه لا بد من افتراض عدم صحته اصلا موضوعيا في المقام وان استصحاب عدم الامتثال يجري وينجز وجوب الاتيان بالواجب وسوف ياتي تحقيق المطلب في صحة التعبد بعدم الامتثال في ذلك البحث ان شاء الله.

الوجه الثاني- ان استصحاب عدم الامتثال وان كان جاريا في سائر المقامات لاثبات بقاء الوجوب مثلا وعدم سقوطه ولكن في خصوص المقام حيث ان وجوب الركعة الرابعة وجوب ضمني ارتباطي لاستقلالي فلاشك في عدم سقوطه لكي نجري استصحاب عدم اتيان الركعة فاركان الاستصحاب غير تامه هنا في نفسه وبهذا يظهر محذور اخر يمكن اضافته على المحاذير الثلاثة السابقة في تطبيق الصحيحة للاستصحاب على الركعة المشكوكه.

وهذا الوجه غير تام لانه مبتن على امرين كلاهما باطل:

احدهما- ان الامتثال مسقط للامر ورافع لفعليته.

الثاني- ان الاستصحاب لا بد وان يجري دائما في حكم شرعي أو موضوع ذي

حكم.

وقد تقدم بطلان الامر الاول في بحوث سابقة حيث قلنا بان التكليف لا تسقط فعليته بالامتثال وليس عدم الاتيان به قيده فيه وانما الساقط فعليته فحسب.

كما أنه سوف يأتي عدم تمامية الامر الثاني إذ لا يشترط في جريان الاستصحاب أكثر من ترتب الاثر العملي عليه تنجيذاً أو تعديراً ولا اشكال في معقولية التنجيز أو التعدير في مرحلة الامتثال كما في قاعدة الفراغ المؤمنة في مرحلة الامتثال فيعمل جريان استصحاب عدم الامتثال لاثبات التنجيز وتأكيد الاشتغال العقلي، وان شئت قلت: ان عدم الاتيان بالواجب الضمني وان لم يكن ماخوذاً في ايجابه لاشكال في انه ماخوذ في تنجزه وهو يكفي في صحة التعبد الاستصحابي وجعله.

هذا مضافاً الى اننا لو سلمنا كلا الامرين المذكورين مع ذلك قلنا بان استصحاب عدم الجزء أو الشرط في الواجب الارتباطي وان لم يكن جارياً بلحاظ الوجوب الضمني المتعلق به بالخصوص ولكنه يجري بلحاظ الوجوب الاستقلالي المتعلق بالكل بعد الفراغ عن العمل وعدم الاتيان بذلك الجزء فالمكلف يجب عليه الاتيان به تفرغاً لذمته عن تنجيز وجوب المركب الذي يثبتته هذا الاستصحاب بعد الفراغ من عمله إذا لم يات به في اثناء العمل.

كما ان هذا الاشكال انما يتوجه بناءً على ما هو الصحيح من وحدة الوجوب الارتباطي جعلاً وفعلياً وسقوطاً وأما اذا قيل بالسقوط التدريجي للوجوب الارتباطي مطلقاً أو مشروطاً بشرط متأخر هو اكمال العمل والاتيان بجزئه الاخير فلا موضوع لهذا الاشكال عندئذ، الا ان هذه المباني فاسدة وغير محتملة في نفسها لا من جهة عدم امكان الاعادة في صورة اداء العمل باطلاً لكي يقال بتحدد الامر أو تعلقه بالجامع بين الاتيان بباقي الاجزاء فيما بدأ به أو الاعادة بل لما تقدم في بحث الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين من وحدة الواجب الارتباطي جعلاً وفعلياً وسقوطاً وعدم تكثره بلحاظ اجزائه الا في مرحلة التحليل الذهني.

الوجه الثالث- ان استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يمكن ان يثبت وجوب الاتيان بها لان هذا التكليف ككل تكليف اخر لا بد وان يكون منوطاً بالقدرة عليه وفي المقام لا قدرة على الاتيان بالركعة الرابعة في هذه الصلاة الا إذا كان الاستصحاب مصيباً للواقع اي إذا كان واقعا لم يات بالرابطة والا فلا تقع ركعته رابعة حتى إذا جاء بها وهذا يعني ان ترتب الاثر على الاستصحاب منوط بمطابقته للواقع ومن الواضح ان جعل حكم ظاهري مشروط بمطابقته مع الواقع غير ممتنع في نفسه

لاستحالة وصوله حينئذٍ.

ويرده أولاً - عدم تماميته بناءً على ما أشرنا إليه في رد الوجه السابق من جريان الاستصحاب في مطلق ما يترتب عليه تنجيز وتعذير فان معنى استصحاب عدم الركعة حينئذٍ تأكيد الاشتغال العقلي شرعا اي تنجيز احتمال التفويت من ناحية عدم الاتيان بالركعة واهتمام الشارع بذلك، فليس المستصحب حكما أو موضوعا لحكم شرعي ليقال باشتراط القدرة في موضوعه.

وثانياً - بناءً على ضرورة اثبات الوجوب بالاستصحاب ايضا لامحذور في المقام باعتبار ان متعلق الوجوب الضمني طبيعي الركعة الجامع بين اتيانه في هذه الصلاة أو غيرها وهو قادر على هذا الجامع على كل حال.

ودعوى: انها على تقدير زيادتها تكون مبطللة لهذا الفرد فيكون الوجوب متعلقا بالرابعة في هذه الصلاة ويشك في قدرته عليها.

مدفوعة: بان عدم الاتيان بالركعة موضوع لوجوبها وهو متعلق بالجامع والطبيعي لاحالة إذ يستحيل ان لا يكون متعلق الوجوب كليا على ما حقق في محله، واما مبطلية الزيادة فهي تعني وجود تكليف ضمني آخر بعدم المانع له موضوعه ولا يرد باستصحاب عدم الرابعة تنجيزه أو التأمين عنه.

وثالثاً - لو فرضنا تعلق الوجوب الضمني برابعة هذه الصلاة مع ذلك قلنا بجريان استصحاب عدم الامتثال لاثبات وجوبها من ناحية هذا القيد - كما هو المفروض - غاية الامر يبقى الشك في فعلية الوجوب من ناحية احتمال عدم القدرة على المستصحب وهو قيد اخر بحسب الفرض ولكنه منجز اما باستصحاب بقاء القدرة - فان الحكم الظاهري يمكن جعله في موارد الشك في القدرة رغم ان الحكم الواقعي منوط بالقدرة واقعا على ماتقدم في بحث الخروج عن محل الابتلاء - أو باصالة الاشتغال العقلية الثابتة في موارد الشك في القدرة، وعلى كل حال لامحذور في جريان استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة لاثبات فعلية وجوبها من ناحية عدم الامتثال دون ان يلزم من ذلك اناطة جعل الحكم الظاهري بمطابقته للواقع كما هو واضح.

وهكذا يتلخص من مجموع ماتقدم: ان استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوكة

لتنجيز وجوب الاتيان بها يجري في نفسه لو بني على جريان استصحاب عدم الامثال كبروياً.

الرواية الرابعة - رواية اسحق بن عمار عن ابي الحسن (ع) (قال (ع): إذا شككت فابن علي اليقين، قلت هذا اصل؟ قال نعم) ^١.

وقد عبر عنها بالمعتبرة لأن الصدوق ينقلها في الفقيه عن اسحق بن عمار وطريقه اليه معتبر.

الا ان المذكور في الفقيه (روي عن اسحق بن عمار) فتندرج في البحث المعروف ان مشيخة الفقيه هل تشمل ذلك ايضاً أو تختص بمن يبدأ به الشيخ الصدوق في الفقيه ويسند الرواية عنه مباشرة.

والشيخ (قده) فرغ عن دلالة هذه الرواية على قاعدة البناء على الاكثر وتحصيل اليقين بالفراغ لا الاستصحاب بل جعل ذلك دليلاً على ارادة القاعدة من صحيحة زرارة المتقدمة ايضاً.

وناقش في ذلك الاستاذ مدعيها ظهورها في الاستصحاب، وإذا اضعنا الى هذين الاحتمالين احتمال ارادة القاعدة المصطلحة لدى الاصوليين بقاعدة اليقين أصبحت محتملات الرواية ثلاثة ويمكن ان يجعل ظهور الامر بالبناء على اليقين لابتحصيله قرينة على نفي احتمال الشيخ (قده) إذ لو كان المقصود ذلك كان ينبغي ان يأمر بتحصيله لا البناء على يقين مفروغ عنه - كما يقتضيه سياق الأمر بفعل متعلق بموضوع خارجي - كما انه لم يرد في لسانها أي اشارة الى كون الشك في الفراغ عن الصلاة ومجرد ذكر الشيخ الصدوق لها في باب الخلل في الصلاة لا يصلح ان يكون شاهداً على ذلك إذ لعله كان من اجل التطبيق على الصلاة.

فيدور الامر بين ارادة الاستصحاب أو قاعدة اليقين ولكن لا اشكال في تعيين احتمال ارادة الاستصحاب على القاعدة لظهور السياق كما قلنا في فعالية اليقين حين الشك والامر وهو يناسب اليقين في الاستصحاب لا القاعدة لان اليقين فيها ليس

فعليا بل كان فعليا قبل الشك^١.

كما ان ارتكازية الاستصحاب وكثرة توفر ركنيه بخلاف اليقين والشك الساري اليه في قاعدة اليقين وكذلك ارتكازية حجة الاستصحاب وثبوتها في الجملة في الفقه ولولباروايات السابقة كل ذلك يصلح ان تكون مؤيدات على ارادة الاستصحاب. وتمتاز هذه الرواية على سابقتها بظهورها بل صراحتها في العموم والكبروية وقد اختلفت الى ذلك السائل فسأل الامام(ع) أن هذا اصل فاجابه انه اصل وقاعدة.

الرواية الخامسة- رواية الخصال في حديث الاربعمائة عن محمد بن مسلم وابي بصير عن الصادق(ع) (من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين)^٢. وفي رواية اخرى (فان اليقين لا يدفع بالشك)^٣.

وسندها ضعيف بقاسم بن يحيى الذي لا طريق لاثبات وثاقته بل ضعفه العلامة. واما الدلالة فقد اختلفوا ايضا في استفادة الاستصحاب منها أو قاعدة اليقين، وقد ابرز في الرواية ظهورات ثلاثة تختلف في كونها بصالح قاعدة اليقين أو الاستصحاب.

الظهور الاول- ظهورها في كون زمان اليقين قبل زمان الشك لان التعبير جاء بسياق الماضي (من كان على يقين فشك)

وقد استند الشيخ الى هذا الظهور لمنع دلالتها على الاستصحاب لان اليقين فيه لا يشترط أن يكون متقدما على زمان الشك وانما هذه الخصوصية تناسب قاعدة اليقين وهذا الظهور قد يراجه مجرد الدلالة على لزوم ولادة اليقين قبل الشك، واخرى يراجه ان الشك تولد بعد اليقين وفي محله بحيث انتهى به اليقين وزال. واستفادة قاعدة

١ - ما ذكر لا يقتضي أكثر من ظهور كل قضية في ان موضوعها ملحوظ بنحو مفروق عنه اما كونه اليقين المأخوذ في القاعدة أو في الاستصحاب أي كونه اليقين الذي كان ثم زال ويكون الاطلاق بلحاظ ما قبل الانقضاء أو اليقين الذي لا يزال باقياً فهذا ما لا يعينه الظهور المذكور، ولعل الاولى استبعاد احتمال ارادة قاعدة اليقين بان مجرد ذكر اليقين والشك لا يكفي لافادة ركنها بل لا بد من اخذ عناية تعلق الشك فيها بنفس متعلق به اليقين أي لا بد من ملاحظة خصوصية الزمان والحادث والبقاء وأن الشك قد تعلق بالمتيقن في زمان حدوثه لانبذات المتيقن كما في الاستصحاب فان اليقين والشك فيه يضافان الى ذات الشيء مع تجريده عن الزمان ومن هنا كان التعبير بأنني كنت على يقين بشيء فشككت فيه في موارد الاستصحاب صحيحاً واضحاً لا مجملاً مردداً بينه وبين القاعدة فتأمل جيداً.

٢ - وسائل الشريعة، الباب ١- من ابواب نواقض الوضوء، حديث ٥-٥.

٣ - البحار، الباب ٣٣- من ابواب ما يستنبط من الآيات والاخبار.

اليقين على التقدير الثاني واضح واما التقدير الاول فهو ينسجم في نفسه مع الاستصحاب إذ يمكن ان يكون اليقين الاستصحابي متولداً ايضاً قبل الشك بل هذا هو الغالب في موارد الاستصحاب، فالاستناد الى هذا الظهور لنفي ارادة الاستصحاب مبني على ضم دعوى ان وضوح عدم لزوم تقدم حصول اليقين على الشك في الاستصحاب بخلاف القاعدة يكون قرينة على ارادتها، أو يكون المقصود مجرد النقض على من يرى حجية الاستصحاب مطلقاً حتى مع تقدم الشك على اليقين أو تقارنه معه فيقال انه لودار الأمرين ارادة الاستصحاب بهذا الوجه والقاعدة تعيئت القاعدة.

وقد اجاب المحققون عن هذا الاستظهار بوجوه:

الاول- ان ورود هذه الخصوصية ليس بملاك التقييد بل بملاك الغلبة نظير قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم) الذي اخذ فيه الكون في الحجر من جهة الغلبة لا الشرطية.

وهذا الجواب انما يتم إذا كان منظور الشيخ (قده) استظهار التقدير الاول لا الثاني فانه لوجعل الترتيب قرينة على ارادة موت اليقين وحلّ الشك محله فهذا لا ينسجم إلا مع القاعدة لا الاستصحاب كما لا يخفى.

الثاني- ماجاء في كلمات المحقق العراقي (قده) من عدم دلالة التعبير على اكثر من لزوم التقدم الاعم من الزماني أو الرتبي كقولك ادخل البلد فن كان عالماً فآكرمه ومن كان عاصياً فآضربه^١.

وفيه: ان اريد فرض الترتب الرتبي بين اليقين والشك وبين لزوم المضى على اليقين وعدم نقضه - الذي هو الحكم الاستصحابي - فهذا صحيح الا انه لا ربط له بالاستظهار إذ المفروض دلالة الرواية على الترتب بين اليقين والشك وتأخر الشك عن اليقين وليس الكلام في الترتب بين الاستصحاب وموضوعه. هذا مضافاً الى ظهور قوله (من كان على يقين فشك) في ان حدوث الشك كان بعد حدوث اليقين وهو يساوق مع التقدم الزماني.

الثالث- ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من ان اليقين والشك حيث انهما من الصفات الاضافية المرآتية فيكتسبان في مورد الاستصحاب صفة متعلقها وهي تقدم المتيقن على المشكوك فاسند ذلك اليهما بهذا الاعتبار.

وفيه: ان المرآتية والفناء انما هو لليقين والشك الحقيقيين اي لواقع اليقين والشك للمفهوميهما والمفروض اسناد الترتب الى مفهومهما كما لا يخفى.

الرابع- ان خصوصية الترتب وتقدم اليقين على الشك محفوظ في موارد الاستصحاب ايضا بعد اعمال عناية لا بد من اعمالها في ادلة الاستصحاب جميعاً وهي تجريد متعلق اليقين والشك عن خصوصيتي الحدوث والبقاء وازادتها الى ذات الشيء فانه بهذه العناية المصححة لاسناد النقص اليهما يكون اليقين كانه زال وحل محله الشك ولهذا نجد ان من كان يعلم بعدالة زيد ثم احتمل زوالها يقول كنت على يقين بعدالته فشككت دون اية عناية وبهذا يظهر انسجام هذا الظهور مع الاستصحاب حتى لو اريد به التقدير الثاني اي زوال اليقين بالشك والذي لعله الظاهر من التعبير ولومن جهة ارتكازية التضاد والتنافر بين صفتي اليقين والشك.

ان قلت: على هذا لا بد من تخصيص حجية الاستصحاب بموارد سبق اليقين.

قلنا- بل يستفاد التعميم اما بدعوى صدق التقدم بالاعتبار العرفي المذكور ولو فرض تعاصر حصول نفس اليقين والشك أو- لو فرض عدم وضوحه- باعتبار ارتكاز التعميم وعدم الفرق لان هذه الخصوصية انما نحتاجها مجرد تصحيح اسناد مفهوم النقص واستعماله في ادلة الاستصحاب وهي خصوصية ترتبط بمرحلة الاستعمال ونكتة تعبيرية لابرحة الثبوت والمراد الجدي المستفاد مع قطع النظر عن الخصائص التعبيرية.

الظهور الثاني- ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) من ظهور الجملة في فعلية اليقين ومعاصرته مع زمان الشك ووجوب المضي على اليقين وهذا لا يكون الا في الاستصحاب لا القاعدة، والطريف انه ذكر في وجه هذا الاستظهار ان العناوين الاشتقاقية وان وقع خلاف في صدقها بعد الانقضاء إلا ان عناوين المبادئ كاليقين والشك لا يشك احد في عدم صدقها بعد الانقضاء الا بنحو من المجاز غير العرفي:

وفيه: ان استفادة قاعدة اليقين منها لا تعني اطلاق اليقين بلحاظ ما بعد الانقضاء

بل بلحاظ زمان فعليته وهو الزمان السابق وهذا واضح، واما دعوى ظهورها في تعاصر زمان الحكم وهو الماضي مع زمان اليقين فهذا لا موجب له فان غاية ما يقتضيه الامر بالماضي على اليقين السابق لزوم افتراض وجود يقين سابق والفراغ عنه لان كل حكم يجعل في فرض الفراغ عن موضوعه الا ان هذا لا يعين ان يكون الموضوع هو اليقين الاستصحابي لا اليقين في القاعدة فان كلا من اليقينين صالح لان يكون موضوعا للحكم بالماضي الظاهري غاية الامر في الاستصحاب يكون موضوع هذا الجعل الظاهري اليقين المتعلق بالمتيقن السابق وفي القاعدة يكون موضوع الجعل الظاهري نفس اليقين السابق والذي حل محله الشك، نعم في مثل اكرم العالم لا بد من ان يكون المكرم عالما حين وجوب اكرامه الا ان ذلك من جهة عدم صدق عنوان اكرام العالم على اكرامه -بناءً على ظهور المشتق في المتبلس- ولهذا لو كان العنوان اكرم من كان عالما نجد صدقه على اكرام المنقضي علمه لصدق الاتصاف بما اخذ موضوعا مفروغا عنه في الجعل.

الظهور الثالث- ظهور الرواية في وحدة متعلق اليقين والشك والوحدة من تمام الجهات حتى الزمان تناسب قاعدة اليقين لا الاستصحاب.

وفيه: ان هذه الوحدة لم يدل عليها لفظ خاص إذ لم يقل (من شك في نفس ماتيقن به) وانما استفيد ذلك من حذف المتعلق لليقين والشك وهو كما يناسب مع وحدة المتعلق من جميع الجهات يناسب مع وحدته من غير ناحية الزمان واطراف اليقين والشك الى ذات الشيء كما اشرنا.

ومن هنا قديعكس الامر فيتمسك باطلاق اليقين والشك إذا لم يكن زمان متعلقها واحدا وبذلك يعين الاستصحاب دون القاعدة.

وفيه: ان الاطلاق فرع تحديد المدلول الاستعمالي في مرحلة الاثبات وانه هل لوحظ في اسناد النقص الى اليقين والشك وحدتها من جميع الجهات أو من غير جهة الزمان ولا يمكن احراز احد التقديرين بالاطلاق كما لا يخفى^١.

١ - هذا المقدار لا يكفي لدفع شبهة الاطلاق في السنة الروايات الظاهرة في سبق اليقين على الشك كما في الصحيحة الثانية لزارة ايضاً بل كل الروايات التي ليست صريحة في فعلية اليقين - كما لعله كذلك في الصحيحة الاولى - وهذه نقطة كان المناسب طرحها مستقلاً للبحث عن أنه هل يمكن ان يستفاد من مثل هذه السنة عدم نقض اليقين بالشك سواء كان متعلق

وقد يقال بالاجمال وتردد الرواية بين الاستصحاب والقاعدة لعدم تعين ما يريد من حذف المتعلق في المقام، ولعله من اجل ذلك ذهب المحقق العراقي (قده) الى اجمالها. ولكن الصحيح تعين ارادة الاستصحاب منها باعتبار دعوى ان العرف يتعامل مع زمان اليقين والشك بلحاظ زمان متعلقها فمن يقول كنت على يقين من عدالة زيد في يوم الجمعة يفهم من كلامه انه على يقين بعدالته في يوم الجمعة لاقبله أو بعده فيكون ظاهر قوله من كان على يقين فشك تقدم المتيقن على المشكوك وهذا يناسب الاستصحاب لا القاعدة خصوصاً مع ملاحظة ارتكازية الاستصحاب ودلالة الروايات الاخرى عليه بخلاف القاعدة.

الرواية السادسة: مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب (ع) (اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية)^١.

وقد فضلها الشيخ على الروايات السابقة في الدلالة على الاستصحاب ولعله من

→

الشك ذات المتيقن مع تجريده عن خصوصيتي الحدوث والبقاء أو متعلقه المتيقن بخصوصيته الحدوثية فتكون النتيجة حجية الاستصحاب والقاعدة معاً وتقريب إستفادة ذلك: أن المنهي عنه في هذه الروايات هو نقض اليقين بالشك وهو إما ان يحمل على النقض الحقيقي فيكون كناية عن التعبد بعدم انتقاض اليقين وبقائه واما أن يحمل على النقض العملي باعتبار انه من مقتضيات اليقين وكلا المعنيين يصدقان في مورد القاعدة حقيقة وفي مورد الاستصحاب بعد فرض ان العرف يلغي خصوصية الحدوث والبقاء ويضيف الشك الى ذات المتيقن، إلا أن هذا الالغاء ليس بمعنى اخذ بقاء اليقين بلحاظ الحدوث شرطاً في صدق هذا العنوان ليكون هنالك معنيين استعماليان بل بمعنى التوسعة في مجال صدق عنوان النقض والاكتفاء بوحدة المتعلقين من حيث الذات سواء كانا متحدين من حيث خصوصية الزمان أم لا فتكون النتيجة حجية الاستصحاب والقاعدة معاً بمقتضى هذا الاطلاق العرفي.

ولا يخضري جواب على هذه الشبهة سوى دعوى ظهور الروايات المذكورة جميعاً في أنها بصدد علاج الموقف العملي لزمان الشك وتحديد الوظيفة العملية فيه على ضوء ما كان في زمان اليقين وكما اذا كان متيقناً في زمان الشك وهذا يناسب مع الاستصحاب لا القاعدة فان الأثر العملي الذي يسري اليه الشك في موردها إنما هو الوظيفة الصادرة في زمن اليقين السابق ولعل التعبير بالنقض أو المضي على اليقين أيضاً يناسب هذا المعنى لا الشك الساري الى عمل صادر سابقاً.

هذا مضافاً: الى إمكان دعوى أن كبرى حجية الاستصحاب ملاكاً وجعلاً مابين مع كبرى حجية القاعدة ثبوتاً فيكون الجمع بينهما جداً في خطاب واحد - وان كان مدلوله الاستعمالي واحداً - غير عرفي فانه يشبه استعمال اللفظ في أكثر من معنى بلحاظ مرحلة المدلول الجدي وهو على حد تعدد المعنى المستعمل فيه من حيث كونه على الاقل خلاف الظاهر واساليب المحاوراة العرفية. وحيث ان ارادة الاستصحاب من هذه الروايات معلومة اجمالاً لمجموع القرائن الداخلية والخارجية المتقدمة فلاحتمال يكون مفادها حجية الاستصحاب دون القاعدة.

جهة عدم تطرق احتمال ارادة قاعدة اليقين أو عدم احتمال عهدية اللام في اليقين والشك .

وايا ما كان فقد نوقش الاستدلال بها بوجهين:

الاول- ما ذكره المحقق النائيني (قده) من احتمال ارادة المشكوك والمتيقن من الشك واليقين والمعنى لا تدخل اليوم المشكوك في شهر رمضان المبارك ولا تجعله مع ايام هذا الشهر المتيقنة لان ارادة الاستصحاب منها تتوقف على ان يراد النقض من قوله اليقين لا يدخله الشك وهو خلاف ظاهر هذه المادة.

وفيه: ان المعنى الذي ذكره وان كان واردا في جملة من الروايات الا ان حمل هذه الرواية عليه خلاف الظاهر وذلك:

اولا- حمل اليقين والشك على المتيقن والمشكوك خلاف الظاهر خصوصا مع كون السياق سياق بيان قاعدة عامة وارادة تطبيقها في المقام ولهذا قلنا بعدم تطرق احتمال العهد فيها واما ارادة النقض من مادة الدخول فهو ليس بأبعد من ارادة ادخال المشكوك في المتيقن خصوصا مع ورود استعمال نفس المادة في النقض في الصحيحة الثالثة لزرارة.

وثانياً- ما ذكره السيد الاستاذ من أن هذا المعنى خلاف ظاهر التفريع (صم للرؤية وافطر للرؤية) فان هذا التفريع انما ينسجم مع الاستصحاب الذي يجري في اول الشهر وآخره واما لو اريد منها ما ذكره لزم عدم ادخال يوم الشك من آخر رمضان في شهر رمضان ايضا لانه مشكوك^١.

الثاني- ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من ان من يلاحظ روايات الباب يشرف على القطع بارادة معنى آخر في المقام وهو ان اليقين بدخول الشهر هو الموضوع لترتيب حكم ذلك الشهر فاليقين بدخول رمضان هو موضوع وجوب الصوم واليقين بهلال شهر شوال هو موضوع وجوب الافطار وعدم الاعتماد على الظنون والاحتمالات وعدم الاخذ بالشك وعدم ادخاله في اليقين بمعنى عدم الحاقه به في حكمه، وهذا التفسير لا يرد عليه ما تقدم بالنسبة للتفريع بل هذا التفريع انسب مع ما ذكر من ان المناط هو

اليقين بدخول الشهر ورؤية الهلال كما لا يخفى .

ويرده: أولاً- ما ذكرناه من ظهور السياق في ان الامام(ع) يريد تطبيق كبرى كلية على المقام بينما هذا التفسير يجعل المراد باليقين والشك خصوص اليقين والشك بدخول الشهر من دون ما يدل على ارادة ذلك الخصوص.

وثانيا- حمل الدخول في قوله (اليقين لا يدخله الشك) على مجرد المغايرة بين الشك واليقين في الحكم غير عرفي بخلاف ما إذا اريد به النقض الذي هو نحو افساد لشيء بادخال ما ليس من جنسه واستحكامه فيه. واما ما ذكره من ان الملاحظ للروايات يشرف على القطع بارادة معنى اخر، فان اريد اخذ اليقين موضوعا للحكم فهذا لا اثر له في شيء من الروايات بل لا اشكال في كون اليقين هنا طريق ايضا الى موضوع وجوب الصوم والافطار وان اريد نفي حجية الظنون والتخمينات في قبال اليقين الطريقي فهذا وان كان ثابتا في نفسه ولكنه لا يصلح حمل الرواية عليها لانها تعطي زائداً على ذلك قاعدة عدم وجوب الصوم يوم الشك في آخر شعبان ووجوبه يوم الشك اخر شهر رمضان وهذا لا يكون الا من جهة الاستصحاب.

ثم ان المحقق العراقي(قده) افاد في المقام بان استصحاب عدم دخول شهر رمضان أو شهر شوال لا ينفي موضوع وجوب الصوم أو الافطار لان موضوعها ليس دخول الشهر بنحو مفاد كان التامة بل اتصاف هذا اليوم بانه من رمضان أو شوال بنحو مفاد كان الناقصة وهو لا يثبت الا بالملازمة ومن هنا وافق على حمل الرواية على ما ذكره المحقق الخراساني(قده)١.

ويلاحظ على ما افاده: أولاً- ان هذا لا ينبغي ان يكون مانعا عن الاخذ بظهور الرواية على الاستصحاب لو تم في نفسه لما تقدم منه ايضا من ان عدم حجية الاصل المثبت لقصور دليل الحجية للمحدور ثبوتي أو اثباتي بل يؤخذ بالظهور ويحكم بحجيته في خصوص المورد.

وثانياً- ما سوف يأتي في محله من امكان نفي مفاد كان الناقصة في الزمان والزمانيات باستصحاب عدم مفاد كان التامة.

وثالثاً- المنع عن اخذ مفاد كان الناقصة قيذا في الوجوب بل في الواجب فقط،
واما شرط فعلية الوجوب فهو نفس دخول الشهر- كما لعله ظاهر الاية المباركة- فيكفي
نفي دخوله بنحو مفاد كان التامة لنفي وجوب الصوم وكذلك نفي وجوب الافطار، نعم
اثبات كون الصوم في يوم الشك من شوال امثالاً للواجب لا يثبت باستصحاب بقاء
شهر رمضان بنحو مفاد كان التامة.

وهكذا يثبت تمامية هذه الرواية دلالة لاثبات الاستصحاب، نعم هي ضعيفة
سنداً بعلي بن محمد القاساني.

الرواية السابعة: صحيحة عبدالله بن سنان قال: (سأل ابي ابا عبدالله (ع) وانا
حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليّ
فاغسله قبل ان اصلي فيه؟ فقال ابو عبدالله (ع): صلّ فيه ولا تغسله من اجل ذلك
فانك اعرتة اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجّسه^١ وربما توجد هناك روايات اخرى
بهذا المضمون^٢ الا ان هذه احسنها. وهي تدل على الاستصحاب لانه قد علل الحكم
فيها بعدم غسل الثوب الذي اعاره للكافر باليقين بالطهارة السابقة وعدم اليقين
بالانتقاض لاجمرد عدم العلم بالنجاسة لتحمل على قاعدة الطهارة وهي وان كانت
واردة في خصوص الطهارة الخبثية الا انه يمكن استفادة الكلية والتعميم منها بدعوى
ظهور سياقها في التعليل وإلقاء القاعدة الكلية خصوصاً إذا فرضنا ارتكازية
الاستصحاب.

والانصاف ان هذه الصحيحة من خيرة احاديث هذه القاعدة الشريفة وهي
تمتاز على ماسبق من الروايات بعدة امتيازات:

منها- عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق اليها احتمال ارادة قاعدة اليقين
وانما ظاهرها اخذ الحالة السابقة نفسها موضوعاً للحكم الظاهري بالبقاء وهو صريح
في الاستصحاب.

ومنها- ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التعبد الاستصحابي فيها نفس الحالة السابقة
لاليقين بها وهذا قد يتفرع عليه بعض النتائج والثمرات من قبيل جريان الاستصحاب

١- وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٩٥، انجاسات، ب ٧٤، ح ١.

٢- من قبيل موثق بكير (إذا استيقنت انك توضأت فإياك ان تحدث وضوءاً حتى تستيقن انك احدثت).

في موارد ثبوت الحالة السابقة باحدى الامارات لباليقين فان دليل حجية تلك الامارة بنفسها تنقح موضوع التعبد الاستصحابي بلا حاجة الى التكلُّفات التي ارتكبتها الاصحاب على ماسوف يظهر.

ومنها - عدم اشتمالها على كلمة النقض فنستريح من شبهة اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في المانع لاالمقتضي فلوفرض عدم استفادة الاطلاق من تلك الروايات لموارد الشك في المقتضي باعتبار عدم صدق النقض فيها مثلا كفانا اطلاق هذه الصحيحة لا ثبات التعميم.

الاستدلال على الاستصحاب بروايات اصالة الحل والطهارة:

ومن جملة ما استدل به على حجية الاستصحاب روايات حلية وطهارة ما لم تعلم حرمة أو نجاسته، كرواية عمار (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر) (وكل شيء حلال حتى تعرف انه حرام)

والحديث عن سند رواية عمار وغيرها من روايات القاعدة ذكرناه مفضلا في بحثنا من الفقه كما ان البحث عن سند روايات الحلية قد تقدم مفضلا في بحث البراءة الشرعية من الجزء السابق، وانما البحث هنا عن دلالة هذه الروايات، وقد اختلف المحققون في مقدار ما استفاد منها وانه قاعدة واحدة أو اكثر الى اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الاول- ما ذهب اليه المحقق الخراساني (قده) في حاشيته على الرسائل من استفادة قواعد ثلاث منها، الحكم بالطهارة والحلية الواقعتين والظاهريتين واستصحابها.

الاتجاه الثاني- استفاده قاعدتين منها وقد ذهب الى ذلك المحقق الخراساني (قده) ايضا في كفايته فاختار استفادة الحكم الواقعي مع الاستصحاب منها. ونسب الشيخ الى صاحب الفصول القول باستفادة الطهارة والحلية الظاهريتين والاستصحاب منها.

الاتجاه الثالث- استفادة قاعدة واحدة منها لا اكثر وقد ذهب الى ذلك جمهور الفقهاء وان اختلفوا في تشخيص القاعدة المستفادة فالمشهور انه قاعدة الطهارة والحلية

الظاهريتين، وذهب صاحب الحقائق (قده) في حديث الطهارة الى استفادة الطهارة الواقعية لكل ما لا يعلم نجاسته، ومال الشيخ الى استفادة الاستصحاب من مثل قوله (ع) (الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس) الوارد في خصوص المياه.

اما الاتجاه الاول- فقد ذكر المحقق الخراساني في حاشيته على الرسائل انه بالامكان استفادة الحكم الواقعي والظاهري من اطلاق الصدر- المغيبي- في هذه الاحاديث واستفادة الاستصحاب من ذيلها وهو قوله (ع) (حتى تعلم انه قدر أو حرام) ومن هنا ينبغي البحث في جهتين:

الجهة الاولى- في امكان استفادة الحكم الواقعي والظاهري من اطلاق المغيبي ويمكن ان يقرب هذا المدعى باحد تقريبين.

التقريب الاول- التمسك بعموم (كل شيء) الافرادي في هذه الاحاديث للشيء الملازم مع الشك في نجاسته أو حليته كما إذا شك في النجاسة الذاتية للحديد مثلاً وبإثبات الطهارة أو الحلية فيه -وهي حلية ظاهرية لاحالة- ثبت ذلك في ما لا يكون ملازماً مع الشك دائماً كموارد النجاسة العرضية المحتملة بالملازمة وعدم احتمال الفرق.

وهذا التقريب واضح الضعف فان شمول العموم لما يلزم الشك في نجاسته الذاتية أو حرمة كالكبريت مثلاً يثبت طهارته أو حليته واقعاً بعنوان كونه كبريتاً اي يكون دليلاً على الحكم الواقعي ولو فرض الشك فيه مع قطع النظر عن هذا الاطلاق وبمجرد ثبوت هذا الشك فيه أولاً لا يجعل الحكم الثابت فيه بعنوان كونه شيئاً حكماً ظاهرياً منوطاً بالشك كما لا يخفى.

التقريب الثاني- التمسك بالاطلاق الاحوالي في هذه الاحاديث لحال طرو الشك في نجاسة أو حرمة الشيء وحيث ان هذا الاطلاق الاحوالي يثبت الحكم في هذه الحالة بما هي حالة الشك فيكون ظاهرياً لاحالة.

وقد نقوش هذا الكلام من قبل المحققين بمناقشات عديدة:

المناقشة الاولى- ما افاده جملة من الاعلام من ان الاطلاق رفض للقيود وليس جمها لها فشمول الاطلاق الاحوالي لحال الشك في نجاسة شيء أو حليته لا يعني ثبوت الحكم فيه بعنوان كونه مشكوكاً ليكون الشك مأخوذاً في موضوع الحكم فيكون

ظاهرياً بل هو ثابت لعنوان الشيء بلا اخذ اي قيد من القيود فيه فلا مأخذ لاستفاده الحكم الظاهري من هذا الاطلاق^١.

وهذا الاعتراض صحيح بالمقدار المبين في التقريب ولكنه يمكن ان يطور التقريب بنحو يسلم عن هذا الاعتراض وذلك بان يقال: ان قضية كل شيء طاهر أو حلال بعد ان كان صالحاً في نفسه لشمول حالات الشك في نجاسة شيء أو حرمة فلا موجب لرفع اليد عن اطلاقه لحال الشك في الحكم بالنجاسة أو الحرمة الواقعيين الثابتين بدليلهما فدليل حرمة الخمر أو نجاسته مثلاً يخرج عن العموم خصوص حالة العلم بالنجاسة أو الحرمة ويتقيد الجعل في العام بالشيء غير المعلوم نجاسته أو حرمة لان العام لا بد وان يتقيد بنقيض الخاص لا محالة ومن هنا يكون قيد الشك وعدم العلم مأخوذاً في الحكم بالطهارة والحلية فيستفاد منه الحكم الظاهري في مورد الشك. الا ان هذا التقريب غير تام ايضاً لان العام بعد ان لم يكن قد اخذ فيه الشك بحسب الفرض يكون ظاهراً في الجعل الواقعي كالخاص فيقع المناقاة بينهما ويجمع بالتخصيص الذي يعني الكشف عن اخذ نقيض العنوان الخاص قيماً في العام فيكون حكماً واقعياً ايضاً وهذا يعني انه لا بد في المرحلة السابقة من اعمال تقييد في الجعل المنكشف بالعام باخذ نقيض العنوان الخاص قيماً فيه لكونه حكماً واقعياً مرتباً على واقع الخاص فلو كان العلم كاشفاً عن الجعل الواقعي ايضاً كان القيد المأخوذ فيه لا محالة عدم واقع الخاص لاعدم العلم به، وان شئت قلت: ان ظهور الخطاب العام في الواقعية لم يكن في طول اطلاقه لمورد العلم بالعنوان المخصص بل كان في عرضه ولعدم اخذ الشك في لسان دليله ومعه لا محالة يتقيد الجعل بعدم واقع المخصص ومن هنا لم يستشكل احد في ذلك فقهيماً في مورد من الموارد ولم يتوهم فقيه ان يكون اكرم كل عالم مثلاً بعد ورود لا تكرم الفاسق مقيداً بالعالم الذي لا يعلم حرمة اكرامه أو فسقه ليكون حكماً ظاهرياً في مورد الشك وهذا واضح.

المناقشة الثانية- مانقله المحقق الاصفهاني (قده) من كتاب الدرر للشيخ

١ - بل حتى اذا افترضنا الاطلاق كالعوم يلحظ فيه كل حال حال مع ذلك لم يستفد من ذلك الحكم الظاهري لان استفادة ذلك انما تكون من جهة اخذ الشك في موضوع الجعل لا الجعول فام يرد عنوان الشك في لسان الدليل المتكفل لبيان الجعل لا يمكن استكشاف كونه ظاهرياً وهذا الجواب يدفع هذا التقريب حتى بعد تطويره بما في المتن.

الحائري (قده) من لزوم لغوية جعل الطهارة أو الحلية الظاهرية بعد فرض استفادة جعل الطهارة الواقعية لكل شيء إذ لا يبقى مورد يشك في نجاسته أو حرمة.

ويلاحظ عليه: أولاً- ان الذي يوجب لغوية الطهارة أو الحلية الظاهرية وصول الجعل الواقعي المطلق لا ثبوته والعام انما يدل على جعله لا وصوله فقد لا يصل اطلاق الجعل الواقعي في مورد لمعارض أو مخصص أو غير ذلك.

وثانياً- ان اريد ابراز محذور ثبوتي حاصله: ان جعل الحكم الظاهري الترخيصي مع ثبوت الترخيص الواقعي لكل شيء لغو ثبوتاً فجوابه: ان الشارع لعله يعلم بان جعله الواقعي ليس مطلقاً فالخمر الواقعي المشكوك نجاسته أو حرمة لا ترخيص واقعي فيه فيجعل الترخيص الظاهري من اجل هذه الموارد، وان اريد ابراز محذور اثباتي حاصله: ان الترخيص الواقعي المطلق وان كان غير مقصود واقعا في تمام الموارد الا ان العموم دال عليه اثباتاً ومعه لا يمكن استفادة الترخيص الظاهري من نفس هذا الدليل للتنافي بينهما. فجوابه: ان هناك قرينة متصلة على عدم ثبوت الترخيص الواقعي المطلق متمثلة في ذيل الحديث وهو قوله (حتى تعلم انه قدر) بل وفي الارتكاز التشريعي القائم على ثبوت النجاسة والحرمة في الجملة.

المنافسة الثالثة- ما فيد من قبل جملة من الاعلام من ان الحكم الظاهري باعتباره في طول الحكم الواقعي فلا يعقل استفادتهما من دليل واحد وجعل واحد، وقد اختلفت كلماتهم في كيفية تقرير هذه الطولية ووجه استحالة الجمع بينهما في خطاب واحد وبالامكان تلخيصها ضمن بيانات ثلاثة.

البيان الاول- ما يظهر من عبارات تقرير بحث المحقق النائيني (قده) من ان الحكم الظاهري لكونه منوطاً بالشك في الحكم الواقعي فيكون موضوعه متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين فلواتحدا في جعل واحد لزم كون المتأخر متقدماً وهو خلف.

وعلق عليه السيد الاستاذ باناه انما يتم بناءً على مسلك صاحب الكفاية (قده) الذي يرى ايجادية المعاني الانشائية حيث يقال عندئذٍ يستحيل ايجاد شيئين طوليين بجعل واحد واما على ماهو الصحيح من ان الانشاء ليس الا عبارة عن ابراز الاعتبار

النفساني فلأمانع من ان يبرز حكيمين طويلين مبرز واحد^١.
وكل من التعليق والمعلق عليه مما لا يمكن المساعدة عليه.
اما التعليق فلأن قوله (كل شيء نظيف أو حلال) تارة يفرض جملة خبرية بمعنى
الاخبار عن جعل اخر للطهارة أو الحلية واخرى يفرض انه بنفسه دليل هذا الجعل
فعلى التقدير الاول كما يرتفع الاشكال بناءً على مسلكه يرتفع على مسلك صاحب
الكفاية ايضا وهو تقدير على خلاف ظاهر الخطاب على كل حال.
وعلى التقدير الثاني فكما يقال بعدم صحة ايجاد انشائين طويلين بايجاد واحد
كذلك يقال بعدم صحة ابراز اعتبارين نفسانيين طويلين بابراز واحد فانه نظير
استعمال اللفظ في معنيين.
واما المعلق عليه فلان هذه الطولية لا تمنع عن امكان جعل الترخيصين الواقعي
والظاهري بخطاب واحد، وذلك :

اولا- لان الحكم الظاهري ليس في طول واقع الحكم الظاهري بل في طول عنوانه
لان منشأ هذه الطولية اخذ الشك في الواقع في موضوع الظاهر ومن الواضح ان اخذ
الشك في الحكم الواقعي موضوعاً للحكم الظاهري لا يتوقف على فرض وجود الحكم
الواقعي بل مجرد لحاظه فلاطولية بين نفس الجعلين.

وثانيا- لو فرضت الطولية بينهما فليس كل طويلين لا يمكن وجودهما بايجاد واحد
فالكل والاجزاء بينهما طولية رغم انها يوجدان بوجود واحد، نعم لو كان ملاك
الطولية العلية والتأثير استحال وجودهما بايجاد واحد. هذا كله لو كان المنظور اليه عالم
الجعل كما هو الظاهر واما إذا كان النظر الى عالم المجمعول إتجه عليه مضافا الى ما ذكر:
ان غاية ما يلزم في المقام وحدة الجعلين لا المجمعولين فان فعلية المجمعول يتبع مرحلة
الانحلال وتعدد الموضوع خارجا سواء كانا طويلين أم لا.

البيان الثاني- ان الجعل واحد في المقام وهو اما ان يؤخذ في موضوعه الشك أم لا
فعلى الاول يكون المستفاد حكما ظاهريا فقط وعلى الثاني يكون واقعيًا فحسب
فلا يعقل الجمع بينهما.

وهذا البيان يكون اعتراضاً جديداً على فرض كون المناقشة الأولى المتقدمة من ان الاطلاق ليس جمعاً للقيود اثباتياً فقط حيث يقال بانا حتى لو فرضنا الاطلاق جمعاً بين القيود اثباتاً مع ذلك لا يمكن استفادة الحكمين الواقعي والظاهري من الاطلاق لان الجعل المنكشف ثبوتاً واحداً على كل حال وهو اما ان يؤخذ فيه الشك أم لا ولا شق ثالث وعلى كل منهما لا يثبت الا احد الحكمين لا كلاهما، واما إذا فرضت تلك المناقشة ثبوتية ايضاً كما هو الصحيح - فيرجع هذا البيان الى تلك المناقشة وان الجمع بين القيود بالنحو المطلوب في المقام يؤدي الى تعدد موضوع الجعل ثبوتاً والجمع بين تعدد الموضوع بهذا المعنى ووحدة الجعل والحكم تهافت كما انها لا ترد هذه المناقشة بناءً على التطوير المتقدم منا لكلام صاحب الكفاية (قده) لان المأخوذ في الجعل الواحد ان لا يكون الشيء خمراً معلوم النجاسة مثلاً فاذا لم يكن خمراً كانت طهارته واقعية لا ترتفع بالشك وان كان خمراً مشكوك النجاسة كانت طهارته ظاهرية^١.

البيان الثالث - لزوم التهافت بحسب عالم الجعل واللحاظ لان جعل الحكم الظاهري يستدعي لحاظ الحكم الواقعي مفروغاً عنه ليفرض الشك فيه بينما جعل الحكم الواقعي يستلزم لحاظه غير مفروغ عنه ليوحد بنفس هذا الجعل فلواريد استفادة الحكمين من دليل جعل واحد لزم التهافت في كيفية لحاظ الحكم الواقعي حيث لا بد من تصوره في لحاظ واحد بنحوين تارة بما هو شيء لا ثبات طهارته واقعاً واخرى بما هو مشكوك طهارته الواقعية لا ثبات طهارته ظاهراً وهذا تهافت محال.

وهذا البيان انما يرد بناءً على تقريب صاحب الكفاية (قده) حيث كان يرى شمول الحديث لكل شيء مرتين مرة بعنوان كونه شيئاً لا ثبات حكمه الواقعي واخرى

١ - الانصاف انه يمكن ارجاع هذا البيان الى مناقشة جديدة غير ماتقدم وحاصلها: أنه لا يمكن الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي في خطاب واحد حتى اذا افترضنا الاطلاق جمعاً بين القيود لأن الخطاب الواحد سواء كان مطلقاً أو عاماً لا يتكفل الآجلاً واحداً. وحينئذ ان اريد استفادة الحكمين الواقعي والظاهري على أساس ان هناك جعلين مستقلين ثبوتاً قد ابرزا بخطاب واحد فهذا خلف ما افترضناه من أن الخطاب الواحد لا يتكفل الآجلاً واحداً وان اريد استفادة ذلك على اساس تصوير جعل واحد جامع بين المطلبين ولوعنوان طهارة ما لا يكون معلوم النجاسة - كما في الصيغة المطورة لكلام صاحب الكفاية - ويكون هذا الجعل الواحد في مورد غير الخمر الواقعي طهارة واقعية وفي مورد الخمر الواقعي المشكوك طهارة ظاهرية فثبت هذا الجعل الواحد تكون وحدته في عالم الصياغة والتلفيق فقط والآفروح الحكم في مورد متعدد لتباين روح الحكم الواقعي عن الحكم الظاهري فلا يمكن استفادتها معاً من خطاب واحد عرفاً فانه أشبه باستعمال اللفظ الواحد في معنيين بلحاظ مرحلة المدلول الجدّي.

بعنوان كونه مشكوكاً لا ثبات حكمه الظاهري وأما بناءً على التقريب المتقدم منا لتطویر كلامه فلا يلزم اي تهافت لان الجعل مقيد بما لا يكون خرا معلوم النجاسة وهذا في مورد عدم الخمرية له اطلاق واحد يثبت طهارة واقعية لا غير وفي مورد الخمر المشكوك ايضاً له اطلاق واحد يثبت طهارة ظاهرية لا غير وكونها اخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي لا يعني توقفها على جعل ذلك الحكم الواقعي بل على لحاظه وتصوره ولولم يكن مجعولا اصلا.

المناقشة الرابعة- ما افاده المحقق النائيني (قده) من لزوم التهافت بلحاظ الغاية اي قوله (حتى تعلم انه قدر أو حرام) فانه بناءً على استفادة الجعل الواقعي للطهارة والحلية لا بد وان تحمل الغاية على الطريقية وبناءً على استفادة الجعل الظاهري لا بد وان تحمل على الموضوعية لان عدم العلم مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري دائماً فاستفادة الحكمين معا يلزم منه الجمع بين اللحاظين المتهافتين في طرف الغاية.

وهذا الاعتراض انما يتجه لوجعلت الغاية راجعة الى الصدر لا الى حكم ثالث هو الاستصحاب كما هو مرام صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل، نعم ارجاعها الى ذلك لا الى الحكم المبين في الصدر في نفسه خلاف الظاهر على ما سوف يأتي.

ثم ان هنا مناقشة اخرى قد تثار وهي دعوى لزوم استعمال لفظ طاهر أو حلال في معنيين احدهما الطهارة الواقعية الحقيقية والاخر الظاهرية الاعتبارية وهما مختلفان حتى إذا فرضنا الطهارة الواقعية امرا اعتباريا كالحلية الواقعية لانه يختلف على كل حال عن الحكم الظاهري الذي هو مجرد تعبد وتنزيل.

الا ان هذا الاعتراض غير متجه لان المدلول اللفظي للكلمة واحد على كل حال مهما فسرنا واقع المعنى وحقيقته الخارجية فلا يلزم استعمال اللفظ في غير معنى واحد كما لا يخفى.

وهكذا يتضح في الجهة الاولى عدم امكان استفادة الترخيص الواقعي والظاهري معا من المعنى في هذه الاحاديث.

الجهة الثانية- في استفادة الاستصحاب من ذيلها وقد افاد المحقق الخراساني (قده) في وجهه: ان كلمة (حتى) تدل على الاستمرار فكأنه قال كل شيء طاهر وطهارته مستمرة الى العلم بالقدارة وحيث ان الغاية هي العلم فتدل على ان الاستمرار المذكور

تعبدي لا واقعي .

ولنا حول هذا الكلام تعليقات عديدة:

التعليق الاول- انكار اصل دلالة حتى على مفهوم الاستمرار وانما تدل على غائية مابعدھا المستلزمة عقلا للاستمرار وهذا يعني ان الاستمرار يستفاد كلازم عقلي منتزع عما هو مدلول اللفظ وليس مفاداً مطابقاً له ليقال بان الشارع قد جعل هذا الاستمرار وارجع اليه القيد فيأتي احتمال ارادة الاستصحاب منه الذي هو نحو استمرار تعبدي .

التعليق الثاني- لو سلمنا دلالة (حتى) على الاستمرار لغة كمدلول مطابق للكلام فلا ينبغي الشك في ان الاستمرار المفاد بها هو الاستمرار بنحو المعنى الحرفي النسبي الناقص لابنحو المعنى الاسمي الملحوظ استقلالاً وهذا ما يمنع عن امكان ارادة الاستصحاب منه لعدة محاذير ثبوتية:

منها- ان الاستمرار الحرفي مدلول غير مستقل وجزء تحليلي ونسبة ناقصة بين الغاية والمعنى فيستحيل ارجاع قيد عدم العلم اليه ليكون بمعنى التعبد بالاستمرار والاستصحاب مبادام لم يعلم لان رجوع القيد الى معنى فرع ان يكون ذلك المعنى ملحوظا لحاظا استقلاليا نعم لو كانت النسبة الاستمرارية تامة كالنسبة التامة في طرف الجزاء امكن تقييدها بالشرط كما في الجملة الشرطية وقد نقحنا ذلك مفصلا في مباحث الالفاظ.

ومنها- ان الاستمرار بنحو المعنى الحرفي بعد ان كان نسبة ناقصة تكون لاحالة استمرارا حقيقيا للمعنى وحداً له وهذا يناقض ارادة الاستمرار الاستصحابي لانه استمرار عنائي وتعبدي للمستصحب وهذا ايضا من نتائج كون الاستمرار المفاد بجتي مدلولاً ناقصاً آلياً.

ومنها- ان الاستمرار الاستصحابي العنائي لا بد من اخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه فيستحيل ان يفاد ذلك بما يدل على جزء تحليلي وحد للحكم الواقعي نفسه فان هذا يحتاج الى لحاظ مستقل للاستمرار.

التعليق الثالث- لو فرضنا استفادة الاستمرار بنحو المعنى الاسمي المستقل من الاداة في المقام كما إذا قال (كل شيء طاهر طهارة مستمرة الى ان تعلم بالقدارة) مع ذلك لا يمكن استفادة الاستصحاب مع الحكم الواقعي منه إذ لو اريد استفادتهما معا

ضمن جعل واحد فهذا فيه المحاذير المتقدمة في استفادة القاعدة والطهارة الواقعية لان الجعل الاستصحابي ماخوذ في موضوعه الشك في بقاء المستصحب والفرغ عنه فيستحيل ان يكون جعله بنفس جعل المستصحب وايجاده بل لا بد من وجود جعلين مستقلين ثبوتا، ولو اريد استفادته ضمن جعلين من دليل واحد كما إذا قال (كل شيء طاهر وهذه الطهارة مستمرة الى ان تعلم انه قدر) فهذا وان كان معقولا في نفسه الا انه يتوقف على ان يتضمن الكلام نسبتين تامتين ويكون هناك حذف في الجملة كما في التعبير المذكور مع انه لا اشكال في ان جملة (كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر) لا تشمل الا على نسبة تامة واحدة لانسبتين، وافترض الحذف المذكور وارجاع القيد اليه خلاف الظاهر جدا، وحينئذ اما ان تكون هذه النسبة بازاء المستصحب اي الطهارة المجعولة لكل شيء أو بازاء الاستصحاب، ولا اشكال عرفا ولغة في ان الاستفادة منها جعلها بازاء الطهارة المجعولة لكل شيء وكون الغاية قيدها على ماسوف يأتي مزيد شرح لذلك .

لا يقال- هذه التعليقات الثلاث انما ترد إذا اريد استفادة الاستصحاب من كلمة (حتى) واما إذا اريد استفادته من اطلاق طاهر أو حلال الاحوالي في (كل شيء طاهر أو حلال) الشامل لحال الشك في البقاء أو بقريته الغاية فيكون الاطلاق في غير مورد الشك منتجا لحكم واقعي وفي مورد الشك في البقاء منتجا لحكم استصحابي فلا يرد شيء من الكلمات الثلاث.

فانه يقال- بل ترد التعليقات الثلاث على هذا التقريب ايضا لان الاطلاق ليس مدلولاً لفظياً مطابقاً للكلام على مانقح في محله بل هو مدلول تصديقي يكشف عن عدم اخذ قيد ثبوتاً زائداً على ما ذكر اثباتاً ولهذا كان الاطلاق رفضاً للقيود لاجمعها ولحاطها، فلا يمكن ان يستفاد من الاطلاق افادة الاستمرار اثباتاً ليرجع القيد اليه كما انه استمرار حقيقي للمستصحب بنحو المعنى الحرفي غير الملحوظ استقلالاً فلا يمكن استفادة الاستمرار التعبدي الذي يحتاج الى اللحاظ الاستقلالي منه كما انه لا يجدي في اثبات تعدد الجعل الذي لا يمكن استفادة الاستصحاب الا على اساسه .

ثم انه يرد على صاحب الكفاية في هذا الاتجاه الذي اختاره في الحاشية ماسوف نوره على اتجاه صاحب الفصول (قده) من لزوم ارجاع الغاية قيدها لكل من الاستمرار

الاستصحابي والحكم بالطهارة لكل شيء أي للاستمرار والمستمر معاً لكي يمكن الاستفادة الطهارة الظاهرية من الصدر أيضاً وهذا بنفسه محذور آخر سوف يأتي الحديث عنه.

كما إن لازم الاستفادة الحكم الواقعي والظاهري معاً في طرف المغيبي أرجاع الاستمرار التعبدية الاستصحابي اليهما معاً فكما يجري استصحاب الطهارة الواقعية عند الشك في بقائها يجري استصحاب الطهارة الظاهرية عند الشك في بقائها، ولكن الشك في بقاء الطهارة الظاهرية لا يتعقل إلا بنحو الشك في النسخ أو الشك في وجود حاكم على الطهارة الظاهرية بنحو الشبهة الحكمية - كما لو شك في حجية مطلق الظن بالنجاسة وافترض أن الثابت الطهارة الظاهرية بنحو القضية المهملة - أو بنحو الشبهة الموضوعية كما لو شك في قيام خبر الثقة على ذلك، وكل الصور الثلاثة لا يناسب إرادة شيء منها في المقام.

أما الشك في نسخ الطهارة الظاهرية فلأن الغاية لها عندئذ ليس هو العلم بالقذارة بل بالنسخ وأما الشك في جعل حكم ظاهري على خلافها بنحو الشبهة الحكمية فأيضاً يكون المناسب حينئذ جعل العلم بالنجاسة الظاهرة التعبدية أي بالحجة على النجاسة غاية لا العلم بالنجاسة الواقعية على أن المغيبي بنفسه بصدد بيان الحكم الظاهري بالطهارة أو الحلية فلا يناسب أن يبين حكم الشك في حدودها بنحو الشبهة الحكمية.

وأما الشك في قيام إمامة بنحو الشبهة الموضوعية فمضافاً إلى لزوم جعل الغاية العلم بقيام الحجة على القذارة، أن هذا بنفسه يستبطن افتراض وجود قيد للطهارة الظاهرية ترتفع به وهو خلاف إطلاق المغيبي في إثبات الطهارة الظاهرية وعدم كونها مهمة من هذه الناحية.

وعندئذ يقال: لو أريد أرجاع الاستمرار الاستصحابي إلى الطهارة الواقعية الاستفادة من المغيبي فقط كان خلاف الظاهر إذ معناه رجوع الغاية إلى جزء مدلول المغيبي وإن أريد أرجاعه إلى الطهارة الظاهرية الاستفادة منه أيضاً، فقد عرفت أنه لا توجد صورة مناسبة للشك في بقاء الطهارة الظاهرية يمكن أن يكون العلم بالقذارة غاية لها وإن أريد أرجاعه إلى الجامع بين الطهارة وإن كلي الطهارة ثابتة مستمرة

عند الشك حتى يعلم بالقذارة بدعوى ان عمر الجامع الاستصحابي اطول لاحالة فحتى مع العلم بارتفاع الطهارة الظاهرية يبقى مجال لاستصحاب الطهارة الواقعية ما لم يعلم بالنجاسة، فهذا مضافا الى عدم جدواه في مورد احتمال النجاسة من اول الامر، خلاف الظاهر ايضا فان ظاهر الغاية رجوعها الى تمام المغيبي لاصرف الوجود منه، وان اريد ارجاع الغاية وهي العلم بالنجاسة الى الطهارة الواقعية لافادة الاستمرار الحقيقي وبيان حد الطهارة الظاهرية وانها لا ترتفع الا بالعلم بالنجاسة، فهذا ايضا خلاف الظاهر إذ يشبه استعمال اللفظ في معنيين لان الاستمرار العنائي غير الاستمرار الحقيقي^١.

وهكذا يظهر ان الاتجاه الاول والذي كان يهدف استفادة الطهارة أو الحلية الواقعية والظاهرية والاستصحاب من هذه الادلة غير تام. واما الاتجاه الثاني الذي كان يهدف استفادة امرين من الامور الثلاثة المتقدمة في الاتجاه السابق ففيه قولان:

اجدهما- للمحقق الخراساني(قده) في الكفاية وهو دعوى استفادة الحكم الواقعي والاستصحاب.

والاخر- استفادة الحكم الظاهري والاستصحاب وقد نسبته الشيخ(قده) الى صاحب الفصول.

اما القول الاول فقد اتضحت نكاته ووجه الاستدلال فيه عند البحث عن الاتجاه الاول حيث عرفت ان استفادة الاستصحاب من الذيل بحاجة الى افتراض دلالة(حتى) أو الاطلاق في المغيبي بلحاظ الغاية أو فرض تقدير وحذف في الجملة على ارادة الاستمرار الاستصحابي، وكل هذه الوجوه غير تامة كما لا يساعد عليه مقام الاثبات.

واما القول الثاني المنسوب الى صاحب الفصول فيرد عليه: مضافا الى ماتقدم من محاذير الجمع بين جعلين في خطاب واحد ونسبة تامة واحدة وعدم معقولية الشك في

١ - ظهور الغاية في الرجوع الى تمام المغيبي لاجزؤه انما يصح اذا كانت النسبة التامة في الجملة واحدة وانما بناء على افتراض تعددها واستفادة جعلين فلاموضوع لاصل هذا الاشكال بل يكون الجعل الثاني حينئذ ان الطهارة - سواء كانت واقعية أم ظاهرية - كلما تحقق الشك في بقائها فهي مستمرة وهي قضية مستقلة بمجولة على نهج القضية الحقيقية الشرطية.

بقاء الحكم الظاهري بنحو يكون العلم بالقذارة غاية له. ان الغاية وهي عدم العلم بالقذارة لا بد من ارجاعها على هذا القول تارة كحد مأخوذ في موضوع المغيبي ليدل على الحكم الظاهري فيكون الاستمرار له حقيقيا، واخرى الى نفس الاستصحاب عند الشك في بقاء ذلك الحكم الظاهري وهذا بنفسه يتضمن محذورا جديدا زائدا على ماتقدم، إذ مضافا الى انه أشبه باستعمال اللفظ في معنيين مختلفين للتباين بين الاستمرارين يلزم التهافت في اللحاظ، لان الغاية لا بد من ارجاعها مرة الى المغيبي لاستفادة الحكم الظاهري منه، ومرة اخرى وفي طول ذلك لاستفادة الاستمرار الاستصحابي عند الشك في بقاء ذلك الحكم الظاهري.

نعم لو اريد استفادة الاستمرار الاستصحابي من اطلاق الحكم بالطهارة أو الحلية لمرحلة الشك في البقاء مع افتراض رجوع الغاية الى موضوع الحكم الظاهري المستفاد من المغيبي لم يرد هذا المحذور الا انه في نفسه تقريب غير صحيح كما تقدم وجهه. واما الاتجاه الثالث والصحيح الذي كان يهدف استفادة مطلب واحد من هذه الروايات ففيه اقوال ثلاثة:

القول الاول- استفادة الطهارة الواقعية وحدها من قوله (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر). وقد ذهب الى ذلك صاحب الحدائق (قده)^١ وقد يقرب هذا المدعى بأن التقابل في الحديث بين كلمتي نظيف وقدر يقتضي ارادة معنى واحد منهما وحيث انه لا اشكال في ارادة القذارة الواقعية من الذيل فيراد بكلمة نظيف التنظيف الواقعي ايضا.

ويلاحظ على هذا القول: إن فرض العلم بالقذارة طريقيا بان كانت الغاية نفس القذارة فهذا مضافا الى كونه خلاف الظاهر الاولى في الموارد التي يمكن ان يكون اليقين والشك مأخوذا فيها على نحو الموضوعية كما في المقام، غير معقول ثبوتا ولغو عرفا لان معناه اخذ عدم احد الضدين أو النقيضين في موضوع الاخر اللهم الا مع تأويلات وتكلفات غير عرفية.

وان فرض العلم بالقذارة موضوعا في الحكم بالطهارة الواقعية فهو غير معقول ثبوتا وغير عرفي اثباتا.

اما وجه عدم معقوليته فباعتبار لزوم اخذ العلم بالنجاسة في موضوعها وهو محال، اما إذا قلنا بان النجاسة امر تكويني كشف عنه الشارع فواضح، واما على القول بكونها مجعولا اعتباريا فلاستحالة اخذ العلم بالحكم بمعنى المجعول في موضوع نفسه على ما حقق في محله، نعم اخذ العلم بالجعل في موضوع فعلية المجعول معقول في نفسه كما حققناه ولكنه خلاف ظاهر الدليل فان ظاهره اخذ العلم بالقدارة المجعولة غاية للحكم بالطهارة لا اخذ العلم بجعل النجاسة وتشريعيها، واما وجه عدم العرفية فلان المرتكز لدى العرف ان النجاسة والطهارة الواقعتين امران مطلقان لا يختلفان من شخص الى آخر. كما في الاحكام الظاهرية. واخذ العلم بالقدارة موضوعا للطهارة الواقعية يجعلها كذلك وهو غير عرفي في الاحكام الواقعية.

القول الثاني- استفادة الاستصحاب وحده، وقد احتمله الشيخ في مثل الماء كله طاهر حتى تعلم انه قدر، وهذا يستلزم ان يفرض طهارة الشيء في نفسه مفروغا عنها ويراد الحكم ببقائها واستمرارها عند الشك.

وفيه: انه خلاف الظاهر لوضوح ان قوله (كل شيء نظيف) بل وهكذا (الماء كله طاهر) قد جعل فيه الحكم بالطهارة محمولا وطرفا للنسبة التامة فيراد جعله بنفس هذا الجعل لانه فرض مفروغا عنها ليجعل استمرارها.

هذا مضافا الى ان النظر لو كان الى جعل الاستمرار التعبدية عند الشك في البقاء كان ينبغي افتراض الشك في ذلك مع اليقين بالحالة السابقة أو الاشارة الى الفراغ عن ثبوتها لدى المكلف للإحالة عليه وجعله مرجعا عند الشك، وكل ذلك لا عين له ولا اثر في لسان الحديث، بل ظاهره كفاية نفس الشك وعدم العلم بالقدارة في الحكم بالطهارة كما صرح بذلك في ذيل الحديث (فاذا علمت انه قدر فليس عليك شيء) فحمل الحديث على الاستصحاب بعيد غاية البعد.

القول الثالث- استفادة قاعدة الطهارة والحلية الظاهريتين فقط. وهذا هو الصحيح سواء جعلنا الغاية (حتى تعلم) قيدا للموضوع أو للمحمول بان يكون المجعول هو الطهارة أو الحلية المغيّة بذلك، فانه بعدما اتضح بطلان الاقوال والاحتمالات السابقة يتعين هذا القول في مفاد هذه الروايات. بل وتدل عليه ماورد في ذيلها (فاذا علمت أنه قدر فليس عليك شيء) و (حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه) فان هذه

الجمل كالصريحة في الدلالة على ان النظر الى بيان الوظيفة العملية عند الشك وتردد الحكم الواقعي فيكون المستفاد منها القاعدة الظاهرية^١. ولو فرض اجمال الحديث وعدم وضوح دلالتها على الحكم الظاهري أمكننا ان نعيّن ذلك بضم اطلاق ادلة الاحكام الواقعية الذي يقتضي انحفاظها حال الشك فينتج بالملزمة ان الحكم المفاد بهذه الروايات طهارة وحلية ظاهريتين لا واقعتين.

وبهذا ينتهي استعراض الادلة المتنوعة على الاستصحاب وقد ظهر تمامية المدليل على حجته كبروياً.

١ - هذا في مثل كل شيء نظيف أو حلال واضح لا غبار عليه وأما قوله (الماء كله طاهر) فحيث اسند فيه الحكم الى الماء الذي هو عنوان واقعي خاص فقد يقال بظهور صدره في بيان الحكم الواقعي لطهارة الماء لا الظاهري لأن الطهارة الظاهرية موضوعها الشيء المشكوك لا الماء بالخصوص فظهور الصدر في موضوعية الماء بعنوانه في الحكم بالطهارة المستلزم لكون الطهارة المجعولة فيه واقعية لا ظاهرية لوجه لرفع اليد عنها ولعله لهذا اختار الشيخ دلالاته على الاستصحاب بحمل الصدر على الاشارة الى الطهارة الواقعية للماء والفراغ عنها وبذيلها على التعمد باستمرار الطهارة حتى العلم بالقذارة.

هذا ولكن الصحيح عدم تمامية هذا الاستظهار أيضاً لأن من المحتمل ان المراد جعل طهارة ظاهرية في خصوص باب المياه لأهمية المصالح الترخيضية فيها بالخصوص وأولويتها على المصالح الالزامية وهذا الحكم الظاهري بالطهارة يكون الماء بخصوصه موضوعاً له وهذا يحافظ على ظهور أخذ العنوان في الموضوعية وظهور الذيل المعنى^٢ بالعلم في ان المجعول هو الطهارة الظاهرية لا الواقعية.

على أنه لو سلم ما ذكر فالنتيجة نفس النتيجة أيضاً لأن الصدر لابد وان يكون مجرد اشارة الى الطهارة الواقعية المفروغ عنها ولا يمكن أن يكون بصدده جعلها للزوم محذور الجمع بين الجعلين الطولين كما تقدم فابكون بصدده هو الطهارة المعنى^٣ بالعلم بالقذارة وهي الطهارة الظاهرية وأما الاستصحاب والاستمرار فلا دال عليه في هذه الالسنه فلا وجه لاستفادته منها.

اركان الاستصحاب:

يستفاد من كلامهم عادة ان للاستصحاب اربعة اركان هي اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وكون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر عملي مصحح للتعبد بها. وينبغي تمحيص حال هذه الاركان. اما بالنسبة الى اليقين بالحدوث فالمشهور ركنيته في قاعدة الاستصحاب ومعنى ذلك ان مجرد ثبوت الحالة السابقة لا يكفي لجريان الاستصحاب وانما يجري الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة متيقنة، ووجه ركنية هذا الركن اخذ اليقين في السنة الروايات الظاهر في موضوعيته للتعبد الاستصحابي لا لطريقته. وهذا الكلام لئن كان صحيحا بالنسبة الى صحاح زرارة المتقدمة فهو غير تام بالنسبة الى صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة كما اشرنا الى ذلك آنفا، لان التعبد الاستصحابي بناءً على استفادته منها قد جعل موضوعه نفس الحالة السابقة حيث قال الامام (ع) فيها (لانك اعترته اياه وهو طاهر) وظاهره ركنية ذات المتيقن لاليقين، وحينئذٍ تصلح لان تكون قرينة على حمل اليقين في سائر الروايات على الطريقة الذي هو أمر عرفي ايضا في نفسه لان اليقين والعلم والظن من العناوين التي تصلح في نفسها لأخذها على نحو الطريقة وان كان في باب الاحكام الظاهرية يصلح أخذها على نحو الموضوعية ايضا. وقد ذكرنا ان من اثار اخذ المتيقن موضوعا لاليقين جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة بالامارة وسوف يأتي تفصيل البحث عن

ذلك في موضعه.

وأما الركن الثاني وهو الشك في البقاء فيمكن ان يستند في ركنيته الى احد وجهين:

- ١- ان الاستصحاب حكم ظاهري وهو متقوم بالشك فان فرض الشك في الحدوث كان موردا لقاعدة اليقين فلا بد وان يفرض الشك في البقاء لاحالة.
- ٢- استظهار ذلك من السنة الروايات المتقدمة.

هذا، والتحقيق ان بين المستندين فرقا من ناحية ان الوجه الاول لا يقتضي اكثر من ركنية الشك بنحو لا يكون ساريا الى اليقين سواء كان شكا في البقاء أم لا، وهذا بخلاف الوجه الثاني فانه يثبت لزوم كون الشك في البقاء، ويترتب على ذلك ثمرتان:

احدهما- ان الاستصحاب لا يجري في الفرد المردد كما إذا علمنا بوجود زيد أو عمر في المسجد ونشك في بقائه من جهة انا رأينا زيدا خارج المسجد بالفعل فانه هنا تارة يكون الاثر مترتبا على وجود طبيعي الانسان في المسجد فيجري استصحاب الكلي وهو من القسم الثاني ويرتب عليه الاثر، واخرى يفرض ان الاثر مرتب على الافراد بما هي افراد للجامع فقد وقع البحث في امكان اجراء استصحاب واقع ذاك الفرد الذي علم اجمالا دخوله الى المسجد حيث انه بهذا العنوان الاجمالي يحتمل بقاؤه فيه وهذا هو المراد باستصحاب الفرد المردد، والصحيح عدم جريانه لانثلام هذا الركن فيه لاننا حيننا نلاحظ الافراد بعناوينها التفصيلية لانجد شكا في البقاء على كل تقدير إذ لا يحتمل بقاء زيد بحسب الفرض، وإذا لاحظناها بعنوان اجمالي كالانسان أو اي عنوان اجمالي آخر فالشك في البقاء محفوظ فيه الا ان المفروض عدم ترتب الاثر على هذا العنوان الاجمالي فالركن الرابع غير متوفر، وسوف يأتي مزيد توضيح لذلك في بحوث قادمة، والذي نريد توضيحه هنا: ان عدم جريان استصحاب الفرد المردد انما هو من نتائج ركنية الشك في البقاء بالوجه الثاني اي استنادا الى ظهور الدليل ولا يكفي فيه الوجه الاول إذ لا يابى العقل عن تعبد الشارع ببقاء الفرد الواقعي مع احتمال قطعنا بخروجه فجمال جعل الحكم الظاهري محفوظ فيه.

الثانية- ان زمان المتيقن قد لا يكون متصلا بزمان المشكوك وسابقا عليه بل يكون

مرددا بين ان يكون نفس زمان المشكوك أو الزمان الذي قبله كما إذا حصل العلم اجمالا بأن هذا الثوب اما تنجس الان أو كان قد تنجس قبل ساعة وطهر، فالنجاسة معلومة التحقق في هذا الثوب اساسا ولكنها مشكوكه فعلا وزمان المشكوك اللحظة الحاضرة وزمان النجاسة المتيقنة لعله نفس زمان المشكوك ولعله قبله فلا يكون زمان المتيقن متصلا بزمان المشكوك وسابقا عليه على كل تقدير، وفي مثل ذلك قديستشكل في جريان الاستصحاب لان من المحتمل وحدة زماني المشكوك والمتيقن وعلى هذا التقدير لا يكون احدهما بقاءً للآخر فلا يبرز كون الشك فيه شكاً في البقاء وبذلك يحتل هذا الركن من اركان الاستصحاب فلا يجري الاستصحاب في كل الحالات التي يكون زمان المتيقن فيها مرددا بين زمان المشكوك وما قبله، وهذا ايضا من نتائج اخذ الشك في البقاء في الاستصحاب بالوجه الثاني لا الاول.

ولكن الصحيح ان الشك في البقاء لو كان مأخوذاً بهذا العنوان صريحاً في السنة الروايات صح ما ذكر ولكنه ليس مأخوذاً كذلك وانما يستفاد ذلك من اخذ الشك بعد اليقين فيها وهو يلائم كل شك متعلق بما يفرغ عن كونه متيقناً سواء صدق عليه الشك في البقاء بعنوانه أم لا. وبهذا البيان سوف يظهر جريان الاستصحاب في موارد توارد الحالتين في نفسه غاية الامر سقوطه بالتعارض وسيأتي الحديث عنه مفصلاً.

ثم انه قديصاغ الركن الثاني بصياغة اخرى فيقال: ان الاستصحاب متقوم بان يكون رفع اليد عن الحالة السابقة نقضاً لليقين بالشك، ويفرغ على ذلك بانه متى ما لم يبرز ذلك واحتمل كونه نقضاً لليقين باليقين فلا يشمل النهي في عموم دليل الاستصحاب، وقد مثل لذلك بما إذا علم بطهارة الانائين ثم علم بنجاسة احدهما فان المعلوم بالعلم الاجمالي لما كان مردداً بين تلك الاشياء فكل واحد منهما يحتمل ان يكون معلوم النجاسة وبالتالي يحتمل ان يكون رفع اليد عن الحالة السابقة فيه نقضاً لليقين باليقين فلا يجري الاستصحاب في نفسه بقطع النظر عن المعارضة.

ونلاحظ على ذلك أولاً- ماتقدم مرارا من ان العلم الاجمالي لا يتعلق بالواقع بل بالجامع فلا يحتمل ان يكون أي واحد منهما معلوم النجاسة. وثانياً- لو سلمنا ان العلم الاجمالي يتعلق بالواقع فهو يتعلق به على نحو يلائم مع

الشك فيه ويجتمع معه ودليل الاستصحاب مفاده انه لا يرفع اليد عن الحالة السابقة في كل مورد يكون بقاءها فيه مشكوكا وهذا يشمل محل الكلام حتى لو انطبق العلم الاجمالي بالنجاسة على نفس المورد أيضاً.

فان قيل: بل لا يشمل لاننا حينئذٍ لانقض اليقين بالشك بل باليقين.

كان الجواب: ان الباء هنا لا يراد بها النهي عن النقض لسبب الشك والا للزم امكان النقض بالقرعة-أو الاستخارة بل يراد بذلك انه لانقض في حالة الشك وهي محفوظة في المقام.

واما الركن الثالث وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة فالوجه فيه انه مع تغير القضيتين لا يكون الشك شكاً في البقاء بل في حدوث قضية جديدة، الا ان هذا بحسب الحقيقة ليس ركناً جديداً مضافاً الى الركن السابق بل هو مستنبط منه وتعبير اخر عنه. وقد طبق هذا الركن على الاستصحاب في كل من الشبهات الموضوعية والحكمية وواجه في كل من المجالين بعض المشاكل والصعوبات كما نرى فيما يلي.

أولاً- تطبيقه في الشبهات الموضوعية.

جاء في افادات الشيخ الانصاري (قدس الله روحه) التعبير عن هذا الركن بالصياغة التالية: انه يعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع إذ مع تبدل الموضوع لا يكون الشك شكاً في البقاء فلا يمكنك مثلاً ان تستصحب نجاسة الخشب بعد استحالته وصيرورته رماداً لان موضوع النجاسة المتيقنة لم يبق، وهذه الصياغة سببت الاشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المشكوك اصل وجود الشيء بقاءً لأن موضوع الوجود الماهية ولا بقاء للماهية الا بالوجود فع الشك في وجودها بقاءً لا يمكن احراز بقاء الموضوع فكيف يجري الاستصحاب؟

وكذلك سببت الاستشكال احياناً فيما إذا كان المشكوك من الصفات والمحمولات الثانوية المتأخرة عن وجود الشيء كعدالة زيد، وذلك لان زيده العادل تارة يشك في بقاء عدالته مع العلم ببقائه حياً في مثل ذلك يجري استصحاب العدالة بلا اشكال لان موضوعها وهو حياة زيد معلوم البقاء، واخرى يشك في بقاء زيد حياً ويشك ايضاً في بقاء عدالته على تقدير حياته وفي مثل ذلك كيف يجري استصحاب

بقاء العدالة مع ان موضوعها غير محرز؟

وهذه الاستشكالات نشأت من الصياغة المذكورة وهي لامبرر لها ومن هنا عدل صاحب الكفاية عنها الى القول بان المعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة وهي محفوظة في موارد الاشكال الآنفه الذكر، واما افتراض المستصحب عرضا وافتراض موضوع له واشترط احراز بقائه فلا موجب لذلك، وماورد في تعبيرات الشيخ(قده) من استحالة قيام العرض في الخارج بلا موضوع، واضح الجواب فان الاستصحاب ليس الاتعبدا ببقاء المستصحب حتى إذا كان عرضا حقيقيا فضلا عما إذا كان امرا اعتباريا ولا يشترط في هذا التعبدي ترتب الاثر على المتعبد به بقاءً فاذا فرض ترتبه على ثبوت قضية(زيد عادل) المتيقنة سابقا امكن التعبدي الاستصحابي ببقائه سواء كان تمام الموضوع في ثبوت هذا الاثر عدالة زيد اي وجود تلك العدالة أو كان الموضوع مركبا من وجود زيد وعدالته، فالميزان على كل حال وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة المبرر لصدق نقض اليقين بالشك.

وثانياً- تطبيقه في الشبهات الحكمية.

وعند تطبيق هذا الركن على الاستصحاب في الشبهات الحكمية نشأت بعض المشاكل ايضاً إذ لوحظ انا حين ناخذ بالصياغة الثانية له التي اختارها صاحب الكفاية(قده) نجد ان وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة لا يمكن افتراضها في الشبهة الحكمية الا في حالات الشك في النسخ بمعنى الغاء الجعل- اي النسخ بمعناه الحقيقي- واما حيث لا يحتمل النسخ فلا يمكن ان ينشأ شك في نفس القضية المتيقنة وانما يشك في بقاء حكمها حينئذ إذا تغيرت بعض القيود والخصوصيات المأخوذة فيها وذلك باحد وجهين: اما بان تكون خصوصية ما دخيلة يقينا في حدوث الحكم ويشك في اناطة بقاءه ببقائها فترتفع الخصوصية ويشك حينئذ في بقاء الحكم كالشك في نجاسة الماء بعد زوال تغيره، واما بان تكون خصوصية ما مشكوكة الدخل من اول الامر في ثبوت الحكم فيفرض وجودها في القضية المتيقنة إذ لا يقين بالحكم بدونها ثم ترتفع فيحصل الشك في بقاء الحكم، وفي كل من هذين الوجهين لاوحدة بين القضية المشكوكة والمتيقنة.

كما أنا حين نأخذ بالصياغة الاولى لهذا الركن نلاحظ ان موضوع الحكم عبارة عن مجموع ما أخذ مفروض الوجود في مقام جعله والموضوع بهذا المعنى غير محرز البقاء في الشبهات الحكمية لان الشك في بقاء الحكم ينشأ من الشك في انحفاظ تمام الخصوصيات المفروضة الوجود في مقام جعله والا لم يقع شك في الحكم. وللإجابة عن هذه الشبهة طريقتان:

الطريق الاول- ان يقال بان اشتراط بقاء الموضوع أو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ليس معناه احراز ان المشكوك على تقدير وجوده في الواقع عين المتيقن على كل حال ليقال بان النجاسة لو كان موضوعها الماء المتغير فثبوتها بعد زوال التغير لا يكون بقاءً لتلك النجاسة وانما تكون بقاءً لو كان موضوعها الماء الذي حدث فيه التغير ولو آنأماً، اذن فلا يكون المستصحب بقاءً للمتيقن على كل حال، وانما معناه شرطية احتمال بقاء المتيقن فكلما احتملنا بقاء نفس المتيقن صدق حرمة نقض اليقين بالشك، ومن الواضح اننا في الشبهات الحكمية نحتمل بقاء المتيقن لاحتمال كون الخصوصية بحدوثها دخيلة لابقائها فيكون الحكم بشخصه باقياً.

بل لو اشترط احراز كون المشكوك بقاءً للمتيقن على كل تقدير- اي المعنى الاول للبقاء- لزم عدم جريان الاستصحاب حتى فيما يسميه الاصحاب بتبدل الحيثيات التعليلية- على ما سوف يأتي شرحها- لان هذه الحيثية التعليلية على تقدير دخلها حتى بقاء في الحكم يكون جعل النجاسة بعد زوال التغير لامحالة جعلاً اخر غير جعلها للمتغير فيتعدد الحكم ومع تعدده لا يمكن فرض وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة حتى بالمساحة العرفية.

فالخاص: الصحيح كفاية احتمال بقاء المتيقن في صدق حرمة نقض اليقين بالشك وهذا حاصل في المقام بل على هذا الضوء يعرف ان مقتضى القاعدة جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية حتى إذا كانت الحيثية تقييدية بحسب المصطلح الذي سوف يأتي شرحه لان تلك الحيثية التقييدية انما يهتمل دخالتها في الحكم ولا يقطع بذلك وهو يساوق دائماً مع احتمال عدم دخالتها وبقاء شخص الحكم حقيقة ودقة فلا بد وان يجري الاستصحاب، وهذا يعني اننا لا بد ان نسير على عكس ما صنعه الاصحاب فنفتش عن وجه للمنع عن جريان الاستصحاب في موارد الحيثيات

التقييدية المحتمل دخالتها في الحكم.

لا يقال- ان الاستصحاب موضوعه الشك في البقاء ومحموله التعبد بالبقاء بنحو مفاد كان التامة بعد الفراغ عن كونه بقاءً بنحو مفاد كان الناقصة فما يكون بقاءً يعبدنا دليل الاستصحاب بثبوته فلا بدوان يحرز ان المتعبد به على تقدير ثبوته بقاء للمتيقن على كل تقدير لكي يشمل له دليل الاستصحاب ومع الشك فيه تكون الشبهة مصداقية له فلا يمكن التمسك به.

فانه يقال: التعبد ببقاء المتيقن بنحو مفاد كان التامة يتوقف على صدق القضية الشرطية في مفاد كان الناقصة اي لو كان المتيقن موجوداً كان بقاءً لا القضية الفعلية وهذه القضية الشرطية لمفاد كان الناقصة صادقة في المقام ايضاً فان شخص الحكم المتيقن لو كان موجوداً في الان الثاني كان بقاءً لاحالة وانما الشك في معقولية بقاءه اي امكان بقاءه واستحالته فانه إذا كان ثابتاً للمتصف بتلك الخصوصية حدوداً وبقاءً استحالة بقاء شخصه ومن الواضح ان احتمال استحالة البقاء لا ينافي التعبد به^١.

الطريق الثاني- انه هذا الاشكال ينشأ من الخلط بين عالم الجعل والمجعمل اي لحاظ الحكم بالحمل الشايح ولحاظه بالحمل الاولي ونوضح هذا المطلب من خلال مقدمتين:

الاولى- اننا لو لاحظنا عالم المفاهيم فمفهوم الماء والماء المتغير والماء الفاقد للتغير مفاهيم ثلاثة متباينة ليس شيء منها بقاءً وامتداد للآخر، واما إذا لاحظنا عالم المصاديق والوجودات الخارجية فمصاديق الماء والماء المتغير متحدان كما ان الماء الفاقد للتغير امتداد وبقاء للماء المتغير، والميزان في جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية -على ما سوف يأتي في محله مفصلاً- ملاحظة الحكم بالحمل الاولي اي بما هو صفة

١ - الانصاف ان هذا الطريق للجواب غير كاف لانه لو اريد استصحاب الحكم الثابت سابقاً كحكم شخصي ثابت لذات الموضوع فهو غير صحيح اذ لا يحرز ان موضوعه ذات الشيء لا الشيء المتصف بالخصوصية فليست القضية المتينة والشكوكية واحدة وان اريد استصحاب جامع الحكم فهذا مضافاً الى كونه من استصحاب كلي الحكم الالتردد بين الفرد القصير والطويل وهو غير منجز في الاحكام التكليفية اكثر اشكالاً من استصحاب الكلي من القسم الثاني لان التردد بحسب الحقيقة فيما هو معروف الحكم كالنجاسة مثلاً فلا يمكن ان يشار الى هذا الماء ويقال ان كلي النجاسة كان ثابتاً له لان موضوعها لو كان هو المتغير بما هو متغير وكانت الحيثية تقييدية لم تكن النجاسة ثابتة لنفس الماء الذي زال عنه تغيره.

وعرض لموضوعه الخارجي لا بما هو مفهوم وجعل بالحمل الشايح والا لم يجز الاستصحاب في الشبهة الحكمية رأساً.

الثانية- كما ان الاعراض الخارجية كالحرارة مثلا لها معروض هو الجسم وعلّة هي النار أو الشمس وهي تتعدد بتعدد الجسم المعروض لها فحرارة الخشب غير حرارة الماء ولا تتعدد بتعدد الاسباب والحيثيات التعليلية فحرارة الماء سواءً كانت بالنار حدوثا وبالشمس بقاءً أو بغير ذلك فهي حرارة واحدة لها حدوث وبقاء، كذلك الاحكام الشرعية كالنجاسة مثلا فان لها معروض وهو الماء وعلّة هي التغير وتعددتها يكون بتعدد معروضها لا بتعدد الحيثيات التعليلية، وهذا يعني ان الخصوصية التي سبب زوالها الشك في بقاء الحكم إذا كانت على فرض دخالتها بمثابة العلة والشرط فلا يضر زوالها بوحدة الحكم ولا تستوجب دخالتها كحيثية تعليلية مابينة الحكم بقاءً للحكم حدوثاً، واما إذا كانت الخصوصية الزائلة مقومة لمعروض الحكم كخصوصية البولية الزائلة عند تحوّل البول بخارا فهي توجب التغاير بين الحكم المذكور والحكم الثابت بعد زوالها.

وهكذا نستنتج على ضوء المقدمتين انه كلما كانت الخصوصية غير المحفوظة في الموضوع أو في القضية المتيقنة حيثية تعليلية فلا ينافي ذلك وحدة الحكم حدوثا وبقاءً ومعه يجري الاستصحاب، وكلما كانت الخصوصية مقومة للمعروض كان انتفاؤها موجبا لتعذر جريان الاستصحاب لان المشكوك حينئذ مباين للمتيقن.

ان قلت: ان مصداق الماء الذي هو موضوع للنجاسة الخارجية وان لم يتبدل الا ان حكمه وهو النجاسة يحتمل تبده بقاءً كما إذا كانت النجاسة السابقة مجعولة للماء المتغير بالفعل فتكون النجاسة بعد زوال تغير الماء جعلاً آخر وتعدد الجعل يوجب تعدد الحكم لاحالة.

قلنا: مع فرض كون النظر الى عالم المجعول الخارجي وبالحمل الاولي فسوف تكون النجاسة الخارجية موضوعها ذات الماء المتغير المحفوظة بقاءً ايضا وتكون كل الحيثيات التقييدية للجعل تعليلية للمجعول فالنجاسة السابقة ولو فرضت بجعل اخر تكون من قبيل حرارة الماء بالنار وحرارته بالشمس بقاءً لشخص النجاسة السابقة فيجري

الاستصحاب فيها^١.

ثم انه يبقى السؤال عن كيفية التمييز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية المقومة لمعروض الحكم وان المعيار في ذلك النظر العقلي أو العرفي أو بحسب ما يستفاد من الدليل الشرعي.

فقد يقال: بان مرجع ذلك هو الدليل الشرعي لان اخذ الحيثية في الحكم وكيفية هذا الاخذ تحت سلطان الشارع فالدليل الشرعي هو الكاشف عن ذلك فاذا وورد بلسان(الماء إذا تغير) تنجس) فهمنا ان التغير اتخذ حيثية تعليلية وإذا ورد بلسان(الماء المتغير متنجس) فهمنا ان التغير حيثية تقييدية وعلى وزن ذلك (قلد العالم) أو(قلده ان كان عالماً) وهكذا.

والصحيح: ان اخذ الحيثية في الحكم وكذلك كيفية اخذها انما يكون بيد الشارع في عالم الجعل إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيم معينة كمفهوم الماء والتغير والنجاسة فبماكانه ان يجعل التغير قيدا للماء وبماكانه ان يجعله شرطاً في ثبوت النجاسة تبعاً لكيفية تنظيمه لهذه المفاهيم في عالم الجعل غير ان استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لايجري بلحاظ عالم الجعل بل بلحاظ عالم المجمعول فينظر الى الحكم بما هو صفة للامر الخارجي لكي يكون له حدوث وبقاء كما تقدم، وعليه فالمعروض محدد واقعا وماهو داخل فيه وماهو خارج عنه لايتبع في دخوله وخروجه كيفية اخذه في عالم الجعل بل مدى قابليته للاتصاف بالحكم خارجاً فالتغير مثلاً لايتصف بالنجاسة والقذارة في الخارج بل الذي يوصف بذلك ذات الماء والتغير سبب الاتصاف بينما التقليد واخذ الفتوى يكون

١ - يلزم من ذلك جريان الاستصحاب حتى اذا علم بدخالة الحيثية الزائلة في الحكم ولكن احتمال ثبوت حكم آخر من سنخه من حين زوال الحكم الاول مع انه لااشكال في عدم جريانه وكونه من القسم الثالث للكل حيث يقال بأن النجاسة التي كانت ثابتة باعتبار التغير قد زالت قطعاً واحتمال نجاسة اخرى مجعولة من حين زوال التغير مني بالأصل.

مع انه يرد هنا نفس البيان المصحح لجريان الاستصحاب الشخصي فان النجاسة المجعولة كعرض خارجي لذات الماء واحدة حدوثاً وبقاءً وتعدد الجعل تعدد في العلة وهو لايجب تعدد المستصحب وكون الجمعين المتردد بينهما طوليين في عمود الزمان أو عرضيين لايمكن ان يكون سبباً لصيرورة تعدد الجعل حيثية تقييدية في الاول وتعليلية في الثاني.

ولعل هذا الاشكال نشأ من ملاحظة المجمعول على طريقة مدرسة الميرزا(قده) أي بما هو أمر جزئي في الخارج وإنما اذا اخذناه بما هو جعل ملحوظ بالحمل الاولي حينئذ قلنا ان تعدد الجعل يوجب تعدد المستصحب عرفاً وعقلاً الا ان المستصحب في الشبهة الحكمية نفس الجعل الشخصي المشكوك في سعته بمنظار الحمل الاولي فتأمل جيداً.

من العالم بما هو عالم أو من علمه بحسب الحقيقة، وهذا يعني ان التغير حيثية
تعليلية للنجاسة ولو اخذت تقييدية جعلاً ودليلاً والعلم حيثية تقييدية لوجوب التقليد
ولو اخذ شرطاً وعلّة جعلاً ودليلاً.

فبقي التريديد بين النظر العقلي والعرفي أي ان المعروض واقعا باي نظر
نشخصه هل بالنظر الدقيق العقلي أو بالنظر المسامحي العرفي؟ فإذا اردنا مثلاً في
الشبهة الحكمية ان نستصحب اعتصام الكرب بعد زوال جزء يسير منه فيما إذا
احتملنا كبروياً بقاء الاعتصام وعدم انثلامه بزوال ذلك الجزء فكيف نشخص
معروض الاعتصام فاننا إذا اخذنا بالنظر الدقيق العقلي وجدنا ان المعروض غير
محرز بقاءً لان الجزء اليسير الذي زال من الماء يشكل جزءاً من المعروض بهذا
النظر وإذا اخذنا بالنظر العرفي وجدنا ان المعروض لا يزال باقياً بقاء معظم الماء
لان العرف يرى انه نفس الماء السابق، والشيء نفسه نواجهه عند استصحاب
الكربة بعد زوال الجزء اليسير من الماء في الشبهة الموضوعية.
والجواب: ان المتبع هو النظر العرفي لا العقلي لان دليل الاستصحاب خطاب
عرفي منزل على الانظار العرفية.

وقد يقال: ان المفروض في محله عدم حجية النظر العرفي في تشخيص
المصاديق وانما يتبع العرف في مجال تحديد اصل المفهوم ونحن لاشك لنا في
مفهوم الوحدة وانما الشك والمسامحة العرفية في مجال التطبيق فقط فكيف يكون
نظر العرف حجة فيه؟

والجواب: يمكن ان يكون بعدة تقريبات وتعبيرات:

منها- ان دليل الاستصحاب لم يؤخذ فيه مفهوم الوحدة لكي يقال ان مسامحة
العرف في تطبيق هذا المفهوم ليست بحجة وانما الوارد في ادلة الاستصحاب
النهي عن نقض اليقين بالشك وصدق النقض يتوقف على توارد اليقين والشك
على موضوع واحد من دون ان يكون مفهوم الوحدة وارداً في الدليل فلا بد وان
يلاحظ صدق عنوان النقض ومفهومه، ومن الواضح انه مع انحفاظ الموضوع بحسب
الانظار العرفية يكون مفهوم نقض اليقين بالشك شاملاً للمورد فيرجع هذا النظر الى
باب المفاهيم وسعة انطباق المفهوم في دليل الاستصحاب.

ومنها- لو فرض اخذ الوحدة فلاشكال في انه لم يؤخذ بذكر كلمة الوحدة وانما يراد استفادة ذلك من حذف المتعلق ومن الواضح ان حذف المتعلق لا يدل على اكثر من لزوم الوحدة العرفية فانها تكفي لتبرير حذف المتعلق الذي هو اسلوب عرفي لافادة لزوم وحدة المتعلق.

ومنها- امكان دعوى توسعة مفهوم الوحدة عرفا لما يشمل الواحد في النظر العرفي فان الانظار العرفية التطبيقية يمكن ان تكون بدرجة من الرسوخ بحيث تؤثر على المفهوم، نظير مايقال من أخذ كيم معين في صدق مفهوم الدم فما يرى بالمجهر من جزئيات الدم لا يكون دما عرفاً بمعنى ان المفهوم لايشمله حقيقة.

منها- ان المسامحة العرفية إذا كانت مما تخفى على العرف وتفوته غالباً بحيث لايمكن التفاته الى أنها مسامحة وان فرض عدم سرايتها الى المفهوم الا انها تؤثر في فهم المقصود من الكلام وتشكيل الدلالة التصديقية الحالية التي هي الحجة نظير القرائن الحالية والارتكازية التي تكتنف بالالفاظ فتوسع أو تضيق فيما هو المراد منها رغم عدم تأثيرها على المدلول الوضعي اللغوي^١.

ومنها- ان المسامحة العرفية توجب انعقاد اطلاق مقامي للخطاب في التحويل والاعتماد على النظر العرفي والا كان لا بد عليه ان ينبه الى ذلك ويلفت الى ما هو مقصوده لكي لاينساق العرف مع نظره، نعم هذا يتوقف على ان لا يكون موارد الغفلة والمسامحة العرفية نادرة وقليلة والا لما انعقد الاطلاق المقامي.

ثم انه بما ذكرنا يتضح ايضاً حال استصحاب الحكم الجزئي اي في الشبهات الموضوعية عند عدم جريان الاستصحاب الموضوعي فانه كلما كانت الحيثية المشكوك في وجودها خارجاً حيثية مقومة للحكم بحيث لو كان يشك في دخولها بقاءً لم يكن يجري الاستصحاب الحكمي فكذلك لايجري استصحاب الحكم الجزئي لتغير الموضوع والا جرى الاستصحاب في الحكم الجزئي. فما عن السيد الاستاذ من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الجزئية لعدم احراز بقاء

١ - هذا الوجه يختص بما اذا كانت المسامحة ملازمة مع اصل المقاد كما اذا كان الخطاب وارداً في موردها ولايم فيما اذا كانت تلك المسامحة في مورد اطلاق ما هو مفاد الدليل كما هو كذلك في المقام فتأمل جيداً.

الموضوع واتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة على اطلاقه في غير محله^١.
 وإنما الركن الرابع للاستصحاب وهو وجود الاثر العملي المصحح لجريانه
 فمستنده ان الاستصحاب حكم ظاهري فلا بد من انتهائه الى اثر عملي والا كان
 لغوا. هذا ولكن هذا الركن يمكن بيانه باحدى صيغ ثلاث تختلف في بعض النتائج
 والثمرات:

الصيغة الاولى- ما ذكرناه من ان الاستصحاب يتقوم بلزوم انتهاء التعبد فيه الى
 اثر عملي إذ لو لم يترتب على التعبد الاستصحابي اي اثر عملي كان لغوا ومدرك
 هذا التقييد قرينة الحكمة التي تصرف اطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك .
 وهذه الصياغة لهذا الركن تعني المحافظة على اطلاق دليل حجية
 الاستصحاب بأوسع ما يمكن حيث تسمح بجريان الاستصحاب حينئذ حتى فيما
 إذا لم يكن المستصحب اثرا شرعيا ولا ذا اثر شرعي أو قابلا للتنجيز والتعذير بوجه من
 الوجوه على شرط ان يكون لنفس التعبد الاستصحابي به اثر يخرج عن اللغوية،
 كما إذا اخذ القطع بموضوع خارجي لاحكم له تمام الموضوع لحكم شرعي وقلنا
 بمشاهم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي باعتبار جعل الطريقة له فانه بالامكان
 حينئذ جريان الاستصحاب لترتيب حكم القطع وان لم يكن للمستصحب اثر وهذا
 معنى امكان قيامه مقام القطع الموضوعي دون الطريقي في بعض الموارد.

الصيغة الثانية- ان الاستصحاب يتقوم بان يكون المستصحب قابلا للتنجيز
 والتعذير ولا يكفي مجرد ترتب الاثر على نفس التعبد الاستصحابي ولا فرق في
 قابلية المستصحب للمنجزية والمعدرية بين ان يكون ذلك باعتباره حكما شرعيا أو
 عدم حكم شرعي أو موضوعا لحكم أو دخيلا في متعلق الحكم كالاستصحابات
 الجارية لتنجيح شرط الواجب مثلا اثباتا ونفيا. ومدرك هذه الصيغة التي هي اضيق
 من الصيغة السابقة استظهار ذلك من نفس دليل الاستصحاب لان مفاده النهي عن
 نقض اليقين بالشك والنقض هنا ليس هو النقص الحقيقي لانه واقع لامحالة
 ولا معنى للنهي عنه وانما هو النقص العملي، وفرض النقص العملي لليقين هو

فرض ان اليقين بحسب طبعه له اقتضاء عملي لينقض عملا والاقتضاء العملي لليقين انما يكون بلحاظ كاشفيته، وهذا يفترض ان يكون اليقين متعلق بما هو صالح للتنجيز والتعذير لكي يشمل اطلاق دليل الاستصحاب، وهذا البيان يتوقف على استظهار ارادة النقص العملي من النقص ولوبقرينة تعلق النهي به ولا يتم إذا استظهرنا ارادة النقص الحقيقي مع حمل النهي على كونه ارشادا الى عدم امكان ذلك بحسب عالم الاعتبار، فان المولى قد ينهى عن شيء ارشادا الى عدم القدرة عليه كما يقال في (دعي الصلاة ايام اقرائك) غاية الامر ان الصلاة غير مقدور للحائض حقيقة والنقص غير مقدور للمكلف ادعاءً واعتبارا لتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق. وبناءً على هذا الاستظهار يكون مفاد الدليل جعل الطريقة ولا يلزم في تطبيقه على مورد تصوير النقص العملي والاقتضاء العملي وسوف ياتي مزيد توضيح لهذا البحث غير انه يكفي لتعيين الصيغة الثانية في مقابل الاولى اجمال الدليل وتردده بين الاحتمالين الموجب للاقتصار على المتيقن منه وهو الصيغة الثانية.

الصيغة الثالثة- ان الاستصحاب متقوم بان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعاً لحكم شرعي وهذه اضيق من السابقتين كما هو واضح، وبناءً عليه يقع الاشكال في كيفية جريان الاستصحاب في متعلق الاوامر كاستصحاب الطهارة الشرط في الصلاة لان قيد الواجب ليس حكما شرعيا ولا موضوعا يترتب عليه حكم شرعي إذ الوجوب يترتب على موضوعه لامتعلقه، ومن هنا حاول البعض دفع الاشكال بناءً على هذه الصيغة كما تقدم بان المتعلق مسقط للامر فهو موضوع لعدمه فيجري استصحابه لاثبات عدم الامر وسقوطه، وهو متوقف على توسعة المقصود من الحكم الشرعي بجعله شاملا لعدم الحكم ايضا، وعلى التسليم بكبرى ان وجود المتعلق تسقط فعلية الامر لافاعليته.

والاولى في دفع الاشكال رفض اصل هذه الصيغة، إذ لو كان مستنده ان المستصحب لا بد وان يكون مربوطا بالشارع فمن الواضح ان كل ما ينتهي فيه الى التنجيز والتعذير يكون مربوطا بالشارع ويعقل فيه التعبد ومنه وقوع الامثال اثباتا أو نفيا، وان كان مستنده ان مفاد الاستصحاب جعل الحكم المماثل ظاهرا فلا بد ان

يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً له ليعقل جعل مماثله فهذا المبني لا مأخذ له في نفسه وليس لسان دليل الاستصحاب ظاهراً في ذلك، بل كما عرفت لسان النهي عن النقض الظاهر في النقض العملي وهو شامل لكل ما يعقل فيه التنجيز والتعذير عملاً.

الأقوال في محبة الاستصحاب

- ١- التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية.
- ٢- التفصيل بين كون المستصحب ثابتاً بالدليل العقلي أو الشرعي.
- ٣- التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع.

Handwritten text at the top of the page, possibly a title or header.

Main body of handwritten text, appearing to be a list or series of entries.

Second section of handwritten text, possibly a continuation of the list or a separate entry.

Third section of handwritten text, continuing the list or entries.

Final section of handwritten text at the bottom of the page.

الفصل الثاني

«الاقوال في الاستصحاب»

وقع البحث لدى المحققين في مقدار ما يمكن ان يستفاد على ضوء الادلة المتقدمة من حجية الاستصحاب فذهب المشهور الى استفادة حجيته مطلقاً، وذهب اخرون الى التفصيل بين بعض الموارد وبعض، وقد اختلفت الاقوال في كيفية التفصيل، ونحن نقتصر فيما يلي على ذكر ثلاثة اقوال للمفصلين تتكفل التفصيلات الرئيسية في الاستصحاب:

١- التفصيل بين الشبهات الحكيمة والموضوعية

وقد اختاره جملة من المحققين منهم السيد الاستاذ وقدمت على نظريته ادوار مختلفة فكان يرى في البداية عدم جريان استصحاب الحكم مطلقاً سواء في الشبهات الحكيمة أو الموضوعية، غاية الامر في الشبهة الموضوعية حيث يوجد استصحاب موضوعي فهو يغنينا عن استصحاب الحكم، ثم بنى على جريان استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية وبتعبير آخر جريان استصحاب الحكم الجزئي وانما المانع يمنع عن جريان استصحاب الحكم الكلي فقط، واخيراً تقلص المانع فاصبح الممنوع خصوص استصحاب الحكم الكلي الالزامي

وما يحكمه لا الترخيضي فيجري استصحاب الحكم الترخيضي حتى في الشبهات الحكمية.

ومدرك هذا التفصيل ليس هو قصور الأدلة المتقدمة فان أغلبها كانت تتضمن اطلاقاً أو عموماً شاملاً للشبهتين معاً وان فرض مورد الروايات المتقدمة جميعاً الشبهة الموضوعية، وانما مأخذ التفصيل ما ذكره المحقق النراقي (قده) من وقوع المعارضة دائماً في الشبهات الحكمية بين استصحاب بقاء الحكم في الان الثاني مع استصحاب عدم جعل الحكم فيه بنحو العدم الازلي.

وهذا المقدار من البيان اعترض عليه الشيخ الاعظم (قده) بان الزمان الثاني ان كان مفرداً للحكم فلايجري استصحاب بقاء الحكم لعدم احراز وحدة الموضوع وان لم يكن مفرداً له بل مجرد ظرف للحكم غير معدّد لموضوعه فلامعنى لاستصحاب عدمه لانه بهذا اللحاظ يكون مسبوفاً بالوجود.

من هنا حاول السيد الاستاذ توضيح مراده بنحوفني سليم عن هذا الاعتراض، وحاصل ما ذكره: ان الشك في الحكم الشرعي تارة: يكون راجعاً الى مقام الجعل ولولم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه في الخارج كما إذا شك في بقاء اصل جعل وجوب القصاص مثلاً وهذا هو المسمى باستصحاب عدم النسخ وهو خارج عن محل الكلام.

واخرى: يكون راجعاً الى المجعول والشك فيه مرجعه الى احد امرين لا ثالث لهما لان الشك في بقاء المجعول اما ان يكون لاجل الشك في دائرة المجعول سعة وضيقاً من قبل الشارع، كما إذا شكنا في ان المجعول من قبل الشارع هل هو حرمة الوطئ حين وجود الدم فقط أو الى حين الاغتسال والشك في سعة المجعول وضيقه يستلزم الشك في الموضوع لامحالة فانا لاندرى ان الموضوع للحرمة هل هو وطئ واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الحكمية، واما ان يكون الشك لاجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعة وضيقاً من قبل الشارع فيكون الشك في الانطباق كما إذا شكنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطئ بعد الانقطاع ولوقبل الاغتسال، ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية وجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية

مما لا اشكال فيه ولا كلام.

واما الشبهات الحكيمة فان كان الزمان مفردا للموضوع وكان الحكم انحلاليا فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان استصحاب الحكم الكلي في نفسه لان الشك بحسب الحقيقة في حكم فرد غير الفرد المتيقن، وان لم يكن الزمان مفردا ولم يكن الحكم انحلاليا كنجاسة الماء القليل المتمم كرا فان الماء شيء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف ونجاسته حكم واحد مستمر ومن هذا القبيل الزوجية والملكية فهنا لا يجري الاستصحاب لابتلائه بالمعارض لانه بالنظر الى المجعول وان كان يجري استصحاب النجاسة لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء ولكنه بالنظر الى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة لكونه ايضا متيقنا وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الاسلام لامطلقا ولا مقيداً بعدم التتميم، والقدر المتيقن انما هو جعلها للقليل غير المتمم اما جعلها مطلقا حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه ويكون المقام من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر فنأخذ بالاقل لكونه متيقنا ونجري الاصل في الاكثر لكونه مشكوكا فيه، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل وكذا الملكية والزوجية^١.

ثم افاد بان هذا التقريب لا يرد عليه شيء من الاعتراضات والمناقشات المثارة من قبل المحققين على كلام النراقي (قده) واهمها اربعة:

١- ما اعترض به الشيخ الاعظم (قده) من أنه مع مفردية الزمان لامعنى لاستصحاب الحكم ومع ظرفيته لامعنى لاستصحاب عدم البقاء.

والجواب: ما اوضح من وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفردا ووحدة الموضوع لان المستصحب عدم الجعل الزائد لا عدم بقاء المجعول.

٢- ما اعترض به المحقق النراقي (قده) من انه يعتبر في الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين وفي استصحاب عدم الجعل الزائد لاتصال بين الزمانين، لان اليقين بعدم الجعل الثابت اولا يفصل بينه وبين زمان الشك زمان ثالث هو

زمان العلم بالنجاسة حين فعلية موضوعها.

وجوابه: نفس ماتقدم في جواب السابق من ان المستصحب في استصحاب عدم الجعل ليس هو عدم المجعول بل عدم الجعل الزائد وهو مشكوك من اول الشريعة فزمان اليقين بعدم الجعل الزائد متصل بزمان الشك فيه.

٣- ما افاده المحقق النائيني (قده) من ان استصحاب عدم الجعل غير جار في نفسه لعدم ترتب الاثر العملي عليه، لان الجعل عبارة عن انشاء الحكم في مقام التشريع والاحكام الانشائية لا تترتب عليها الاثار الشرعية بل ولا الاثار العقلية من وجوب الطاعة وحرمة المعصية مع العلم بها فضلاً عن التعبد بها بالاستصحاب وانما يترتب ذلك على المجعول فلوفرض العلم بالجعل من دون قيد المجعول لم يحكم العقل بوجوب الاطاعة.

والجواب- ان الاثر العقلي اعني المنجزية يترتب إذا أُحرز الجعل -الكبرى- وتحقق الموضوع -الصغرى- فاذا انتفى احدهما انتفى التنجيز لامحالة. فكما جرى استصحاب بقاء الجعل في موارد الشك في النسخ لاثبات التنجيز عند احراز تحقق موضوعه خارجا كذلك يكفي استصحاب عدمه في اثبات عدم فعليته كما في المقام.

٤- ما اوردناه نحن عليه من ان استصحاب عدم جعل الوجوب أو النجاسة مثلا معارض باستصحاب عدم جعل الاباحة أو الطهارة للعلم اجمالا بتشريع احدهما لامحالة بعد انتهاء عصر التشريع.

والجواب عنه من وجوه:

فأولاً- لامجال لاستصحاب عدم جعل الحلية والرخصة لانها كانت متيقنة في صدر الاسلام ولوبالامضاء وانما شرعت الاحكام الالزامية بالتدرج فعدم جعل الاباحة والرخصة يعلم بانتقاضه في صدر الشريعة فلا يجرى استصحابه.

وثانياً- عدم التعارض على تقدير الجريان لعدم لزوم المخالفة القطعية العملية وعدم التناقض بنحو التناقض -اي التناقض في المنجزية- بينهما كما هو واضح. **وثالثاً-** لو فرض التعارض فغاياته وجود طرف ثالث للمعارضة فاستصحاب عدم

جعل الوجوب الزائد يعارض استصحابين احدهما استصحاب جعل الاباحة والاخر استصحاب عدم بقاء المجعول فيسقط الجميع ايضا.^١ هذا حاصل ماوضحه السيد الاستاذ في شرح مرامه من التفصيل في جريان الاستصحاب بين الشبهات الحكمية والموضوعية. وقبل الشروع في التعليق عليه لا بأس أن نضيف في توضيحه ملاحظات ثلاث تدفع بها شبهات اخرى قد تثار بوجه هذا التفصيل.

الملاحظة الاولى- ليس المقصود باستصحاب عدم الجعل استصحاب عدم اللحاظ الزائد حين الجعل ليقال بان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب أو العدم والملكة للضدين وانما المقصود استصحاب عدم نفس الوجوب والجعل، ولو كان المقصود استصحاب عدم اللحاظ لا توجه عليه حتى بناءً على افتراض ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من التضاد- كما هو مختاره- بان استصحاب عدم لحاظ الاطلاق لا يثبت عدم الجعل الزائد الا بنحو الاصل المثبت لان نسبة لحاظ المولى الى جعله كنسبة حياته اليه يكون شرطاً تكوينياً فيه.

الملاحظة الثانية- قديتصور انه لامعنى لاستصحاب عدم الجعل الزائد لعدم الدوران بين الاقل والاكثر في عالم الجعل بل بين المتبائنين لان الجعل الزائد انما يتصور بأحد نحوين.

الاول- ان يفرض جعل متعدد مستقلة يقطع ببعضها ويشك في البعض الاخر، وهذا خلاف الفرض ولو فرض لم يجز فيه استصحاب بقاء المجعول لتعدد بتعدد الجعول لامحالة.

الثاني- ان يفرض جعل واحد ولكن تعلق بالحصص بشكل تفصيلي فكأنه جعل النجاسة حين تغير الماء بعنوانه ويشك في جعلها له حين زوال تغيره مثلاً فيكون الجعل دائراً بين الاقل والاكثر بلحاظ ذاتي الجعولين بغض النظر عن حدّيهما نظير مايقال في بحث الاقل والاكثر في المتعلق.

الا ان هذا أيضاً خلاف الفرض فان الاطلاق والعموم لا يريان الحصص بعناوينها

التفصيلية بل الاطلاق لايري الا ذات الجامع على ماتقدم، فالأمر يدور بين جعل على الجامع بنحو الاطلاق والعموم أو جعل على الحصة الاولى وهما دائران بين متباينين لاقل وأكثر فلامعنى لاستصحاب عدم الجعل الزائد.

الا ان هذا التصور غير تام وكأنه ينشأ من تعبير الاستاذ وتشبيهه للمقام بباب الاقل والاكثر والا فحاق مقصوده ارادة استصحاب عدم جعل يشمل الحصة الثانية سواء كان بنحو الجعول التفصيلية أو بنحو الجعل على الجامع المنطبق على الحصة الثانية ولا يعارض باستصحاب عدم جعل متعلق بالحصة الاولى فقط إذ لا اثر لهذا الاستصحاب فانه ان اريد به نفي اصل الحكم في الحصة الاولى فهو مقطوع به وان اريد اثبات تعلق الجعل بالمطلق فهو تعويل على الاصل المثبت كما هو واضح.

الملاحظة الثالثة- قديناقش في شبهة التعارض بان استصحاب بقاء المجعول يثبت اطلاق المجعول في الحكم المعلوم للحصة الثانية واستصحاب عدم الجعل ينفي ثبوت جعل على الحصة الثانية بالخصوص وهذا ليسا متنافيين اصلا.

وفيه: أولاً- ما عرفت من ان استصحاب عدم جعل زائد لا يراد به نفي جعل مخصوص بالحصة الثانية بل نفي جعل يشمل الحصة الثانية ولو باطلاقه وهو مناف مع استصحاب بقاء المجعول للحكم المعلوم كما لا يخفى.

وثانياً- ان استصحاب بقاء المجعول لا يثبت اطلاق المجعول اصلا بل يثبت بقاء المجعول على اهماله، لان بقاءه وان كان مستلزما لاطلاق الحكم ولكنه استلزام عقلي لا يمكن اثباته بالاصل.

هذا غاية ما يمكن توضيحه في الدفاع عن هذا التفصيل الذي ذهب اليه المحقق النراقي (قده) ووافقه عليه السيد الاستاذ.

وللتعليق على هذا التفصيل لا بد وان نبدأ بأثارة مشكلة لم يثرها احد في استصحاب بقاء المجعول فيما عدا المحقق العراقي (قده) -على مانع- حيث اثار جانبا منها في بحث اشتراط وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة كما سوف يأتي الحديث عنه، وهذه المشكلة كان ينبغي التعرض لها وحلها مسبقا ليفهم المعنى المعقول لاستصحاب بقاء المجعول قبل الدخول في مسألة التعارض بينه وبين

استصحاب عدم الجعل الزائد، وسوف يظهر انه بالالتفات الى فذلكة حل الاشكال تنحل شبهة التعارض ايضا، كما ان عدم خطور الاشكال المذكور على ذهن الاعلام بنفسه يؤكد ماسوف نبينه في مقام حله من ارتكازية نظرة خاصة الى فعلية الحكم بمعنى المجعول تجرى على اساسه استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم الجعل الزائد.

وحاصل المشكلة: ان الاستصحاب يعتبر فيه كون المشكوك امتدادا وبقاءً للمستصحب ومتفرعاً عليه، اما إذا كان المشكوك معاصرا زمانا مع المتيقن ولاطولية بينهما اصلا فلا يكون التعبد به استصحابا ولا تشمله ادلته، وفي باب المجعول حيث ان المجعول والمعتبر ليس امرا حقيقيا بل وهميا فهو في الحقيقة يوجد بوجود جعله راسا فليس هناك تدرج في وجود شيء في الخارج، وهذا يعني انه بالدقة تكون الحصاة الثانية المشكوكة من المجعول على تقدير ثبوتها معاصرة مع الحصاة الاولى وليس بقاءً لها بل هما موجودتان بجعل واحد وفي آن واحد فلامعنى لاثباتها بالاستصحاب.

وهذه المشكلة يمكن ان تعالج باحد وجوه:

الاول- ما يخطر في ذهن ابتداءً من قياس القضايا الحقيقية المجعولة بالقضايا الشرطية الخارجية كقولنا النار حارة من أن هناك نحوين من الثبوت للمحمول في هذه القضايا، الثبوت التقديري المعلق على فرض تحقق موضوعه والذي يكون صدقه تاما ولولم يتحقق موضوع في الخارج بعد، وهذا ما يسمى بالجعل، وثبوت فعلي عند فعلية الموضوع في الخارج ويسمى بالمجعول، والجعل يوجد بوجود القضية التقديرية بينما المجعول لا يوجد الا بوجود موضوعه في الخارج، والحصاة الثانية المشكوكة من الحكم إذا اريد بها الوجود الاول التقديري له فلا يكون بقاءً للحصاة الاولى واما إذا اريد بها الوجود الثاني الفعلي فهي لا محالة بقاء وامتداد للحصاة الاولى فيكون التعبد بها استصحابا.

وهذا العلاج قد اوضحنا مرارا عدم تماميته، حيث قلنا في محله من بحوث الواجب المطلق والواجب المشروط ان قياس القضايا المجعولة بالقضايا الحقيقية الخارجية غير صحيح، وان الحكم الذي يتحقق في طول الجعل والاعتبار لا يعقل

ان يكون له وجود ثانٍ وراء نفس الجعل يتحقق خارجاً عند تحقق موضوعه، لان هذا الوجود الثاني ان اريد به الوجود الخارجي فهو واضح الفساد، وان اريد به وجود اعتباري في نفس المولى فمن الواضح عدم تحقق شيء في نفس المولى عند تحقق الموضوع خارجاً، بل قد لا يكون المولى ملتفتاً أو عالماً بتحقيق موضوع جعله بل يستحيل ذلك على مقرر في محله.

على انه إذا كان مركز الاستصحاب الوجود الفعلي بهذا المعنى للحكم لزم عدم جريان استصحاب المفعول الا عندما يتحقق هذا الوجود للحكم فلا يمكن للمجتهد ان يجري استصحاب بقاء النجاسة في الماء المتغير بعد زوال تغيره الا إذا تحقق ماء متغير في الخارج فوجدت نجاسته الفعلية وشك في بقاءها لان حال هذا الاستصحاب عنده حال استصحاب بقاء اي وجود خارجي يشك في بقاءه، وهذا خلاف ما هو المرسوم والمرتكز في محله فقهاً من ان المفتي في الشبهات الحكمية يفتي بالمستصحب على اساس الاستصحاب في الحكم الكلي كما إذا دل عليه دليل اجتهادي لانه يفتي مقلديه بالرجوع الى الاستصحاب عند تحقق الحكم الفعلي في حقهم وشكهم في بقاءه.

الثاني- ما افاده المحقق العراقي (قده) حينما اثار شبهة عدم وجود الحكم بمعنى المفعول في الخارج مع انه يشترط في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة

١ - لواجه لذلك لان الحكم المشكوك ليس جزئياً وخصوصاً بالموضوع الذي يتحقق في الخارج وأما هو حكم لطبيعي الموضوع فالماء المتغير الزائل عنه تغيره مشكوك النجاسة من اول الأمر حتى اذا قلنا بالتفكيك بين الجعل والمفعول والفروض ان هذه الحصنة من الحكم على تقدير ثبوته يكون في طول الحصنة الاولى فالمجتهد متيقن بان كل ماء متغير يكون نجساً اولاً وشاك في بقاء نجاسته الى ما بعد زوال التغير وهذا هو يقين بالحدوث وشك في البقاء سواء وجد مصداق للمتيقن والمشكوك بالفعل خارجاً أم لا فيجري الاستصحاب بلحاظه. وان شئت قلت: ان الشرط في جريان الاستصحاب اتصاف التعبد الاستصحابي على تقدير ثبوته بانه بقاء للمتيقن بنحو مفاد كان الناقصة لالتامة وهذا حاصل في المقام فالمجتهد يجري بنفسه الاستصحاب لانه يرى حكم الشارع تعبداً وظاهراً ببقاء كل حكم فرغ عن حدوثه، ونجاسة الماء المشكوك بعد زوال تغيره منه، نعم توجد هنا شبهة اخرى تقدم علاجها في بحوث القطع وهي ان اليقين والشك في المقام للمجتهد لا للمقلدين فكيف يثبت التعبد الاستصحابي لهم وهذه حيثية اخرى عولجت فيما تقدم.

والحاصل: افتاء المجتهد بالحكم الاستصحابي مربوط بكلية الحكم المراد استصحابه أو جزئيته فانه اذا كان حكماً لطبيعي وكان يشك في بقاءه أو زواله بعد حدوثه كلما تحقق لم يتوقف جريان الاستصحاب فيه على انتظار تحقق مصداق من الموضوع خارجاً لتحقق الشك في البقاء في القضية الكلية بنحو مفاد كان الناقصة من اول الأمر، وان كان المشكوك حكماً جزئياً كما في الشبهة الموضوعية توقف استصحابه على تمامية اركانه في ذلك الحكم الجزئي ولا تتم الا بعد تحقق الموضوع المشكوك خارجاً.

والمشكوكه وجودا وخارجا ولا تكفي وحدتهما ماهية ونوعا - وسوف يأتي تفصيل الشبهة - فاجاب بان الاحكام والمجعولات الشرعية وان كان ظرف عروضها الذهن الا ان ظرف اتصافها هو الخارج وهذا قسم وسط من الاعراض بين مايكون ظرف عروضها واتصافها معا الخارج كالبياض وبين مايكون ظرف عروضها واتصافها معاً الذهن كالنوع والجنس - وقد تقدم شرح هذه الانواع المختلفة للاعراض في بحوث سابقة - وبناءً على ذلك يقال بان المجعول كنجاسة الماء المتغير حيث يكون الاتصاف به خارجيا صح اجراء الاستصحاب فيه لان الوحدة المعتبرة في الاستصحاب اعني الوحدة الخارجية في الاتصاف محفوظة فيه .

وهذا الجواب قديحاول اسراؤه الى المقام لحل المشكلة المثارة من قبلنا ببيان أنّ العارض وهو الحكم وان لم يكن له حدوث وبقاء لكن الاتصاف به يكون له حدوث وبقاء تبعاً للمتصف والمعروض الذي هو امر خارجي فيجري فيه الاستصحاب بهذا الاعتبار .

وفيه: بطلان مبنى هذا الجواب في نفسه لما ذكرناه في محله من عدم معقولية هذا القسم الثالث للعروض بان يكون ظرف العروض ذهنياً وظرف الاتصاف خارجياً، لان ظرف الاتصاف هو نفس ظرف العروض وماتوهم الحكماء كون ظرف العروض به ذهنياً وظرف الاتصاف به خارجياً نشأ من الخلط بين الاعراض الواقعية والاعراض الوجودية على تحقيق وتفصيل متقدم في محله .

هذا مضافا الى ان هذا الوجه ايضا يتلى بنفس المحذور الذي ذكرناه على الوجه السابق في الافتاء في الشبهات الحكمية فلا يمكن للمجتهد ان يفتي فيها استنادا الى الاستصحاب الا بالحكم الجزئي عند تحقق الموضوع خارجا .

الثالث - يمكن ان يجعل تعبيراً عرفياً لما اراده المحقق العراقي (قده) في حل مشكلة وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه بعيدا عن التصورات الفلسفية المذكورة في باب العروض وحاصله: ان الحكم وان كان دقة وحقيقة من العوارض المتعلقة بالصور الذهنية لا الخارج الا ان عروضه على الصور الذهنية يكون باعتبار مرآيتها وحكايتها عن الخارج لا باعتبار نفسها فالنوعية مثلا تعرض على مفهوم الانسان بما هو مفهوم لا بما هو مرآة عن زيد وعمرو في الخارج ولكن النجاسة تعرض على الماء

المتغير في الذهن بما هو مرآة عن الماء الخارجي واما صورة الماء ومفهومه فلا معنى لنجاسته، وهذا يعني ان الحكم كأنه عارض على الموضوع الخارجي فتتحد القضية المتيقنة مع المشكوكة بلحاظ المعروض بالعرض، ويكفي هذا المقدار من الوحدة بين القضيتين اي الوحدة بينهما بلحاظ المحكى والمعروض بالعرض في جريان الاستصحاب لان دليل الاستصحاب ايضا ناظر الى الاحكام بما هي عارضة على-الخارج بالعرض والمجاز.

وهذا الجواب بهذا المقدار من البيان لئن تم في علاج مشكلة الوحدة المعتبرة في الاستصحاب فهو لا يعالج مشكلتنا لان هذا العروض المسامحي هو عين العروض الحقيقي الذي يحصل دفعة بلحاظ كل حصص الموضوع فلا تكون الحصص المشكوكة منها بقاءً للحصة المتيقنة.

الرابع- اننا وان انكرنا ثبوت مجعول حقيقي في الخارج قبال الجعل الا انه لاشكال في طرفية الشيء الخارجي للحكم، فيقال مثلا ان هذا الماء المتغير كان طرفا للحكم بمعنى الجعل ويشك بعد زوال تغيره في طرفيته أو زوالها فنستصحب طرفيته له.

وفيه: مضافا الى ان هذا الوجه لجريان الاستصحاب الحكمي ايضا يتوقف على تحقق الموضوع خارجا لتتحقق الطرفية، ان الطرفية للجعل ليست موضوعا لحكم العقل بالتنجيز ليجري الاستصحاب فيها، على ان الطرفية لو اريدت بالنسبة الى الحكم والجعل بالحمل الشايع فلا طرفية بينهما وان اريدت بالنسبة الى الحكم بالحمل الاولي فهذا يعني بالدقة ملاحظه الجعل بالحمل الاولي التي بها يصح استصحاب الحكم ابتداءً على ماسوف يظهر في الوجه القادم.

الخامس- ما بيناه في بحوث عديدة متقدمة من ان القضية المجعولة لها اعتباران ولحاظان، لحاظ بالحمل الشايع فتكون صورة في نفس الجاعل والمولى، ولحاظ بالحمل الاولي فيكون صفة ثابتة للموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ وجاريا عليه، من دون فرق في ذلك بين العوارض الاعتبارية أو الخارجية، وهذان لحاظان واقعيان ثابتان لكل وجود ذهني كما حققناه في بحوث متقدمة، وهذا هو منشأ ما يترأى من ان ظرف العروض غير ظرف الاتصاف فتأمل جيدا. وبناءً عليه يقال بان المجعول كنجاسة

الماء المتغير إذا لاحظناه بالحمل الشائع فهو اعتبار نفساني قائم بنفس المولى وهو بهذا اللحاظ يوجد دفعة واحدة وله خصائص الوجود الذهني، وإذا لاحظناه بالحمل الاولي فهو صفة وقدارة قائمة بالماء المتغير وجارية عليه ولهذا تكون حادثة بحدوث التغير ولعلها باقية بعد زواله ايضاً، فبهذه النظرة صار للحكم حدوث وبقاء وهذه النظرة وان كانت نظرة اولية الى عنوان القضية المجعولة لا الى واقعها بالحمل الشائع وحقيقتها الا ان المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الاحكام التي يراد التعبد الاستصحابي بها هذه النظرة لا النظر اليها بالحمل الشائع، ومما يشهد على ذلك انه لم يخطر على بال احد من ايام العضدي والحاجبي والى زماننا هذا الاشكال في استصحاب الحكم بعدم تصور الحدوث والبقاء فيه بل حتى من انكر جريانه فيه كالمحقق النراقي (قده) والسيد الاستاذ قد اعترف بجريانه في نفسه وتامة اركان الاستصحاب فيه وانما وجده معارضا مع استصحاب اخر. وهذا الجواب كما يحل اصل الشبهة التي اثرتها في استصحاب الحكم يعالج مشكلة افتاء المجتهد في الشبهة الحكيمة استنادا الى الاستصحاب لان الحدوث والبقاء العنواني ثابت بالحمل الاولي للمجعول الكلي من اول الامر بهذا النظر بلا حاجة الى انتظار تحققه في الخارج كما هو واضح^١.

وعلى ضوء علاج المشكلة التي اثرتها في معقولة استصحاب المجعول في نفسه نأتي الى دراسة شبهة المعارضة التي أثارها المحقق النراقي وبنى عليه السيد الاستاذ بين هذا الاستصحاب وبين استصحاب عدم الجعل الزائد فنقول: تارة نبي على الوجه المختار في معنى استصحاب بقاء الحكم وبناءً عليه يكون من الواضح اندفاع شبهة التعارض، لاننا إذا وافقنا على ان الميزان في تطبيق دليل الاستصحاب ملاحظة الاحكام المجعولة بالحمل الاولي لا بالحمل الشائع فالجاري استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم الجعل الزائد، لانه مبني على ملاحظة الحكم بالحمل الشائع، ولولم نوافق على ذلك واعتبرنا لزوم ملاحظة الحكم بالحمل الشائع الحقيقي فايضا

١ - الحكم بالحمل الاولي حدوثه يكون بحدوث موضوعه ايضاً لاقبله، فان اريد بالحدوث والبقاء العنواني مفهوم الحدوث والبقاء فن الواضح انه ليس ملاكاً في جريان الاستصحاب وان اريد به الحدوث والبقاء بنحو مفاد كان الناقصة فقد عرفت ان هذا ثابت على القول بالتفكيك بين الجعل والمجعول حقيقة ايضاً.

لا تعارض إذ يجري عندئذ استصحاب عدم الجعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لعدم الشك في بقاء ماهو الحكم بالحمل الشايح، وهذا يعني انه لا بد من تحكيم احد النظرين دائما ولا يعقل تحكيم كليهما - كما فعل الاستاذ - فانه تهافت .
لا يقال: لماذا لا نحكم كلا النظرين ونجري الاستصحابين معا احدهما بالنظر الحقيقي الدقي والآخر بالنظر الاولي العرفي فيتعارضان.

فانه يقال: التعارض انما يكون بلحاظ مدلول دليل الاستصحاب وشموله لليقين والشك بالبقاء في المهام وباعتبار التهافت بين النظرين ذاتا لا بد من جري دليل الاستصحاب على احد النظرين وهو الذي يساعد عليه العرف ولا اشكال في انه النظر الاولي لا الشايح .

ان قيل: على هذا لا يجري استصحاب عدم الجعل عند الشك في اصل جعل حكم من الاحكام .

قلنا: بل يجري استصحاب عدم الجعل بمعنى المجعول الكلي ايضا فان الشيء المشكوك حرمة مثلا كشرب التبغ يجري فيه استصحاب عدم ثبوت الحرمة كمجعول شرعي لفيه عنه كما يجري استصحاب بقاء المجعول لا ثباته .

واخرى: نبي في معنى استصحاب الحكم على التفكيك بين الجعل والمجعول بافتراض المجعول أو الاتصاف به امرا خارجيا حقيقيا، وبناءً عليه ايضا لا تتم شبهة المعارضة رغم فساد المبني في نفسه لاننا نسأل عن ترتب المجعول حينئذ على الجعل حين تحقق موضوعه هل يكون شرعيا أو عقليا؟ فان قيل بالاول كان استصحاب عدم الجعل الزائد حاكما على استصحاب بقاء المجعول لا محالة فلا تعارض، وان قيل بالثاني - كما هو الصحيح - فنسأل عن ان المنجز عقلا هل الجعل أو المجعول أو كل منهما أو مجموعهما وشيء منها لا ينتج التعارض، لانه ان قيل بان المنجز هو الجعل كما هو ظاهر كلامه في رد اشكال المحقق النائيني (قده) فلامعنى لاستصحاب بقاء المجعول إذ لا يترتب عليه التنجز بنفسه واثبات اطلاق الجعل به من الاصل المثبت، وان قيل بان المنجز هو المجعول كما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) في اشكاله على المعارضة فلامعنى لاستصحاب عدم الجعل إذ لا اثر له بنفسه ولا يمكن اثبات المجعول به، وان قيل بان المنجز كل من الجعل أو المجعول جرى الاستصحابان بلا تعارض بينهما إذ يكون استصحاب

عدم الجعل الزائد نافيا للتنجيز من ناحية الجعل وهو لا ينافي التنجيز من ناحية المجعول الذي يثبتته استصحاب المجعول، وان قيل بان المنجز مجموعها كان الجاري استصحاب عدم الجعل الزائد من دون معارضة ايضا لان استصحاب بقاء المجعول وحده لا يكفي في اثبات التنجيز بحسب الفرض والمركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه. وهكذا يتضح ان شبهة التعارض بين الاستصحابين لا تتم على شيء من المباني في فهم حقيقة المجعول ومعنى استصحابه.

ثم ان الاعتراض الذي اوردناه على السيد الاستاذ من ايقاع المعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد مع استصحاب عدم الاباحة^١ يمكن تسجيله عليه بناءً على مبانيه بنحو لا يتم عليه الأجوبة التي ذكرها، وتوضيح ذلك :

اما فيما يتعلق بالجواب الثالث من ان ايقاع التعارض بين الاستصحابات الثلاثة وتساقطها جميعا فجوابه: انه بناءً على مبانيه المتقدم شرحها في تنبيهات العلم الاجمالي وملاقي الشبهة المحصورة من عدم سقوط الاصل المتأخر زمانا بالاصل المتقدم إذا لم يكن معلوما من اول الامر سوف يبقى استصحاب بقاء المجعول سليما عن المعارض، لان استصحاب عدم الجعل الزائد يسقط مع استصحاب عدم جعل الاباحة بمجرد شك المجتهد بنحو شبهة الحكمية في الجعل واما استصحاب بقاء المجعول فهو انما يجري بناءً على توهم التفكيك بين الجعل والمجعول - كما هو مبني شبهة المعارضة - في زمان متأخر اعني زمان فعلية الموضوع في الخارج على ما شرحناه آنفا فلا وجه لسقوطه بالمعارضة مع تأخر زمان جريانه.

واما فيما يتعلق بالجواب الثاني من عدم التعارض بين استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب عدم جعل الاباحة لعدم لزوم المخالفة القطعية العملية وعدم التنافي بينهما في المنجزية، فيمكن ان يقال بانه بناءً على مبانيه من جعل الطريقة والعلمية في الاستصحاب وقيامه مقام القطع الموضوعي سوف يترتب اثر عملي ومخالفة قطعية في المقام حيث يلزم من جريان الاستصحابين جواز الافتاء بعدم جعل الالتزام ولا الاباحة

١ - هذه المعارضة فرع القول بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وعدم توقف قيامه مقام القطع الموضوعي على قيامه في المرتبة السابقة مقام القطع الطريقي في التنجيز والتعذير والافليس للمستصحب أي اثر تنجيزي كما لا يخفى.

مع العلم اجمالاً بجرمة احد الافتائين^١.
وقد يناقش هذا الكلام بأحد امور:

١- ان استصحاب عدم جعل الالتزام يترتب عليه اثران جواز الافتاء والتعذير في مقام العمل، واما استصحاب عدم الاباحة فلا يترتب عليه الا احد الاثرين وهو جواز الافتاء دون الاخر لانه لا يثبت الالتزام الا بالملازمة العقلية غير الثابتة بالاصول العملية وعندئذٍ نطبق في المقام قاعدة ادعاها الميرزا (قده) في بعض كلماته من انه كلما كان للاصلين المتعارضين اثر مشترك يترتب على كل منهما وكان لاحدهما اثر مختص بمورده جرى الاصل بلحاظ الاثر المختص من دون معارض، وهذه القاعدة تقتضي جريان استصحاب عدم جعل الالتزام الزائد بلحاظ الاثر المهم في المقام وهو عدم التنجيز.

وهذه المناقشة مبنية على تمامية تلك القاعدة وسوف يأتي عدم صحتها وان الاستصحاب بلحاظ الاثر المختص ايضا يعارض الاستصحاب في الطرف الاخر بلحاظ الاثر المشترك فيه.

٢- ان حرمة الافتاء أو اسناد ما ليس من الدين الى الدين ليس موضوعها الاسناد

١- بل الصحيح لزوم المعارضة بلاك التنافي والتكاذب ايضاً لان ترتيب الأثر الموضوعي للقطع بالاستصحاب انما يكون بدليل حجية الاستصحاب بالاباحية لان حكومة دليل حجية الاستصحاب على دليل الأثر الموضوعي للقطع واقعي لظاهري وبناءً عليه يكون العلم الاجمالي بجرمة احد الاسنادين في المقام موجباً للتكاذب بين اطلاق دليل الاستصحاب لكل من الاستصحابين بلحاظ حرمة الاسناد فلانحتاج الى ابراز المخالفة العملية القطعية، نعم هذا مبني على القول بثبوت حرمة احد الاسنادين ولومن جهة العلم اجمالاً بان احدهما خلاف الواقع، واما اذا قلنا بان الحرام اسناد ما لا يعلم لالكذب الواقعي فلا تكاذب بين الاستصحابين لتحقق موضوع جواز الاسناد حقيقة. هذا ولكن بناءً على الالتفات الى هذه النكتة قد يدفع اشكال المعارضة بين هذين الاستصحابين حتى على مباني جعل الطريقة للاستصحاب، بدعوى: ان استصحاب عدم الاباحة اذا فرض عدم جريانه لعدم قيامه مقام القطع الموضوعي في المقام فلامعارضة، وان فرض جريانه بلحاظ هذا الأثر فحيث انه يثبت بالامارة وهي دليل حجية الاستصحاب فلا محالة يكون حاكماً على استصحاب عدم الالتزام بلحاظ أثره الطريقي أعني التعذير لان لوازم الامارة حجة فيثبت في المقام بضم العلم الاجمالي بجرمة اسناد عدم الاباحة أو ثبوت الالتزام الى دليل حجية الاستصحاب الالتزام لامحالة فلا يجري استصحاب عدم الالتزام بلحاظ اثره الطريقي لكونه محكوماً لدليل حجية استصحاب عدم الاباحة بلحاظ الأثر الموضوعي، وهذا يعني امكان الرجوع اليه بعد سقوط الاستصحابين في الطرفين بلحاظ الأثر الموضوعي بالتكاذب بلا محذور، الا ان هذا الكلام غير صحيح لانه بناءً على كون الحرمة موضوعها عدم العلم لالكذب الواقعي لاعلم اجمالي بجرمة اسناد عدم الاباحة أو ثبوت الالتزام بل يمكن ثبوتها معاً واقفاً لان حكومة الاستصحاب بلحاظ الأثر الموضوعي للقطع واقعي كما أشرنا، نعم اذا لاحظنا الاسنادين معاً فقد يقال بجرمة اضافية فيتناهى الاستصحابان كما سيأتي في المتن.

غير المطابق مع الواقع وإنما موضوعها اسناد ما لا يعلم انه من الدين ولو كان منه واقعا ومن هنا كان قيام الاستصحاب مقامه موضوعيا، وبناءً عليه يكون استصحاب عدم الالتزام واستصحاب عدم الاباحة رافعين تعبدا لموضوع هذه الحرمة في الطرفين بناءً على قيامه مقام القطع الموضوعي فيقطع بعدم حرمة هذين الاسنادين، ولا يضر العلم الاجمالي بكذب احدهما واقعا لان موضوع الحرمة لم يكن هو الكذب والاسناد غير المطابق واقعا وإنما الموضوع عدم العلم المرتفع بالعلم التعبدي.

ودعوى: العلم الاجمالي بأن احد الاسنادين اسناد لما يعلم بانه ليس من الدين وكل منهما وان كان يعلم تعبدا انه من الدين الا ان دليل حرمة اسناد ما لا يعلم من الدين يفهم منه بالالتزام عرفا حرمة مجموع اسنادين يعلم اجمالا بان احدهما ليس من الدين ايضا.

مدفوعة: بان هذا غايته سقوط الاستصحابين بلحاظ الاثر الموضوعي للعلم في الطرفين وهو حرمة الاسناد واما الاثر الطريقي لاستصحاب عدم الالتزام اعني التعذير فلا وجه لسقوط اطلاق دليل الاستصحاب فيه إذ لا يعلم اجمالا بجرمة اسناد عدم الاباحة أو ثبوت الالتزام لان المفروض ان موضوع الحرمة ليس هو الواقع فتأمل جيدا. وفيه: اننا لو سلمنا صحة هذا التفكيك في الاثار بلحاظ دليل الاستصحاب فلا ينبغي الاشكال في ان حرمة الكذب والاسناد غير المطابق للواقع ثابتة ايضا حتى إذا فرضنا ثبوت جهة اخرى لحرمة نفس الافتاء بغير علم باعتباره تشرعا مثلا.

٣- ما افاده السيد الاستاذ من ان العلم الاجمالي بمخالفة احد الافتائين للواقع لاضرير فيه إذا لم يلزم منها مخالفة عملية قطعية بدليل ان الفقيه يعلم عادة ان بعض فتاواه المعتمدة على القواعد والاحكام الظاهرية قد يكون مخالفا للواقع إذ لا يحتمل مطابقة كل الامارات والاصول للواقع ومع ذلك جازله الافتاء بها جميعا.

وفيه: أولاً- انكار حصول مثل هذا العلم الاجمالي، ومما ينسب على ذلك ان فرض وجود مثل هذا العلم الاجمالي يترتب عليه محاذير اخرى طريقية مع قطع النظر عن مسألة الافتاء، إذ لو فرض هذا العلم الاجمالي في دائرة الترخيصات لزم تساقط الاحكام الترخيصية الظاهرية ولزوم الاحتياط فيها- ولو في غير موارد الامارة على الترخيص- للعلم الاجمالي بالالتزام في دائرتها، اللهم الا ان يفرض عدم منجزيته لكون اطرافه غير

محصورة، إلا أن السيد الاستاذ يرى منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة أيضاً، وإن فرض هذا العلم الاجمالي في دائرة الاحكام الالزامية بان علم اجمالاً بثبوت ترخيص واقعي فيها فهذا يوجب التكاذب فيما بينها بناءً على مبنى الاستاذ من عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكيمة الالزامية إذ تكون جميعاً ثابتة بالامارة وهي لوازمها حجة فيقع التكاذب فيما بينها والتساقط، وإن فرض العلم الاجمالي في مجموع الشبهات لا الامارات الالزامية بالخصوص كانت الامارات الالزامية دالة بالالتزام على أن المعلوم الاجمالي بعدم مطابقته للواقع ضمن الترخيصات التي لا امارة فيها على الترخيص فيكون من العلم الاجمالي بالحجة على الالتزام وهو منجز أيضاً.

وثانياً - لو فرضنا حصول مثل هذا العلم الاجمالي على نحو لم يضر بجريان الاحكام الظاهرية الالزامية والترخيصية مع ذلك نمنع عن جواز الافتاء بالواقع في مواردنا استناداً اليها لوقوع التعارض فيما بينها بلحاظ هذا الاثر الموضوعي للعلم وهو حرمة الافتاء الذي هو محل ابتلاء المجتهد في تمام الفقه وإنما اللازم عندئذ الافتاء بالحكم الظاهري الثابت وجدانا في مواردنا.

لا يقال: يعلم اجمالاً إما بجرمة الافتاء بالواقع في دائرة الالتزامات أو بثبوت الزام في دائرة الترخيصات وهذا علم اجمالي منجز.

فانه يقال: المفروض الفراغ عن عدم منجزية العلم الاجمالي المذكور بلحاظ الآثار الطريقية للواقع اما لكون اطراف الشبهة غير محصورة أو لكون المجتهد ليس مبتلى بكافة تلك الشبهات الترخيصية أو لكون حرمة الافتاء بالواقع في الالتزامات بعد فرض تساقط القواعد والاصول بلحاظها تثبت على كل حال ولو لكونه تشريعاً وافتاءً لما لا يعلم انه من الدين لا وجدانا ولا تعبداً فينحل العلم الاجمالي المذكور.

وثالثاً - ان العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الاحكام الظاهرية للواقع في مجموع الشبهات لا يكون حجة في نفسه، اما إذا اريد به الاطمينان الاجمالي فلما تقدم في بحث الخبر المتواتر من ان الاطمينان الحاصل من تجميع المضعفات الكمية في الاطراف الكثيرة غير المحصورة ليس بحجة عند العقلاء، واما إذا اريد به العلم واليقين الوجداني فلما تقدم في تنبيهات العلم الاجمالي من عدم منجزية العلم الاجمالي ذي الاطراف

الكثيرة غير المحصورة^١.

وأما فيما يتعلق بالجواب الأول من أن استصحاب عدم جعل الإباحة لا يجري في نفسه لثبوت الإباحة ولو بالإمضاء في أول الشرع فلا معنى لاستصحاب عدم جعل الإباحة للحصة المشكوكة ليعارض مع استصحاب عدم جعل الحرمة بل يجري استصحاب بقاء الإباحة. فيرد عليه:

إن الشك في بقاء الإباحة الثابتة في أول الشرع بالنسبة للحصة المشكوكة من الشك في النسخ واحتمال ارتفاع تلك الإباحة بالحرمة بحسب الحقيقة، واستصحاب عدم النسخ عند السيد الاستاذ معارض باستصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الحكم المحتمل نسخه لأن النسخ تقييد أزمني للحكم فكما يكون استصحاب بقاء المفعول معارضاً عنده باستصحاب عدم جعل الزائد كذلك استصحاب عدم النسخ وبقاء المنسوخ معارض باستصحاب عدم جعله للزمان الثاني، وهذا يعني جريان استصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الإباحة في المقام فيعارض استصحاب عدم جعل الحرمة.

وقد اجاب على هذا الإيراد سيدنا الاستاذ بان استصحاب عدم جعل الاكزام والحرمة حاكم على استصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الإباحة لان الإباحة قد قيدت في ادلة كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى أو اسكتوا عما سكت الله عنه بعدم الحرمة والنهي واستصحاب عدم الغاية حاكم على استصحاب عدم المغيبي^١ لانه بمثابة اصل موضوعي بالنسبة الى المغيبي^١.

وقد اوردنا عليه بان هذا ان اريد ظاهره فهو محال باعتبار استحالة أخذ عدم احد الضدين غاية للضد الاخر حتى في باب الاحكام الشرعية - كما يعترف بذلك في غير المقام - فاجاب: بان القيد والغاية بيان الحرمة والنهي لا واقعها فيستصحب عدم بيانها ولا محذور.

١ - ليس الميزان في عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة مجرد كثرة الاطراف بل ينبغي ان لا يكون ابتلاء المكلف بها واقحامه لها جميعاً مسوراً له كما في المقام حيث ان المجتهد يقضي بالشبهات جميعاً دفعة واحدة رغم كثرتها، والحاصل: هذا العلم الاجمالي بالنسبة الى حرمة الاتقاء في مجموع الشبهات منجز لكونه شبهة محصورة بحسب الحقيقة وان كان غير منجز بلحاظ الآثار الطريفة لنفس الشبهات لكونها غير محصورة.

الآن هذه النتيجة غير سديدة أيضاً وذلك :

أولاً- لأن هاتين الروايتين مضافاً الى ضعف سنديهما بالارسال لا تدلان على جعل النهي أو بيانه غاية للتحلية الواقعية في الاشياء ليكون استصحاب عدم جعل النهي أو عدم بيانه حاكماً عليها بل قوله (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) تقدم ان المراد من ورود فيه هو الوصول فيكون ظاهراً في جعل الاباحة الظاهرية، على انها واردة عن الامام المصادق(ع) على تقدير صحتها سنداً ومن الواضح انه لا معنى لتفسيرها بالاباحة الواقعية قبل الشرع وجعلها مغياً بورود النهي وانما تناسب ارادة الاباحة الظاهرية منها، واما قوله (اسكتوا عما سكت الله عنه) المنقول عن امير المؤمنين(ع) فهي اجنبية عن مسألة الاباحة وانما مفادها النهي عن السؤال والتفحص والتشكيك والذي قد يوجب التشديد من قبل المولى كما أوجبه على بني اسرائيل في موضوع البقرة على ماتقدم في بحث ادلة البراءة^١.

وثانياً- ان لازم هذا الكلام الالتزام بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لكل حكم ثابت في اول الشريعة بالامضاء كما في الملكيات والاعتبارات العقلائية الثابتة قبل الشرع، فلوشك في بقاء المجمعول في مورد من موارد هذه الاحكام لم يكن يجري استصحاب عدم الجعل الزائد فيها ليكون معارضاً مع استصحاب بقاء المجمعول

١ - يمكن ان يقال: بان المقصود ان الدليل الذي سلم ثبوته على الحلية قبل الشرع لكل شيء بنفسه يتضمن تقييد ذلك بما لم يشرع الالتزام والنهي ولوارتكاراً ولباً فكان هذا هو المستفاد من امضاء الاباحة قبل الشرع مع التدرج في بيان الالتزامات فكما لم يشرع فيه الزام باق على اباحته قبل الشرع فتمت الحكومة المذكورة بلحاظ هذا الدليل لامحالة الا ان عهدة اثبات مدرك واضح على مثل هذه الدعوى على مدعيها.

وقد يقال: بأننا لو فرضنا ان الاباحة الواقعية الثابتة قبل الشرع كانت مغياً في دليلها بتشريع الحرمة - بناءً على امكان ذلك - او بورود النهي فكما يحكم استصحاب عدم تشريع الحرمة أو عدم بيانها على استصحاب الاباحة الزائدة كذلك يحكم على استصحاب بقاء المجمعول - أعني بقاء الحرمة أو النجاسة بعد زوال التغير- لان دليل الاباحة الواقعية المغية بذلك دليل اجتهادي يحكم على استصحاب المجمعول بعد ضم استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة اليه.

ولايتهوم - جريان استصحاب بقاء الحرمة المجمعولة واثبات الغاية به، لأن المفروض ان الغاية عبارة عن بيان الحرمة أو تشريعها بمعنى جعلها لالحرمة المجمعولة لان المناسب لان يكون غاية للاباحة قبل الشرع انما هو ذلك لالمجمعول الذي هو أمر وهمي تصوري.

الآن هذا البيان غير سديد، لان استصحاب عدم تشريع الحرمة أو عدم ورود النهي لا يثبت موضوع الاباحة الواقعية المغية بذلك واقعاً وحقيقة ليكون التمسك بالدليل الاجتهادي الدال عليها وانما يثبت ذلك ظاهراً وتعبداً أي يرتب أثره في مقام العمل والمفروض ان استصحاب بقاء المجمعول ايضاً يرتب الحرمة في مقام العمل فيتعارضان لامحالة.

لان اصل جعل تلك الاحكام وتشريعها في اول الشرع ثابت ولو بالامضاء، وكان السيد الاستاذ التزم بذلك من خلال البحث وجعله استثناءً آخر من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وثالثاً- لو فرض ان المجعول الالزامي كالحرمة المراد استصحابه مما يعلم بعدم اباحته وانما يحتمل تبدله الى الكراهة أو الاستحباب فاستصحاب عدم الجعل الزائد للالزام يعارض باستصحاب عدم جعل الكراهة أو الاستحباب لامحالة^١.

وفي خاتمة البحث عن التفصيل في جريان الاستصحاب بين الشبهات الحكمية والموضوعية تبقى نكات اضافية يجدر الاشارة اليها ضمن تنبيهات.

تنبيهات حول شبهة المعارضة في الشبهة الحكمية:

التنبيه الاول- أشرنا فيما سبق الى ان السيد الاستاذ كان يرى في البداية عدم جريان استصحاب الحكم بمعنى المجعول حتى في الشبهة الموضوعية لمعارضته مع استصحاب عدم الجعل الزائد الشامل له وانما الذي يجرى هو الاستصحاب الموضوعي المثبت لاثر الحكم، وهذا البيان غير تام وذلك:

أولاً- انه مناف لمورد صحيحة زرارة حيث استصحب الامام (ع) فيها الطهارة عند الشك في حصول النوم- وهو شبهة موضوعية- ولم يستصحب عدم النوم فحتى لو فرض تمامية الشبهة لابد من رفع اليد عنها وتقديم استصحاب المجعول على استصحاب عدم الجعل باعتباره مورد الصحيحة.

وقد اجاب السيد الاستاذ عن هذا الاعتراض عندما وجّهناه اليه بأن الصحيحة لابد وان تحمل على محمل آخر على كل تقدير لان المفروض حكومة الاصل الموضوعي على الحكمي باعتباره سببياً فلا يجرى استصحاب المجعول في موردها سواء كان له معارض ام لا.

١ - لا يقال: هذا مبني على ان لا يكون المستفاد من ادلة تقييد الاباحة بعدم جعل الحرمة أو ورود النهي اخذه غاية للاباحة بالمعنى الاعم أي مطلق الترخيص والآ أيضاً كان استصحاب عدم جعل الالزام الزائد حاكماً عليه. لانه يقال: استصحاب عدم جعل الالزام الزائد يثبت الترخيص بالمعنى الاعم للاستحباب او الكراهة بالخصوص فاستصحاب عدم جعلها لاحكام عليه.

ولكن من الواضح ان هذا الايراد مبني على القول بحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي حتى إذا كانا متوافقين وهو محل منع على ماسوف يأتي، بل ورود الصحيحة في الاصل المسببي بنفسه يكون دليلا على عدم الحكومة في فرض توافق الاصلين السببي والمسببي في المفاد.

وثانياً- لو فرض جريان استصحاب عدم الجعل الزائد ومعارضته مع استصحاب الحكم في الشبهة-الموضوعية أدى ذلك الى دخول الاستصحاب الموضوعي ايضا في المعارضة، وبعبارة اخرى: يكون استصحاب عدم الجعل الزائد معارضا مع اصلين في عرض واحد استصحاب المجمعول الجزئي والاستصحاب الموضوعي، والوجه في ذلك ان الاستصحاب الموضوعي لا يكون حاكما على استصحاب عدم الجعل الزائد وانما يكون حاكما- على القول بحكومة الاصل السببي على المسببي- على استصحاب المجمعول لان ترتب عدم الجعل الزائد على الاستصحاب الموضوعي ليس شرعيا كما هو واضح. وهذا يعني ان شبهة المعارضة تؤدي الى انكار الاستصحاب رأسا.

وثالثاً- وهو المهم- ان شبهة المعارضة لاموضوع لها في الشبهة الموضوعية لان الشك فيها ليس في الجعل وحدوده لنجري استصحاب عدم الجعل الزائد وانما الشك في تحقق مصداقه خارجا وعدمه - كما إذا شك في بقاء تغير الماء أو زواله- ومن الواضح ان الجعل لا يتسع ولا يتضيق بسعة مصاديقه وقتتها في الخارج، فجعل النجاسة للماء المتغير مادام متغيرا لا يزداد ولا ينقص بزوال تغير الماء وعدمه فلاشك في جعل زائد لكي يستصحب عدمه.

لا يقال- الجعل بعنوانه التفصيلي وان كان كما ذكر الا انه يمكن اجراء الاستصحاب بعنوان اجمالي مشير الى القضية المجمعولة بأن يقال لاندرى هل جعل المولى الحكم على طبيعة يشمل هذا الفرد المشكوك خارجا أم لا ولومن باب الشك في شمول الجعل له موضوعا فنستصحب عدمه.

فانه يقال: لاشك في العنوان والطبيعة التي جعل عليها الحكم بحسب الفرض وانما الشك في شمولها لهذا الفرد، فان اريد استصحاب عدم جعل الحكم على الطبيعة فهو مقطوع به ولاشك في الحكم ولا في متعلقه وما جعل عليه ليطبق بلحاظه الاستصحاب، وان اريد استصحاب عدم شمول الطبيعة المجمعول عليها! الحكم للفرد

المشكوك - ولوبنحو العدم الازلي- فشمول الجعل ليس ملاكا للتنجيز وانما المنجز اما الحكم بمعنى المجعول أو الحكم بمعنى الجعل مع احراز موضوعه على ماتقدم.

التنبيه الثاني- ان المستصحب في الشبهة الحكمية تارة يكون الزمان ظرفا له كما في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، وفي مثل ذلك يكون تصوير الحدوث والبقاء للحكم بمعنى المجعول الكلي بلحاظ الجعل بالحمل الاولي واضحا، واخرى: يكون الزمان قيذا في متعلق الحكم ونشك في حدوده كما في وجوب الوقوف بعرفة من الزوال الى الغروب فلوشك في ان الواجب هو الوقوف الى سقوط القرص أو زوال الحمرة مثلا كان مقتضى الاستصحاب الثاني، وفي مثل هذا الفرض قد يناقش في انطباق النكتة المذكورة حيث ان الزمان اصبح في مثل هذا الحكم المشكوك قيذا في متعلق الحكم لاطرفا له، فالجعل بالحمل الاولي ايضا لا يكون له حدوث وبقاء بلحاظ الزمانين لانها يلحظان معا من اول الاول في الجعل في عرض واحد ولا يلحظان ظرفا للمجعول ليقال بان الحصة الثانية من الوجوب امتداد وبقاء للحصة الاولى.

هذا والصحيح انطباق تلك النكتة في المقام ايضا لأن منشأ لحاظ الحصة الثانية من الوجوب امتدادا وبقاءً للحصة الاولى بالحمل الاولي ملاحظة الحكم تابعا لمتعلقه وعارضاً عليه، فكما يكون للمتعلق امتداد وحدث وبقاء يكتسب الحكم المجعول بالحمل الاولي نفس الحالة فيرى له حدوث وبقاء بالتبع.

التنبيه الثالث- ان استصحاب المجعول في الشبهة الموضوعية هل يجرى في نفسه بناءً على مبنانا من انكار الوجود الفعلي للمجعول ومباينته مع الجعل ام لا؟ قد يقال بعدم جريانه إذ لو اريد اجراء الاستصحاب في امر فعلي يتحقق بتحقق الموضوع في الخارج ويزول بزواله، فهذا مبنى على فكرة التفكيك بين الجعل والمجعول بالحمل الشايع والحقيقة وقد عرفت بطلانه، وان اريد اجراؤه في الجعل بالحمل الاولي فقد تقدم ان الجعل لاشك في بقاءه أو ارتفاعه في الشبهات الموضوعية وانما يتصور ذلك في الشبهة الحكمية وبالغناية المتقدم شرحها.

والصحيح: جريان الاستصحاب في المجعول حتى في الشبهة الموضوعية لان لحاظ الحكم والجعل بالحمل الاولي كما يقتضي تصور الحدوث والبقاء لحصص المجعول بهذا الجعل في الشبهة الحكمية كذلك يقتضي ان يكون هناك ثبوت للمجعول وفعلية عند

تحقق موضوعه في الخارج لان الملاحظ من خلال العنوان يرى المعنون في الخارج فكأن هناك امرا يتحقق بتحقق الموضوع ويزول بزواله خارجا، وهذا وان كان مجرد لأمر اعتباري ووهمي لاحقيقي الا انه يكفي لصدق دليل الاستصحاب وجريانه فيه. وان شئت قلت: ان المجهول وان كان امرا وهميا لاحقيقا الا ان هذا الامر الاعتباري وفي طول اعتباره وجعله يكون له حدوث وبقاء حقيقي فينطبق عليه دليل الاستصحاب حقيقة:

التبيه الرابع- ان للسيد الاستاذ اعتراضا آخر على الاستصحاب في بعض اقسام الشبهة الحكمية غير اشكال المعارضة وحاصله: ان الاستصحاب يعتبر فيه وحدة الموضوع المستصحب له الحكم وهذا في مثل استصحاب بقاء النجاسة للماء المتغير بعد زوال تغيره وان كان محفوظا حيث لا يكون الزمان الا طرفا للماء المتغير الا انه غير متوفر فيما إذا كان الشك في مرحلة البقاء متعلقا بافراد اخرى من ذلك الموضوع، كما إذا لاحظنا حرمة ملامسة المرأة في ايام حيضها وشك في ان الحيض يرتفع بانقطاع الدم أو بالاغتسال فان الفرد المشكوك في حرمة وهو المس قبل الاغتسال وبعد انقطاع الدم غير الفرد المقطوع بجرمته فلايجرى الاستصحاب، وان شئت قلت: ان اريد استصحاب حرمة المس المعلوم حرمة وهو الواقع قبل انقطاع الدم فلاشك في حرمة لكي يستصحب وان اريد استصحاب حرمة المس الواقع بعد الانقطاع فلايقين بجرمته من اول الامر وان اريد استصحاب الحرمة لطبيعي المس فهو من القسم الثالث من استصحاب الكلي كما هو واضح.

وهذا الاشكال غير تام ايضا وذلك لانه لو اريد تعدد الموضوع للمستصحب باعتبار ان خصوصية المس قبل انقطاع الدم دخيلة في الحكم فهذا خلف فرض ظرفية الزمانين وكون الحيثيتين تعليليتين لا تقيديتان وان اريد التعدد من ناحية التباين الوجودي والمصداقي لافراد المس قبل الانقطاع وبعده فهذا وان كان صحيحا الا انه لايقدر في جريان استصحاب الحكم لان ما هو معروض الحكم وموضوعه ليس هو المصداق الخارجي وافراد المس بل الحيثية المشتركة بين تلك الافراد وهي محفوظة في القضيتين المتيقنة والمشكوكه، ففرق بين دخول زيد في المسجد والشك في بقاء جامع الانسان فيه ضمن عمر وبعد خروج زيد وبين المقام فان الدخول في المثال عارض

على زيد وعروضه على جامع الانسان يكون بحسب الحقيقة عروضاً على الجامع المتشخص والضمي ومن هنا لا يكون استصحاب بقاء جامع الانسان في المسجد جارياً واما حرمة المسّ فهي عارضة على طبيعي المسّ في حال الحيض ابتداءً لاعلى الافراد والمصاديق الخارجية بما لها من المشخصات فتكون حرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال بقاءً لنفس تلك الحرمة على موضوعها بعد إلغاء خصوصية الزمان والحيثيات التعليلية فلا يكون من استصحاب الكلي ولا من تغير الموضوع في الاستصحاب الشخصي كما هو واضح.

التنبيه الخامس - لاشكال في جريان استصحاب عدم النسخ عند الشك فيه وهو من استصحاب بقاء المفعول في الشبهة الحكمية، ويرد فيه كلا الاشكالين المتقدمين من السيد الاستاذ في استصحاب بقاء المفعول في الشبهات الحكمية، لان الشك في النسخ يرجع لباً الى الشك في اخذ قيد الزمان الاول في الحكم حيث يستحيل النسخ الحقيقي في حق الله سبحانه وتعالى بلحاظ روح الحكم ومبادئه، فيرجع الشك الى احتمال اختصاص المفعول بالزمن الاول فيجري استصحاب بقاءه وهو كاستصحاب بقاء المفعول في سائر الشبهات الحكمية فيقال فيه حينئذ تارة: بالمعارضة مع استصحاب عدم الجعل الزائد للحصة الزمنية الثانية، واخرى: بأن الفعل في الزمان الثاني أو المكلف في الزمان الثاني فرد آخر غيره في الزمان الاول فقد تبدل موضوع المستصحب بلحاظ الافراد، والجواب عليها ما عرفت في دفع الشبهتين آنفاً.

الا ان استصحاب عدم النسخ يختص باعتراض ثالث لا يرد في الشبهات الحكمية الاخرى وحاصله: ايقاع المعارضة بين استصحاب عدم النسخ وبين استصحاب عدم فعالية المفعول المحتمل نسخه قبل تحقق موضوعه، فلو شك في نسخ نجاسة الماء المتغير مثلا جرى استصحاب عدم نجاسته الثابت قبل تغيره فيكون معارضاً باستصحاب بقاء النجاسة المفعولة لطبيعي الماء المتغير وعدم نسخها وهو ايضا من الاستصحاب في مرحلة فعالية الحكم والمفعول اثباتاً أو نفياً.

وجواب هذه الشبهة: ان استصحاب عدم فعالية المفعول المحتمل نسخه قبل تحقق موضوعه لا يجري، لانه لو اريد به عدم المفعول الجزئي اي الثابت للفرد المشكوك بما هو فرد فن الواضح ان هذا الفرد بما هو فرد يعلم بعدم جعل الحكم له فلاشك في عدم

الجعل له لكي يستصحب، وان اريد به عدم المجمعول الكلي لطبيعي الموضوع كالماء قبل تغيره فالمفروض ان طبيعي الموضوع الذي هو امر واحد بحسب الفرض وان تعددت مصاديقه وافراده - على ماتقدم - قد انتقض فيه عدم النجاسة بجعل النجاسة عليه في الزمن الاول فيكون الجاري استصحاب بقاء المجمعول لاعدمه .

لا يقال - بناءً على هذا البيان لا بد من المنع عن استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية كاستصحاب طهارة الماء المشكوك ملاقاته مع النجاسة ايضا إذ لو اريد فيها استصحاب الحكم المجمعول للفرد المشكوك بما هو فرد فهذا مما يقطع بعدمه وان اريد استصحاب الحكم المجمعول لطبيعي الماء مثلا فهو مما يعلم بانتقاضه بجعل النجاسة للماء الملاقي مع النجس .

فانه يقال - المستصحب في الشبهة الموضوعية هو الحكم الجزئي المجمعول بجعل الطهارة على الماء غير الملاقي للنجس حيث يشك في بقاء مجمعول هذا الجعل بينا في المقام ليس الشك في بقاء الطهارة المجمعولة للماء قبل التغير، لان هذا يعلم بانتقاضه وارتفاعه موضوعا حيث لا شك فيه لا كبرى ولا صغرى وانما الشك في بقاء مجمعول جعل آخر وهو بقاء النجاسة المجمعولة لطبيعي الماء المتغير في العصر الثاني فيجري استصحاب بقاءه .

وليعلم ان مقصودنا بهذه التحليلات تفسير الظهور الاطلاقى الثابت في دليل الاستصحاب في نفسه والذي ارتكز في اذهان الفقهاء دون تشكيك من قبل احد منهم خلال مئات من السنين حيث كانوا يستصحبون عدم النسخ وكذلك يستصحبون بقاء الحكم في الشبهة الحكمية قبل ان تثار شبهة المعارضة بل وبعد إثارتها ايضا لم يستشكل من قبل المشككين في اصل جريان استصحاب الحكم، فليس المقصود اثبات ظهور أو اطلاق غير ثابت في نفسه لولا هذه التحليلات ليستشكل في عرفيتها مثلا، وقد اوضحنا سابقا في منهج البحوث التحليلية اللفظية ضمن مباحث الدليل اللفظي ان هدف الاصولي قديكون تفسير ظواهر ودلالات لا اشكال في ثبوتها في نفسها غاية الامر قد وقع فيها التشويش أو الإلتباس والتناقض في مجال التطبيق لدى المحققين مما يضطرنا الى ابراز نكاته وتحليلاته ضمن نظرية متكاملة تستطيع ان تفسر كل تلك الظواهر وتوفق فيما بينها وترفع التناقض

والتشويش فيها، وهذا منهج علمي تبرز الحاجة اليه في مجالات عديدة وكثيرة من البحوث الاصولية.

٢- التفصيل بين المستصحب الثابت بالدليل الشرعي أو بحكم العقل

وقد ذهب الى هذا التفصيل الشيخ الانصاري (قده) فاذا كان الحكم ثابتاً بحكم العقل لم يجز استصحابه و وافقه عليه السيد الاستاذ في الجملة وخالفه اكثر المحققين من المتأخرين وما يستخلص من مجموع كلماتهم في الاستدلال على هذا التفصيل وجوه ثلاثة:

الوجه الاول- ما يقال من ان الحكم الشرعي إذا كان تابعا لحكم العقل ومستكشفاً به فلا يعقل الشك فيه إذ لا يعقل الشك في حكم العقل فلا تتم اركان الاستصحاب في مثل هذه الاحكام.

وهذا الوجه ان تم مبناه فهو يختص بالحكم الشرعي المستكشف بقانون الملازمة بين ما حكم به العقل العملي وما حكم به الشرع اعني المستقلات العقلية ولا يجرى فيما قديستكشف بحكم العقل النظري في باب تشخيص المصلحة اللزومية لوضوح امكان الشك في بقاء تلك المصلحة المدركة من قبل العقل بنحو الشبهة الحكمية أو الموضوعية كما قديشك العقل في اي أمرٍ موضوعي اخر.

ومبنى هذا الوجه تصور ان العقل العملي لا يتصور في حقه الشك في موضوع حكمه، وهذا في الحقيقة يرتبط بالمباني المختلفة في تفسير مدركات العقل العملي، وفيما يلي نستعرض هذه المباني من دون الدخول في تقييمها في نفسها بل لملاحظة ما يترتب على كل منها في المقام.

المبنى الاول- ما اختاره المحقق الاصفهاني (قده) تبعا لجملة من الحكماء من ان هذه الاحكام من المشهورات العقلائية المجعولة لحفظ النظام والمصالح العامة. وبناءً عليه قديقال بعدم معقولية الشك في مثل هذه الاحكام لان الانسان هو احد العقلاء ومنهم وبالتالي لا يعقل ان يشك في حكمه، بل ذهب هذا المحقق الى انه لا يعقل الشك في احكام العقل العملي حتى بنحو الشبهة الموضوعية بدعوى ان موضوع التحسين والتفويض العقليين هو الفعل الاختياري والاختيارية فرع العلم والوصول فع

الشك يقطع بارتفاع الحكم العقلي.

ويمكن ان يناقش ذلك :

أولاً- إذا افترضنا التحسين والتقييح من احكام العقلاء ومجموعاً تهتم فن المعقول الشك فيهما نتيجة عدم وضوح جعلهم وتشخيصهم للمصالح والمفاسد عند شخص ما، وكون القضية عقلائية وهو منهم لا يمنع عن حصول الشك لديه فيما إذا لم تكن المصلحة التي دعت العقلاء قبله الى جعله بدرجة كافية من الوضوح والبداهة في نفسها، ولهذا قد يقع الشك في الاوضاع اللغوية الموضوعة من قبل العرف والعقلاء لدى الانسان العرفي ايضا.

وثانياً- امكان فرض الشك في الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي فان مجرد فرض ان الشارع من العقلاء بل سيدهم وفرض عدم الشك في الحكم العقلاني لا يستلزم عدم الشك في الحكم الشرعي إذ لعل الجعل الشرعي يكون اوسع من الجعل العقلاني ولو باعتبار أن الشارع اكمل عقلاً وادراكاً للمصالح الواقعية والتي لم يدرك العقلاء الا جانباً منها.

وثالثاً- ما ذكر من عدم امكان الشك حتى بنحو الشبهة الموضوعية في هذه الاحكام غير صحيح وذلك لما تقدم في بحوث التجري من منع كون الاختيارية تابعة للعلم والوصول لكي يكون الحسن والقبح تابعين له خصوصاً إذا فرضناهما من المجموعات المشهورة بين العقلاء.

المبنى الثاني- ما اختاره المحقق الخراساني (قده) في حاشيته على الرسائل من ان التحسين والتقييح العقليين حالتان ذاتيتان للانسان فهو يلتذ وينجذب نحو الفعل الحسن ويتنفر من الفعل القبيح فليس الحسن والقبيح الا تلك اللذة المعنوية وهذا الاشمئزاز النفسي .

وبناءً على هذا المبنى في تفسير الحسن والقبيح إذا كان الحكم الشرعي منوطاً بنفس الحالتين الذاتيتين الفعليتين فلا يعقل الشك في ذلك لاحتمال فان الانسان بمراجعة وجدانه يستطيع تشخيص الحالة الذاتية فيما عدا حالات الوسوسة والتردد، واما إذا أُنيط الحكم الشرعي بالمصلحة أو المفسدة المستكشفة بتلك الحالة الذاتية فن الواضح معقولة الشك في دائرة المصالح والمفاسد المستكشفة بها وبالتالي امكان

الشك في الحكم الشرعي المستكشف ايضا.

المبنى الثالث- ان الحسن والقبح واقعان موضوعيان يدركهما العقل كما يدرك الواقعيات الاخرى غاية الامر ليس عالم تحققهما عالم الوجود بل عالم الواقع الاوسع من لوح الوجود، وبناءً على هذا المبنى يعقل الشك في الحسن والقبح فضلا عن الحكم الشرعي المستكشف بهما.

المبنى الرابع- ماذهب اليه السيد الاستاذ من ان الحسن والقبح لهما معنيان الاول استحقاق المدح أو الذم من العقلاء، والاخر منشأ هذا الاستحقاق، وكلا الامرين موضوعيان الا ان الاول منها قد أخذ فيه العلم بالمنشأ موضوعا فلا يذم الجاهل بكون فعله ظلما أو ضربا لليتيم مثلا. وبناءً عليه لا بد من ملاحظة ان التلازم هل هو بين حكم الشارع وبين الامر الاول أو الثاني، فان قيل بالاول فلا يعقل الشك فيه لان المفروض ان موضوع الاستحقاق العلم بالظلم أو العدل اي العلم بوقوع الفعل موقعه المناسب وعدمه فمع الشك فيه لاستحقاق، وان قيل بالثاني كان الشك فيه معقولا لان منشأ الاستحقاق امر واقعي موضوعي فيعقل الشك فيه على حد الشك في المدركات الواقعية الاخرى.

الوجه الثاني- ان احكام العقل العملي اي الحسن والقبح لامعنى للشك فيه بنحو الشبهة الحكمية الا إذا لم يحرز الموضوع وحدوده، كما إذا شك مثلا ان قبح الكذب ثابت للكذب مطلقا أو الكذب المضر مثلا أو غير النافع، ومع الشك واحتمال دخالة هذا القيد في الحكم العقلي لامعنى للاستصحاب لعدم احراز وحدة الموضوع لان القيود في احكام العقل العملي تقييدية لا تعليلية.

وهذا الوجه غير تام ايضا فان تقييدية القيود في احكام العقل العملي وان كان صحيحا الا ان الميزان في جريان الاستصحاب وحدة القضيتين وعدم تبدل الموضوع بحسب الفهم العرفي والمناسبات المحكّمة على دليل الاستصحاب لا على دليل الحكم سواء كان لفظيا أو عقليا، فقد تكون الحيثية المأخوذة في الدليل تقييدية ومع ذلك يجرى الاستصحاب لان العرف يرى بقاء موضوع الحكم المستصحب رغم زوال تلك الحيثية على ما سوف يأتي تحقيقه مفصلا في محله.

الوجه الثالث- ماذهب اليه المشهور من ان الحسن والقبح بالذات منحصر في

العدل والظلم واما غيرهما فباعتبار انطباق احدهما عليه يتصفان بالحسن والقبح. وعندئذ يقال بان الشك في الحسن والقبح يرجع لاحالة الى الشك في العدل والظلم ومعه لا يمكن الاستصحاب لان عنواني العدل والظلم من الحيثيات التقييدية حتى بنظر العرف.

وفيه: ماتقدم في مجوئ القطع من أن قضيتي حسن العدل وقبح الظلم ليستا قضيتين أوليتين حقيقيتين بل هما مشيرتان الى قضايا اولية قبلهما، إذ ليس العدل الا اعطاء ذي الحق لحقه والظلم سلب ذي الحق حقه فلا بد من فرض حق واستحقاق في المرتبة السابقة، وهذا يعني انها تجميع لقضايا اخرى قبلها كقبح الخيانة والكذب وهتك المولى وحسن الصدق والوفاء واطاعة المولى فيكون ثبوتها لتلك العناوين والتي قد لا يرى العرف تقييدتها.

وهكذا يتبرهن عدم صحة التفصيل في الاستصحاب بين الاحكام الشرعية المستكشفة بدليل العقل العملي وبين غيرها.

٣- التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع

وهذا ما ذهب اليه الشيخ الاعظم (قده) وتبعه عليه المحقق النائيني (قده) وقد افاد الشيخ بان اول من تبَّه الى ذلك هو المحقق الخوانساري (قده) ولعل مقصوده ان اول من طبق ذلك على مفاد اخبار الاستصحاب وإلا فأصل التفصيل ثابت قبل ذلك، وببالي ان المحقق في المعارج له كلام يشعر بهذا التفصيل حيث أفاد بان فرض عدم بقاء المستصحب اما يكون من باب احتمال عدم المقتضي أو وجود المانع والاول خلاف المفروض لان الكلام بعد الفراغ عن وجوده والثاني معارض باحتمال عدمه فكأن فكرة الاستصحاب عنده منوط باحراز المقتضي وكون الشك في الرافع.

وقد وقع البحث تمهيدا في المقصود من المقتضي والرافع بما لافائدة مهمة في التعرض اليه بعدما سيظهر من بطلان اصل التفصيل. من هنا نقتصر في تقرير هذا التفصيل على مانقحه المحقق النائيني (قده) في بيان ضابطته وحاصله: ان الشيء إذا كان بحيث لويقي هو وعمود الزمان لم يرتفع وانما يرتفع لحدوث حادث يؤثر عليه كان الشك في الرافع كالنجاسة الذي لا ترتفع الا بمزيل وكالانسان الشاب الذي لا يموت

عادة الا بعارض واما إذا كان الشك في نفس امتداد الشيء ومقدار استعداده للبقاء في عمود الزمان كان من الشك في المقتضى ، كالحيار الذي قد يزول بالتأخير بناءً على فوريته وكالشك في موت انسان كبير السن لاحتمال انتهاء قوته واستعداده، فليس المراد من المقتضى الملاك والمصلحة ولا السبب في قبال الشرط وعدم المانع ولا الموضوع كما توهم بل ما ذكرناه من استعداد الاستمرار والبقاء لولا المزيل وهذا كما يجرى من استصحاب الوجود يجرى في استصحاب العدم ايضا كما لا يخفى .
وقد استدل على هذا التفصيل بادلة ثلاثة رئيسية:

الدليل الاول- ويتألف من مقدمتين:

الاولى- ان الاستصحاب يعتبر فيه وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوك.

الثانية- ان الوحدة الحقيقية غير موجودة لان المتيقن هو الحصة الحدوثية والمشكوك الحصة البقائية فلا وحدة بالدقة فلا بد من فرض عناية على اساسها يفترض المتيقن كأنه هو المشكوك وتلك العناية اما هي عناية تيقن المشكوك باعتبار اليقين ببقاء المقتضى اي بان يعتبر اليقين بالمقتضى مسامحة يقينا بالمقتضى واما بان يفرض بالعناية نفس اليقين بالحدوث يقينا بالبقاء باعتباره يقينا بشيء فيه اقتضاء البقاء وكلتا العنايتين توجبان اختصاص الحكم بفرض احراز المقتضى وكون الشك في الرفع.

وناقش في ذلك المحقق الخراساني(قده) بان العناية المستوجبة للوحدة عرفا انما تكون بنفس تجريد خصوصية الزمان فيرى المشكوك عين المتيقن.
وهذا الكلام يحتمل فيه احد امرين:

الاول- ان يكون منظوره ملاحظة الجامع بين الحصة الحدوثية والحصة البقائية فيتحد المتيقن مع المشكوك بهذا الاعتبار.

وفيه: ان الجامع بين الحصتين لاشك فيه حتى يجرى الاستصحاب بلحاظه.

الثاني- ان يكون منظوره - كما ذكر المحقق العراقي(قده) في تفسير كلام استاذه- إلغاء خصوصية الزمان والتغافل عنه ولحاظ ذات الشيء فكان حدوثه عين بقائه وكأن ذات الشيء كان متيقنا ثم شك فيه.

وفيه: ان هذا يستلزم ان يكون مفاد ادلة الاستصحاب قاعدة اليقين حينئذ وان

الشك إذا تعلق بما تعلق به اليقين فلا يعتنى به وهذا مصداقه الحقيقي قاعدة اليقين غاية الامر يقال بان الاستصحاب ايضا فرد عنائي لهذه الكبرى.

هذا وهناك احتمال اخر في كلام المحقق الخراساني (قده) وهو ما سنذكره نحن في ابطال هذا الدليل وان كانت عبارته لا تنطبق عليه.

والتحقيق في الاجابة على هذا الدليل ان يقال:

أولاً- هذا الدليل يستبطن ارجاع مفاد الادلة الى قاعدة اليقين للاستصحاب إذ فرض فيه انها تدل على الحجية في فرض وحدة المتيقن والمشكوك بان يكون الشك متعلقا وساريا الى نفس المتيقن، غاية الامر فرض وجود العلم بالمقتضي والشك في المقتضى بقاءً من ناحية احتمال المانع فرداً عنائياً لقاعدة اليقين مثلاً وهذا غير قاعدة الاستصحاب لبا وروحا.

وثانياً- ان هذا الاستدلال نشأ من تسليم ظهور الدليل في لزوم الوحدة المطلقة بين المتيقن والمشكوك مع ان هذا لا وجه له، فانه إذا كان وجهه حذف متعلق اليقين والشك، ففيه: ان حذف المتعلق لوسلم ظهوره في وحدة متعلقهما من جميع الجهات في نفسه ففي المقام حيث طبق ذلك في نفس الحديث على اليقين بمحدث الطهارة والشك في بقائها فلا يكون الظهور المذكور مقتضياً للوحدة من هذه الناحية. وان كان وجهه كلمة النقض واسناده اليهما حيث لا معنى لان يكون الشك في شيء نقضاً لليقين بشيء آخر فهذا ايضا لا يقتضى لزوم الوحدة من جميع الجهات حتى الزمان بل يكفي الوحدة من غير ناحية الزمان، بل مفهوم النقض لا بد في صدقه من فرض ان المشكوك بقاءً للمتيقن ورفع له والا لو كان المشكوك نفس المتيقن حتى من حيث الزمان فلا يصدق النقض بينهما بلحاظ المتيقن والمشكوك وان كان قديصدق بلحاظ نفس اليقين والشك إذا كان اليقين سابقاً على الشك، وقد تقدم في البحوث السابقة كيف ان اليقين والشك يكتسبان صفة متعلقهما من المتيقن والمشكوك من هذه الناحية فيكون اسناد النقض اليهما بهذا الاعتبار.

الدليل الثاني- وله تقريران:

١- ان جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) كان يحتمل فيه العهدية واردة اليقين بالطهارة والشك في الحدث وانما تعدينا من ذلك الى غيره بضم ارتكاز عدم الفرق

فلا بد من الاقتصاري التعدي على المقدار المتيقن عدم الفرق بينه وبين المورد، فإذا كان في المورد خصوصية يحتمل دخالتها في الفرق لم يكن يمكن الغاؤها في التعدي، ومن الواضح ان المورد وهو اليقين بالطهور والشك في الحدث فيه خصوصية احراز المقتضي والشك في الرافع فلا يمكن الغاؤها.

وفيه: مضافا الى وجود ادلة مشتملة على الاطلاق اللفظي، ان ارتكازية عدم الفرق في المقام توجب إلغاء المورد وهو اليقين بالطهور والشك في الناقض بكل ماله من الخصوصيات التحليلية والضمنية والتي منها مثلا كونه من الشك في الرافع لا المقتضي ومع إلغاء المورد بالارتكاز ينعقد اطلاق لفظي على الاستصحاب، وان شئت قلت: ان الارتكاز يوجب حمل المورد على انه صغرى للكبرى المعلل بها وهي النهي عن نقض اليقين بالشك وهي كبرى مطلقة تشمل موارد الشك في المقتضي ايضا.

٢- ان الكلام الصادر من المولى إذا كان في مورده ارتكاز خاص يقتضي التوسعة أو التضييق تأطر الكلام وتحدد بمقدار ذلك الارتكاز لاحالة فيدعى في المقام ان الارتكاز يقتضي الاختصاص بفرض احراز المقتضي.

وفيه: منع الصغرى فان هذا الارتكاز لو سلم فليس بتلك المرتبة التي تصلح للبيانية على تحديد الاطلاق اللفظي وتخصيص حجة الاستصحاب بموارد احراز المقتضي فقط.

الدليل الثالث- وهو الذي اعتمد عليه الشيخ الاعظم (قده) ناسبا له الى المحقق الخوانساري (قده) وهو استفادة الاختصاص من كلمة النقص الوارد في الحديث ويمكن تحليل هذا الاستدلال الى مقدمتين:

الاولى- ان النقص مسند واقعا ولبأ الى المتيقن لا اليقين وان كان بحسب اللفظ قداضيف الى اليقين.

الثانية- ان اسناد النقص الى المتيقن لا يصح الا إذا فرض احراز المقتضي له بقاء. ولنوَجِّل البحث عن المقدمة الاولى اثباتا ونفيا ونقدم البحث عن المقدمة الثانية فنقول: استند الشيخ (قده) في اثبات المقدمة الثانية الى كلمة النقص الوارد في الحديث حيث انه مقابل الابرام وهو لا يصدق الا إذا كان هناك هيئة اتصالية يراد

قطعها فيقال نقضت الحبل بمعنى، قطعته، وهذا المعنى وان لم يكن صادقا على المتيقن حقيقة إذ ليست هنالك هيئة اتصالية بينه وبين المشكوك حقيقة فالنقض مستعمل فيه مجازا، الا ان المجاز ايضا بحاجة الى علاقة ومناسبة بين المعنى المجازي والحقيقي وهي هنا افتراض وجود المقتضي لبقاء المتيقن فيكون المشكوك استمراراً للمتيقن وكأنه متصل به ومبروم معه فيصح اسناد النقض بهذه المناسبة، وحيث ان هذه العلاقة لا تكون محفوظة في موارد الشك في المقتضى فلا يكون الدليل شاملا لاكثر من موارد الشك في الرفع مع احراز المقتضي.

ويرد على هذا البيان:

أولاً- ان النقض وان كان ضد الابرام الذي هو مصدر آخر للبرم بمعنى الفتل والابرام إجادته واحكامه فيكون النقض بمعنى حل البرم والفتل، إلا ان مجرد افتراض المقتضي للمتيقن لا يصح اسناد النقض اليه لانه لا يحقق علاقة البرم والهيئة البرمية اللازمة في المقام وان كان يوجب ارجحية البقاء والاستمرار فان الاستمرار والبقاء غير البرم والفتل، على ان مجرد افتراض مناسبة وعلاقة في الذهن من دون مايدل على أخذها وملاحظتها اثباتا لا يكفي لتصحيح النسبة والاسناد.

وثانياً- ان النقض ليس مطلق حل الفتل بل حله بشدة فقولك نقضت الحبل يعطي معنى الحل الشديد للحبل ويستعمل مجازا في مطلق الرفع إذا اريد تطعيم مفهوم الرفع بالشدة والقوة وهي العلاقة والمناسبة مع المعنى الحقيقي، وهذه الشدة تارة: يكون من ناحية شدة المرفوع وإستحكامه كما في نقضت الحبل من مكانه، واخرى: يكون من ناحية شدة المرفوع وإستحكامه كما في نقضت الحبل من مكانه، واخرى: يكون من ناحية ورفعتها تماما رغم ان الشبهة ليس فيها الأضعف ووهن، والظاهر ان اسناد النقض الى اليقين بالشك يكون على اساس هذه النكته البلاغية، فكأنه اريد ابراز فظاعة رفع اليد عن المتيقن بالمشكوك فعبّر بالنقض الذي يعطي معنى شدة الرفع لاطهار شناعة هذا الرفع فيكون أبلغ، بل سوف يأتي ان النقض مسند الى اليقين نفسه لاالمتيقن، وبناءً عليه تكون المناسبتان معا محفوظتين اي ابراز شدة المرفوع وهو اليقين باعتباره امرا مستحكما مبروما مع متعلقه عرفا، وابرار شدة الرفع وفظاعته عندما يرفع اليد عنه

بالشك، ولعله لهذه المناسبة عبر باليقين لبالعلم فان لفظ اليقين ابلغ في الدلالة على الاستحكام والثبات والابرار بين الكاشف والمنكشف بخلاف لفظ العلم.

وهكذا اتضح عدم صحة المقدمة الثانية من هذا الدليل^١.

واما المقدمة الاولى وهي اسناد النقض الى المتيقن فيمكن ان يقرب بأحد وجوه: الوجه الاول- ان يدعى استعمال اليقين واردة المتيقن مجازا اما باعتبار ان النهي عن النقض يستدعي القدرة عليه ونقض اليقين بما هو يقين غير مقدور وانما المقدور نقض المتيقن، أو بدلكوى ان النقض لو كان مسندا الى اليقين لزم ان يكون المقصود ترتيب آثار اليقين والاحكام الشرعية المترتبة عليه لاعلى المتعلق اي ترتيب آثار القطع الموضوعي فقط دون الطريقي فلا بد وان يزداد المتيقن من اليقين.

وهذا الوجه بكلا تقريبيه غير تام، اما الاول فيرده: ما اشيراليه في الكفاية من أن النقض لو اريد به النقض الحقيقي فهو غير معقول لبالنسبة الى اليقين ولا بالنسبة الى المتيقن في اكثر الموارد، بل ولو كان معقولا فليس المقصود النهي الحقيقي عنه، ولو اريد به النقض العملي فهو معقول بالنسبة الى اليقين ايضا بأن لايجرى على طبقه.

واما الثاني فقد اورد عليه في الكفاية: بأن اليقين قد لوحظ بما هو مرآة الى المتيقن وفان فيه فكأنه يرى المتيقن به فيرتب آثاره.

وناقش في ذلك المحقق العراقي (قده) بان هذا هدم لمبناه في كيفية تصحيح اسناد النقض الى اليقين، إذ لو كان اليقين قد لوحظ فانيا في المتيقن فلا يرى الا المتيقن فكيف يمكن ان يكون مصحح استعمال النقض استحكام اليقين؟ ثم اجاب عليه: بان اليقين وان كان مرآة الى المتيقن الا ان المرئي قديكتسب لونا من المرآة كالنور الذي يكتسب لون الزجاج المنعكس فيها.

وهذا الجواب أشبه بالشعر والأدب منه الى الاصول، إذ لايعني فناء عنوان ولحاظه

١ - ولكن لو فرض ان النقض كان مسندا الى المتيقن كما اذا قيل لا تنقض المتيقن فلا ينبغي الاشكال في عدم الاطلاق لموارد الشك في اصل استعداد المتيقن للسقاء لان مفهوم النقض أو الرفع بنفسه يستلطن ثبات المنقوض والمفروغة عنه لولا النقض وهذا لا يصدق مع محدودية المتيقن في نفسه، فالاولى جعل المقدمة الاولى كافية في اثبات الاختصاص لتامة الثانية على هذا التقدير، وما يرى من صدق النقض في قولنا نقضت الشبهة رغم وهما لاينافي ما ذكرناه فان النقض هنا اما استعمل باعتبار بقاء الشبهة وثباتها واستحالتها لولا النقض.

مرآة الا عدم الالتفات اليه والغفلة عنه فلاوجه لتشبيهه بمسألة طبيعية كما لا يخفى، فإشكال التهافت مع المبنى الذي اوردته على جواب صاحب الكفاية باق على حاله، والصحيح في دفع اصل التقريب ان يقال بانه لا مانع من ارادة نقض اثار اليقين وانطابق ذلك على آثار المتيقن لان المراد نقض الاثار العملية لليقين ولا اشكال في ان آثار المتيقن هي الاثار العملية التي يتطلبها اليقين المتعلق به، هذا مضافا الى ان اصل هذا الوجه ضعيف في نفسه عرفا لانه لا يناسب مع عبارة الحديث (كنت على يقين من وضوئك ولا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) إذ لو اريد باليقين في الجملة الثانية غير اليقين في الجملة الاولى مع وحدة السياق وكونها بمثابة الصغرى والكبرى فهذا من التفكيك الركيك جدا، وان اريد بهما معنى واحداً فليس هو الا اليقين للمتيقن إذ لا يصح ان يقال (كنت على المتيقن من وضوئك).

الوجه الثاني- ما يمكن استفادته من مبنى جواب صاحب الكفاية على الوجه السابق وحاصله: ان اليقين وان استعمل في معناه الحقيقي ولكن يكون اسناد النقض اليه بلحاظ المتيقن لا بلحاظ نفسه لكون عنوان اليقين من العناوين الآلية المرآتية ذات الاضافة فلوحظ مفهوم اليقين مرآة لمفهوم المتيقن من باب ان مصاديقه مرآة لمصاديق المتيقن.

ويرد عليه: ان معنى فناء العنوان في المعنون على ما شرحناه مرارا كون الشيء له لحاظان لحاظ بالحمل الاولي ولحاظ بالحمل الشايع وهو بأحد اللحاظين غيره باللحاظ الاخر، وهذا يكون في المفاهيم والوجودات الذهنية التي هي بالحمل الشايع غيرها بالحمل الاولي ففهوم الحيوان بالحمل الاولي حيوان لانه عنوانه وصورته ولكنه بالحمل الشايع صورة في الذهن وهذا يجعل التعامل معه بنحو الفناء بمعنى ان الاحكام والمحمولات تحمل عليه بما هو بالحمل الاولي لا بالحمل الشايع، فيقال ان ذلك العنوان أو المفهوم لوحظ فانما في معنونه ومصادقه اي ليس الحكم عليه بما هو هو وبالحمل الشايع فهذا هو المعنى المعقول لفناء العنوان والمفهوم في معنونه ومصادقه. وعلى اساس هذا التوضيح يظهر:

أولاً- بطلان ما تقدم عن المحقق العراقي من تشبيه المقام بموارد النور الذي يكتسب لون الزجاج المنعكس فيها لان الفناء هنا لا يعني وجود شيئين يكتسب احدهما من

الآخر لونا، بل هناك شيء واحد في الذهن إذا لوحظ بالحمل الاولي كان عين المصداق والمفني فيه، وإذا لوحظ بالحمل الشايع كان غيره، واحد اللحاظين والحملين لا يمكن ان يختلط بالآخر، وحيث ان الاحكام تكون على الوجود الذهني بالحمل الاولي فيكتسب الفاني دائما لون المغني فيه لا العكس لان الفاني بالحمل الاولي عين المغني فيه.

وثانياً- بطلان ما ذكر في هذا الوجه من ان مفهوم اليقين يلحظ فانياً في مفهوم المتيقن من باب ان مصداق اليقين فان في المتيقن فان مصداق اليقين اعني التصديق والعلم يكون فانياً في المتيقن بالنكته التي شرحناها، اي عندما يلحظ اليقين بعدالة زيد كوجود ذهني بالحمل الشايع فهو غير المتيقن وعندما يلحظ بالحمل الاولي يرى عدالة زيد وهو عين المتيقن، الا ان هذه النكته لا يمكن ان تكون بين مفهوم اليقين والمتيقن فانه ليس عبارة عن المتيقن لبالحمل الاولي ولا بالحمل الشايع، وكون مفهوم اليقين فانياً في مصاديقه بالحمل الاولي لا يحقق الفناء لانه لا يجعله عين المتيقن بالحمل الاولي بل عين اليقين.

الوجه الثالث- ما ذكره المحقق الخراساني (قده) في حاشيته على الرسائل من ان اليقين استعمل كناية عن المتيقن فالمدلول الاستعمالي وان كان هو اليقين الا ان المراد الجدي هو المتيقن كما في (زيد كثير الرماد).

وفيه: مضافا الى بطلان هذه الكناية وكونها خلاف الظاهر، ان هذا الوجه لا يجدي في اثبات المقصود من المقدمة الاولي إذ المقصود اثبات اسناد النقص الى المتيقن بحسب مرحلة المدلول الاستعمالي ليختص بموارد الشك في المقتضي، وهذا الوجه يجعل المسند اليه النقص بحسب مرحلة الاستعمال نفس اليقين وهو امر مستحكم سواء كان اقتضاء المتيقن محرراً أم لا.

الوجه الرابع- ما ذكره المحقق النائيني (قده) في اثبات الاحتياج الى احراز المقتضي وهو لا يتوقف على اثبات المقدمة الاولي اعني اسناد النقص الى المتيقن بل يثبت الاختصاص حتى مع كون النقص مسندا الى اليقين، وعبارة التقريرين لكلام هذا المحقق لا يخلو من تشويش وابهام ونحن نورد في توضيح مرامه احتمالين:

١- ان النقص بحاجة الى إبرام وإحكام في متعلقه ولو مسامحة وعناية، وهذا انما

يكون في موارد احراز المقتضي للمتيقن لان مقتضي المتيقن مقتضى لليقين فيكون بقاءه كأنه بقاء لليقين ايضا. فلا ينقض بالشك بخلاف موارد الشك في اصل المقتضي لبقاء المتيقن.

وفيه: أولاً- ماتقدم في وجه اسناد النقض الى اليقين من مناسبة شدة التفاف اليقين بمتعلقه وشدة الرفع وفضاعته بلا حاجة الى فرض استحكام وإبرام من ناحية المتيقن.

وثانياً- ان مقتضي اليقين عبارة عن احراز العلة التامة للمتيقن من المقتضي والاستعداد والشرط وعدم المانع وفقدان اي واحد منها يسلب اليقين بالمقتضي -بافتح- على حد واحد، فدعوى ان مقتضي المتيقن مقتضى لليقين مجرد تلاعب بالالفاظ.

٢- ان المراد من النقض في المقام هو النقض العملي اي نقض الجري العملي على اليقين فلا بد من فرض استحكام وإبرام ولو مساعي في الجري العملي وذلك انما يكون ببقاء مقتضى الجري العملي والا لم يكن نقضا، وحيث ان الجري العملي يكون بلحاظ المتيقن المنكشف باليقين فلا بد من فرض احراز مقتضيه في مرحلة البقاء وان المتيقن له الدوام والثبات لولا الرافع والا لم يصدق النقض العملي لليقين.

وفيه: أولاً- ماتقدم من ان استحكام اليقين ومقتضيه لا يربط له بمقتضى المتيقن وان اليقين كما يكون له استحكام واقتضاء لمتعلقه بلحاظ الانكشاف كذلك يكون له ذلك بلحاظ عالم الجري العملي، والمفروض اسناد النقض اليه لا الى المتيقن.

وثانياً- ان ارادة النقض العملي في المقام لا يقصد به اسناد النقض في الحديث الى الجري العملي كما إذا قال (لا تنقض العمل) بل المقصود به ان مفهوم النقض اريد به النقض عملا فالعملية صفة للنقض ومأخوذ فيه في قبال النقض الحقيقي فلا يحتاج الى استحكام وإبرام في الجري العملي اصلاً.

١ - هذا التعبير محل تأمل لان المدعى للميرزا (قده) ان عنوان النقض المطعم بالعملية لا يصدق في موارد عدم المقتضي للمتيقن بقاءً فانه يكون من باب السالبة بانستفاء الموضوع لكون النقض يراد به العمل لا الحقيقي، والنقض العملي انما يتعلق باليقين بلحاظ كشفه عن متيقنه بللحاظ نفسه. وهذا يظهر المناقشة في الايراد الاول ايضاً فان اقتضاء اليقين لمتعلقه بلحاظ الانكشاف يختلف عن اقتضائه له بلحاظ الجري العملي، لان الأخير يرتبط بالمنكشف ومقدار اقتضائه واستمرارته فلا يصدق النقض العملي

وهكذا يتضح ان شيئاً من الأدلة لا ثبات اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الرفع مع احراز المقتضى غير تام.

ونضيف هنا: باننا لو فرضنا اختصاص الاحاديث المشتملة على كلمة النقض بالشك في الرفع كفانا ما لم يرد فيه التعبير بالنقض من الروايات خصوصاً مثل

→

مع محدودية المنكشف في نفسه وانتفائه فيكون عدم الجري العملي من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا النقض.

وقد يجاب على هذا التقريب للاختصاص بان المفروض إلغاء خصوصية الحدوث والبقاء في متعلق اليقين والشك واضافتها الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الزمان، ومعه يكون النقض العملي صادقاً حتى في موارد الشك في المقتضى لان اليقين بذات المتيقن يقتضي الجري العملي كلما تحقق فيكون رفع اليد عنه بالشك نقضاً عملياً لامحالة.

الا ان هذا الجواب غير تام ايضاً لان خصوصية الحدوث والبقاء وان كانت ملغية الا ان عدم صدق النقض في موارد الشك في المقتضى ليس من ناحية هذه الخصوصية بل من ناحية ما يلازمها من انتفاء موضوع التيقن ومقتضى الجري العملي، وإلغاء خصوصية الزمان لا يعني إلغاء ما يلازمها من الخصوصيات المانعة عن صدق النقض العملي، فالحاصل عدم صدق النقض العملي اذا كان من ناحية الحدوث والبقاء فهو ملغى في دليل الاستصحاب وان كان من ناحية إنتفاء مقتضى العمل وموضوعه فهذا ما يلازمه دليل الاستصحاب.

والتحقيق ان يقال: في مقام الجواب عن هذا التقريب الذي يظن بانه هو حاق مقصود الميرزا(قده) بان النهي عن نقض اليقين بالشك تارة يفترض فيه انه نهي عن النقض الحقيقي لليقين بالشك ارشاداً الى التعبد ببقاء اليقين، كما في النهي عن الصلاة أيام القرء ارشاداً الى بطلانها، واخرى يفترض فيه انه نهي عن النقض العملي بان يؤخذ نفس تعلق النهي به قرينة على ارادة ذلك.

اما على الاول - فن الواضح انه لوجه لدعوى الاختصاص كما لا موضوع لهذا التقريب اذ ليس المراد من النقض العملي ليحظ المتيقن، ولعله كان الانسب مع مباني الميرزا(قده) في استفادة جعل العلمية والطريقة في الاستصحاب اختيار هذا الوجه في تفسير الحديث.

واما على الثاني - فأيضاً لا يتم التقريب المذكور اذ لو اريد عدم صدق النقض العملي في موارد الشك في المقتضى من جهة عدم الاستحكام والابرام لليقين في هذه الموارد لكي يصح اسناد النقض اليه.

فيرد عليه: اولاً - ما تقدم من ان الصحيح هو استحكام اليقين وابرامه بلحاظ تعلقه وإنتفائه حول متعلقه سواء كان مقتضى المتعلق محرراً أم لا.

وثانياً - ما عرفت من ان ثبوت المقتضى للمتيقن بمعنى الثبات والاستعداد لبقائه ليس كافيّاً لصحة اسناد النقض لان مصححة أهلية الابرامية للبقاء والاستمرار ولهذا لا يصح استعمال النقض لمجرد قطع حالة الاستمرارية فلا يقال نقضت قيامي أو قعودي كما يقال نقضت اليقين أو العهد واليمين.

وان اريد عدم صدق النقض للمعملي من جهة ان النقض يعني رفع ما هو ثابت لولا النقض والناقض فلا بد من فرض ثبات الجري العملي لولا النقض، وهذا ما لا يجوز في موارد الشك في المقتضى للمتيقن لان الجري العملي انما يثبت بلحاظ التيقن، وثباته فالجواب: ان النقض قد اسند الى اليقين بحسب الفرض فلا بد من فرض اليقين وجريه العملي ثابتاً لولا الشك، وهذا صادق حتى في موارد الشك في المقتضى ولا اختصاص له بموارد الشك في الرفع، نعم لو كان التعبير (لا تنقض الجري العملي لليقين بالشك) فقد يدعى عدم صدقه في موارد الشك في المقتضى واحتمال محدودية المتيقن الا ان هذا معناه بحسب الحقيقة اسناد النقض الى المتيقن والجري العملي وهو خلف المدعى وخلاف الظاهر، ومجرد كون المراد بالنقض النقض العملي لا يستبطن ذلك. والظاهر ان روح مقصود سيدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) من الايرادين ما شرحناه فتدبر.

صحيحة عبدالله بن سنان ورواية اسحق بن عمار (إذا شككت فابن على اليقين) فلئن امكن التشكيك في اطلاق مثل خبر محمد بن مسلم عن الصادق (ع) (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك) بارجاع الدفع الى ما يشبه النقص فان الخبرين الاولين لا بأس بالتمسك باطلاقهما.

ودعوى: اختصاص مورد صحيحة عبدالله بن سنان بالشك في الرفع حيث عبر فيه بقوله (حتى تستيقن انه نجسه) ولا يمكن إلغاء هذه الخصوصية في مجال التعدي والتعميم.

مدفوعة: بان التعبير بالتنجيس اعم من الشك في الرفع مفهوما وان فرض ان الفرد المتعارف خارجا للتنجيس يكون من باب الرفع.

وان شئت قلت: ان المستفاد منها عرفا ان علة الحكم الظاهري الاستصحابي هو ثبوت الطهارة سابقا وعدم العلم بالنجاسة سواء كان من ناحية فعل المستعير أو غيره، فالانصاف تامة الاطلاق فيها من هذه الناحية.

وبهذا ينتهي البحث عن الاقوال المفصلة في الاستصحاب، وقد ظهر ان الصحيح عموم جريان الاستصحاب وعدم اختصاصه بالشبهات الموضوعية ولا بالشك في الرفع ولا بالاحكام الثابتة بدليل شرعي.

الاستصحاب

مَقْدِمَةُ طَائِبٍ بِالِاسْتِصْحَابِ

- ١- قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.
- ٢- حدود ما يثبت الاستصحاب من آثار القطع
الطريقي.

الفصل الثالث

«مقدار ما يثبت بالاستصحاب»

ونبحث تحت هذا العنوان عن مسألتين أساسيتين:
أحدهما: ان الاستصحاب هل يثبت آثار القطع الموضوعي ايضا أو يختص
بترتيب آثار القطع الطريقي؟ وهذا ما يصطلح عليه بقيام الاستصحاب مقام القطع
الموضوعي.

الثانية: ان الاستصحاب هل يثبت من آثار القطع الطريقي ما يكون مترتبا على
لوازم المستصحب أو ملزوماته العقلية كالأمارات أو يختص بالآثار الشرعية المترتبة
على المستصحب؟ وهذا ما يصطلح عليه بالأصل المثبت، وفيما يلي نتحدث عن كل من
المسألتين تباعا.

قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي

لاشكال في قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي، اي اثبات التنجيز والتعذير
المرتب على المتيقن، وانما البحث في اثباته للأثر الشرعي المترتب على نفس العلم
-القطع الموضوعي- ولهذا البحث ثمرات مهمة عملية وفنية نشير الى بعضها:
فإنها- ترتب الاحكام الشرعية المتفرعة على العلم بشيء لا على واقع ذلك الشيء

من قبيل جواز الافتاء بالمؤدى بناءً على انه من احكام العلم بالواقع للواقع والا كان من آثار القطع الطريقي.

ومنها- حكومة الاستصحاب على الاصول العملية المغياة بالعلم.

ومنها- حكومة الاستصحاب السببي على المسببي على بيان يأتي في محله.

والبحث عن قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي في المقام لا بد ان يفرغ فيه

عن امرين:

الاول- الفراغ ثبوتاً عن امكان استفادة قيام حجة ما مقام القطع الطريقي والموضوعي معا من دليل واحد. وهذا ما بحثناه مفصلاً في بحوث القطع.

الثاني- عدم ارادة المتيقن من اليقين في احاديث الاستصحاب وإلا يكون استفادة

قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وترتيب آثار اليقين الموضوعي بحاجة الى

ارتكاب عنيات فائقة واضحة البطلان، فانه بناءً على ذلك سواءً كان المراد النهي عن

نقض المتيقن أم الاخبار عن عدم انتقاضه بالشك والتعبد ببقائه لا وجه عرفي

لاستفادة التعبد ببقاء اليقين بل غايته التعبد ببقاء المتيقن وتنزيله منزلة الواقع وهو

لا يقتضي اكثر من ترتيب آثار القطع الطريقي للموضوعي.

ومنه يظهر ان مثل الشيخ(قده) ومن يحذو حذوه في اسناد النقض في الحديث الى

المتيقن لا اليقين من الصعب عليهم استفادة قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي

من ادلته.

وبعد الفراغ عن تمامية هذين الامرين يقع البحث عن امكان استفادة قيام

الاستصحاب مقام القطع الموضوعي من احاديث الاستصحاب. ويمكن ان يذكر في

وجهه عدة تقريبات:

التقريب الاول- ما يترأى من عبائر السيد الاستاذ من أنّ مفاد ادلة الاستصحاب هو

التعبد ببقاء اليقين وعدم انتقاضه ومقتضاه ترتب كلا نوعي آثار اليقين الطريقي

والموضوعي معا.

وهذا البيان بهذا المقدار مبهم لا يتضمن تبين فذللك الدلالة ولا يعلم ان المقصود

منه كون المدلول المطابق لاحاديث الاستصحاب هو التعبد ببقاء اليقين أو هو مدلول

التزامي.

والتحقيق: ان استفادة التعبد ببقاء اليقين وعدم انتقاضه كمدلول مطابق لاحاديث الاستصحاب يكون في احدى صورتين:

١- ان يكون مفاد الحديث النهي لالنهي فيكون اخبارا عن عدم انتقاض اليقين بالشك.

٢- ان يكون مفاد الحديث النهي عن النقض الحقيقي التكويني لليقين ارشادا الى عدم الانتقاض نظير النهي عن الصلاة ايام الحيض ارشادا الى بطلانها. وكلا الامرين خلاف الظاهر، إذ لا ينبغي الاشكال في ظهور احاديث الاستصحاب في النهي عن نقض اليقين بالشك بل صراحة جملة من فقراتها في ذلك، بل لو فرض ارادة النهي كان المناسب ان يعبر بعدم الانتقاض لالنقض، كما ان المراد من النقض ايضا النقض العملي لا التكويني غير المقذور مع فرض حصول الشك وانتقاض اليقين، كما يشهد بذلك ايضا سياق التعليل بأمر مركزز والتعبير بانه لا ينقض اليقين بالشك ابدا أو لا يدفع بالشك أو ابن على اليقين فان ماهو الارتكازي انما هو عدم النقض العملي كما ان التأيد والدفع والبناء كلها تناسب النقض العملي لالحقيقي.

التقريب الثاني- ما ذكره المحقق العراقي (قده) بعد تسليم ارادة النهي من ادلة الاستصحاب لالنهي وانه نهي عن النقض العملي لالحقيقي فتدل على حرمة النقض العملي لليقين ووجوب الجري عليه بقاءً وكأنه متيقن، فانه مع ذلك استفاد قيامه مقام القطع الطريقي والموضوعي معا من باب ان الجري العملي على اليقين يقتضي الجري على وفق آثاره الطريقية والموضوعية معا فلاوجه لتخصيص عدم النقض باحدهما دون الاخر.

ويرد عليه: أولاً- المنهي عنه في ادلة الاستصحاب انما هو نقض اليقين بالشك وهذا انما يصدق في حق الاثر الطريقي لليقين حيث يكون مشكوكا واما الاثر الموضوعي فارفعه يقيني بالشك وليس مشكوكا فهو من نقض اليقين باليقين لا بالشك، وكون اليقين بالارتفاع متولدا من الشك في الواقع وبسببه لا يجعل ارتفاع هذا اللون من الآثار من نقض اليقين بالشك بل باليقين كما هو واضح.

وثانياً- ان النقض كما تقدم ضد الابرام ومصحح اسناده الى اليقين ما اشرفنا اليه

من إتفاف اليقين وشدة تعلقه بالمتيقن وثباته، وهذه المناسبة والعلاقة انما تكون بلحاظ الاثار الطريقية لليقين لا الاثار الموضوعية لانتفاء هذه النكته فيها.

وثالثاً- اسناد النقض العملي الى اليقين انما يكون بلحاظ ما يقتضيه من التنجيز والتعذير اي الاثار الطريقية لا بلحاظ ما قد يقع اليقين موضوعاً له من الاثار الشرعية، لان ما يقتضي الجري العملي ليس هو ذات الموضوع للحكم الشرعي وانما هو احرازه واليقين به، ولهذا لا يناسب ان يقال لا تنقض أو لا ترفع الماء بالتغير بمعنى لا ترفع اليد عن احكامه وآثاره، وكون اليقين الواقع موضوعاً لا اثر شرعي مستلزماً لا حراز ذلك الاثر لكون اليقين باليقين عين اليقين نفسه لا يصحح اسناد النقض الى اليقين بما هو موضوع لا اثر شرعي بل بما هو طريق فلا يكون مفاد الادلة اكثر من ترتيب الاثار الطريقية لليقين وعدم وجود نظر فيها الى الآثار الموضوعية.

التقريب الثالث- حمل النهي في ادلة الاستصحاب على الكنائية والارشاد الى عدم انتقاض اليقين نظير ارشادية النهي عن صلاة الحائض، اما من جهة كونه متعلقاً بالنقض الحقيقي وهو غير مقدور فلا يعقل تعلق النهي الحقيقي به فيكون قرينة على الارشادية، أو باعتبار ان النقض حتى لو اريد به النقض العملي لا الحقيقي فن الواضح عدم ارادة تحريم النقض العملي في موارد الاستصحاب، كيف وقد يكون الاستصحاب لحكم غير إلزامي أو لحكم وضعي كما في مورد بعض روايات الاستصحاب ولا معنى لتحريم النقض في مثل ذلك، فلاحالة لا بد وان يحمل النهي على انه كناية عن عدم الملزوم اي عدم الانتقاض باعتبار ان النقض العملي لازم الانتقاض الحقيقي لليقين بالشك. ولعل هذا هو حاق مقصود المحقق النائيني (قده) حينما استفاد جعل الطريقية والعلمية للاستصحاب بالرغم من حمله للنقض على النقض العملي لا الحقيقي.

وقد يناقش هذا التقريب بكلتا صيغتيه بأن استفادة جعل العلمية والطريقية للاستصحاب مستحيل ثبوتاً لان الشك قد اخذ موضوعاً لهذا الجعل في لسان دليل الاستصحاب والموضوع لا بد وان ينظر اليه مفرغاً عنه اي بنظر فراغي وهذا يتهافت مع كون النظر الى إلغائه وجعله علماً و يقيناً^١.

١ - يمكن الاجابة على هذا التهافت بان ظاهر الخطاب في امثال هذه الموارد الفراغ عن وجود الشك مع قطع النظر عن الجعل لامطلقاً فقوله (ع) لا شك لكثير الشك او اذا شككت فشكك ليس بشيء قد فرغ فيه عن الشك في المرتبة السابقة عن هذا الجعل

وجواب هذه المناقشة ما قد يستفاد من بعض عبارات المحقق النائيني (قده) من الفرق بين الطريقة المجعولة للامارات والطريقة المجعولة للاستصحاب من حيث ان الامارات قد جعلت علما من حيث صفة الكاشفية واثارة الواقع التي تثبت للعلم بينما الاستصحاب جعل علما من حيث صفة الاقتضاء للجري العملي والمحركية الثابتة للعلم زائدا على كاشفيته، فان هذا التحليل يمكن ان يستفاد منه الجواب على المناقشة المذكورة بدعوى عدم التهافت لان قوله (لا تنقض اليقين بالشك) قد فرغ فيه عن وجود الشك خارجا بلحاظ مرحلة الانكشاف وادعي عدم وجوده بلحاظ عالم الجري العملي والمحركية فلا منافاة ولا تهافت.

الا ان هذا يستوجب انهيار اصل التقريب لان قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي يعني قيامه مقام ما هو ظاهر ادلة القطع الموضوعي من اخذه بما هو كاشف في موضوع ذلك الأثر لاجما هو محرك ومنجز والا قام كل منجز أو معذر شرعي مقامه، وان كان يعقل اخذ المحركية الخاصة الناشئة عن العلم موضوعا للأثر الموضوعي فلا يقوم مقامه الا ما ينزل منزلته في هذه المحركية الخاصة ولكنه على كل حال خلاف ظاهر ادلة القطع الموضوعي فان ظاهرها اخذ القطع بما هو كاشف وطريق موضوعا للحكم الشرعي.

ثم ان المحقق العراقي (قده) اورد على المحقق النائيني (قده) في المقام بالتناقض بين موقفه هنا وموقفه في البحث السابق لاثبات اختصاص الاستصحاب بالشك في الراجع، لانه وان لم يختر هناك ارادة المتيقن من اليقين بل اسند النقص الى اليقين ولكنه اراد به النقص العملي الذي يكون بلحاظ المتيقن فكأنه اسند نقض آثار المتيقن الى اليقين، وبناءً عليه لا موجب لاستفادة قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي

→ وهذه خصوصية مفهومه عرفاً فلا يبق تهافت فيمكن ان يكون الاستصحاب من هذا الباب كما اذا صرح بان من كان على يقين وشك فشكه ليس بشك. ويكون الجواب على اصل التقريب عندئذ بمنع ظهور ادلة الاستصحاب في الارشاد الى بقاء اليقين لا بالصيغة الاولى لظهور النقص في النقص العملي لا الحقيقي، ولا بالصيغة الثانية لان النبي عن الجري العملي يكون كناية عن بقاء الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية وثبوت نفس الأثر العملي الذي كان ثابتاً قبل الشك فان هذا المعنى ان لم يكن هو المتعين في مفاد هذه الاحاديث عرفاً فلا اشكال في انه المتيقن من مفادها بحيث يحتاج افادة التسعد بقاء اليقين الى مزيد بيان ومؤنة، ولا اقل من الاجمال ولا يمكن التمسك بالاطلاق لكنة سوف يأتي شرحها في المتن، نعم هذا الكلام لا يتم على مباني الميرزا في جعل الطريقة على ما سوف يظهر.

لان الجري العملي على طبق المتيقن لا ربط له بآثار اليقين الموضوعي ان فرض ارادة نقض المتيقن عملا، وان اريد نقض اليقين بما هو يقين لا بلحاظ الجري العملي فلا وجه لاشتراط احراز المقتضي للمتيقن في المقام السابق فالجمع بين قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي والاختصاص بالشك في الرافع يستبطن تناقضا.

وهذا الاشكال نشأ من تصور ان المحقق النائيني يحمل النهي في ادلة الاستصحاب على النهي التحريمي عن النقض العملي، مع انك عرفت في التقريب الثالث المتقدم انه يحمله على الكنائية والارشاد الى التعبد ببقاء اليقين فلا تهافت، توضيح ذلك: ان النقض وان اريد منه نقض الجري العملي الذي هو من آثار المتيقن الا ان النهي عن نقض الجري العملي لا يراد منه نهى تحريم بل نهى ارشاد وكناية عن التعبد بالبقاء، والامر المرشد اليه وان كان يمكن ان يكون بقاء المتيقن لاليقين ومعه لا يترتب آثار القطع الموضوعي على الاستصحاب الا ان المحقق النائيني (قده) يشخص المرشد اليه في بقاء اليقين، باعتبار ان الحجيات المجعولة عقلائيا يكون بمعنى جعل الطريقة والعلمية فكأن ارتكازية ذلك في موارد يراد فيها جعل الحجية بمعنى اثبات الواقع بنفسها القرينة على تعيين ان المراد الجدي هو التعبد ببقاء اليقين والعلم وجعله لا التعبد ببقاء المتيقن ظاهرا^١ فيترتب عليه اثار القطع الطريقي والموضوعي معا لا محالة في الوقت الذي يكون المدلول المطابق غير شامل لموارد الشك في المقتضي لان المراد بنقض اليقين نقض الجري العملي لليقين المتوقف بحسب الفرض على احراز مقتضي البقاء للمتيقن.

وقد يناقش التقريب المتقدم عن المحقق النائيني (قده) لقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي بأن مفاد الحديث بعد ان كان كنائيا وارشادا الى التعبد ببقاء اليقين فلا دليل على ارادة اكثر من التعبد ببقاء اليقين في اثاره الطريقية والجري العملي منه، واما التعبد ببقائه بلحاظ الأثر الموضوعي فبحاجة الى مؤنة زائدة لاشاهد عليها ولا يمكن اثباتها بالاطلاق ومقدمات الحكمة لان الاطلاق ينفي القيد عن المدلول

١ - هذا الارتكاز في باب جعل الطريقة والعلمية وتتميم الكشف كما في الامارات معقول الآ ان المفروض ان المجعول في باب الاستصحاب حتى عند الميرزا المحركية والجري العملي ومن هنا لم تكن مثبتاته حجة ومثل هذا الجعل ليس ارتكازياً عند العقلاء لانه من التعبد الصرف.

ولا يثبت اصل المدلول الكناثي وانه هذا المعنى أو ذاك فليس المقام من موارد التمسك بالاطلاق.

وهذا النقاش ايضا يمكن للمحقق النائيني (قده) الإجابة عليه حسب مبانيه في باب جعل الحجية فإنه يرى استحالة جعل المنجزية والمعدنية ابتداءً لانهما من احكام العقل والشارع لا يمكنه ان ينزل شيئاً منزلة احكام غيره وانما المعقول جعلهما بتبع جعل موضوعهما واعتباره اي جعل ما ليس بعلم علما واعتباره طريقاً دون حاجة الى ملاحظة الآثار المترتبة عليه، وهذا الاعتبار امر بسيط واحد يترتب عليه كل آثار العلم الطريقية والموضوعية.

وهذا المبنى^١ وان كان فاسداً في نفسه على ما تقدم مفصلاً في بحوث القطع الا انه بعد الفراغ عنه ثبوتاً لا يبقى^٢ مزيد اشكال في المقام اثباتاً. وهكذا يتضح عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

First line of the main body of handwritten text.

Second line of the main body of handwritten text.

Third line of the main body of handwritten text.

Fourth line of the main body of handwritten text.

Fifth line of the main body of handwritten text.

Sixth line of the main body of handwritten text.

Seventh line of the main body of handwritten text.

Eighth line of the main body of handwritten text.

Ninth line of the main body of handwritten text.

Tenth line of the main body of handwritten text.

Eleventh line of the main body of handwritten text.

Twelfth line of the main body of handwritten text.

حدود ما يثبت الاستصحاب من آثار القطع الطريق

اشتهرين المحققين مطلبان:

١- الفرق بين الاصول العملية والامارات من حيث ان الامارات تثبت لوازمها مهما تعددت الوسائط بينها وبين المدلول المطابق للامارة بخلاف الاصول.

٢- ان الاستصحاب يترتب عليه آثار المستصحاب الشرعية إذا كانت تترتب عليه بلا واسطة او بواسطة اثر ولازم شرعي لاعقلي.

ورغم اشتهاار المطلبين شهرة عظيمة بل وارتكازية الالتزام بهما في الفقه لم تذكر في كلماتهم ادلة واضحة تناسب تلك المرتبة من وضوح الفكرتين، وايا ما كان فيقع البحث في مقامين:

المقام الاول- في الفرق المذكور بين الامارات والاصول العملية، ولتوضيح هذا الفرق وتخرجه يوجد منهجان.

المنهج الاول- ماذهب اليه المحقق النائيني (قده) من افتراض فرق ثبوتي بينهما استلزم هذه النتيجة اي ان سنخ المفعول في باب الامارات يختلف عنه في الاصول العملية بحيث يترتب عليه هذا الفرق.

المنهج الثاني- ما يظهر من بعض كلمات صاحب الكفاية من قصور لسان جعل الحجية للاصول العملية عن ترتيب اكثر من الأثر الشرعي المطابق بخلاف ادلة جعل الحجية للامارات، وهذا يعني ان الفرق المذكور بين الامارات والاصول العملية يرجع

الى عالم الاثبات ومقدار دلالة دليل الحجية لاعالم الثبوت، ولازم هذه المنهجية انه يمكن ان يفرض عدم استفادة حجية لوازم امارة من الامارات إذا فرض قصور دلالة دليل حجيتها عن اثبات حجية لوازمها وهذا ماتبناه السيد الاستاذ وفيما يلي نتكلم عن كل من المنهجين.

اما المنهج الاول- فقد افاد المحقق النائيني (قده) في تقريره ان العلم له آثار وخصائص اربع مرتبة:

- ١- الخصيصة الصفية من حيث كونه حالة سكون واستقرار نفسي.
- ٢- خصيصة الطريقية وانكشاف الواقع به.
- ٣- خصيصة التحريك العملي باتجاه الواقع الذي تعلق به.
- ٤- خصيصة التنجيز والتعذير.

والأثر الاول من مختصات العلم تكويننا ولا يمكن ان يقوم شيء مقامه الا بأن يكون علما حقيقة، والأثر الثاني هو المجمعول في باب الامارات حيث ان الشارع يحكم فيها بتتميم الكشف اعتبارا وجعلها علما وطريقا فتقوم الامارات مقام العلم في هذه الخصيصة وتترتب عليه الآثار والخصائص الاخرى، والأثر الثالث هو المجمعول في باب الاصول العملية غاية الامر تارة: يجعل الاصل كالعالم في التحريك والجري العملي على طبق الشيء على انه هو الواقع تنزيلا وتعبدا وهذا هو المجمعول في باب الاصول التنزيلية أو المحرزة، واخرى: يجعل الاصل كالعالم في المحركة من دون افتراض مؤداه هو الواقع وهذا هو المجمعول في الاصول غير التنزيلية، وعلى كل حال يكون ترتب الأثر الرابع على الحجة بالتبع لابل الاستقلال لانه يرى استحالة جعل المنجزية والمعذرية لكونهما من احكام العقل ولا يعقل للشارع تنزيل شيء منزله حكم غيره.

وبناءً على هذا التصنيف يثبت الفرق المذكور بين الامارات والاصول العملية إذ جعل الطريقية والعلمية في باب الامارة يعني تتميم كاشفيتها ومن الواضح ان الكاشفية الثابتة بالنسبة الى المدلول المطابق في باب الامارة بنفسها ثابتة بالنسبة الى ملازماتها فلامحالة تثبت جميعا بتتميم كشفها، وهذا بخلاف الاصول لان المجمعول فيها ليس هو تتميم الكشف بل مجرد الجري العملي وهو لا يستلزم التعبد بالجري العملي على طبق اللوازم التي لم تتم اركان الاصل العملي فيه.

وناقش ذلك السيد الاستاذ: بأنه كما لا تلازم بين جعل الجري العملي على طبق شيء وجعل الجري العملي على طبق لوازمه كذلك لا تلازم بين جعل اليقين التعبدي بشيء واليقين التعبدي بلوازمه وإنما التلازم بين اليقين الحقيقي بشيء واليقين الحقيقي بلوازمه ولا يوجد في باب الامارات الا اليقين التعبدي، ومن هنا اتجه الاستاذ الى التفتيش عن الفرق بين الامارات والاصول بالمنهج الثاني الاثباتي وملاحظة لسان أدلة جعل الحجية في كل مورد.

ولنا حول هذا النقاش تعليقان:

الاول- ان انكار المنهج الاول وانه لا فارق ثبوتي بين حجية الامارات وحجية الاصول غير صحيح فان الفرق بينهما بالمقدار المذكور من قبل المحقق النائيني (قده) وان كان يرد عليه ما افيد الا انه سوف يظهر وجود فرق ثبوتي في بينهما سليم عن هذا الاعتراض.

الثاني- يمكن للمحقق النائيني (قده) ان يدعي الفرق بين الامارات والاصول مبنياً على اختلاف المجمعول فيها بأحد تقريبين لعله روح مقصوده وان كانت عبارة التقريرات قاصرة عنه.

١- ان يريد دعوى الملازمة العرفية بين جعل الطريقة وتتميم الكشف تعبدا بالنسبة الى شيء وجعل الطريقة وتتميم الكشف تعبدا بالنسبة الى لوازمه بخلاف ما إذا كان المجمعول مجرد المحركة والجري العملي، ونكتة ذلك ان اعطاء الكاشفية لشيء حقيقة يستلزم كاشفيتها بلحاظ اللوازم بخلاف اعطاء المحركة واقتضاء الجري العملي وانه لا يستلزم المحركة نحو اللوازم لان المحركة نحو اللوازم في القطع الوجداني من نتائج الكاشفية نحوها لا من نتائج المحركة نحو اللوازم كما هو واضح. وحيث ان التعبدية ملحوظة في جانب الجعل لا المجمعول اي ان الجعل تعبدي واعتباري واما المجمعول فهو نفس الكاشفية والطريقة فلاحالة تنعقد دلالة التزامية على جعل الكاشفية للوازم ايضا في باب الامارات دون الاصول.

٢- لو افترضنا عموم التنزيل في الحجية في ادلة كل من الامارات والاصول بمعنى دلالتها على التعبدي بترتيب جميع الآثار الشرعية والعقلية المترتبة على المجمعول في كل من الامارات والاصول مع ذلك بقي الفرق بينهما من ناحية ان المجمعول في الامارات حيث

كان هو الطريقة والكاشفية فيترتب عليها لاحالة حجية اللوازم لكون كاشفية العلم بشيء عن لوازمه من الاثار العقلية المترتبة على كاشفيته لذلك الشيء بخلاف اقتضاء العلم للجري العملي على طبق المعلوم المجعول في باب الاصول فان الجري العملي على طبق اللوازم ليس من آثار الجري العملي على طبق المعلوم بل بينهما تلازم من باب الملازمة بين مقتضيهما اعني العلم بالشيء والعلم بلوازمه.

الا ان هذا التقريب لا ينسجم مع تصورات المحقق النائيني (قده) في باب جعل الطريقة، لانه يفترض تنزيل الاصل والامارة منزلة العلم في الاثار واللوازم الشرعية والعقلية وهو لا يرى ذلك لاستحالة التنزيل بلحاظ احكام غير الشارع من قبل الشارع، وانما يرى ان المجعول هو الطريقة والعلمية ابتداءً لا بملاك التنزيل والنظر الى الآثار، نظير المجاز الادعائي السكاكي، وعندئذ يترتب عليه تلك الاثار للعلم التي تكون اثرا للجامع بين الفرد الحقيقي والتعبدية منه ومنها المنجزية والمعدرية دون انكشاف اللوازم فانه اثر للانكشاف الحقيقي دون التعبدية.

والصحيح: وجود فرق جوهرية ثبوتية بين الامارات والاصول يصلح ان يكون منشأ للفرق بينهما في مسألة حجية مثبتات الامارة دون الاصل، وليس الفرق المذكور من ناحية جعل الطريقة والكاشفية أو المحركة والجري العملي، بل قد عرفت بما لا مزيد عليه في مجوئ الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ومبحث حقيقة الاصل العملي ان هذه الفروق المدعاة في كلمات الميرزا (قده) ليست فروقا جوهرية بل صياغية ترتبط بلسان الدليل، وهذه الفروق الصياغية وان كان قد يترتب عليها بعض النتائج الا ان هذه المسألة ليس منها.

وانما الفرق الثبوتية بين الامارات والاصول ما أشرنا اليه في بحث حقيقة الحكم الظاهري من انه عبارة عن الحكم الصادر من قبل المولى في مقام الحفظ على الالهم من الملاكات والاعراض المولوية الواقعية الالزامية والترخيصية المتزاحمة فيما بينها وترجيح الالهم منها على المهم، الا ان هذا الترجيح قد يكون على اساس قوة الاحتمال محظا بحيث يكون الحكم الظاهري نسبته الى الاحكام الالزامية والترخيصية على حد واحد فكما يثبت حكما ترخيصيا يثبت حكما الزاميا ولا تكون اية خصوصية غير درجة الكشف دخيلة في جعله، وهذا هو حقيقة الامارة سواء جعلت بلسان

جعل العلمية أو بلسان جعل المنجزية والمعذرية أو بأي لسان آخر، وإن كان قد يفرض أن صياغة جعل العلمية أنسب أو أوفق بالمرتكزات العرفية، وقد لا يكون الترجيح بين الأغراض الواقعية الترخيضية والالزامية المتزامنة على هذا الأساس بل على أساس ملاحظة نوعية الحكم والغرض الواقعي المحتمل أما صرفاً أو مع ملاحظة درجة الكاشفية أو ملاحظة خصوصية نفسية مع درجة الكاشفية أي نوعية الكاشف لا المنكشف فليست قوة الاحتمال هي الملحوظة صرفاً في جعل الحكم الظاهري في هذه الموارد وهذا هو حقيقة الأصل العملي.

وعلى هذا الأساس يتضح أن حجية المثبتات في الإمارة تكون على القاعدة باعتبار هذه النقطة الثبوتية الجوهرية في باب الحكم الظاهري الإماري فإن تمام ملاك الحجية فيها عندما كان درجة الكاشفية محضاً فهذه الدرجة من الكاشفية نسبتها إلى كل من المدلول المطابق والالتزامي على حد واحد فلا محالة تكون حجة في إثبات اللوازم بنفس العلة والملاك للحجية في المدلول المطابق.

وأما الأصول العملية فحيث إن الملاك في جعلها ليس هو الترجيح بدرجة الكاشفية وقوة الاحتمال صرفاً بل نوعية الحكم المنكشف أو نوعية الكاشف وخصوصيته دخل في الترجيح به سواءً كان لقوة الاحتمال والكاشفية دخل أيضاً كما في الأصول المحرزة أم لا. فلا تثبت لوازمها على القاعدة وإنما يحتاج إثباتها إلى دليل يقتضي ذلك بحسب مقام الإثبات، لأن تمام ملاك الحجية أو جزئه بحسب الفرض وهو نوعية المحتمل أو نوعية الاحتمال - الكاشف - غير متوفر في اللازم، نعم لو فرض توفرهما فيه أيضاً ثبت به لا محالة إلا أن هذا ليس من الأصل المثبت عندئذ بل هذا معناه توفر أركان ذلك الأصل العملي في اللازم ابتداءً كما لا يخفى.

هذا هو الضابط الفني بحسب مقام الثبوت، وعلينا بعد ذلك بحسب مقام الإثبات أحرار أحد الملاكين للترجيح من أدلة اعتبار الأمارات أو الأصول. فنقول: لأشكال في مثل خبر الثقة أو الظهوران المستفاد من دليل اعتبارهما ملاحظة قوة الاحتمال ودرجة الكشف صرفاً فيها من دون دخالة لنوع المحتمل والخصوصية ذاتية للكاشف في اعتبارهما، أما الأول فلأن الخبر والظهور لا يقتضيان نوع حكم واحد بل قد يقومان على الإلزام وقد يقومان على الترخيص ولم يؤخذ فيها أدائهما إلى نوع حكم خاص، وأما

الثاني فلأن هذا هو المستفاد من لسان ادلة الحجية وهو المتطابق مع الارتكاز العقلائي الذي هو الاساس في اثبات حجيتها فانه يقضي بان تمام الملاك في الحجية انما هو درجة الكاشفية النوعية وقوتها من دون دخالة نكتة نفسية في ذلك اصلا.

كما انه لاشكال في مثل اصالة الحل والاحتياط ان الملحوظ في جعلها نوعية الحكم المحتمل من الحلية في الاول والالزام في الثاني فلا يمكن اثبات لوازمها على مقتضى القاعدة، فلوفرض الملازمة بين حلية العصير العني ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا فلا يثبت الثاني باجراء اصالة الحل في الاول لاختلاف نوعية الحكم، واصالة الحل ترجيح للحكم الترخيصي على الالزامي في موارد الاشتباه لاهمية فيه وهو ليس محفوظا في اللازم وليس دليل اصالة الحل يقتضي اكثر من اثبات الحلية المحتملة في مورد الشك .

واما مثل قاعدة الفراغ فقد لوحظ فيها كل من قوة الاحتمال ونوع المحتمل وهو الصحة ولكن قد اخذ في موضوعه الفراغ عنه مما يمكن ان تكون لها مدخلية في الحكم بالصحة، ولهذا لا يمكن التعدي الى الحكم بصحة صلاة لم يفرغ بعد منها ولو فرضت الملازمة بين صحتها واقعا وصحة الصلاة التي فرغ عنها، وكذلك أية خصوصية اخرى نفسية أو طريقية احتمل دخالتها في الحكم الظاهري بالصحة المعول في القاعدة فانه بانتفائها في اللازم لا يمكن الحكم بالصحة فيه وان فرض وحدة نوع المحتمل، كما انه لاظهور في دليل القاعدة يقتضي ترتيب كل تلك اللوازم.

واما الاستصحاب وان لم يكن قد لوحظ فيه نوعية المحتمل لانه لا بشرط من حيث نوع الحكم المؤدي اليه كالخبر والظهور، كما انه ربما تكون قوة الاحتمال والكشف النوعي ولو الضعيف ملحوظاً في حجيته، الا ان احتمال اخذ خصوصية ونكتة نفسية في حجيته ولو نكتة الثبوت سابقا أو اليقين السابق بحيث لا يمكن إلغاء ذلك بعد ان كان دليل حجيته ظاهرا في اعتباره متجه كما ان الارتكاز لا يقتضي إلغاء ذلك ان لم نقل باقتضائه ملاحظته، حيث تقدم ان بناء العرف على الاستصحاب لا يستبعد ان يكون لما فيه من حالة الانس والانساق مع الوضع السابق والميل النفسي نحوه لا مجرد الكاشفية وقوة الاحتمال، وهكذا يثبت حجية مثبتات الامارات على القاعدة دون

الاصول باعتبار نكتة ثبوتية فالمنهج الاول في بيان هذا الفرق تام^١.
واما المنهج الثاني الاثباتي - فقد ذكر المحقق الخراساني (قده) في بيانه ان دليل
حجية الامارة ظاهر في جعل الحجية للحكاية والكشف وخبر الثقة مثلا كما يحكي عن
المدلول المطابقي يحكى عن المدلول الالتزامي فيكون اخبارا به ايضا وفردا آخر لدليل
الحجية بخلاف الاصول العملية.

وناقشه السيد الاستاذ بأن الاخبار والحكاية فرع القصد والمخبر قد لا يقصد ذلك بل
قد لا يعلم بأصل الملازمة فكيف يمكن ان يكون دليل الحجية شاملا للمدلول
الالتزامي باعتباره اخبارا وحكاية اخرى؟^٢ وانما الصحيح ان يقال ان دليل حجية
الخبر حيث كان هو السيرة العقلائية وهي قائمة على العمل بالمدلول المطابقي
والالتزامي معا من هنا كانت مثبتاته حجة وهذا بخلاف الاصول العملية.

والتحقيق: ما عرفت من ان حجية مثبتات الامارة غير مرتبطة بمقام الاثبات ولهذا
تكون مثبتات الشهرة الفتوائية مثلا حجة لو فرض حجيتها مع عدم صدق عنوان
الشهرة عليها وعدم ثبوت حجيتها بالسيرة العقلائية العملية، نعم في غير الامارات
لابأس بالبحث عن أن مقدار ما يثبت بدليل حجيته هل يمكن ان يشمل اللوازم لنكات
اثباتية أم لا، ولا اشكال في عدم ذلك في مثل اصالة الحل والاحتياط والطهارة، نعم
في خصوص الاستصحاب قديتوهم ان مفاد دليل حجيته ترتيب آثار المتيقن مطلقا
ولو كانت بوسائط عقلية وهذا ما نبحت عنه في المقام الثاني.

المقام الثاني- في ان الاستصحاب لا يثبت به الا الآثار الشرعية المترتبة على
المستصحب بلا واسطة أو بواسطة اثر شرعي لاعقلي، والاشكال بحسب الحقيقة في

١ - لا ينبغي الاشكال في ان الامارات والطرق قد اخذ في حجيتها نكات ذاتية ايضا من قبيل كونها ظهورا أو اخبارا من ثقة
ولهذا لا يمكن أن يتعدى الى كاشف آخر ربما يفترض فيه نفس المرتبة من درجة الكشف الشخصي أو النوعي وليس ذلك الا
من جهة أخذ خصوصية ذاتية في الحجية من قبيل غلبة حصول هذا الكاشف أو معهودته لدى العقلاء أو امكان الاكتفاء به أو
أية حيشية ذاتية اخرى. وبناء على ذلك يقال: اننا نحتمل ان تكون لنفس خصوصية كون المدلول مطابقا للالتزاميا دخل في
الحجية ولو كحيشية ذاتية لا ترتبط بالكاشفية ولا طريق لنفي هذا الاحتمال الا بمراجعة المنهج الاثباتي واستظهار إلغاء هذا
الاحتمال من ادلة الحجية.

٢ - الحجية وان كانت الدلالة التصديقية للاخبار لا التصورية الا انها ليست بمعنى قصد الاخبار بل النسبة التصديقية التي يعتقد
بها المخبر سواء قصد الاخبار عنها أم عرفناها بدون ذلك فيقال بأن التصديق بشيء تصديق بلوازمه ولو تقديرا أي على تقدير العلم
بالملازمة وموضوع الحجية هو هذا التصديق التقديري عند احراز المعلق عليه.

كيفية ترتيب الأثر الشرعي غير المباشر إذا كانت الوساطة بينه وبين المستصحب شرعية - كحلية اكل الطعام المغسول بماء مستصحب الطهارة فانها تثبت به مع ترتيبها على طهارة الطعام المترتب على طهارة الماء المغسول به- وعدم ترتيبه إذا كانت الوساطة عقلية - كصحة الوضوء اللازم لغسل الموضع المشكوك وجود الحاجب عليه اللازم لاستصحاب عدم الحاجب - مع ان دليل التبعيد الاستصحابي إذا كان له اطلاق لكل آثار المستصحب فلا بد من ترتيبها جميعا في الموردين والا فلا بد من عدم ترتيبها في الموردين.

وفي مقام حل هذا الاشكال يوجد افتراضان رئيسيان تختلف صيغة الحل بناءً على كل منهما.

الافتراض الاول- ان يكون المجمعول في دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن أو جعل الحكم المماثل، والمقصود ان المجمعول فيه ترتيب اثر الواقع على المستصحب وجعله كانه الواقع كتتنزيل الطواف منزلة الصلاة غاية الامر ان التنزيل هناك واقعي وهنا ظاهري، ولعل هذا هو مختار صاحب الكفاية (قده).

واصحاب هذا المسلك يحاولون تخريج التفصيل المذكور بان دليل الاستصحاب انما ينزل المستصحب منزلة الواقع فيما هو اثر شرعي مجمعول من قبل الشارع نفسه دون اللوازم والآثار العقلية فانها لا ربط لها بالشارع، وبناءً عليه لو اريد ترتيب اللوازم العقلي والتنزيل بلحاظه ولومقدمة لترتيب اثره الشرعي - وهو صحة الوضوء في المثال - فهذا خلف ما ذكر من أن التنزيل لا يمكن ان يكون الا بلحاظ احكام الشارع نفسه، ولو اريد ترتيب الأثر الشرعي المترتب على اللوازم العقلي وتنزيله في مورد الاستصحاب من دون تنزيل اللوازم العقلي فهذا وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا دال عليه اثباتا، لان ذلك الأثر الشرعي ليس اثرا لواقع مباشرة ودليل التبعيد الاستصحابي ينظر الى ماهو اثر المتيقن اي الأثر المباشر ولا يشمل الأثر غير المباشر.

وهذا المقدار من البيان قد يورد عليه: بان لازم هذا الانصراف أو الاختصاص بالأثر المباشر عدم ترتب الأثر غير المباشر حتى إذا كان بواسطة شرعية لان الأثر المباشر لم يثبت حقيقة وواقعا لكي يتبعه اثره لان التنزيل ظاهري لا واقعي فكيف نثبت ذلك الأثر الشرعي المترتب بواسطة الأثر المباشر؟.

وقد اوجب عليه في كلمات المحقق النائيني (قده) بعبارة موجزة مبهمة هي ان الآثار الشرعية الطولية إذا كانت كلها شرعية أو عقلية اي من سنخ واحد كان اثر الأثر اثرا لذلك الشيء ايضا، واما إذا لم تكن من سنخ واحد فلا يكون اثر الأثر اثرا لذلك الشيء. وهذا الكلام لا يفهم له وجه ما لم نرجعه الى معنى اخر بعيد عنه جدا سيأتي التعرض له.

والصحيح في دفع هذا الايراد بنحو ينسجم مع مباني اصحاب مسلك التنزيل وجعل الحكم المماثل ان يقال: بان الأثر الشرعي المترتب على الأثر المباشر يثبت بالتنزيل ايضا لان اثبات الأثر المباشر الظاهري كان مرجعه الى تنزيه منزلة الأثر المباشر الواقعي وهذا يستتبع ثبوت الاثر الشرعي الثاني تنزيلا والا لم يكن الأثر الاول مماثلا للواقع وهكذا.

وان شئت قلت: ان دليل تنزيل الأثر المباشر يدل على انه مماثل للأثر المباشر الواقعي وانه كأنه هو، وهذا ليس مجرد تشبيه ادعائي بل مرجعه الى التنزيل المولوي وتشبيه صادر من المولى بما هو مولى اي تنزيه منزلته في آثاره واحكامه ايضا، فيكون مفاد دليل الاستصحاب منحلا الى تنزيلات عديدة يكون المرتب في كل واحد منها الأثر المباشراً.

وقديناقش هذا البيان بوجهين:

الاول- ان التنزيل الظاهري ليس الا بمعنى ترتيب اثر على المنزل يعتبر انه من سنخ الأثر الواقعي في ترتيب آثاره سواء كان مماثلا معه واقعاً أم لا، وهذا الاعتبار معقول حتى إذا كان الأثر عقلياً وذلك يوجب ترتيب كل الآثار الشرعية على الاستصحاب

١ - هذا انما يتم اذا كان الدليل يتضمن بيان ان الحكم الظاهري المجهول مماثل للحكم الواقعي أو مشابه له ليمسك باطلاق المماثلة مثلاً لترتيب آثاره أيضاً، الا ان هذا ليس مستتباً في مسلك جعل الحكم المماثل أو التنزيل فانه لا يعني ذلك وانما يعني النظر الى حكم المنزل عليه واسراؤه واقعاً أو ظاهراً الى المنزل فينتزع عن ذلك المماثلة أو التنزيل، وهذا يعني ان التنزيل والمماثلة في طول مقدار نظر الدليل الى الآثار واسرائها الى المنزل المنزل فاذا فرض ان الدليل ينصرف عن النظر الى غير الأثر المباشر فلما معنى لان يستفاد اطلاق النظر والاسراء عن اطلاق التنزيل والمماثلة، وعبارة اخرى: ان هذا الانحلال في المقام ليس من قبيل الانحلال في عقد الموضوع لدليل حجية الخبر الشامل للاخبار مع الوساطة الذي هو انحلال على القاعدة وانما هو انحلال وتوسعة في عقد المحمول والحكم المجهول به وهذا انما يكون في طول اطلاق التنزيل والنظر فع فرض عدم الاطلاق فيه لوجه لاستفادة الانحلال المذكور.

ولو كانت بواسطة عقلية.

والحاصل: مقتضى التنزيل انما هو افتراض ان هذا الأثر كأنه من سنخ الأثر الواقعي في ترتب آثاره عليه اما ان يكون مماثلا مع الأثر الواقعي من غير ناحية الواقعية والظاهرية بأن يكونا معا شرعيين مثلا أو غير ذلك من الخصوصيات فهذه مؤنة زائدة ليست دخيلة في قوام التنزيل فتكون منفية بالاطلاق.

الثاني- ورود النقص بموارد تكون الوسطة الواقعية شرعية ولكنها خارجة عن محل ابتلاء المكلف الا ان اثرها داخل في محل الابتلاء، كما إذا لاقى شيئا مستصحب النجاسة مع ثوبي وكان فعلا خارجا عن محل ابتلائي فانه لا اشكال في ثبوت نجاسة الثوب باستصحاب نجاسة الاناء مع ان الوسطة وهو نجاسة الاناء كحكم واقعي خارج عن محل الابتلاء، فانه في مثل هذه الموارد يكون الأثر المترتب بالاستصحاب الأثر غير المباشر ابتداءً بدون تنزيل موضوعه وهو الأثر المباشر لكونه خارجا عن محل الابتلاء فيكون حاله حال الوسطة العقلية من أنه لو اريد ترتيب اثره بلا تنزيل الوسطة فهو خلف اشتراط المباشرة وان كان بتوسطه فهو غير معقول لكونه عقليا أو خارجا عن ابتلاء المكلف.

الا ان كلا هذين الاعتراضين انما يتجهان فيما إذا لم ندع انصراف مفاد دليل التنزيل أو جعل المماثل الى كل اثر من قبل الشارع ولو كان خارجا عن محل الابتلاء اي الى احكام نفس المتزل - بالكسر - ولو باعتبار ان هذا هو المناسب مع مقام المولوية والتشريع المكتنف بخطاب الشارع فانه بالجمع بين هذا الانصراف والانصراف الى الأثر المباشر ثبت ما يريده اصحاب هذا المسلك.

هذا ولكن اصل الافتراض المبني عليه هذا المسلك غير تام فان مفاد دليل الاستصحاب ليس هو جعل الحكم المماثل والتنزيل، بل مفاده اما التعبد ببقاء اليقين وجعل الطريقة في مورد الاستصحاب فيما إذا فرض الحديث نفيا للانتقاض أو نهيا عن النقص الحقيقي كناية عن عدم الانتقاض، واما يكون مفاده النهي عن النقص العملي لليقين بالشك الذي ايضا يكون ارشادا اما الى جعل الطريقة بلحاظ الجري العملي أو جعل المنجزية والمعدنية، وعلى كل حال لا موجب لاستفادة التنزيل أو جعل الحكم المماثل من أدلة الاستصحاب، وهذا فيما اخذ فيه اليقين السابق

كصاح زرارة واضح، واما ما لم يؤخذ فيه كصحيح عبدالله بن سنان فأیضا كذلك إذ لم يصرح فيها بالكبرى وانما صرح بالصغرى والنتيجة والتعليل بانك اعترته اياه وهو طاهر، وانما يفهم منه ان الكبرى هو عدم رفع اليد عن الحالة السابقة اما هل يكون ذلك بملاك التنزيل أو جعل الطريقة والعلمية فلا يمكن اثباته إذ لا دال على شيء منها فيكون المقدار المتيقن استفادته منها ثبوت اصل المنجزية والمعدرية والجري العملي على طبق الحالة السابقة.

الافتراض الثاني- ان لا يكون مفاد دليل الاستصحاب التنزيل بل التعبد ببقاء اليقين بجعل الطريقة له أو النهي عن النقص العملي لليقين ارشادا الى ثبوت محركته تنجزا أو تعذيرا، والجامع ابقاء اليقين عملا. وبناءً على هذا المسلك قد يستشكل في ترتيب الآثار الشرعية غير المباشرة وان كانت الواسطة شرعية إذ لا تنزيل في ناحية المستصحب على هذا التقدير ليتوهم الاطلاق بل التعبد في نفس اليقين أو اقتضائه للجري العملي وغايته كون اليقين بالحالة السابقة باقيا تعبدا بلحاظ كاشفيته أو محركته، ومن الواضح ان اليقين بشيء انما يكون طريقا أو محركا الى متعلقه ومصبه لالى آثار متعلقه وانما يقع ذلك في صراط توليد اليقين بتلك الآثار فيكون اليقين المتولد هو الذي له الطريقة الى تلك الآثار، ومادامت طريقة كل يقين تختص بمتعلقه ومصبه فكذلك منجزيته ومحركته، وعليه فالتعبد ببقاء اليقين بالحالة السابقة أو النهي عن نقضه العملي انما يقتضى توفير المنجز والمحرك بالنسبة الى الحالة السابقة مباشرة لا بالنسبة الى آثارها حتى إذا كانت شرعية.

ودعوى: ان من يكون على يقين من شيء يكون على يقين من آثاره ويتحرك على طبقها.

مدفوعة: بان اليقين التكويني بشيء يلزم منه اليقين التكويني بما يعرفه الشخص من آثاره فيكون التحرك نحو الآثار من جهة اليقين الثاني المتولد، الا ان هذا في اليقين التعبدي بشيء غير لازم لان امره تابع سعة وضيقا لمقدار التعبد والمفروض ان دليل الاستصحاب لا يدل على اكثر من التعبد باليقين بالحالة السابقة وما لها من الأثر الشرعي بل ما لها من المنجزية والمعدرية ولو لم يكن حكما شرعيا كما في مورد الصحاح حيث ان المستصحب فيها الطهارة الحديثة أو الخبثية بلحاظ احراز

الامتثال، فكل ما يكون من التنجيز والتعذير لمصب اليقين ومتعلقه بحيث كان اليقين طريقاً ومحركاً إليه يترتب بدليل الاستصحاب لا أكثر، لأن اليقين السابق ليس طريقاً إلى غير ذلك ولا متعلقاً ولا هو المحرك نحوه حقيقة ودليل الاستصحاب يثبت الطريقة أو المحركة والمنجزية بالمقدار الذي كان لليقين لا أكثر والمفروض أن طريقة اليقين ومحركيته بمقدار متعلقه ومصبه.

والتحقيق في الأجابة على هذه الشبهة ان يقال: ان هذه المشكلة انما استفحلت بناءً على التصور المتعارف من افتراض شيء اسمه الأثر والحكم الشرعي الفعلي مع انه قد عرفت ان الأثر الشرعي الفعلي بهذا المعنى امر وهمي غير واقعي وليس المنجز هو اليقين بالحكم الفعلي المتولد من اليقين بصغرى الجعل وبكبراه، بل الحكم ينتجز بمجرد وصول كبراه وهي الجعل وصغراه وهي الموضوع، فاليقين التعبدي بموضوع الأثر بنفسه منجز لذلك الأثر والحكم وان لم يسر الى الحكم، كما ان الجري على طبق حكمه يكون داخلاً في دائرة اقتضائه العملي فيلزم بمقتضى النهي عن النقض العملي لليقين.

ان قيل: إذا كان اليقين بالموضوع كافياً لتنجز الحكم المترتب عليه مباشرة فاذا يقال عن الحكم الشرعي المترتب على هذا الحكم وكيف ينتجز مع انه لا تعبد باليقين بموضوعه وهو الحكم الاول؟

قلنا- ان الحكم الثاني الذي اخذ في موضوعه الحكم الاول لا يفهم من لسان دليله الا ان الحكم الاول بكبراه وصغراه موضوع للحكم الثاني، والمفروض انه محرز كبرى وصغرى جعلاً وموضوعاً، وهذا هو معنى اليقين بموضوع الحكم الثاني فيتنجز الحكم الثاني كما ينتجز الحكم الاول.

وان شئت قلت: ان الموضوع المستصحب يكون تمام الموضوع بالنسبة للحكم المباشر وجزء الموضوع للآثار الشرعية المترتبة على الحكم المباشر وجزؤه الآخر الجعول المعلومة وجدانا لتلك الآثار فيكون من احراز جزء الموضوع للتنجيز بالتعبد وجزؤه الآخر بالوجدان، وبهذا يتم ما تقدم من ان اثر الأثر إذا كان كلاهما شرعيين بمعنى ان موضوع الموضوع موضوع في الشرعيات كما ان علة العلة علة في التكوينية ولكن علة الموضوع ليس بموضوع فاذا كان مقصود المحقق النائي (قده) مما مضى هذا المعنى

فهو امر صحيح لطيف الا ان هذا بعيد عن تصوراته في باب الجعل والمجمل^١.

١ - يحظر في الذهن كلمات ثلاث:

١ - الكلمة الاولى - وهي توسعة لهذا التخريج والعلاج للمشكلة وحاصله:

انّ هذا التخريج يمكن ابراده حتى على الافتراض الاول في دليل الاستصحاب أي افتراض ان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل ولكن بعد تعديل وتمحيص لمعنى التنزيل فانه ليس المقصود بالتنزيل جعل حكم شرعي مماثل بالخصوص بل يعم تنزيل المشكوك منزلة الواقع في الأثر العملي بمعنى التنجيز والتعذير ايضاً بناءً على ما حققناه في بحث القطع من امكان ذلك ، لأنّ هذه كلها صياغات اعتبارية معقولة مع كون روح الحكم الظاهري في جميع ذلك امراً واحداً تقدم شرحه في حقيقة الحكم الظاهري. وبعد هذا التعديل نقول ان مرجع التنزيل في المقام الى اعتبار المستصحب بمنزلة الواقع في ترتيب ما يترتب عليه من التنجيز والتعذير، والمفروض ان المستصحب امّا تمام الموضوع أو جزؤه لتنجيز كل تلك الآثار والاحكام الشرعية الطولية المترتبة اذا كانت الوسائط شرعية فترتب بخلاف ما اذا كانت الواسطة عقلية فلا تترتب وهذا يعني انّ روح هذا العلاج لا يختص بالافتراض الثاني دون الاول.

٢ - الكلمة الثانية - وهي مناقشة في صحة هذا العلاج وحاصلها: منع ما يستبطنه من ان دليل الأثر الشرعي غير المباشر ظاهره انّ الحكم الاول كبيره وصغره موضوع للحكم الثاني بل ظاهر الدليل ترتيبه على فعلية الحكم الشرعي الاول وان كان واقعه امراً وهيباً فان هذا الامر الوهمي هو الذي يفهمه العرف ويتعامل معه في فهم دلالات الخطابات سعة وضيقاً فلا بد من احراز هذا الأمر الوهمي امّا وجداناً أو تعبداً والاوّل غير موجود في مورد الاستصحاب والثاني لا يمكن استفادته منه بحسب التفسير المتقدم لمفاد دليله.

بل تترقى أكثر ونقول: انّ هذا الفهم العرفي الوهمي هو المحكم حتى على دليل الاستصحاب نفسه بناءً على ما تقدم في دفع شبهة التعارض بين استصحاب بقاء المجمل واستصحاب عدم الجعل الزائد فلو انّ الاحكام الشرعية ينظر اليها بما هي خارجية وان ظرف الانصاف بها هو الخارج وتحكيم هذا النظر على دليل الاستصحاب لاستفحلت شبهة المعارضة هناك ومع تحكيم هذا النظر لا يكون اليقين بموضوع الأثر الشرعي الاول محرراً بنفسه نحو الأثر الشرعي الثاني بل يقع في صراط توليد اليقين بذلك الأثر فلا يمكن ترتيبه بالتعبد ببقاء اليقين الاول.

لا يقال - بعد ان كان العقل يكتفي في التنجيز باحراز الصغرى والكبرى كفى ذلك في جريان الاستصحاب وان لم يكن ذلك مفهوماً عرفاً لان هذا الفهم العرفي يرجع بحسب الحقيقة الى عدم تشخيص المصدق للنقض العملي لا المفهوم وهو ليس بحجة. وان شئت قلت: انّ الأثر الشرعي غير المباشر أصبح حقيقة اثرأ شرعياً مباشراً غاية الأمر قد لا يدركه العرف وهو غير ضائر نظير ما اذا لم يعلم العرف بانتقاض الطهور بالنوم فان هذا لا يمنع عن جريان استصحاب عدمه عند من يعرف ترتيب الأثر الشرعي عليه. فانه يقال - أولاً - ان تم هذا الكلام جرى في شبهة المعارضة ايضاً وادى ذلك الى جريان استصحاب عدم الجعل الزائد ومعارضته مع استصحاب بقاء المجمل غاية الأمر احدهما يكون بالنظر الدقي والاخر بالنظر العرفي.

وثانياً - ما اجنباه على هذا الاعتراض في تلك المسألة من ان هذين النظيرين متاهتان في المرتبة السابقة على تطبيق دليل الاستصحاب بحيث لا بد من حمل الدليل على احدهما فاذا فرض تحكيم النظر العرفي - كما هو المتعين - فكما لا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد لا يجري استصحاب الموضوع لترتيب الآثار الطولية غير المباشرة عليه لعدم كونها من اقتضاءات اليقين بذلك الموضوع.

٣ - الكلمة الثالثة - انه لا محص من سلوك منحه صاحب الكفاية (قده) من دعوى انصراف دليل الاستصحاب الى النبي عن نقض اليقين بلحاظ ما هو الأثر الشرعي سواء كان مفاده التعبد ببقاء المتيقن أو اليقين أو النبي عن النقض العملي - ولكن لا بالتقريب المتقدم من استفادة تنزيلات طويلة متعددة اذ قد عرفت المناقشة فيه، بل بتقريب ان النقض وان كان مسنداً الى اليقين الا ان المنظور اليه على كل التقادير في تفسير الحديث عدم رفع اليد عما يستتبعه المتيقن من الموقف العملي والوظيفة تجاه

وفي خاتمة البحث عن الاصل المثبت ينبغي التنبيه على امور:
الامر الاول- قديفند الاصل المثبت عن طريق ايقاع المعارضة بينه وبين استصحاب آخر يجري في الواسطة العقلية لنفي اثرها كما في استصحاب عدم نبات الحية زيد المشكوك حياته فانه حتى إذا فرض امكان ترتيب اثر نبات لحيته باستصحاب حياته يدعي معارضته مع استصحاب عدم نبات لحيته النافي لذلك الاثر فيتساقطان.

واعترض على ذلك الشيخ الاعظم (قده) بانه على القول بالاصل المثبت يكون استصحاب بقاء الحياة حاكما على استصحاب عدم نبات الحية لكونها من الاصل السببي والمسببي والاصل السببي حاكم على الاصل المسببي.
وتستحصل من كلمات المحقق العراقي (قده) فروض ثلاثة في المقام يختلف الحكم باختلافها:

الاول- ان يبنى على حجة مثبتات الاستصحاب سواء كانت في سلسلة معلولاته أو علله فكما ان استصحاب العلة يثبت المعلول كذلك استصحاب عدم المعلول يثبت عدم العلة وبناءً على هذا يحصل توارد بين الاستصحابين لان كل واحد منهما ينفي موضوع الاخر تعبداً.

الثاني- ان يبنى على حجة الاستصحاب المثبت بمعنى اثباته لجميع معلولاته ولوازمه دون الملزومات والعلل وعلى هذا الفرض يكون الاصل المثبت حاكما على

المول وحينئذ يقال: بان الآثار الشرعية الطولية اذا لم تتوسط بينها وبين الأثر المباشر واسطة عقلية تعتبر جميعاً مواقف عملية مستتعة للمتيقن اماً باعتبار عرفية النكته التي اشير اليها في كلام المحقق النائيني (قده) من ان أثر الأثر اذا كان من سنخ واحد يعتبر عرفاً أثراً لنفس الشيء، أو باعتبار عدم احتمال الفرق عرفاً فيما بينها لكونها جميعاً مواقف عملية تجاه الشارع مستتعة لنفس الموضوع المستصحب وهذا بخلاف الأثر المترتب على الواسطة العقلية. وان شئت قلت: إذا كان تنجز الأثر الشرعي الطولي والوظيفة العملية تجاهه مترتباً على تنجز الأثر الشرعي المتقدم والوظيفة العملية تجاهها فيتترتب عليها وهذا بخلاف ما اذا كان الأثر مترتباً على واسطة عقلية. وان ابنت عن قبول ذلك أمكننا ان ندعي الملازمة العرفية بين تنجز الأثر الشرعي الاول وتنجز الأثر الشرعي الثاني المترتب عليه بحيث يكون دليل التعبد الاستصحابي دالاً بالمطابقة على الاول وبالالتزام على الثاني، وهذا من لوازم الامارة لانه ملازمة بين الحكين الظاهريين بخلاف ما اذا كان الأثر الطولي مترتباً على واسطة عقلية فانه لا ملازمة بين التعبد الظاهري بالأثر الشرعي المباشر والتعبد به لعدم كونه مترتباً عليه.

لا يقال - قد لا يكون الأثر الشرعي المباشر منجزاً ولولخروجه عن محل الابتلاء فكيف نثبت الأثر غير المباشر حينئذ؟
فانه يقال: تكفي منجزته لوكان للمتصحب اثر مباشر أي تكفي المنجزية التعليقية في الملازمة والاستتباع.

استصحاب عدم اللازم العقلي لانه يرفع موضوعه والشك في تحقق ذلك اللازم تعبدا دون العكس.

الثالث- ان يبني على حجية الاصل المثبت بمعنى اثبات اللوازم فقط ولكن لا بمعنى اثبات اللازم العقلي والتعبد به بل بمعنى اثبات اثره الشرعي ابتداءً وكأنه لا واسطة عقلية في البين، وبناءً على هذا يقع تعارض بين الاستصحابين لان شيئاً منهما لا يرفع مورد الشك في الآخر وانما يتنافيان في الأثر فيتعارضان.

وقد اضاف السيد الاستاذ على هذه الفرضيات فرضية رابعة هي ما إذا قلنا بامارية الاستصحاب وحجيته من باب الظن فحكم بتقدم الاصل المثبت وحكومته على استصحاب عدم الوساطة العقلية وينبغي تمحيص الكلام في هذه الفروض فنقول:

اما الفرضية الاولى- فقد يناقش فيما ذكره المحقق العراقي (قده) بشأنها من توارد الاستصحابين بأن استصحاب عدم نبات اللحية لا يرفع الشك في حياة زيد لانه لو اريد نفي حياته لترتب اثر آخر غير المترتب على نبات لحيته فهذا خارج عن البحث وقد يفرض انه لا اثر آخر مترتب على حياته، وان اريد نفي حياته لنفي نبات لحيته استطرافاً الى نبي اثره من وجوب التصديق مثلاً فهذا لا معنى له لان نفي نبات لحيته بنفسه مدلول مطابق للاستصحاب بلا حاجة الى الرجوع الى الوراء واثباته بالملازمة فانه اشبه بتحصيل الحاصل، وعليه فيكون استصحاب الحياة حاكماً على استصحاب عدم نبات اللحية لانه يرفع الشك فيه دون العكس.

وهذا الاعتراض يمكن الاجابة عليه بوجهين:

١- ان استصحاب الحياة بناءً على الفرضية الاولى يثبت جميع اللوازم والملازمات ومنها اثر نبات اللحية، اعني وجوب التصديق لانه من ملازمات الحياة، فاستصحاب الحياة يثبت وجوب التصديق رأساً لكونه ملازماً له بلا حاجة الى اثبات نبات لحيته استطرافاً الى اثباته، فان هذا انما يكون بناءً على ان الاستصحاب يثبت اللوازم فقط دون الملازمات وعليه يكون الاصلان متعارضين لامتواردان كما تصور المحقق العراقي (قده).

٢- ان نبي على مبنى المحقق النائيني (قده) من انه يكفي في جريان الاستصحاب

ترتب الاثر على نفس الاستصحاب كجواز الافتاء مثلا ولولم يكن اثر لمؤداه - وقد تقدم وجهه في بعض البحوث السابقة - وبناءً عليه يكون كل من الاستصحابين واردا على الآخر إذ ينفي بالملازمة مورد الشك في الآخر ولولبلحاظ جواز الاسناد فيتساقطان بالتوارد فيتم ما ذكره المحقق العراقي (قده) في هذه الفرضية.

واما الفرضية الثانية - فما افاده المحقق العراقي (قده) فيها من تقدم الاصل المثبت وحكومته على استصحاب نفي الواسطة العقلية صحيح على المباني المشهورة في تقدم الاصل السببي على المسببي.

واما الفرضية الثالثة - فايضا يصح فيها ما افاده هذا المحقق من التعارض بين الاستصحابين اللهم الا إذا قيل بمجموع مطلبين:

١- إذا دار الأمر بين تخصيص عموم دليل باخراج فرد من موضوعه أو تقييد اطلاقه الاحوالي باخراج حالة من احوال فرد. تقدم العموم الافرادي على الاطلاق الاحوالي.

٢- تمامية العموم الافرادي في بعض ادلة الاستصحاب ولومثل ما جاء في الصحيحة الثالثة (ولا يعتد بالشك في حال من الحالات).

فانه عندئذ يقال يدور الامر في المقام بين رفع اليد عن العموم الافرادي في هذه الصحيحة للاستصحاب الجاري في نفي الواسطة العقلية أو الاطلاق فيها للاصل المثبت بلحاظ اثبات اثر الواسطة فيما لو فرض وجود اثر اخر له غير هذا الاثر. وحيث ان العموم مقدم على الاطلاق يتعين التقييد دون التخصيص فيجری الاستصحاب في نفي الواسطة العقلية دون ان يعارضه الاصل المثبت فضلا من ان يحكم عليه.

واما الفرضية الرابعة - فقد افاد السيد الاستاذ فيها بان استصحاب الحياة حاكم على استصحاب عدم نبات اللحية لان المفروض فيها ان حجية الاستصحاب تكون من باب الامارية والظن وإذا حصل الظن بالحياة فقد حصل الظن باللحية ومعه يستحيل حصول الظن بعدمها^١.

والظاهر ان مقصوده الظن الشخصي والا فالظن النوعي لا استحالة في حصول

التقابل في مصداقين منه.

وعلى كل حال فهذا البيان بهذا المقدار لا يخلو من نقص، إذ كما يمكن ان يقال بان الظن بالحياة يوجب الظن بنبات اللحية، فيستحيل حصول الظن بعدمها كذلك يمكن العكس وان الظن بعدم اللحية يوجب الظن بعدم الحياة ومعه يستحيل حصول الظن بالحياة، إذ كما ان الظن بالعلة يستلزم الظن بالمعلول كذلك العكس، كما ان مجرد كون احد المتلازمين علة للآخر لا يعني حكومة الامارة في طرف العلة على الامارة المخالفة في طرف المعلول الا ترى عدم حكومة الخبر الدال على حياة زيد على الخبر الحاكي لعدم نبات لحيته بل هما متعارضان.

والتحقيق: ان الاستصحاب إذا كان حجة من باب الامارية وافادته الظن - سواء كان نوعيا أو شخصيا - فهذا مبني على اساس حساب الاحتمالات الكاشفة عن نكتة مشتركة وطبيعة في الاشياء تقتضي بقاءها ودوام حالاتها وعدم تغييرها غالبا، وهذه النكتة في كل من العلة والمعلول ثابتة فالكشفان فعليان غاية الأمر يوجد منافاة بين تأثير المنكشفين، وحيث ان جانب العلة هو المؤثر في جانب المعلول فيقدم عليه في مقام فعلية الكشف لا محالة شبيه ما إذا اخبر ثقة بوقوع النار في البيت واخبر ثقة آخر بنزول المطر الغزير أو السيول على البيت في تلك الساعة فيؤخذ بالخبرين معا ويحكم بان الماء غلب النار وان البيت لم يحترق، وان شئت قلت: ان حساب الاحتمالات الموجب للظن ببقاء الاشياء في طرف العلة يحكم على حساب الاحتمالات في طرف المعلول فكأن قاعدة ان الاشياء غالبا تبقى على حالاتها السابقة يستثنى منها المعلولات فانها تابعة لعللها والغلبة المحكمة فيها، وهذا هو الوجه الفني لما ارتكز في ذهن السيد الاستاذ من حكومة استصحاب الحياة على استصحاب عدم نبات اللحية بناءً على الامارية.

الامر الثاني - لا اشكال في عدم حجية الاستصحاب في اثبات آثار اللوازم العقلية الواضحة عقلا وعرفا ولكن وقع الاشكال فيما إذا كانت الواسطة العقلية خافية على العرف، فقد ذهب الشيخ (قده) الى انه مع خفائها يجري الاستصحاب في طول المساحة العرفية ووافق عليه المحقق الخراساني (قده) وخالف في ذلك المحقق النائيني (قده) مدعيا بأن خفاء الواسطة أو المناسبات والمرتكزات العرفية ان اوجب ظهورا في دليل الاثر الشرعي يقتضى ترتبه على نفس المستصحب لم تحتج في اثباته

بالاستصحاب الى اثبات الوسطة اصلاً ليكون من الاصل المثبت بل هو أثر للمستصحب حقيقة وهذا خارج عن البحث، والا بأن كان مفاد الدليل ترتب الأثر على تلك الوسطة لا المستصحب فلا عبرة بمساحة العرف وخطأه في ادراك الوسطة فان انظار العرف حجة في مقام اقتناص المفهوم والظهور للدليل لافي مقام التطبيق، فاذا فرض عدم تأثير الحفاء والمساحة العرفية على ظهور دليل الاثر فلا وجه لا تباع نظره في مجال تطبيق دليل الاستصحاب على ماهو موضوع الأثر الشرعي.

والتحقيق ان يقال: انه لا بد من الرجوع الى المباني المتقدمة للقول بعدم حجبية الاصل المثبت فان النتيجة تختلف باختلافها فنقول:

١- اما بناءً على المبنى الذي نحن اخترناه من كفاية احراز صغرى الجعل وكبراه في التنجيز وضرورة المستصحب موضوعاً مباشراً لذلك فمن الواضح عدم جريان الاستصحاب في موارد الوسطة العقلية وان كانت خافية فان خفائها لا يجعلها أحسن حالاً من الأثر المباشر، والاستصحاب ببدلوله اللفظي لا يثبت الأثر المباشر غاية الأمر ان العقل يحكم بترتب التنجيز كلما احرز صغرى الجعل وكبراه فلا بد من احرازهما بالوجدان أو التعبد، والمفروض ان المستصحب ليس صغرى لكبرى ذلك الاثر لوجود الوسطة بينهما وان فرضت خفية^١.

٢- ان يفرض توهم ترتيب الأثر غير المباشر في موارد الاستصحاب بنفس دليل ذلك الاثر بعد احراز موضوعه بالاستصحاب تعبداً، وعلى هذا المبنى ايضا لا يثبت اثر الوسطة وان كانت خفية لان المفروض ان دليل ذلك الجعل والحكم الشرعي ظاهر في جعله على الوسطة لاعلى المستصحب ودليل الاستصحاب ليس له نظر الى الآثار لترتيبها كي يتوهم اطلاقها لهذا الأثر ولو مساححة.

١ - اذا كان مأخذ مدعى الشيخ ومن تابعه ان اثر الوسطة الخفية يعتبر اثرًا للمستصحب عرفاً ودليل الاستصحاب يرتب آثار المستصحب فهذا لا يتم على اساس المبنى المختار، ولكن يمكن أن يكون لمدعى الشيخ مأخذاً أوسع من ذلك بحيث يتم حتى عند القائلين بان مفاد دليل الاستصحاب ليس هو التنزيل وجعل الآثار المماثلة بل التعبد ببقاء اليقين اذ يقال بان خفاء الوسطة يجعل ترتيب ذلك الأثر من مقتضيات اليقين بالمستصحب ابتداءً لخفاء الوسطة فيكون التعبد ببقاء اليقين بحسب الحقيقة اسراءً لنفس ذلك الأثر في مورد الاستصحاب لان ترتب الأثر على كل حال لا بد من استفادته من نفس دليل التعبد ببقاء اليقين لامن دليل آخر اذ ليست الحكومة واقعية أو وروداً بل حكومة ظاهرية تنزيلية، نعم هذا الكلام يتم على المبنى الثاني والذي يكون التمسك فيه بدليل الأثر الشرعي المفروض اخذ الوسطة في موضوعه فتأمل جيداً.

٣- ما اختاره صاحب الكفاية (قده) من ان دليل الاستصحاب يثبت الاثر الشرعي المباشر فقط وانما تثبت الآثار الطولية بالانحلال واثبات كل اثر لأثره إذا كانت الآثار شرعية، وبناءً على هذا المبنى^١ قديقال بأن الواسطة إذا كانت خفية فبحسب النظر العرفي يكون الاثر في المقام كأنه اثر مباشر لحفاء الواسطة.

والجواب: ماتقدم في بحث اشتراط الموضوع من ان نظر العرف المساعي انما يكون حجة في موردتين:

الاول- في باب المفاهيم وتحديد الدلالات.

الثاني- في باب التطبيق إذا كان نظره انشائياً لا اخبارياً كما إذا قلنا بان أسامي المعاملات وضعت بازاء المسببات لا الاسباب، فان العرف لو شخص صحة معاملة المعاطاة مثلاً كانت بيعاً، واما في المقام فحيث ان النظر العرفي اخباري في مجال التطبيق فع خطاه دقة وعقلا لاحجية لنظره^١.

٤- ان يبنى على ان دليل الاستصحاب ينظر ابتداءً وفي عرض واحد الى كل الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب غاية الأمر يدعى انصرافها عن الأثر الشرعي المترتب على واسطة عقلية.

وبناءً على هذا المبنى ان ادعي ان الانصراف اوجد قيدياً في لسان الدليل لبا هو عدم الواسطة كان حاله حال المبنى السابق من ان مسامحة العرف في عدم رؤية الواسطة في المقام تكون في مرحلة تطبيق القيد وتشخيص مصداقه فلا يكون حجة، وان لم يدع ذلك بل ادعي الانصراف عن موارد وجدان الواسطة كان الاستصحاب حجة

١ - افتراض ان نظر العرف في باب التطبيق بنحو الاخبار ليس بحجة اصلاً لا يخلو من اشكال وقد اعترف سيدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) بذلك في بعض الموارد في الفقه من قبيل مفهوم الدم الذي لا يصدق على ما يكون دماً بالذقة ولكن لا يدركه العرف لضآلته وصغر حجمه، فقد أفاد السيد الاستاذ (قده) في مجوئه الفقهية ان الكمّ والمقدار ربما يكون مأخوذاً في مفهوم الدم، وعليه في المقام ايضاً ربما يقال بأن مفهوم النقض أو النقض العملي لليقين قد اخذ فيه درجة من التحرك تصدق في موارد خفاء الواسطة على اليقين بالمستصحب نفسه بحيث يعدرفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك كما تقدم من الاستاذ في مسألة اشتراط وحدة القضيتين.

نعم يمكن الاشكال في اصل معقولية خفاء الواسطة بنحو لا يوجب سعة في دليل الحكم الشرعي المترتب على الواسطة ولكن يوجب شمول دليل الاستصحاب وصدق النقض العملي لو لم يرتب ذلك الأثر على المستصحب فان العرف اذا كان يميز بين الواسطة وذو الواسطة بلحاظ دليل ذلك الحكم الشرعي فهو يميز بينها بلحاظ دليل الاستصحاب لاحتمال أيضاً ولعل هذا هو مقصود المحقق النائيني (قده) في المقام.

في اثبات الاثر الشرعي في موارد خفاء الواسطة لامحالة.
ثم انهم ذكروا موارد خفاء الواسطة تطبيقات فقهيّة تقتصر على فرعين رئيسين منها:

الفرع الاول- موارد استصحاب بقاء الشهر - كشهر رمضان - الى يوم الشك لترتيب اثر اليوم الاول من الشهر الآخر على اليوم الذي يليه مع ان هذا من الاصل المثبت فان اللازم العقلي لكون اليوم المشكوك من شهر رمضان مثلا ان يكون اليوم الذي يليه عيداً فيقال ان هذا من خفاء الواسطة.

واجاب عن ذلك السيد الاستاذ بأن اثبات اليوم الاول من الشهر الاخر كيوم العيد لا يكون بهذا الاستصحاب بل باستصحاب آخر تام الاركان، ذلك لأنه بدخول ذلك اليوم يعلم اجمالاً بتحقق يوم العيد أو اليوم الاول من الشهر القادم اما في هذا اليوم أو في يوم الشك السابق فيستصحب بقاءه، ولا يقدح عدم صدق كون المتيقن بقاءً للمشكوك على تقدير ثبوته ولا احتمال عدم اتصال زمان الشك باليقين لاحتمال كون العيد هو اليوم السابق وقد فصل بينهما الليل فان كل ذلك لا يضر باركان الاستصحاب المستفاد من ادلته على ماسوف يأتي الحديث عنه، كما ان دعوى: ان هذا الاستصحاب لا يثبت كون هذا اليوم هو يوم العيد فانه لازم عقلي لبقاء يوم العيد، يدفعها: ان الاثار الشرعية تترتب على وقوع العمل في يوم العيد مثلاً بنحو مفاد كان التامة لا الناقصة ومفاد كان التامة يثبت بالاستصحاب. وهذا الاستصحاب كما يجري في اول كل شهر يجري في الليلة الاولى وفي سائر الايام والليالي من الشهور لو كان في البين اثر شرعي، فاذا شك في يوم انه التاسع من ذي الحجة مثلاً - اي يوم عرفة أم لا - حكمنا بكونه يوم عرفة بنفس التقريب^١.

وهذا البيان رغم طرافته غير تام، لان الاستصحاب الذي ابرزه الاستاذ معارض دائماً باستصحاب مثله، إذ كما يعلم في اليوم الواحد والثلاثين مثلاً بدخول اليوم الاول من شهر شوال اما هذا اليوم أو في اليوم السابق فيجرى استصحابه كذلك يعلم بأن احد اليومين ليس اليوم الاول من شوال فيجرى استصحاب عدمه فيتعارضان

ويتساقطان، والوجه في ذلك ان هذا العلم الاجمالي انما هو علم اجمالي دائما بأن احد اليومين هو ذلك اليوم والآخر ليس ذلك اليوم فكما يعلم اجمالا بتحقق ذلك اليوم في احد الزمانين كذلك يعلم اجمالا بعدم تحققه في أحد الزمانين فيكون هذا الاستصحاب مبتلى بالمعارض دائما، بل لو كان الاثر الشرعي مترتبا على عنوان النهار الاول أو الليلة الاولى لا اليوم الذي هو لمجموع الليل والنهار جرى استصحاب عدم النهار الاول الثابت ليلة الواحد والثلاثين أو عدم الليلة الاولى الثابت نهار الثلاثين، وهذا الاستصحاب أحسن حالا من استصحاب بقاء النهار الاول أو الليلة الاولى المعلوم تحققه اجمالا لانه لا يتلى بمحذور انقطاع زمان الشك عن اليقين كما هو واضح.

وقد تناقش هذه المعارضة باحد وجهين^١:

الوجه الاول- ان استصحاب عدم يوم العيد مثلا في اليوم الواحد والثلاثين معارض باستصحاب عدمه في يوم ثلاثين حيث كان يشك ايضا في انه يوم العيد أم لا مع العلم اجمالا بان احدهما يوم عيد فهذا الاستصحاب العدمي معارض بمثله من اول الامر.

وفيه: أولاً- لامعارضة بين هذين الاستصحابين العدميين ذاتا وانما المعارضة بملاك العلم الاجمالي بكذب احدهما، وهذا العلم الاجمالي انما يوجب التعارض بين الاصلين إذا كان يلزم من جريانها مخالفة عملية، كما في المثال حيث يلزم منها جواز صومهما معا مع العلم بجرمة صوم احدهما، الا انه ليس دائما يترتب على استصحاب عدم تحقق اول الشهر الجديد أو غير ذلك مخالفة حكم الزامي معلوم كما هو واضح، ففي مورد عدم لزوم الترخيص في المخالفة القطعية لتكليف الزامي لا تعارض بين الاستصحابين.

وثانياً- أنّ هذا غاية ايقاع التعارض بين احد الاستصحابين العدميين مع كل من الاستصحاب العدمي والاستصحاب الوجودي فيسقط الجميع بالمعارضة، بل ربما يقال بسقوط الاستصحاب الوجودي وهو استصحاب بقاء العيد المعلوم تحققه اجمالا مع استصحاب عدمه المعلوم اجمالا وجريان استصحاب عدم العيد في يوم الثلاثين، لان

١ - هذان الوجهان قد ذكرهما السيد الخوئي في دورته الاخيرة عندما نقلت اليه اشكال المعارضة فأجاب عليها السيد الاستاذ(قده) فأضفت ذلك داخل البحث.

المعارضة بينهما بنحو التناقض الذي تكون استحالته بمثابة المقيد المتصل بدليل الاستصحاب بخلاف المعارضة بين الاصلين العدميين فان استحالته بملاك الترخيص في المخالفة القطعية وهو بمثابة المقيد المنفصل عند السيد الاستاذ، والمقيد المتصل يرفع اصل الظهور بخلاف المنفصل، وهذا يعني عدم انعقاد أصل الاطلاق في دليل الاستصحاب للاستصحابين المتعارضين بنحو التناقض فيبقى اطلاقه للاستصحاب العدمي الاول بلا مزاجم.

الوجه الثاني- ان الاستصحاب عدم العيد المعلوم اجمالاً بحسب روحه من استصحاب الكلي من القسم الثالث لانه مردد بين عدم العيد الثابت قبل يوم الثلاثين الى يوم الثلاثين بناءً على كونه من رمضان، وهذا مقطوع الارتفاع على كل حال، وبين عدمه المتحقق بعد انتهاء يوم الثلاثين ودخول اليوم الواحد والثلاثين، وهذا مشكوك الحدوث من اول الامر، فلا يجرى هذا الاستصحاب العدمي الكلي وانما الجاري استصحاب بقاء العيد المعلوم تحققه اجمالاً، وهذا نظير من كان محدثاً بالاصغر وخرج منه بلبل مشتبه فانه لا يجرى في حقه استصحاب كلي الحدوث بعد الوضوء لانه من المردد بين متبوع الحدوث والارتفاع وهو الحدوث الاصغر وبين مشكوك الحدوث من اول الامر وهو الحدوث الاكبر بل يجرى استصحاب بقاء الحدوث الاصغر وعدم الحدوث الاكبر الحاكم على استصحاب كلي الحدوث والمثبت ان وظيفته الوضوء لا الغسل.

وهذا الوجه غير تام ايضاً إذ يلاحظ عليه:

أولاً- ان الاستصحاب العدمي المذكور كالاستصحاب الوجودي ليس من استصحاب الكلي اصلاً بل استصحاب شخص حصه عدمية معلومة بالاجمال في احد اليومين، نعم الحالة العدمية للعيد الثابتة قبل دخول يوم الثلاثين نعلم بارتفاعها الا اننا لانريد استصحابها وانما نشير الى الحالة العدمية المعلومة في احد اليومين الثلاثين والواحد والثلاثين وهي شخص حالة عدمية واحدة معلومة اجمالاً كالوجود المعلوم اجمالاً للعيد المردد بينهما، وهي إذا كانت في يوم الثلاثين فقد ارتفعت الان وإذا كانت في يوم الواحد والثلاثين فهي باقية فاركان الاستصحاب تامة فيها كتماميتها في طرف الوجود وكلاهما من الاستصحاب الشخصي المعلوم اجمالاً، نظير ما إذا علم

بدخول زيد في الدار وقد انهدم الجانب الغربي منه ولا ندري هل كان زيد في ذلك الجانب فقد مات أو في الجانب الشرقي فهو لا يزال حياً فنستصحب بقائه.

وثانياً- ان ما ذكر في مثال المحدث بالاصغر عند خروج بلبل مشتبه منه ايضاً اجنبي عن محل الكلام كيف وهو من استصحاب كلي الحدث من القسم الثاني للكلي إذ يعلم اجمالاً قبل الوضوء بانه محدث اما بالاصغر أو الاكبر بناءً على ان البلبل لو كان منياً فقد تبدل حدثه الى الاكبر، وسوف يأتي ان استصحاب عدم الفرد الاكبر لا يحكم على استصحاب الكلي من القسم الثاني لانه مثبت، وانما يحكم في المورد بجريان استصحاب عدم الحدث الاكبر وكفاية الوضوء بنكته فقهية اخرى حاصلها: ان المستفاد من دليل مطهرية الوضوء ان موضوعه كل من قام الى الصلاة اي كان محدثاً بالاصغر ولم يكن جنباً بنحو التركيب، وهذا ثابت في المقام بضم الوجدان الى الاصل لانه كان محدثاً بالاصغر وجدانا ولم يصبح جنباً بالاستصحاب فيتفتح في حقه موضوع مطهرية الوضوء بمقتضى الآية المباركة.

وهكذا يتضح ان الاستصحاب الذي ابرزه السيد الاستاذ لاثبات ايام الشهور من دون الابتلاء بمشكلة الاصل المثبت غير تام، فليس امامنا إلا استصحاب عدم دخول الشهر في يوم الثلاثين والمفروض انه لا يثبت كون اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر القادم الا بالملازمة العقلية فيقال ان ذلك من موارد خفاء الواسطة مثلاً، ولكنك قد عرفت عدم حجية الاستصحاب حتى مع خفاء الواسطة. ولكن يبقى في المقام كلامان ينبغي تمحيصهما:

الاول- ان يقال بان عنوان اول الشهر مثلاً لعله وضع لمعنى مركب من مجموع امرين؛ ان يهلاً هلال الشهر الجديد، وان لا يهلاً قبل هذا اليوم، فكونه هلاً ليلة الواحد والثلاثين محرز وجدانا وكونه لم يهله قبله بالاستصحاب فيثبت عنوان اول الشهر أو العيد أو غير ذلك عن طريق ضم التعبد الى الوجدان، الأمر المتبع في تمام الموضوعات التركيبية.

ولتمحيص هذا الكلام ينبغي البحث تارة: عن معقوليته في نفسه ثبوتاً، واخرى: في مساعدة مرحلة الاثبات والفهم العربي عليه.

اما البحث الثبوتي فقد أفاد المحقق النائيني (قده) بانه يستحيل وضع لفظ لجزئين

بنحو التركيب بحيث يمكن احراز احدهما بالوجدان والاخر بالتعبد، وتوضيح مرامه (قده) ان اللفظ إذا اريد وضعه لمعنى مركب لا بد في مقام الوضع الواحد بازاء المفهوم من إلباس اجزاء ذلك المعنى ثوب الوحدة المفهومية ليكون مفهوما واحدا، وذلك يكون اما بانتزاع مفهوم بسيط عن مجموع الاجزاء أو بالتخصيص والتقييد فيما بينها، وعلى كلا التقديرين لا يمكن اثبات ذلك المعنى البسيط الوجداني أو المخصص بنحو التقييد بضم التعبد الى الوجدان، ومن دون اعمال احد الأمرين لا يكون المعنى الموضوع له واحدا بل متكثرا ومتعددا لا محالة.

هذا ولكن يمكن ان يقال ان الوضع بازاء المعنى المركب كوضع واحد كما يمكن ان يكون بأحد النحويين المذكورين يمكن ان يكون بنحو التقييد ولكن لابنحو التوصيف واخذ الارتباط قيذا بل على نحو الاقتطاع والاستثناء، كما في قولنا (المرأة الا القرشية) فهذا التعبير ينسب منه الى الذهن معنى وحداني يضيق عن الانطباق على فاقد القيد، اعني موارد الاستثناء، ولكنه ليس بملاك التقييد واخذ الارتباط لابنحو انتزاع مفهوم ثالث بسيط بل بنحو الاستثناء الذي مدلوله السلب التحصيلي لالنوعي فيمكن اثباته بالاستصحاب حتى الازلي بناءً على جريانه^١ فيقال في المقام بان اليوم الاول هو كل يوم هلّ فيه هلال الشهر الا اليوم الذي هلّ الهلال قبله، وهذا ما يمكن اثباته بضم الوجدان الى الاصل.

واما البحث الاثباتي، فلا ينبغي الشك في ان الفهم العرفي يقضي بان عنوان اول الشهر أو آخره أو العيد أو عرفة ونحو ذلك كلها عناوين بسيطة منتزعة عن مجموع امرين أو أكثر على نحو الانتزاع أو التقييد والتخصيص، فليس المعنى لهذه العناوين تركيبيا محضا لكي يمكن اثباته بضم التعبد الى الوجدان.

الثاني- ان يدعى بأن المفهوم وان كان بنحو التخصيص أو الانتزاع الا ان الاثر الشرعي مرتب على منشأ الانتزاع لان العرف يلغي هذه الخصوصية بحسب ارتكازه في فهم موضوع الحكم الشرعي ويرى ان موضوعه الواقع ومنشأ التخصيص أو الانتزاع

١ - تقدم في البحوث اللغوية التحليلية من مباحث الألفاظ ان النسبة الاستثنائية تامة وليست ناقصة أي يكون الاستثناء دائما عن الحكم وبلحاظ النسبة التامة كالعطف فلا يعقل الاقتطاع والاستثناء كمفهوم وحداني حتى بنحو التخصيص والتقييد الذي هو نسبة ناقصة تحليلية فراجع وتأمل.

وهو مجموع الامرين أو الامور.

وهذا الكلام في التقييدات الواردة في لسان الادلة صحيح في الجملة وبهذا الارتكاز والقرينة العامة نحمل الموضوعات المقيدة على المركبة في ابواب الفقه، الا انه في العناوين والمفاهيم الوجدانية بحسب النظر العرفي وبحسب اللفظ ايضا كعنوان العيد أو الاول أو النصف ونحو ذلك مما لا يساعد عليه العرف ولا ارتكاز يقتضيه، نعم قديديعى استفادة ذلك في خصوص باب ايام الشهور مطلقا أو في خصوص شهر رمضان وشوال من الروايات التي دللت على ثبوت العيد أو الشهر بروية الهلال أو مضى ثلاثين يوما فيستفاد ان الاثار الشرعية في خصوص عناوين الايام ملحوظة بنحو التركيب لا التقييد.

الفرع الثاني- إذا لاقى شيء نجسا وكان الملاقى أو الملاقى رطبا قبل الملاقاة فشككنا في ان الرطوبة كانت باقية حين الملاقاة أم لا فتمسكوا باستصحاب الرطوبة وحكموا بنجاسة الملاقى مع ان السراية لازم عقلي لبقاء الرطوبة، فيقال بخفاء الواسطة مثلا، وفصل المحققون بين ما إذا قلنا بان موضوع التنجيس مركب من الملاقاة مع النجس والرطوبة في احد الطرفين فيجرى استصحاب الرطوبة ويحترز موضوع التنجيس جزؤه بالوجدان وجزؤه الآخر بالتعبد، وبين ما إذا قلنا بان موضوع التنجيس سراية الرطوبة من احد المتلاقيين الى الآخر فالاستصحاب يبطل بمشكلة الاثبات لان السراية لازم عقلي لبقاء الرطوبة لاشرعي.

وتفصيل الكلام عن هذا الفرع بالحديث في جهتين:

الجهة الاولى- في استصحاب الرطوبة كما إذا كانت النجاسة معلومة أو مستصحبة ايضا وجهة الشك انما هي الرطوبة وعدمها حين الملاقاة.
الجهة الثانية- في استصحاب النجاسة كما إذا كانت الرطوبة وجدانية والشك في نجاسة الملاقى.

اما الجهة الاولى- فقد عرفت ما ذكره المحققون من التفصيل بين ما إذا كان موضوع التنجيس السراية فلا يجرى الاستصحاب، أو ذات الرطوبة في احد المتلاقيين فيجري، ولا اشكال في صحة هذا الكلام في شقه الاول، سواء بني على ان الرطوبة هي المنجسة دائما بسرابتها من النجس الى غيره أو بني على ان المنجس هو الجسم والشرط

وجود الرطوبة المسرية، فانه على كلا التقديرين لايجرى الاستصحاب لا ثبات التنجس، إذ لو اريد بذلك استصحاب بقاء الرطوبة فهو مثبت لان لازم ذلك عقلا حصول السراية، ولو اريد به استصحاب القضية التعليقية القائلة بانه لو كان قد لاقاه سابقا لتنجس والآن كما كان فهذا استصحاب تعليقي في الموضوعات والصحيح عدم جريانه، ولا يصححه جعل الجزاء في القضية التعليقية النجاسة بان يقال هذا لو كان قد لاقاه سابقا لتنجس فان الاستصحاب التعليقي في الاحكام انما يجرى إذا كان الحكم معلقا على نفس موضوعه الذي جعل عليه بحكم الشارع لا على ملازمه والا لم يجر لنفس نكته عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات.

واما الشق الثاني وهو ما إذا كان المنجس هو الجسم والشرط ذات الرطوبة الصالحة للسريان في نفسها لا بقيد السريان الفعلي - حيث ان الرطوبة غير البالغة هذه المرتبة لا اشكال فقها في عدم التنجيس في موردها - فما افاده المحققون من جريان استصحاب الرطوبة على هذا التقدير مطلقا في غير محله فانه هنا يوجد استثناء ان ينبغي التعرض لهما.

١- ان يبنى على ان التنجيس يحصل برطوبة النجس بما هو نجس اي بالرطوبة بما هي مضافة الى النجس لا الى ذات الشيء، فانه بناء على ذلك لايجرى الاستصحاب الا إذا كانت الحالة السابقة للرطوبة انها رطوبة النجس بما هو نجس، كما إذا علمنا بان النجس من المتلاقيين كان رطبا سابقا والا فلا يمكن اثبات هذه الاضافة الا بالملازمة العقلية وهو مثبت، كما إذا كانت الرطوبة سابقا في غير النجس من المتلاقيين فعلا أو كانت نجاسة النجس المرطوب سابقا نجاسة استصحابية فترطب ثم شك في بقاءها.

الا ان هذا الاستثناء غير صحيح لعدم تمامية مبناه لما ذكرناه من ان الارتكاز العرفي يجعل الموضوعات المقيدة في أمثال هذه الموارد مركبة فيكون الاستفادة من دليل الانفعال ان الموضوع للتنجيس هو نجاسة الملاقى وكون احدهما رطبا.

٢- ان يبنى على اشتراط الرطوبة في التنجيس بدرجة معتد بها بحيث تكون لها جرمية كالماء أو تكون الرطوبة المحتملة بهذه المرتبة لا بمرتبة اخف تعتبر عرضا للجسم، فانه في مثل ذلك يكون استصحاب الرطوبة مثبتا، إذ لو اريد به اثبات تنجيس

الملاقى بالملاقاة لنفس الرطوبة المستصحبة فهو من اوضح انحاء الاصل المثبت، وان اريد به اثبات تنجس الملاقى بالملاقاة للجسم ذي الرطوبة فهذا مقطوع العدم سواءً كانت الرطوبة باقية أم لا، اما على الثاني فواضح، واما على الاول فلأن الملاقى يتنجس بالرطوبة باعتبارها جرماً قبل ان يصل الى الجسم المرطوب لان ملاقاته لها اسبق زماناً والمتنجس لا يتنجس ثانية.

وقد نقل هذا الاشكال الى السيد الاستاذ فاجاب عليه في دورته الاخيرة بان ليس المقصود اثبات نشوء النجاسة من الملاقى - بالفتح - وانما المقصود اثبات اصل نجاسة الملاقى لتحقق كلا جزئي الموضوع لنجاسته سواء كانت ناشئة من الملاقى - بالفتح - أو من رطوبتها، واصل النجاسة في الملاقى ليست مقطوعة العدم فيمكن اثباتها تبعداً.

وهذا الكلام غير تام لان المفروض اثبات النجاسة باصل موضوعي لاحكامي ومعنى ذلك اننا نريد اثبات فرد من افراد موضوع نجاسة الملاقى وهذا ما لا يمكن اثباته، لان موضوع نجاسة الملاقى له فردان: احدهما الملاقاة الاولى للماء النجس، والاخر الملاقاة الاولى للجسم المتنجس المرطوب، والاول لا يمكن احرازه الا بنحو الاصل المثبت والثاني مقطوع العدم إذ يعلم بانتفاء احد قيدين منه اما عدم الرطوبة أو عدم كون الملاقاة معه ملاقاتة اولى مع النجس. نعم إذا كانت الرطوبة بدرجة لاجرمية لها عرفاً فقد يقال بأن الملاقاة معها ومع الجسم في وقت واحد عرفاً فينجس لاحالة.

وقد يدفع هذا الاشكال: بان مقتضى اطلاق دليل السراية ان الوجود الثاني للملاقاة منجس كالوجود الاول، ولا يلزم من ذلك تعدد التطهير والغسل الواجب لان اصالة عدم التداخل انما تجرى في الاوامر الملوية لا الاوامر الارشادية الى النجاسة لوضوح ان تعدد الارشاد الى النجاسة لا يستوجب تعدد النجاسة المرشد اليها على ما اوضحناه اكثر من مرة، وانما لا يلتزم بالاطلاق المذكور في دليل السراية، للغوية بعد معلومية وحدة الغسل وهذا انما يتم فيما إذا لم يكن للمتنجس الثاني اثر عملي كما في المقام حيث يمكن بلحاظه اثبات النجاسة بالاستصحاب.

غير ان دفع اللغوية بمثل هذا الاثر قد لا يكون في محله لان المقصود بها اللغوية

العرفية لا العقلية واللغوية العرفية لا تندفع الا بأثر عرفي واقعي يصتحح في مرتكزات العرف للجعل المذكور وليس الاثر العملي الظاهري في المقام من هذا القبيل. على انه لوسلم الدليل على تنجيس المتنجس فيشكل اطلاقه - حتى بقطع النظر عن اللغوية - للوجود الثاني من الملاقاة كما يظهر بالتتابع^١.

ومنه يظهر الحال في مسألة الشك في زوال النجاسة من بدن الحيوان حين الملاقاة كما إذا شرب الطير من الماء وشككنا في بقاء الدم على منقاره، فانهم ذكروا انه بناءً على عدم نجاسة بدن الحيوان لا يمكن اثبات التنجيس لان إستصحاب بقاء الدم لا يثبت ملاقاته الماء له، واما بناءً على القول بنجاسة بدن الحيوان ولكنها ترتفع بزوال عين النجاسة فيمكن استصحاب بقاء عين النجاسة أو النجاسة على بدنه الى حين الملاقاة مع الماء أو مع الجسم الرطب وبذلك ننقح موضوع تنجيسه، فان هذا الاستصحاب مبتلىً بالاشكال الذي اثرناه. هذا مضافاً الى نكتة اخرى فقهية يمكن ان تدعى في خصوص بدن الحيوان وهي قصور دليل منجسية النجس الجامد المتمثل في روايات الامر بغسل الاواني والفرش لبدن الحيوان بناءً على القول بنجاسته لان المفروض انه يطهر بمجرد زوال العين عنه بلا حاجة الى غسل فلعلها نحو نجاسة تبعية غير منجسة من ناحيتها وانما المنجس عين النجاسة لو فرض وجودها على بدنه.

واما الجهة الثانية - وهي استصحاب النجاسة عند الشك فيها مع احراز الرطوبة، فالمعروف جريانه واحراز موضوع التنجيس به، وهذا موقوف على تركيبية الموضوع لا تقيديته كما هو الصحيح، فالاستثناء الاول على القول به يجري في المقام ايضا.

الامر الثالث - ان اللازم العقلي تارة: يكون لازماً للمستصحب بوجوده الواقعي، واخرى: يكون لازماً للتعبد الاستصحابي كحكم ظاهري شرعي، وثالثة: يكون لازماً للحجية والمنجزية أو المعذرية، والاول هو الذي وقع الكلام عنه في بحث الاصل المثبت، واما الثاني والثالث فلا اشكال في ثبوته، اما الثاني فلانه بحسب الحقيقة من لوازم الامارة لا الاصل وهي حجة في اثباتها، واما الثالث فهو مقطوع به لان المفروض القطع بالمنجزية والمعذرية في مورد الاستصحاب وهذا واضح، وانما الكلام في بعض

١ - هذا الاشكال والجواب تعرض اليه السيد الاستاذ - قدس سره الشريف - بهذا التفصيل في مجوئه الفقهية عند تعرضه لهذا الفرع.

المصاديق حيث ان ترتب بعض اللوازم العقلية للتعبد الاستصحابي - القسم الثاني -
انما يتم على بعض المسالك في الاستصحاب دون بعض.

توضيح ذلك: ان اللازم قديكون لازماً تصديقاً للجعل الاستصحابي، وقديكون
لازماً تصورياً للمستصحب كالمتضائفين مثل البنوة والابوة، اما في القسم الثاني
فقد يقال فيه بان الملازمة التصورية بينها توجب انعقاد ظهور في دليل الاستصحاب
على ان التعبد باحدهما يلزم التعبد بالآخر، لان الدلالة التصورية تستتبع الدلالة
التصديقية ورائها.

الا ان هذا الكلام غير تام، لان دليل الاستصحاب لو كان وارداً في الابوة أو
البنوة بالخصوص فقد يصح هذا التقريب، ولكن دليل الاستصحاب غير وارد في هذا
العنوان المضاييف وانما ورد بعنوان عام هو النهي عن نقض اليقين بالشك وهذا
العنوان ليس له دلالة تصورية على البنوة كي يتوهم تحولها الى دلالة تصديقية.

واما في القسم الاول وهو ما يكون لازماً تصديقاً لجعل الاستصحاب فهذا يكون
بأحد نحوين:

١ - ما يكون لازماً لجعل الاستصحاب على جميع المباني في تفسير حقيقته، من قبيل
ما اذا ادعي الملازمة بين أبعاد الماء الواحد في الحكم بالطهارة والنجاسة حتى
الظاهرية ولو باعتبار عدم تعقل العرف بحسب مرتكزاته التفكيك بينها في ذلك أو
قيام اجماع تعبدي على ذلك، فالماء النجس المتمم كراً يجري استصحاب النجاسة في
الجزء الذي كان نجساً منه قبل الكرية وبه نثبت نجاسة اجزائه الاخرى، وكذلك
يجري استصحاب طهارة تلك الأجزاء الاخرى اذا كانت حالتها السابقة الطهارة
فنشبت طهارة الجزء الاول لان هذا لازم لنفس الحكم الاستصحابي الظاهري
فيتعارضان.

ويمكن ان يمثل لذلك ايضاً بترتب المفعول الظاهري عند تحقق موضوعه خارجاً في
موارد استصحاب الحكم في الشبهات الحكيمة، كما اذا وجد خارجاً ماء متغير زال عنه
تغيره، فان استصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنحو القضية الكلية يلزم
منه فعلية المفعول الاستصحابي عند تحقق موضوعه بناءً على التفكيك بين عالم الجعل
والمفعول - كما هو المبني المشهور - فانه كما ان الجعل الواقعي حينما يوجد موضوعه

خارجاً يصبح فعلياً بالملزمة كذلك الجعل الظاهري وهذا من لوازم الامارة^١.
 ٢ - ما يكون لازماً تصديقاً للحكم الاستصحابي على بعض المباني من قبيل وجوب المقدمة أو حرمة الضد للشيء المستصحب وجوبه، فان لازم ثبوت الوجوب الظاهري له وجوب مقدمته وحرمة ضده كذلك، إلا ان هذا مبني على كون المجعول في باب التعبد الاستصحابي الحكم المماثل وان تكون الملزمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو حرمة ضده بلحاظ عالم الجعل والاعتبار ايضاً لا بلحاظ المبادئ والآلية لم يتم ذلك لما عرفت في محله من ان الحكم الظاهري ليس له مبادئ مستقلة عن المبادئ الواقعية.

وعلى ضوء ماتقدم في هذا الامر والامر المتقدم يظهر الحال فيما ذكره المحقق الخراساني (قده) من عطف موارد جلاء الواسطة على خفائها من حيث حجية الاصل المثبت فيه وذكر في وجه ذلك تقريبين:

أولها - ان العرف في موارد جلاء الملزمة ووضوحها لا يتعقل التفكيك بينها حتى بحسب الظاهر لشدة الالتصاق بينها فالابوة والبنوة لا يمكن ان يكون بينهما تفكيك حتى في مرحلة التعبد والحكم الظاهري فيكون الدليل على احدهما دليلاً على الآخر.
 ثانيها - ان شدة الالتصاق والتلازم ووضوحه يجعل العرف يرى الأثر الشرعي للواسطة أثراً مرتبطاً بملزمه ايضاً فكأنما هما وجهان لحقيقة واحدة ينظر اليه من جانب فيقال أبوة ومن جانب آخر فيقال بنوة.

وبين التقريبين فرق واضح، فان الاول منها يرجع الى ما ذكرناه في هذا الامر، بينما الثاني منها يرجع الى ماتقدم في وجه حجية الاصل المثبت، ويترتب على ذلك فرق عملي ايضاً حيث انه بناءً على الاول منها لا بد من ترتب اثر عملي على استصحاب الابوة مثلاً او لا لكي تثبت البنوة ثانياً اما اذا لم يكن الاثر مترتباً إلا على البنوة فلا يمكن اثباتها باستصحاب الابوة لعدم تمامية أركان الاستصحاب في البنوة ابتداءً وعدم ترتب اثر عملي على الابوة ليثبت لازمه، وهذا بخلاف التقريب الثاني فانه بناءً عليه يكون اثر البنوة أثراً للابوة المستصحبة نفسها.

١ - الآ أن تسمية ذلك باللازم لا يخلو من مساعمة لأن المجعول الفعلي مدلول تضمني لدليل الجعل بحسب الدقة لالتزامي كما لا يخفى وجهه.

واياً ما كان فقد عرفت بطلان التقريب الثاني سواء جعل ملاكه خفاء الواسطة أم جلائها، كما ان التقريب الاول اذا تمت صفراه فلاشكال في كبراه، الآ ان الشأن في ان مجرد جلاء الواسطة يكفي سبباً لذلك بحيث تتم ملازمة تصديقية عرفية بين التعبد بأحدهما والتعبد بالآخر.

الأمر الرابع- أفاد المحقق الخراساني (قده) بان الأثر الشرعي لو كان مترتباً على عنوان كلي وشك في فرد منه فيمكن ترتيبه باستصحاب الفرد اذا كان كلياً ذاتياً كالانسان أو عرضاً بنحو الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة، ويقصد بالخارج المحمول العناوين التي ليس بازاء مبادئها شيء في الخارج بل انتزاعية كالفوق والزوج والملك ونحوها، ويقصد بالمحمول بالضميمة ما تكون مبادئها خارجية كالأسود والأبيض فان البياض والسواد لهما وجود خارجي زائداً على الذات، فذكر في القسم الاول وهو الكليات الذاتية أن استصحاب حياة زيد مثلاً يترتب عليه آثار الانسان لان الواسطة في المقام وهي عنوان الانسان نفس الفرد في الخارج لاشيء آخر ملازم معه.

وهذا الكلام يمكن تعميمه الى القسمين الآخرين اذ كما يكون مفهوم الانسان بالنسبة الى ما يصدق عليه ذاتياً كذلك عنوان الفوق أو الأسود بالنسبة الى ما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه ذاتي وليس امراً زائداً عليه.

واياً ما كان فقد اعترض السيد الاستاذ على صاحب الكفاية بان جريان استصحاب حياة زيد مثلاً لترتيب الأثر الشرعي المترتب على الكلي ليس استثناءً من الاصل المثبت بل هو خارج عنه موضوعاً، لان العنوان الكلي اذا لوحظ بنحو المعنى الاسمي فهو مباين مع الفرد فيأتي فيه شبهة المثبتية واما اذا لوحظ بما هو فان في الخارج فهو عين الافراد فتثبت تلك الاحكام لا محالة باستصحاب الفرد.

والتحقيق: ان اصل هذه المنهجة لا يلخو من تشويش، فانه ينبغي تحديد مصب الاستصحاب ومركزه ليرى هل ان هذا الاستصحاب من استصحاب الفرد اصلاً أم لا؟ فنقول، تارة: يراد بالفرد واقع الوجود العيني الذي لا يمكن ادراكه ولا يمكن مجيئه الى الذهن، واخرى: يراد به المفهوم الجزئي كمفهوم زيد مثلاً.

فان أريد الاول كان من الواضح ان الاستصحاب لا يجري فيه لأن موضوعه

ما يكون مصباً لليقين والشك وهو المفاهيم للأعيان الخارجية، وان أريد الثاني فتارة: يفرض أنّ المفهوم الجزئي مركب من تجميع مفاهيم عديدة منها ذلك العنوان الكلي، فزيد عبارة عن ذلك الانسان الطويل الابيض الجالس في هذا المكان مثلاً، واخرى: يفرض عدم احتمال المفهوم الجزئي على المفهوم الكلي بل هو مفهوم آخر في عرضه ينطبقان معاً على العين الخارجية كعنوان المولود في الساعة الفلانية مثلاً الذي لا يستبطن مفهوم الانسان وان كان صادقاً عليه.

ففي الفرض الثاني لا يمكن اثبات الأثر المترتب على الكلي باجراء الاستصحاب في العنوان الآخر لانه من استصحاب عنوان لا ثبات أثر عنوان آخر اتفق اجتماعها في الصدق وهو من أوضح أنحاء الاصل المثبت^١.

فلا يبقى الا الفرض الاول وهو مستبطن لليقين بالعنوان الكلي فيكون الاستصحاب بحسب الحقيقة استصحاباً لنفس ذلك العنوان الكلي، اللهم الا اذا فرض ترتب أثر على العناوين الاخرى المنضمة فيجري الاستصحاب فيها ايضاً بلحاظه^٢.

١ - الفرد لا يختلف عن الكلي في المفهوم التصوري ولا هو يحصل بتجميع الكليات بعضها الى بعض فان تقييد كلي بكلي لا يجعله جزئياً وانما الفرد والجزئي الحقيقي يحصل باشارة الذهن بالمفهوم الى واقع عيني خارجي المعر عنه بالتشخص وهذا ما أكد عليه سيدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) في بحوث اخرى ايضاً، وعندئذ ينبغي ان يقال: انه لو فرض ان الأثر كان مترتباً على جزئي فعنى ذلك انه مرتب على واقع معين مشار اليه بحيث تكون الاشارية المقومة للجزئية مقومة للأثر ايضاً وفي مثل ذلك لواحرز ذلك الواقع ولو بعنوان آخر تفصيلي او اجمالي سابقاً صح إجراء الاستصحاب فيه لان مصب الأثر أو الاستصحاب ليس هذا العنوان الاجمالي بل ذلك المعنون المشار اليه ويكون هذا العنوان الاجمالي مشيراً الى ما هو مصب الأثر ومصب الاستصحاب في نفس الوقت، وان شئت قلت: ان الاستصحاب ركنه اليقين بما هو موضوع للأثر والوظيفة وهذا هنا ذلك الواقع المشار اليه بأي عنوان بحسب الفرض فلوشك في بقائه جرى التعبد الاستصحابي فيه من خلال هذا العنوان الاجمالي رغم ان هذا العنوان ليس هو مركب الاستصحاب فيتأمل جيداً.

٢ - تارة: يكون النظر الى استصحاب الفرد لاثبات الحكم المتعلق به كاستصحاب بقاء زيد لاثبات وجوب اكرامه أو البقاء على تقليده، واخرى: لا يكون الفرد متعلقاً للحكم وانما محقق لشرط فعلية الحكم كما اذا وجب الصدقة على الفقير على تقدير بقاء زيد مثلاً.

اما في الفرض الاول فلامعنى لاصل هذا البحث فيه اذ الحكم المشكوك انما هو الحكم الجزئي المتعلق بذلك الفرد نفسه فيكون استصحابه استصحاباً فيما هو موضوع الحكم الشرعي مباشرة لا بواسطة الجامع والكلي لان المفروض انحلال الحكم الى احكام عديدة بعدد المصاديق والوجودات الخارجية ويكون المجمعول في كلي منها مستقلاً عن المجمعول في الآخر فيجري الاستصحاب بلحاظه، وأوضح من ذلك استصحاب بقاء خمرية العصور المشكوك صيرورته خلا لاثبات حرمة شربه فإن هذا ليس من استصحاب الفرد لاثبات حكم الكلي اصلاً فان حرمة كل مائع منوط بخمريته بنحو مفاد كان الناقصة والمستصحب هنا خمرية

وذكر المحقق الخراساني (قده) في القسمين الآخرين أعني الخارج المحمول والمحمول بالضميمة ان استصحاب بقاء منشأ الانتزاع في الخارج المحمول يكفي لاثبات الأثر الشرعي المترتب على الأمر الانتزاعي، لان ذلك الأمر الانتزاعي لاحقيقة له وراء منشأ انتزاعه بخلاف المحمول بالضميمة فلا يمكن اثباته باستصحاب الذات لكونه من الاصل المثبت.

وهذا الكلام اذا أُريد منه استصحاب فرد نفس العنوان الخارج المحمول أو المحمول بالضميمة فقد عرفت انه يرجع الى القسم الاول والظاهر ان هذا ليس هو المراد، وان اريد منه استصحاب منشأ الانتزاع لاثبات العنوان الانتزاعي فقد اورد عليه الاستاذ بانه ايضاً من الاصل المثبت، فلو علمنا بأن المرأة على تقدير بقائها قد تزوجها زيد لا يمكن اثبات زوجيتها باستصحاب حياتها، وكذلك اذا استصحبنا بقاء شيء لو كان باقياً كان فوق الأرض مثلاً لا يمكن اثبات فوقيته به الا بنحو الأصل المثبت، فلافرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة.

هذا ويمكن أن يكون مقصود المحقق الخراساني كما يظهر من حاشيته على الرسائل انّ العناوين الانتزاعية أو بحسب تعبيره الخارج المحمول لا يستظهر من دليل الأثر الشرعي المترتب عليه اكثر من ترتب ذلك الأثر على ذات الشيء فاحكام الزوجية تترتب على ذات المرأة بشرط وقوع العقد عليها لانّ هناك امرأً يتحقق خارجاً وتتصف بها كما في المحمول بالضميمة^١ ومدرك هذا الاستظهار انّ ان يكون بتصور ان الامور الاعتبارية او الانتزاعية لا واقع لها فلا يمكن ان تكون دخيلة في الحكم، أو دعوى إلغاء العرف بحسب مرتكزاته لدخالتها في الحكم الشرعي.

→

هذا المانع لا وجود فرد من الخمر.

واقام في الفرض الثاني فلامعنى لاستصحاب الفرد بل يستصحب الكلي لان الحكم الشرعي وهو وجوب الصدقة في المثال مرتب على وجود الانسان مثلاً لا وجود زيد بالخصوص ووضح ان استصحاب بقاء الفرد لا يثبت الجامع كاستصحاب عدمه لغيبه من اوضح أنحاء الاصل المثبت ولا ربط لهذا بمسألة ملاحظة الكلي بما هو فان في الخارج كما قيل في رد صاحب الكفاية لوضوح ان خارجية الكلي ايضاً غير خارجية الفرد والجزئي والظاهر ان هذا هو مقصود الاستاذ (قدس سره).

١ - هذا لا يكفي وحده في جريان الاستصحاب بل لا بد وان يضاف الى ذلك تركيبية هذه العناوين الانتزاعية، فالفوق يعني مجموع امرين وجود ذات الشيء وكون الشيء الآخر تحته والزواج يعني ذات الرجل أو المرأة وانشاء العقد والآن لم يثبت بالاستصحاب ايضاً، وقد تقدم ان هذه العناوين وحدانية بسيطة فلا يمكن ان تكون تركيبية.

وكلا المدركين غير تام لوضوح ان الامور الانتزاعية ليست خيالية بل واقعية، ولهذا لا يمكن للعقل ان لا ينتزع اعتبار الفوقية للفوق، ولوفرست اعتبارية فهذا لا يعني عدم امكان دخالتها في الحكم الشرعي اذ ليس المقصود من الدخالة العلية والايجاد على ماحقق في محله، كما ان الارتكاز والفهم العرفي على العكس يرى واقعية هذه الصفات ويتعامل معها كما يتعامل مع المحمولات بالضميمة ويوليها اهمية وخطورة كبيرة. واستعرض المحقق الخراساني امثلة لموارد استصحاب منشأ الانتزاع وترتيب آثار العنوان الانتزاعي لا بأس بذكرها والتعليق عليها.

منها - استصحاب بقاء حياة ذات الزوج أو الزوجة وترتيب آثار الزوجية. وفيه: ان الزوجية بنفسها حكم شرعي وضعي موضوعه ذات الزوج أو الزوجة فيتربط على استصحاب حياتها بلاربط بمسألة الأمر الانتزاعي ولا بالأصل المثبت. ومنها - الملكية التي تترتب باستصحاب حياة ذات المالك. وفيه: ماتقدم من ان الملكية حكم شرعي موضوعها ذات المالك فتترتب ايضاً بلاربط بمسألة الاصل المثبت.

ومنها - ماجاء في الحاشية من الملكية في باب الوقف، ولعله يقصد ان استصحاب بقاء حياة ذات الموقوف عليه كالبطن الاول مثلاً لا يثبت عنوان كونه الموقوف عليه لولا ماتقدم منه من انه أمر اعتباري ليس له ما بازاء في الخارج. وفيه: ان دليل امضاء الوقف يثبت شرعاً نفس ما اثبتته الواقف من التملك على ذات الموقوف عليه لا الموقوف عليه بما هو موقوف عليه فان هذا العنوان ينتزع في طول الوقف.

ومنها - مالونذر التصديق مادام ابنه حياً مثلاً فان استصحاب بقاء ابنه لا يثبت عنوان النذر الذي يجب الوفاء به الآ على أساس ماتقدم. وفيه: ان وجوب الوفاء بالنذر ان اعتبرناه كوجوب الوفاء بالعقد والوقف فموضوعه ذات الشيء المنذور والنذر حيثية تعليلية فيكون استصحاب الحياة منقحاً لموضوع وجوب التصديق في المثال، وان كان عنوان النذر حيثية تقييدية امكنا استصحاب بقاء النذر وعدم انتهاء أمده فان النذر كتعهد والتزام ايضاً له حدوث وبقاء بحسب النظر العرفي فيتنتح موضوع وجوب الوفاء به.

تَطَبِيقَات

- ١ - جريان الاستصحاب مع الشك التقديري.
- ٢ - موارد ثبوت الحالة السابقة بغير اليقين.
- ٣ - استصحاب الكلي.
- ٤ - استصحاب الزمان والامور التدريجية.
- ٥ - الاستصحاب التعليقي.
- ٦ - استصحاب عدم النسخ.
- ٧ - الاستصحاب في متعلقات الاحكام.
- ٨ - الاستصحاب في الموضوعات المركبة.
- شبهة انفصال زمان اليقين عن الشك.
- ٩ - الاستصحاب في حالات توارد الحالتين.
- ١٠ - عموم العام أو استصحاب عدم
المخصص.

الفصل الرابع

«تطبيقات»

وقع البحث عن تمامية اركان الاستصحاب في جملة من التطبيقات، وقد ذكرنا فيما سبق أنّ للاستصحاب على ما يستفاد من ادلته اربعة اركان، اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، والأثر العملي في مرحلة البقاء، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة. وقد تقدم البحث عن وجه اشتراط هذه الأركان، وفيما يلي نتحدث عن موارد وقع البحث بين الاعلام في حجية الاستصحاب فيها نتيجة التشكيك في انطباق بعض الأركان المذكورة فيها.

١ - جريان الاستصحاب مع الشك التقديري:

لا اشكال في ركنية الشك في موضوع الاستصحاب، وانما البحث في اختصاص ذلك بما اذا كان لدى المكلف شك فعلي ملتفت اليه أو يكفي أنّ لا يكون له يقين لولتفت وإن لم يلتفت بالفعل لكونه غافلاً.

ذهب المشهور الى عدم كفاية ذلك وضرورة فعلية الشك واليقين في جريان الاستصحاب، وقد استندوا في ذلك الى احد وجهين، احدهما ثبوتي والآخر اثباتي. الوجه الاول - وهو الوجه الثبوتي، أنّ الاستصحاب حكم ظاهري، والاحكام الظاهرية ليست لها ملاكات واقعية وانما تجعل لمجرد التنجيز والتعذير عن الواقع

ولذلك تكون متقومة بالوصول فع عدم امکان الوصول ولوللغفلة والنسيان يلغو جعلها .
وفيه: ماتقدم في محله من واقعية الأحكام الظاهرية جعلاً وملاكاً وعدم تقومها
بالوصول، نعم ملاك الحكم الظاهري ليس ملاكاً مستقلاً عن الملاكات الواقعية
وانما هو درجة الحفظ والاهتمام بها في حالات التزام الحفظي وهذا لا يجعله متقوماً
بالوصول، فلا اساس لهذا الوجه.

الوجه الثاني - وهو الوجه الاثباتي - ماجاء في كلمات المحقق الخراساني (قده) من
ظهور ادلة الاستصحاب في اشتراط الشك الفعلي لانه قد عبر فيها بلا تنقض اليقين
بالشك وظاهر كل عنوان يؤخذ في لسان جعل على نحو القضية الحقيقية اخذ الوجود
الفعلي منه موضوعاً للمجموع وهذا يعني قصور مقام الاثبات عن حجية الاستصحاب
في موارد الشك التقديري ولوفرض معقوليتها ثبوتاً.

وفيه: أولاً - لا قصور في مقام الاثبات لتامة الاطلاق اللفظي في جملة من ادلة
الاستصحاب، ففي الصحيحة الاولى قد ورد (لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين
آخر) مما يعني ان القاعدة المضروبة عدم نقض اليقين بغير اليقين، فليست فعلية
الشك لها دخل في هذا التعبد فيشمل كل ما لا يكون يقيناً، وفي المقام لا يقين
بالانتقاض، وكذلك التعبير الوارد في صحيحة ابن سنان (لانك اعرتة اياه وهو ظاهر
ولم تستيقن انه نجسه) أو التعبير الوارد في روايات قاعدة الحل والطهارة بناءً على
امكان استفادة الاستصحاب منها ايضاً فانها جميعاً جعلت الغاية العلم بالانتقاض.

وثانياً - لوفرض عدم تامة الاطلاق اللفظي فلا ينبغي الاشكال في ان مناسبات
الحكم والموضوع المفهومة عرفاً تقتضي إلغاء مدخلية فعلية الشك في حجية
الاستصحاب، لان ملاكها وهن الشك وقوة اليقين وهذا الوهن لا يختص بفرض فعلية
الشك بل لعله أكثر وهناً في حال كونه تقديرياً فينقذ اطلاق عرفي يشمل تمام موارد
عدم اليقين بالانتقاض، نعم لا يشمل موارد اليقين التقديري بالانتقاض بحيث يفرض
انه غافل ولكنه يتيقن بالانتقاض لوالتفت الى نفسه، والوجه في ذلك نفس المناسبة
العرفية التي ذكرناها.

ثم انهم فرعوا على هذا البحث فرعين:

الفرع الاول - ما ذكره الشيخ وتبعه المحقق الخراساني (قده) من ان من كان محدثاً

فغفل ثم صلى وشك بعد الفراغ انه تطهر وصلى أم لم يتطهر يجري في حقه استصحاب الحدث بالنسبة الى الافعال الآتية بلا كلام، ولكن بالنسبة لما فرغ منه إن لم نقل بحجية الاستصحاب في الشك التقديري جرت قاعدة الفراغ ويحكم بصحة صلاته بناءً على عدم قح الغفلة وعدم اشتراط احتمال الذكر حين العمل في جريانها، وأما اذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشك التقديري كان المكلف حين العمل محكوماً بالحدث ظاهراً ومعه لا تجري القاعدة، لأن موضوعها من لم يحكم عليه ظاهراً بالبطلان حين العمل ولهذا لا يشك احد في عدم جريانها مع شكه في بقاء الحدث حين الصلاة.

ويلاحظ عليه: انه لا دليل على اخذ القيد المذكور في موضوع القاعدة، لاننا إذا لاحظنا ذيلها فهو يدل على ماهو المختار عندنا في الفقه من اشتراط احتمال الاذكية حين العمل فلاموضوع للقاعدة في امثال المقام، وإن لم نلاحظ ذلك وجدنا على عنوان الفراغ في كل مورد فرغ فيه عن عمل واحتمل صحته ولو صدفة واتفاقاً فلا وجه لأخذ قيد زائد على ذلك وإنما لا تجري القاعدة في مورد الشك الفعلي في العمل باعتبار عدم تحقق عنوان الفراغ المأخوذ فيها. وبعبارة اخرى موضوع القاعدة الشك الحاصل بعد العمل بنحو لا يكون العمل حينه محكوماً بالبطلان بحسب نظر المكلف، وهذا القيد حاصل في المقام ولو كان الاستصحاب جارياً في شكه التقديري لانه غير واصل اليه بحكم غفلة وتقديرية شكه بخلاف موارد الشك الفعلي.

وهكذا يتضح جريان الاستصحاب في المقام وعدم حكومته على القاعدة. وهل يحكم بتقدم القاعدة عليه أم لا؟ قد يقال بتقدمها من باب عدم اجتماعها في زمان واحد، فانه حين العمل يجري الاستصحاب دون القاعدة وبعد العمل تجري القاعدة وتحكم على الاستصحاب بعد الفراغ عن العمل، والاستصحاب الجاري حين العمل لا يكون منجزاً لما بعد الفراغ من العمل فإن الاستصحاب ينجز جريانه بلحاظ زمان جريانه لا اكثر، وهذا من قبيل من قلد مجتهداً يحكم ببطلان صلاته ثم مات فقلد مجتهداً آخر يحكم بصحة صلاته فانه لا تجب عليه الاعادة.

الآن الصحيح: وقوع المنافاة بينها، لأن التفكيك بين الوجود الحدوثي للاستصحاب والوجود البقائي له غير معقول في خصوص المقام، لأن لازمه اختصاص هذا التعبد الاستصحابي بصورة الغفلة بحيث يرتفع بمجرد الالتفات وجعل مثل هذا

الحكم الظاهري لغو عقلاً أو عقلاً عرماً على أقل تقدير وهذا يعني ان دليل التعبد الاستصحابي بالحدوث يلزم التعبد الاستصحابي بقاءً ايضاً فيقع التنافي بينه وبين القاعدة^١ وحينئذ لوقلنا بان تقدم القاعدة على الاستصحاب الجاري في موردها بعد العمل يكون بملك الحكومة ورفعها للشك فهذا الوجه لا يتم هنا لانها لا ترفع الشك حين العمل والتعبد الاستصحابي بعد العمل لازم دليل الاستصحاب لانفس الاستصحاب فيكون التعارض بحسب الحقيقة بين دليل التعبد بلحاظ ما بعد الفراغ عن العمل، وإن قلنا بان تقدم القاعدة على الاستصحاب بملك التخصيص وتقدم ظهور دليلها على ظهور دليله كما هو الصحيح فهذا يجري في المقام ايضاً فيحكم بصحة الصلاة بالقاعدة على كل حال.

الفرع الثاني - ما ذكره المحقق العراقي (قده)، من ان المكلف اذا كان عالماً بالطهارة ثم شك في بقائها ثم غفل وصلى وبعد الصلاة حصل له العلم بتوارد الحالتين عليه من الطهور والحدث قبل الصلاة مع عدم معرفة المتقدم منها عن المتأخر فانه في مثل هذا الفرض لا تجري قاعدة الفراغ لأن موضوعها الشك بعد الفراغ وهو هنا عرفاً نفس الشك المتقدم على العمل وليس شكاً جديداً، كما ان استصحاب الطهارة بلحاظ ما بعد الصلاة لا يجري لتوارد الحالتين فلا يبقى الا استصحاب الطهارة بلحاظ الشك التقديري حال الصلاة، فان قيل بجريانه صحت صلاته وإن قيل بعدم جريانه وجبت الاعادة بناء على شرطية الطهور في الصلاة.

ويلاحظ عليه: أولاً - ان هذا الشك فعلي حين العمل وليس تقديرياً، لأن الشك كالعلم والظن تارة يكون ملتفتاً اليه واخرى لا يكون ملتفتاً اليه بعد حصوله ولكنه موجود في اعماق النفس وعدم الالتفات الى ما في النفس لا يرفعه لادقة ولا عرفاً ولهذا قيل بعدم شمول قاعدة الفراغ لهذا المكلف بعد العمل لكون شكه نفس الشك السابق. فاذا كان الدليل على عدم جريان الاستصحاب في الشك التقديري عدم فعلية الشك فهو غير تام في المقام، نعم لو كان المدرك الوجه الثبوتي الذي ذكره

١ - ان فرض لغوية جعل التعبد الاستصحابي في حال الغفلة فهذا معناه ان جعل الحكم الظاهري الاستصحابي في مورد الشك التقديري لغو عقلاً وهذا يؤدي الى عدم شمول دليل الاستصحاب للشك التقديري لشموله له وثبوت لازم يخرجه عن اللغوية فان الدليل لم يكن وارداً في الشك التقديري لتمامه فيه دلالة الاقتضاء مثلاً.

المتأخرون من عدم معقولية الحكم الظاهري مع عدم الوصول والتنجز كما في حال الغفلة والنسيان فهذا الوجه جار هنا أيضاً.

وثانياً - ماأشرنا اليه آنفاً من أنّ المنجز في كل آن هو الحجة المعذرة للمكلف والنافية عنه الاعادة والقضاء في ذلك الآن واستصحاب الطهارة في الفرع المذكور قدفرض انقطاعه بعد الفراغ عن العمل لحصول العلم بتوارد الحالتين فللمعزربيد المكلف بعد الفراغ ليعتمد عليه، والتعبد الاستصحابي حين العمل لايعذر عن الواقع إلا بلحاظ زمانه وظرفه.

إن قلت: قد تقدم قبول الملازمة بين ثبوت التعبد الاستصحابي في الشك التقديري حين العمل وثبوته بلحاظ مابعد الفراغ والآ كان لغواً عقلاً أو عقلايياً.

قلنا - لو فرض عدم توارد الحالتين بعد الفراغ جرى استصحاب الطهارة بلحاظه، ولو فرض التوارد كما هو المفروض كان المدلول الالتزامي المذكور بنفسه معارضاً مع استصحاب الحدث الذي هو تعبد استصحابي بالحدث يثبت بنفس دليل الاستصحاب، وهذا يعني أنّ التعارض بحسب الحقيقة بين هذا المدلول لدليل الاستصحاب مع مدلولين آخرين احدهما استصحاب الطهارة الجاري بعد الصلاة والآخر المدلول الالتزامي للتعبد الاستصحابي الجاري حين العمل، وتسقط المداليل جميعاً.

نعم لو بني على عدم جريان الاستصحاب في موارد التوارد في نفسه لاللمعارضة تم هذا البيان، إلا أنّ اصل هذا المبني غير صحيح على ماسوف يأتي في محله.

ولابأس بتفصيل الكلام في الشقوق المتصورة في هذا الفرع على ضوء الاصول الاربعة التي اثنان منها مؤتمنان وهما استصحاب الطهارة وقاعدة الفراغ واثنان منها منجزان وهما استصحاب النجاسة والاشتغال ملاحظين في الاستصحاب ما ذكره المشهور من عدم جريانه في موارد الشك التقديري، وفي القاعدة أنّ يكون الشك حادثاً بعد الفراغ لامن قبل وان يحتمل كونه حال الصلاة احسن منه بعد الصلاة وهو مايعبر عنه بالاذكورية، وأن لا تكون صلاته حين العمل محكومة بالبطلان شرعاً أو عقلاً - وهذا الشرط لم نقبله بهذه الصيغة نعم قبلناه بما يرجع الى الشرط الاول بحسب الروح كما عرفت - فنقول الفروض المتصورة هنا في هذا الفرع ثلاثة لأنّ الحالة السابقة

المتيقنة قبل العمل أمّا أنّ تكون الطهارة أو الحدث أو الطهارة والحدث بأن يكون عالماً بها معاً ولكن يشك في المتقدم والمتأخر منها، وكل واحد من هذه الفروض ينحل الى شقوق ثلاثة فيكون المجموع تسعة، وفيما يلي حكم كل فرع:

الفرض الاول - أنّ يكون قبل العمل عالماً بالطهارة، وشقوقه الثلاثة كما

يلي:

١ - أنّ يعلم بالطهارة ثم يشك في بقائها ويصلي في حال الشك وبعد الصلاة يبحث عن حكم صلاته، وهنا لا اشكال في عدم جريان القاعدة في حقه لانتفاء الشرطين الاول والثاني من الشروط المتقدمة لجريانها، وأمّا استصحاب الطهارة فيجري في حقه إنّ لم يحصل له العلم بتوارد الحالتين.

٢ - أنّ يعلم بالطهارة قبل العمل ثم يغفل ويصلي ويكون له شك تقديري في حال الغفلة بحيث لوالتفت لشك في بقاء طهارته ويلتفت بعد الفراغ، وهنا لا تجري القاعدة لفقدان الشرط الثاني ويجري استصحاب الطهارة بعد الفراغ إنّ لم يحصل له العلم بتوارد الحالتين والآ لم يجر ووجبت الاعادة في الوقت، وأمّا خارج الوقت فوجب القضاء مبني على جريان قاعدة الحيلولة في أمثال المقام، وأمّا استصحاب الطهارة بلحاظ الشك التقديري حين العمل فلا اثر لجريانه لما عرفت من انه لا يؤمن الا بلحاظ زمان العمل لأكثر كما عرفت.

٣ - أنّ يعلم بالطهارة قبل العمل ثم يشك ثم يغفل فيصلي، وهذا هو الذي ذكره المحقق العراقي (قده)، وهنا لا تجري القاعدة لفقدان الشرط الاول والثاني معاً ويجري استصحاب الطهارة بلحاظ ما بعد الفراغ اذا لم يحصل له العلم بتوارد الحالتين ولا أثر لاستصحابها بلحاظ حال الصلاة.

الفرض الثاني - أنّ يكون عالماً بالحدث قبل الصلاة، وشقوقه الثلاثة كما

يلي:

١ - أنّ يعلم بالحدث قبل العمل فيشك ثم يصلي ولورجاءً فيبحث عن حكم صلاته، وهنا لا تجري القاعدة لفقدان الشروط الثلاثة معاً وإنما يجري استصحاب الحدث إنّ لم يحصل له العلم بتوارد الحالتين والآ جرت اصالة الاحتياط.

٢ - أنّ يعلم بالحدث قبل العمل ثم يغفل بنحو بحيث لوالتفت لشك في بقائه

ويصلي ثم يلتفت فيحصل له الشك ، وهذا هو الفرع الذي فرضه الشيخ والمحقق الخراساني لثمرة القول بجريان الاستصحاب في الشك التقديري حيث جعلوا جريان استصحاب الحدث بلحاظ الصلاة رافعاً لموضوع القاعدة بعد الفراغ. وقد عرفت عدم تمامية اصل هذه الشرطية وعدم جريان القاعدة على كل حال لفقدان شرطها الثاني فسواء جرى استصحاب الحدث أم لا يحكم بوجود الاعادة ولا تظهر الثمرة، ولو فرض جريان القاعدة حتى مع عدم احتمال الاذكية - أي انتفاء الشرط الثاني - فأيضاً لا تظهر الثمرة لجريان القاعدة وتقدمها على الاستصحاب حتى اذا قلنا بجريانه في الشك التقديري.

٣ - أن يعلم بالحدث قبل العمل ثم يشك ثم يغفل ويصلي ثم يلتفت - والمفروض عدم احتمال صدور الطهور منه حال الغفلة - وقد ذكر الشيخ هنا انه لا معنى لجريان القاعدة بعد الفراغ لانه يقطع بأنه قد صلى مع الحدث الاستصحابي اذ لا يحتمل صدور الطهور منه حال الغفلة.

واعترض الاعلام على هذا الكلام بأن الحدث الاستصحابي قد زال بزوال موضوعه وهو الشك اذ ليس الشك احد النواقض التي لا يزول أثرها الا بالطهور وانما هو موضوع لحكم ظاهري يزول بارتفاعه.

وهذا الاعتراض وإن كان وارداً على الشيخ (قده) الا ان اصل افتراض ان هذا من موارد الشك التقديري غير صحيح لما عرفت من ان الشك كالعلم والظن بعد حصوله لا يتقوم بالالتفات والتوجه التفصيلي نحوه فالاستصحاب في المقام يجري - بناءً على ان المحذور اثباتي لا ثبوتي - في شك فعلي الا انه لا يفيد في التنجيز الا بمقدار زمان جريانه فلو حصل له العلم بتوارد الحالتين بعد الفراغ وجب الاحتياط بالاعادة لأن قاعدة الفراغ لا تجري هنا لفقدان شروطها الثلاثة كما لا يخفى .

الفرض الثالث - أن يكون عالماً قبل الصلاة بالطهارة والحدث معاً ولا يدري المتقدم منها عن المتأخر حين يلتفت الى نفسه، وشقوقه الثلاثة كما يلي:

١ - أن يصلي في حال التردد والشك في المتقدم منها والمتأخر، وهنا لا تجري القاعدة لفقدان الشروط المتقدمة لجريانه حتى الثالث اذا قلنا به في موارد الاشتغال العقلي، كما لا يجري الاستصحاب لابلحاظ حال الصلاة ولا بعده امّا في نفسه أو

للتعارض فينتهى الى قاعدة الاشتغال.

٢ - أن يعلم بالحالتين ثم يغفل غفلة لولتفت الى نفسه فيها لشك في المتقدم والمتأخر منها ويصلي ثم يلتفت، والحكم بالصحة هنا يرتبط بقبول الشرط الثاني للقاعدة وعدمه، لأن الشرط الاول متوفر فيه لعدم حصول الشك قبل العمل كما ان الشرط الثالث على القول به متوفر ايضاً لأن الاشتغال والتنجيز العقلي لامعنى له في حال الغفلة، واستصحاب الحدث لوقيل بجريانه في الشك التقديري معارض باستصحاب الطهارة لأن المفروض انه لولتفت حين العمل الى نفسه حصل له الشك بنحو التوارد، وعليه فلو قلنا بعدم اشتراط الاذكية جرت القاعدة لتصحيح الصلاة والا وجب الاحتياط.

٣ - أن يعلم بالحالتين ويشك في المتقدم منها والمتأخر قبل العمل ثم يغفل ويصلي ثم يلتفت، والحكم هنا هو البطلان لعدم جريان القاعدة بعد فقدان الشرطين الاول والثاني من شروطها الثلاثة، وعدم جريان الاستصحاب للتوارد فيجب الاحتياط بحكم قاعدة الاشتغال. وهكذا يظهر ان الثمرة التي حاول الاصحاب ترتيبها على جريان الاستصحاب في الشك التقديري غير تامة بلحاظ الصلاة.

نعم يمكن تصوير الثمرة لجريان الاستصحاب في الشك التقديري فيما اذا ترتب اثر شرعي على نفس التعبد الاستصحابي حين العمل لاعلى الواقع كجواز الاسناد، بناءً على ان موضوعه ليس هو الواقع بل العلم وقيل بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي الا ان هذا مجرد فرض لا واقع فقهي له.

ثم ان هذا البحث أعني جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري وعدمه يمكن ايراده بلحاظ الركن الاول للاستصحاب ايضاً أعني اليقين بالحدوث فانه ربما يفترض غفلته عنه بنحو بحيث اذا إلتفت لتيقن فهل يجري الاستصحاب في مثل ذلك أم لا؟

توضيح الحال في ذلك يكون بالبحث في جهتين:

الاولى - في اصل شرطية اليقين بالحدوث في جريان الاستصحاب، وقد عرفت ورود ذلك في لسان جملة من ادلة الباب كصاح زرارة، وظاهر ذلك اخذه بنحو

الموضوعية في هذا الحكم الظاهري لكونه حكماً ظاهرياً يناسب اخذ اليقين في موضوعه إلا أنّ جملة أخرى من الروايات كصحيحة ابن سنان وروايات اصالة الحل والطهارة بناءً على مبنى المحقق الخراساني (قده) من امكان استفادة كبرى الاستصحاب منها ايضاً لم يؤخذ في لسانها إلا ذات الحدوث وثبتت الحالة السابقة وحينئذٍ إنّ احتمالنا تعدد الجعل في نفسه شرعاً وعدم اباة الارتكاز العرفي على وحدة القاعدة في موارد الاستصحاب أمكن الالتزام بوجود قاعدتين ظاهريتين اخذ في احدهما اليقين بالحدوث وفي الاخرى نفس الحدوث، وإلا كانت الطائفة الثانية قرينة على كفاية الحدوث واقعاً فهو الركن الاول في الاستصحاب لا اليقين به.

الثانية - بعد الفراغ عن اخذ اليقين في موضوع القاعدة لا ينبغي الاشكال في أنّ المستظهر من دليل الاستصحاب عندئذٍ أنّ الموضوع هو اليقين بوجوده الفعلي لا التقديري، لأنّ هذا هو ظاهر كل لفظ يؤخذ في لسان دليل، ولا يتم هنا شيء من التقريبيين المتقدمين في الشك كما هو واضح.

٢ - موارد ثبوت الحالة السابقة بغير اليقين:

لاشكال في جريان الاستصحاب فيما اذا كانت الحالة السابقة ثابتة باليقين والعلم الوجداني. وقد وقع البحث في كيفية جريانه اذا كانت الحالة السابقة ثابتة بامارة أو اصل عملي حيث قد يشكك في جريانه عندئذٍ من جهة انتفاء الركن الاول من اركان الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث، ولتفصيل البحث عن ذلك نورد مقامين:

المقام الاول - موارد ثبوت الحالة السابقة بالامارة، وقد ذكر المحقق الخراساني (قده) أنّ الاشكال انما يرد بناءً على أنّ المجعول فيها المنجزية والمعدنية لا الحكم المماثل وإلا جرى استصحابه لكونه معلوماً باليقين والعلم الوجداني.

وفيه: أنّ الحكم الظاهري المتيقن بثبوت متيقن ارتفاعه ايضاً، لأنّ الامارة بحسب الفرض بمقدار الحدوث لا اكثر وإلا لم يكن بحاجة الى الاستصحاب، فالاشكال بصورته البدائية جار على جميع المسالك في باب الحكم الظاهري.

وقد تصدى المحققون لدفع هذا الاشكال بوجوده عديدة:

الوجه الاول - استصحاب الجامع بين الحكيم الواقعي أو الظاهري المعلوم حدوث احدهما اجمالاً والمحتمل بقاءه ولو ضمن الحكم الواقعي .

ويرده: إنه تارة يقال - بأن الحكم الظاهري جعل مماثل للواقع مستقل عن الواقع قد يصادفه فيماثله وقد لا يصادفه، واخرى يقال - بأن الحكم الظاهري ليس له وجود مستقل في مقابل الواقع بل هو مجرد أمر طريقي بحت كما هو المنسجم مع تصورات مدرسة المحقق النائيني (قده)، وثالثة يقال - بأن الحكم الظاهري عند مصادفته للواقع يكون مندكاً فيه وعند عدم مصادفته يكون مستقلاً .

فعلى الاول، يكون المورد من استصحاب الكلي من القسم الثالث، اذ يعلم بتحقق الحكم الظاهري المستقل في قبال الواقع كما يعلم بارتفاعه وانما يشك في بقاء الجامع ضمن الفرد الواقعي المحتمل وجوده من اول الامر. والتحقيق عدم جريان الاستصحاب فيه وإن ذهب اليه الشيخ الاعظم (قده).

وعلى الثاني، لا يجري استصحاب الجامع لانه مشكوك الحدوث من اول الامر والحكم الظاهري لا يحقق فرداً منه بحسب الفرض.

وعلى الثالث، وإن كان استصحاب الجامع من القسم الثاني لأنّ الواقع اذا كان فالجامع باق والآ فالجامع مرتفع ضمن فرد قصير هو الحكم الظاهري المماثل ويعلم اجمالاً بأحد الفردين لا اكثر الآ ان هذا معناه العلم اجمالاً بحدوث حكم اما هو الواقعي الباقي أو الظاهري المخالف للواقع المرتفع، ومثل هذا العلم بالجامع ليس بحجة وذلك :

أولاً - لما تقدمت الاشارة اليه في بعض البحوث السابقة وسوف يأتي في بحث استصحاب الكلي من أنّ العلم بجامع حكم مردد بين ما هو مرتفع فعلاً أو باق لا يكون علماً بحكم منجز لكي يجري استصحابه فينجز لأنّ احد فردي هذا الجامع للحكم غير قابل للتنجيز فيكون الجامع بينه وبين ما يقبل التنجيز غير منجز ايضاً .

وثانياً - انّ الحكم الظاهري المخالف للواقع بما هو مخالف للواقع غير قابل للتنجيز ايضاً بناءً على الطريقة في جعل الاحكام لاسببية فيكون هذا العلم الاجمالي علماً بالجامع بين ما لا يقبل التنجيز وما يقبل فلا يكون منجزاً من هذه الناحية ايضاً .

الوجه الثاني - ما افاده صاحب الكفاية (قده) من انا نمنع اخذ اليقين بالحالة السابقة في الاستصحاب، وعبارته لا تخلو من تشويش حيث أنّ صدرها ظاهر في عدم ركنية اليقين في الاستصحاب وانما الركن نفس الحدوث وهو يثبت بالامارة، وذيلها ظاهر في أنّ الحدوث ايضاً غير لازم في الاستصحاب وانما اللازم أنّ يكون الشك في البقاء على تقدير الحدوث، ومن هنا يوجد لمرامه احتمالان:

الاول - أنّ الحدوث ليس شرطاً بعنوانه في جريان الاستصحاب بل فرض ذلك لتحقيق الشك في البقاء باعتبار انه لا يتحقق الا بعد الفراغ عن الحدوث فيكون الحدوث شرطاً لتصوير الشك في البقاء للاستصحاب.

الثاني - أنّ التعبد الاستصحابي تعبد بالحصّة البقائية لحدوثية أو كليهما أي تعبد بالغاء احتمال الانتقاض والعدم بعد الوجود.

واصل مدعاه من عدم اخذ اليقين في موضوع الاستصحاب وان المأخوذ ثبوت الحالة السابقة وإن كان صحيحاً ولكنه لا بالتقريب الذي اشار اليه في الكفاية من مرآية اليقين الى المتيقن فإنّ هذا مضافاً الى كونه خلطاً بين مفهوم اليقين وواقعه وكونه خلاف ظاهر مقام الاثبات - كما اعترف به بنفسه في مباحث الاجتهاد والتقليد - لا ينسجم مع تفسيره لروايات نقض اليقين وكون النقض مسنداً اليه باعتبار الاستحكام الثابت فيه، وانما الصحيح في اثبات ذلك ما أشرنا اليه من ظهور بعض ادلة الاستصحاب كصحيحة ابن سنان وروايات اصالة الحل والظاهرة التي استفاد منها صاحب الكفاية الاستصحاب ايضاً في كفاية ثبوت الشيء سابقاً في الحكم ببقائه^١.

واما ما اضافته في الذيل من عدم اخذ الحدوث ايضاً في الاستصحاب بل يكفي الشك في البقاء على تقدير الحدوث فغير تام بكلا احتماليه.

اما الاحتمال الاول، فلأنّ المقصود من الشك في البقاء اما أنّ يكون مجموع

١ - وبناءً على هذا يجري الاستصحاب على تمام المسالك في حقيقة جعل الامارية والحجية، فاجاء في تقريرات المحقق العراقي (قده) ص ١٠٨ ج ٤ من عدم جدوى هذا الوجه على مبنى صاحب الكفاية القائل بأنّ المجهول في الامارة هي الحجية من دون اثبات أنّ المؤدى هو الواقع ولا اثبات العلم بالواقع غير تام لوضوح أنّ الامارة على جميع تلك المباني تثبت المنجزية والمعدنية لأنّ آثار المؤدى والآلم يكن معنى لحجيتها ودليل الاستصحاب بناءً على هذا الوجه يجعل من جملة آثار المؤدى واحكامه التعبد الظاهري بالبقاء فيثبت التنجز أو التعذير بلحاظ مرحلة البقاء على الامارة ببركة دليل التعبد الاستصحابي ولا يقصد بجريان الاستصحاب الا هذا المعنى كما هو واضح.

احتمالين فقط وهما احتمال الوجود بعد الوجود والعدم بعد الوجود، أو يكون مطلق احتمال الوجود بعد الوجود سواء كان معه احتمال العدم بعد العدم الذي يعني عدم الحدوث أم لا. فإن أُريد الأول كان من الواضح انه متوقف على اليقين بالحدوث ولا يكفي ثبوت الحدوث واقعاً في انتفاء احتمال العدم بعد العدم ولا تكون الامارة على الحدوث رافعةً لهذا الاحتمال حقيقة ليجري الاستصحاب. وإن أُريد الثاني كان الشك في البقاء متوقفاً على احتمال الحدوث لا اليقين به ولا ثبوته واقعاً وهذا معناه جريان الاستصحاب بمجرد ذلك ولولم تقم امارة على الحدوث، وهذا مالا يحتمل احد استفادته من دليل الاستصحاب ولا يلتزم به المحقق الخراساني(قده) ولا غيره.

واما الاحتمال الثاني، والذي لعله هو الاقرب الى عبارة صاحب الكفاية(قده) من ان دليل الاستصحاب يعبدنا بالبقاء على تقدير الحدوث فكأنه يفي لنا احتمال الانتقاض والعدم بعد الحدوث، فهذا المطلب يمكن تحليله بعدة صيغ:

الصيغة الاولى - أن يكون المجمعول هو التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث.

وهذه الصياغة من الواضح كون الحدوث موضوعاً فيها للتعبد الاستصحابي كأبي حكم واقعي أو ظاهري يجعل على تقدير حيث يكون ذلك التقدير شرطاً وموضوعاً لذلك الحكم بنحو قيد الوجوب لا قيد الواجب والا لاخل التعبد المذكور الى التعبد بالحدوث ايضاً وهو خلف.

الصيغة الثانية - أن يجعل ابتداءً الملازمة بين الحدوث والبقاء، والملازمة كالعلية لا تكون متوقفة على وجود طرفها.

وهذه الصياغة إن أُريد بها جعل الملازمة حقيقة بين الحدوث والبقاء الظاهري فمن الواضح ان الملازمة الواقعية كالسببية والشرطية لا تكون مجعولة الا تتبع جعل منشئها وهو البقاء الظاهري على تقدير الحدوث فيكون الحدوث موضوعاً لهذا التعبد لاحالة.

وإن أُريد بها جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء ابتداءً بحيث يكون المجمعول الاعتباري نفس عنوان الملازمة بين الحدوث والبقاء فهذا الجعل وإن كان معقولاً على مستوى عالم الاعتبار والتعبد الذي هو سهل المؤنة الا انه لا بد وأن يكون المقصود من ورائه تنجيز البقاء على تقدير الحدوث والا كان لغواً اذ لا يترتب على جعل ذلك شيء عند تحقق طرف الملازمة الاعتبارية حتى ظاهراً بل لا بد من تحقق طرف الملازمة

الواقعية مع الحكم الظاهري والمنجزية والذي يعني تحقق موضوعها.
لا يقال: كما يترتب بجعل العلمية والطريقية التنجيز والتأمين عقلاً لأنها مترتبان
على الاعم من العلم الوجداني والعلم التعبدي فلتكن الملازمة ايضاً كذلك .
فانه يقال - مضافاً الى بطلان اصل هذا المنهج الذي سارت عليه مدرسة المحقق
النائبي(قده) وقد أوضحناه مفصلاً في البحوث المتعلقة بجعل الطريقية والعلمية. انّ
هذا الكلام لو كان له صورة في باب جعل العلمية لا المقام، فانه هناك ولو باعتبار
المغالطة التي كشفنا عنها في ذلك البحث قد يتوهم انّ حكم العقل بالمنجزية
والمعذرية يترتب على الاعم من العلم الحقيقي والتعبدية، واما هنا فحيث انّ المطلوب
فعلية اللازم على تقدير فعلية الملزوم وهذا حكم عقلي نظري لاعلمي فمن الواضح انه من
دون ثبوت ملازمة واقعية بين الحدوث والبقاء ولوالتعبدية الظاهري لايتحقق اللازم
لكي يثبت التنجيز والتعذير فتأمل جيداً. وهذا يظهر انّ ماجاء في بعض التقريرات
من انّ الملازمة الاعتبارية قابلة للجعل لايعني الاستغناء عن موضوعية الحدوث للتعبد
بالبقاء فيرجع الى الصياغة السابقة.

الصيغة الثالثة - انّ دليل الاستصحاب يلغي لنا احتمال الانتقاض والعدم بعد
الوجود لاكثر، وهذا لايتوقف على الحدوث فضلاً من اليقين به، فكلما كان هناك
احتمال الانتقاض نفيها، تعبداً بدليل الاستصحاب، واما احتمال عدم الحدوث
ومايستلزمه من العدم بعد العدم فهو منفي بالامارة فيترتب اثر الوجود بعد الوجود
لا محالة وهو المقصود بالتعبد الاستصحابي.

وهذه الصياغة مضافاً الى كونها لا تنسجم مع تصورات المحقق الخراساني(قده)
وانما تناسب تصورات مدرسة المحقق النائبي(قده) في جعل الطريقية وإلغاء
الاحتمال، لا بدّ وأنّ ترجع الى الصياغة الاولى سواءً على تصورات هذه المدرسة أم على
ماهو الصحيح المختار لدينا في حقيقة الحكم الظاهري، اما بناءً على تصورات المحقق
النائبي(قده) فلا نّ مجرد إلغاء احتمال من احتمالات العدم لا يكفي لترتب المنجزية
والمعذرية عند هذه المدرسة بل لا بدّ من اعتبار العلمية وهذا لا يكون الا بأخذ الحدوث
موضوعاً فيه والا كان التعبد بالبقاء مستتبناً للتعبد بالحدوث ضمناً ولم تكن بحاجة
الى اثباته حتى بالامارة وهو واضح البطلان، واما بناءً على المختار فلا نّ هذه

الاعتبارات كلها صياغات لا أكثر، وروح التعبد الاستصحابي إنما هو الاهتمام بحفظ الاغراض والملاكات الواقعية المتزامنة في مرحلة الحفظ على طبق الحالة السابقة فيكون الحدوث لا محالة موضوعاً وشرطاً في هذا الاهتمام لأنه متفرع عليه.

وهكذا يتضح انه لا محيص من اخذ الحدوث على الاقل شرطاً وركناً في التعبد الاستصحابي فتكون الامارة على الحدوث بنفسها منجزلة لا أثر هذا التعبد الظاهري لانها تنفخ موضوعه بحسب الحقيقة.

ثم ان السيد الاستاذ في مقام الايراد على مقالة صاحب الكفاية ذكر مطلباً غريباً حاصله: انه إن قصد من التعبد بالملازمة الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء بأن يكون مفاد دليل الاستصحاب الاخبار عن الملازمة بينهما فهذا مع كونه مخالفاً للواقع يجعل الاستصحاب امانة لا اصلاً عملياً اذ يكون في طول هذه الملازمة الامارة الدالة على الملزوم وهو الحدوث دالة على اللازم وهو البقاء فيثبت البقاء بالامارة لا بالاصل وان قصد الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء فلازمه الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه ولا يمكن الالتزام به، اذ في موارد العلم الاجمالي بالحرمة مثلاً يكون التكليف منجزاً ثم لوقامت بينة على حرمة بعض الاطراف بخصوصه ينحل العلم الاجمالي وبانحلاله يرتفع التنجيز فانه تابع للمنجز وبقدره فلاملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه ولا يلتزم بها صاحب الكفاية ايضاً.

١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٩٨، جاء في تقرير الدراسات للسيد الوالد (قده) المخطوط مضافاً الى ما ذكر (كما انه يلزم منه حجية قاعدة اليقين أعني الشك الساري، وتوهم كون المراد بالملازمة التعبد ببقاء ماثبت واقعاً تيقن به المكلف أو لم يتيقن فاسد فأن لازمه مضافاً الى مخالفته لظاهر الأدلة وعدم امكان اسناده الى المحقق المزبور جريان الاستصحاب بمجرد احتمال البقاء في فرض الثبوت واقعاً ولولم يعلم به المكلف فاذا شك في نجاسة شيء وجرى فيه قاعدة الطهارة ثم بعد مدة علم بأنه كان نجساً سابقاً قبل زمان الشك في نجاسته انكشف به نجاسته من حين الشك للاستصحاب وهذا لا يمكن الالتزام به).

أقول: أمّا بالنسبة الى النقص بلزوم حجية قاعدة اليقين فقد عرفت جوابه بما في المتن، وأما ما ذكره من الاشكال في أن يكون الحدوث الواقعي موضوعاً للتعبد بالبقاء من لزوم جريان الاستصحاب بمجرد احتمال البقاء في فرض الثبوت واقعاً ولولم يعلم به المكلف، فجوابه: أننا تارة نبيني على أن الاحكام الظاهرية متقومة بالوصول. كما هو مختاره. وأخرى نبيني على ثبوتها واقعاً كالأحكام الواقعية. كما هو المختار. فعلى الاول لا يلزم ما ذكره فان حدوث النجاسة وإن كان ثابتاً في المثال إلا أن عدم وصوله مساوق لارتفاع التعبد الاستصحابي بالنجاسة حين الشك فتكون الطهارة الظاهرية جارية حقيقة، وعلى الثاني يلتزم بجريان الاصل الموثن الطولي أي بلحاظ الشك في الواقع وعدم وصول التعبد الاستصحابي بالنجاسة بناءً على ما تقدم في محله من جريان الاصل الطولي في مرتبة الشك في الحكم الظاهري ولولم نقل بذلك فيلتزم بعدم جريان الاصل الموثن واقعاً في المثال وأما تخيل جريانه ولا محذور في الالتزام به.

ويلاحظ عليه: أولاً- بالامكان اختيار الشق الثاني، ودعوى أنّ التلازم بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء لاحدوث التنجز وبقاء التنجز وهذا يعني انه في كل آن انما ينتجز البقاء اذا كان الحدوث متنجزاً وبعد انحلال العلم الاجمالي في المثال يرتفع تنجز الحدوث فلا تنجز للبقاء ايضاً.

وثانياً- أنّ اصل هذا الايراد غريب من نوعه، فإنّ المدعى ليس هو الملازمة بين الحدوث والبقاء الواقعيين ولا بين التنجز حدوثاً وبقاء وانما المدعى التعبد بالملازمة بين الوجود الواقعي للحدوث والوجود الظاهري للبقاء فلا يكون ثبوت البقاء بالامارة بل بالاصل وهو الحكم الظاهري بالبقاء فلا تكون لوازمه حجة كما أنّه لا بد من احراز الحدوث الواقعي وتنجزه في كل آن لترتب البقاء الظاهري وتنجزه بلحاظ ذلك الآن وهذا واضح.

ونستخلص من مجموع ماتقدم أنّ اصل هذا الوجه لتصحیح جریان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة بالامارة تام حيث استفدنا من بعض ادلة الاستصحاب على الاقل كفاية ثبوت الحالة السابقة واقعاً في التعبد الظاهري بالبقاء فتكون الامارة على الحدوث منقحة لموضوع الاستصحاب^١.

الوجه الثالث - ويتألف من مقدمتين:

الاولى - قد تقدم في محله أنّ حقيقة الحكم الظاهري على اختلاف صياغاته امر واحد وهو ابراز درجة اهتمام الشارع بملاكاته الواقعية المتراحمة في مرحلة الحفظ، وهذا امر ثبوتي محفوظ في موارد الحكم الظاهري وموضوع للتنجز أو التعذير عند وصوله للمكلف على حد الملاكات والاحكام الواقعية.

الثانية - أنّ موارد قيام الامارة على الحالة السابقة وان كان يعلم فيها بارتفاع موضوع الحكم الظاهري بقاءً حيث أنّ الامارة تدل على الحدوث فقط ولا دلالة لها على البقاء الا أنّ روح الحكم الظاهري وحقيقته وهو اهتمام الشارع بالحكم المتيقن

١ - وينبغي أنّ يعلم بانّ هناك فرقاً اساسياً بين هذا العلاج وسائر الوجوه لعلاج الاشكال من حيث أنّ هذا الوجه يثبت نتيجة جریان الاستصحاب بنفس الامارة وحجيتها لا بدليل الاستصحاب أي أنّ حكومة الامارة وتفيحها لموضوع التعبد بالبقاء - الذي هو الاستصحاب - ظاهري هنا بخلافه بناءً على الوجوه الاخرى فاننا في تلك الوجوه جميعاً كما سوف يظهر نتمسك باطلاق دليل الاستصحاب حقيقة ونثبت به التعبد بالبقاء بعد احراز موضوع التعبد الاستصحابي حقيقة ولو في طول استفادة توسعته واردة مايعم اليقين الوجداني والتعبد منه فانّ هذه التوسعة سواء كانت بالورود أو بالحكومة تكون واقعية لاظاهرة فتأمل جيداً.

حدوثاً مما يحتمل بقاءه بشخصه، لأنَّ قيام الامارة ونحوه ليس الآسبباً لشدة الاهتمام وليس موضوعاً له.

ويترتب على تمامية هذين الامرين امكان اجراء الاستصحاب في الحكم الظاهري بمعنى روح الحكم الظاهري وحقيقته تمامية اركان الاستصحاب فيه حينئذ من اليقين بحدوثه والشك في بقاءه بشخصه.

وهذا الوجه تام لولا وجود حاكم على استصحاب شدة الاهتمام أعني استصحاب الحكم الظاهري اللزومي وهو يتمثل في دليل البراءة الشرعية الدالة على عدم الاهتمام فإنَّ استصحاب شدة الاهتمام بحسب الحقيقة ينافي مدلول دليل البراءة الدال على عدم الاهتمام وهو امانة مقدمة على الاستصحاب ففرق بين استصحاب الحكم الواقعي عند الشك فيه فانه لا ينافي مدلول دليل البراءة لأنَّ البراءة ليست امانة على الواقع فيكون الاستصحاب والبراءة من هذه الناحية في عرض واحد فيؤخذ بالاستصحاب لتقدم دليله على دليلها وبين المقام الذي يكون استصحاب شدة الاهتمام منافياً مع دليل البراءة ونافياً لما يدل عليه بالاطلاق من عدم الاهتمام فيتقدم عليه دليل البراءة لكونه امانة.

وإنَّ شئت قلت: انَّ المقام يدخل في كبرى دوران الامر بين الرجوع الى استصحاب حكم المخصص أو العموم الازماني للعام، لأنَّ دليل البراءة دل على عدم الاهتمام في تمام الشبهات حدوثاً وبقاءً ودليل صدق العادل اخرج منه حالة قيام الامارة على الالزام فاذا قامت الامارة على حدوث الالزام خصص عموم دليل البراءة الدال على عدم الاهتمام بلحاظ الحدوث، وأما بلحاظ البقاء فالمفروض عدم دلالة الخبر عليه فبانتهاء المدة التي دلَّ عليها الخبر تنتهي دلالة المخصص للعام وانما يراود اثبات شدة الاهتمام -لا الواقع- بالاستصحاب فيكون معارضاً مع العموم الازماني للعام الدال على عدم الاهتمام في كل شبهة وهو مقدم على استصحاب حكم المخصص^١.

١ - لا يقال دليل البراءة وهو العام في المقام مخصص بحسب الفرض بأنَّ لا يكون على خلافه استصحاب فكيف يمكن التمسك به.

فانه يقال: البراءة عن كل حكم مشكوك مقيد بعدم وجود استصحاب مثبت لذلك الحكم للحكم آخر فلو كان الاستصحاب مثبتاً للحكم الواقعي تقدم على البراءة ولم يكن يصح التمسك بدليلها للتخصيص المذكور، وأما اذا كان

الوجه الرابع - ما اختاره جملة من المحققين من البناء على قيام الامارة مقام القطع الموضوعي وحيث أنّ اليقين قد اخذ موضوعاً للاستصحاب فتقوم الامارة على الحدوث مقامه فيجري الاستصحاب بهذا الاعتبار.

وتقريب قيام الامارة هنا مقام القطع الموضوعي المأخوذ في دليل الاستصحاب يكون بأحد نحوين:

الاول - دعوى قيامها مقامه بالورود، لأنّ دليل الاستصحاب قد اخذ فيه اليقين بالحدوث بما هو حجة ومنجز موضوعاً للتعبد بالبقاء، والامارة حجة كذلك فيتحقق موضوع التعبد الاستصحابي وجداناً وحقيقة وهو معنى الورد.

وفيه: اولاً - أنّ اليقين في لسان ادلة الاستصحاب ظاهر في ارادة ذات اليقين لامطلق المنجز كما لا يوجد اصطلاح شرعي أو عرفي لليقين بمعنى مطلق المنجز.

ودعوى: أنّ مقتضى الارتكاز العرفي عدم الفرق بين اليقين وغيره من المنجزات في لزوم الجري على ما كان يجري عليه الشخص حدوداً.

مدفوعة: بالمنع عن وجود ارتكاز من هذا القبيل بل يحتمل اختصاص ارتكاز الجري على الحالة السابقة ولو ببعض مراتبه باليقين الذي فيه استحكام مخصوص وقد تقدم أنّ اصل مركزية الاستصحاب ليست على اساس محض الطريقية والكاشفية بل

→

الاستصحاب: مثبتاً للحكم الظاهري وشدة الاهتمام كما هو المفروض في المقام فهذا الاستصحاب كما ذكر في المتن معارض مع مدلول دليل البراءة لانفس البراءة، ودليل البراءة اشارة على البراءة وعدم الاهتمام، ودليل الاستصحاب مقيد بأن لا يكون على خلاف المستصحب اشارة فتأمل جيداً.

ثم انه يمكن أنّ يمنع عن اصل جريان استصحاب شدة الاهتمام الذي يعني استصحاب الحكم الظاهري باحد وجهين:

الاول - دعوى أنّ شدة الاهتمام الذي هو روح الحكم الظاهري مهما كانت صياغته متقوم عرفاً بالامارة أي شدة اهتمام بالكاشفية وقوة الاحتمال مثلاً وهذا مقطوع الارتفاع بحيث لو فرض بقاء الاهتمام كان بملاك آخر فهو حكم ظاهري آخر واهتمام مبائن مع الاهتمام الثابت بلحاظ الحدوث عرفاً، والميزان في تطبيق دليل الاستصحاب وصدق البقاء لا بد وان يكون بالنظر العرفي.

الثاني - أنّ الحكم الظاهري وإن فرض غير متقوم بدرجة الكشف والاحتمال أو المحتمل ولكن لا اشكال في تقومه بالحكم الواقعي المشتبه الذي يراد التأمين عنه أو تنجيذه، ومن الواضح أنّ الحدوث المشكوك غير البقاء المشكوك والامارة أو الاصل أنّها يؤمنان أو ينجزان عن حدوث الحكم المحتمل بحسب الفرض وانما بقاؤه أو انتقاضه بعد حدوثه فهو موضوع آخر للحكم الظاهري. وأن شئت قلت: أنّ الحكم الظاهري الثابت يعني التأمين أو التنجيز للحكم المحتمل من ناحية حدوثه وهذا مقطوع البقاء فانه في مرحلة البقاء ايضاً يقطع بالتأمين أو التنجيز عن الحدوث وانما الشك في طرو حكم آخر بقاءً وهو موضوع آخر غير ما يؤمن أو ينجز عنه الحكم الظاهري الاول.

لعلها من اجل انس الذهن ونزوع النفس الى الحكم بالبقاء مما يكون لليقين بما هو منشأ لسكون النفس دخل فيه.

وثانياً - لو أريد باليقين في دليل الاستصحاب مطلق المنجز فاما أن يحمل الشك المأخوذ فيه على ما يقابل اليقين أو ما يقابل المنجز أي عدم المنجز، فعلى الاول يلزم مخالفة ظهور السياق في أن المراد بالشك ما يقابل المراد باليقين، وعلى الثاني يلزم تقدم كل منجز على الاستصحاب.

وان شئت قلت: يلزم أن يكون مفاد الاستصحاب أن الحجة لا يرفع اليد عنها إلا بالحجة وهذه قاعدة عقلية محكمة لكل قاعدة تجعل شرعاً، فيكون مفاد ادلة الاستصحاب الارشاد الى هذا الحكم العقلي لاجعل قاعدة شرعية، وهو واضح البطلان ولا يقول به احد.

الثاني - دعوى قيامها مقامه بالحكومة من باب أن مفاد دليل الامارة بشكل عام قيامها مقام القطع الموضوعي والطريقي معاً. وتحقيق حال كبرى هذا البيان وماتستبطنه من مبان وافتراضات ثبوتية واثباتية تقدم الحديث عنها في مباحث القطع، وقد اثبتنا هناك عدم تماميتها إلا اننا نزيد هنا بأن تلك الكبرى لفرضنا تماميتها في ساير موارد القطع الموضوعي فلا تتم هنا لاحتمال أن يكون اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الاستصحاب قد لوحظت فيه جنبته الصفية ايضاً مضافاً الى كاشفيتها لما اشرنا اليه من أن مفهوم اليقين يختلف عن العلم في انه مستبطن لمرتبة الاستحكام والاستقرار والثبات الموجودة في العلم الوجداني، ومن هنا صح اسناد النقض الى اليقين دون العلم، وهذه وإن كانت نكتة بلاغية في مرحلة الاستعمال لا ثبوتية إلا انها توجب على الاقل احتمال اخذ اليقين ثبوتاً في موضوع التبعيد بالبقاء بما له من خصوصية صفتية، واصحاب مسلك جعل الطريقة يقبلون بأن الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي الملحوظ بنحو الصفتية

تلخيص وتعميق:

قد يتصور أن هذا الاشكال المثار في هذه المسألة جار في جميع الموارد والحالات التي تثبت فيها الحالة السابقة بالامارة ويحتمل انتقاضها بقاءً فيحتاج في حل

الاشكال الى اختيار احد الاجوبة المتقدمة.

الآ انّ التحقيق عدم مواجهة الاشكال في اكثر الفروض واختصاصه ببعضها. توضيح ذلك: انّ الامارة تارة تثبت الموضوع كالامارة الدالة على حياة زيد، واخرى تثبت الحكم، فاذا كانت الامارة دالة على موضوع حدوثاً وشك في بقاءه على تقدير حدوثه - كما اذا احتمل موت زيد في المثال بعد حياته - جرى الاشكال المتقدم واحتجنا الى احد الاجوبة المتقدمة.

واما اذا كانت الامارة دالة على الحكم الكلي أو الجزئي حدوثاً وشك في انتقاضه بقاءً لطرو الناقض الشرعي فهنا صوراربع:

١ - أن تكون الامارة دالة على الحدوث بنحو الشبهة الموضوعية والشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية ايضاً كما اذا كان الثوب متنجساً بالبول فقامت البينة على تطهيره ثم شك في تنجسه بالدم.

وفي هذه الصورة لانتحاج الى استصحاب الطهارة الثابتة حدوثاً بالامارة ليقال بعدم اليقين بها بل يمكن ابتداءً استصحاب عدم الملاقاة مع الدم لنفي النجاسة الحاصلة منه، وهذا استصحاب موضوعي.

وان شئت قلت: انّ الامارة كما تدل على الطهارة حدوثاً تدل بالالتزام على بقاء الطهارة المجعولة على تقدير عدم الملاقاة مع الدم، وهذا المدلول الالتزامي للامارة حكم ظاهري ايضاً اخذ في موضوعه عدم الملاقاة مع الدم فيتفتح باستصحاب عدمها المقطوع سابقاً.

٢ - أن تكون الامارة دالة على الحدوث بنحو الشبهة الحكمية كما اذا قامت الامارة على كفاية غسل الثوب النجس مرة واحدة في تطهيره فغسلناه مرة ثم شككنا في ملاقاته مع نجاسة اخرى.

والكلام في هذه الصورة نفس الكلام السابق، والسري في ذلك انه في هاتين الصورتين يكون منشأ الشك هو احتمال طرو حكم مناقض مع الحكم الثابت بالامارة حدوثاً بطرو موضوعه فينفي لاحالة باستصحاب عدمه الموضوعي.

٣ - أن تكون الامارة دالة على الحكم حدوثاً بنحو الشبهة الموضوعية ولكن شك في بقاءها بنحو الشبهة الحكمية كما اذا كان الماء المتغير نجساً وقامت اماره على تغير هذا

الماء ثم زال عنه تغيره وشك في أنّ زوال التغير هل يوجب زوال النجاسة الحاصلة به أم لا وهذه شبهة حكمية.

وقد يتصور أنّ هذه الصورة يتم فيها الاشكال بحيث نحتاج الى احد الاجوبة المتقدمة، ولكن الصحيح اننا في هذه الصورة ايضاً نستغني عن الاجوبة المتقدمة، فإنّ الشك في المقام بنحو الشبهة الحكمية وهذا يعني ان المجتهد من اول الامر يجري استصحاب بقاء النجاسة في الماء المتغير بعد زوال تغيره وهو استصحاب للمجعول الكلي في الشبهة الحكمية فلا ينتظر فيه تحقق الموضوع له خارجاً - على ماتقدم شرحه مفصلاً - وتكون الامارة على حدوث التغير في هذا الماء دالة بالالتزام على بقاء النجاسة المثبتة بالاستصحاب كحكم ظاهري كلي بعد زوال التغير ايضاً بلا حاجة الى استصحاب النجاسة الجزئية الظاهرية الثابتة حدوثاً بالامارة.

٤ - أنّ تكون امارة دالة على حدوث الحكم بنحو الشبهة الحكمية وشك في بقائها بنحو الشبهة الحكمية ايضاً كما اذا قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور وشك في بقاء الوجوب في عصر الغيبة، وهنا يجري الاشكال ويحتاج في دفعه الى الرجوع الى احد الاجوبة المتقدمة.

هذا تمام الكلام في ثبوت الحالة السابقة بالامارة.

المقام الثاني - فيما اذا ثبتت الحالة السابقة بالاصل العملي واحتمل انتقاضه بعد ذلك فاريد ابقاؤه بالاستصحاب، والاشكال في جريان الاستصحاب في المقام تارة يكون بلحاظ الركن الاول من اركان الاستصحاب أي عدم اليقين بالحدوث، واخرى بلحاظ الركن الثاني وهو عدم الشك في البقاء.

اما الاشكال من الناحية الاولى فالكلام فيه ماتقدم في المقام السابق غاية الامر لا بد من ملاحظة أنّ الاجوبة والمعالجات المتقدمة فيما اذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالامارة لا يجري هنا الا اذا كان الاصل المثبت للحالة السابقة تنزيلاً بأن ثبت الواقع وآثاره الشرعية أو يقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ في دليل الاستصحاب ليكن اجراء الاستصحاب بلحاظ الحكم الواقعي. نعم اجراء استصحاب الحكم الظاهري الثابت بالاصل أو استصحاب الجامع بين الواقع والظاهر لا يتوقف على ذلك.

وأما الاشكال من الناحية الثانية فتقريبه: انَّ الاصل الجاري بلحاظ الشك في مرحلة الحدوث بنفسه يجري في الشك بلحاظ مرحلة البقاء ايضاً فلاشك في البقاء. وهذا الاشكال انما يتجه فيما اذا أُريد استصحاب الحكم الظاهري أو الجامع بينه وبين الحكم الواقعي لا ما اذا أُريد استصحاب الحكم الواقعي الثابت بالاصل التنزيلي في مرحلة الحدوث كما هو واضح^١.

وقد أجاب المحقق الثائبي (قده) عن هذا الاشكال بوجهين ارتضى احدهما دون الآخر. الوجه الاول - انَّ الاستصحاب في المقام مقدّم على الاصل الجاري بلحاظ مرحلة البقاء فيما اذا كان غير تنزيلي كإصالة الطهارة أو الحل.

واجاب عنه: بأنَّ حكومة الاستصحاب على القاعدة فرع جريانه الذي هو فرع تحقق موضوعه، والمفروض انَّ القاعدة ترفع موضوعه وهو الشك في البقاء.

وهذا الجواب وان كان يمكن ارجاعه الى نكتة صحيحة في نفسها وذلك ببيان انَّ

١ - لا يقال - بناءً على جريان استصحاب الحكم الواقعي بملاك قيام الاصل التنزيلي مقام القطع الموضوعي المأخوذ في دليل الاستصحاب كما يكون جريان الاصل التنزيلي حدوداً محققاً لفرد من اليقين الذي هو موضوع الاستصحاب كذلك جريانه بقاء يني الشك في الواقع فينتفي موضوع الاستصحاب.

فانه يقال - المفروض عدم حكومة الاصول التنزيلية بعضها على بعض لأخذ الشك في لسان ادلتها جميعاً وهذا يعني انها تثبت اثر اليقين السابق في مورد الشك ولا تنفي الشك ومن آثار اليقين التعبدية الثابت بالاصل الأول بقاءه بعد الشك الثاني كما انه لامنفاه بين جريان الاصل التنزيلي بقاء وجريان الاستصحاب في الحكم الواقعي بالملك المتقدم لانها متوافقان فيجريان معاً.

لا يقال - دليل الاصل التنزيلي الاول اذا كان نفس الاستصحاب الجاري ثانياً بلحاظ اليقين الوجداني كان جريانه بلحاظ اليقين التعبدية لغواً لأنَّ التعبد الاستصحابي الاول بنفسه ثابت مالم يعلم بانتقاض اليقين الوجداني فلامعنى لجمعه موضوعاً لاستصحاب ثان. وهذا البيان لا يفرق فيه بين ان نقول بأن موضوع الاستصحاب هو اليقين بالحدوث ولكن يقوم الاصل التنزيلي مقامه او نقول بأن موضوع الاستصحاب نفس الحدوث فيترتب بكل ما يجوز الحدوث.

فانه يقال - لو اريد ان اطلاق دليل الاستصحاب بلحاظ الانتقاض الاول المحتمل بنفسه يثبت البقاء بلحاظ احتمال الانتقاض الثاني فهذا غير صحيح اذ التعبد بالبقاء بلحاظ كل انتقاض محتمل غيره بلحاظ الانتقاض الآخر فيكون هناك اطلاقان في دليل الاستصحاب بلحاظ مرحلة الاحتمال والفعلية بحسب الحقيقة فلامنع من ان يكون احد الاطلاقين يقع بنفسه موضوعاً للاطلاق الآخر ايضاً، وان اريد ان ثبوت التعبد الاستصحابي بلحاظ الانتقاض الثاني المحتمل بعد أن كان باطلاق في دليل الاستصحاب الاجتهادي فلامعنى لاثباته بالاستصحاب الذي هو اصل عملي، فالجواب: انَّ قيام الاصل التنزيلي مقام القطع الموضوعي حكومة واقعية لظاهرة بحيث يكون جريان الاستصحاب في مورد اليقين التعبدية بالحدوث باطلاق في دليل الاستصحاب الاجتهادي ايضاً. على أنه قد تقدم ممّا مراراً عدم المنافاة بين الأصل والامارة المتوافقين في المؤدّي.

فالخاص: اطلاق دليل الاستصحاب بلحاظ احتمال الانتقاض الاول يحقق موضوعاً للاطلاق آخر في دليل الاستصحاب عند احتمال الانتقاض الثاني وان كان اليقين الوجداني بنفسه موضوعاً ايضاً للتعبد بالبقاء بلحاظ الانتقاض الثاني المحتمل فللعوية في بين لعرضية الاطلاقين كما اذا ثبت الحدوث بامارتين أو اصلين محرزين وقيل بقيامهما مقام القطع الموضوعي.

أحد الدليلين إذا كان حاكماً على الآخر أي رافعاً لموضوعه تعبداً وكان الآخر رافعاً لموضوع الأول وجداناً أي وارداً عليه تقدم الثاني على الأول لامحالة، وقد أوضحنا ذلك مفصلاً في بحوث التعارض والنسبة بين الدليلين، إلا أن تطبيق هذه النكتة في المقام غير صحيح، فإنه لو أريد بالاستصحاب الحاكم على القاعدة استصحاب الحكم الواقعي وهو الطهارة الواقعية في المثال فهذا لا يرتفع بالقاعدة لا وجداناً ولا تعبداً لأنها لا تثبت الواقع ولو فرض أنها تثبت الواقع بأن كان تزليلاً فلا وجه لتقدمها على الاستصحاب لكونه أيضاً تنزلياً.

وان اريد استصحاب الحكم الظاهري فهو ليس بحاكم على القاعدة بل نسبه الى دليلها تشبه نسبة الاصل الى الدليل الاجتهادي لانه يثبت الطهارة الظاهرية في كل شبهة فلاشك في عدم انتقاض الطهارة الظاهرية، فكأنه وقع خلط بين استصحاب الحكم الواقعي واستصحاب الحكم الظاهري فعندما حكم بتقدم الاستصحاب وحوكمته على القاعدة لاحظ الاول وعندما حكم بانتفاء الشك بقاءً لاحظ الثاني فتدبر.

الوجه الثاني - انّ الحكم الظاهري الثابت حدوثاً بالاصل ليس ثابتاً في مرحلة البقاء دائماً بل قد يكون مختصاً بمرحلة الحدوث كما اذا اجرينا اصالة الصحة في تطهير الثوب بالماء عند الشك في وقوعه طبق الشرائط فحكمنا بطهارته حدوثاً ثم شك في نجاسته من ناحية احتمال اصابة النجاسة به بعد ذلك فانّ اصالة الصحة لا تنفي هذه النجاسة المحتملة بقاءً فلا بد من الاستصحاب.

واضاف على ذلك السيد الاستاذ ببيان الضابط لكون الحكم الظاهري الثابت حدوثاً مقطوع البقاء، وحاصله: انّ الاصل اذا كان جارياً في نفس مورد الشك كان مقطوع البقاء مادام الشك باقياً ولم يعلم بالخلاف كما اذا شك في طهارة ثوب حدوثاً فحكمنا بطهارته بالقاعدة أو الاستصحاب ثم شككنا في بقاء طهارته فإنه تجري القاعدة أو الاستصحاب بقاءً أيضاً كالحدوث. وان كان الاصل جارياً في سبب المشكوك وموضوعه لافي مورد الشك نفسه لم يكن مقطوع البقاء كما اذا شككنا في طهارة ماء فحكمنا بطهارته بالقاعدة أو الاستصحاب ثم غسلنا به الثوب النجس فإنه لولا ذلك لكان مقتضى استصحاب بقاء نجاسة الثوب الحكم بنجاسته ولكنه حيث

انه مسبب عن طهارة الماء فيجري الاصل في الماء ويكون حاكماً على الاستصحاب في مورد الشك إلا أن هذا الاصل الجاري في سبب المشكوك لا يدل على ثبوت الطهارة في الثوب بقاءً عند احتمال ملاقاته للدم مثلاً^١.

أما الضابط المذكور فيمكن المناقشة فيه: بأن الاصل قد يكون جارياً في السبب ومع ذلك يكون مقطوع البقاء كما انه قد لا يكون جارياً في السبب ومع ذلك لا يكون مقطوع البقاء. مثال الاول نفس المثال المذكور من قبل السيد الاستاذ فان أصالة الطهارة اذا كانت جارية في الماء المشكوك فهو جار في الثوب ايضاً لعدم احتمال الفرق فتكون الطهارة الظاهرية مقطوعة البقاء فيه ايضاً.

وان شئت قلت: ان أريد هنا استصحاب الطهارة الظاهرية الثابتة في الثوب حدوثاً بما هي حصة خاصة من الطهارة الظاهرية فلا يترتب الأثر على تلك الحصة من الطهارة، وان أريد استصحاب مطلق الطهارة الظاهرية فهو ليس مشكوكاً بقاءً بل يقطع به لجريان القاعدة بقاءً في نفس الثوب، لأن الطهارة الظاهرية لا يحتمل اختصاصها بالماء أو بمرحلة الحدوث، وهذا يعني ان الطهارة الظاهرية لو كانت ثابتة حدوثاً في الثوب فهي ثابتة بقاءً ايضاً. نعم انما يتم هذا فيما اذا كان دليل الحكم الظاهري الثابت في مرحلة الحدوث غير ما في مورد الشك في البقاء كما في مثال اصالة الصحة المتقدم.

ومثال الثاني مالوشك في صحة الصلاة بلحاظ جزء قد تجاوز محله فحكم بالصحة بقاعدة التجاوز ثم شك في جزء آخر لم يتجاوز به فانه يمكنه استصحاب بقاء الصحة الثابتة سابقاً بالقاعدة بناءً على جريانه لعدم القطع ببقاءها لعدم جريان القاعدة في المحل رغم ان الشك ليس مسبباً^٢.

وأما اصل كلام المحقق النائيني (قده) من انه قد لا يكون الاصل جارياً في الشك

١ - راجع مصباح الاصول، ج٣، ص ١٠١.

٢ - الذي يظهر من مراجعة التقريرات انه لا يقصد اعطاء ضابطة بقدر ما يقصد ان الاصل الجاري في مرحلة الحدوث لو كان جارياً في نفسه بلحاظ الشك في البقاء فلامعنى لاجراء الاستصحاب لثبوت الحكم بالاصل الثابت في مرحلة الحدوث بقاءً ايضاً والا فينبغي مجال لاستصحاب الحكم الثابت حدوثاً فقط، وحينئذ كان المناسب الاعتراض عليه بانه لامانع من اثبات الحكم بقاءً بأمرين دليل الاصل الجاري حدوثاً ودليل الاستصحاب اذا كان الاصل الجاري بلحاظ الحدوث تنزيباً.

في مرحلة البقاء فهذا صحيح بمعنى انه اذا لم يكن الاصل جارياً إلا بلحاظ الحدوث فهو يثبت الحكم الظاهري حدوثاً فعند الشك في بقاءه يمكن استصحاب الحكم الظاهري المتيقن ثبوتاً، إلا أنّ هذا ينبغي أن يشترط فيه عدم القطع بارتفاع ذلك الحكم الظاهري.

وتوضيح ذلك: على ضوء ماتقدم من الصور الاربع في المقام السابق أنّ الشك في البقاء قديكون بنحو الشبهة الموضوعية، واخرى يكون بنحو الشبهة الحكمية، وعلى كل منهما تارة يكون ثبوت الحكم الظاهري حدوثاً بأصل جار في الشبهة الموضوعية، واخرى يكون بأصل جار في الشبهة الحكمية، وهذه هي الصور الاربع المتقدمة ويتصور فيها جميعاً استصحاب الحكم الظاهري.

أما الصورة الاولى والثانية فكما اذا ثبتت الطهارة في الثوب المغسول بالماء المشكوك تارة في نجاسته بنحو الشبهة الموضوعية كما لو شك في اصابة عين النجس له، واخرى بنحو الشبهة الحكمية كما لو شك في انفعاله بملاقاته مع المتنجس فجرى فيه اصابة الطهارة وحكمنا بطهارة الثوب المغسول به ثم شك في ملاقاته مع الدم فانه يمكن اجراء استصحاب الطهارة الظاهرية الثابتة في الثوب بعد غسله بذلك الماء لانه من الشك في أنّ الطهارة الحاصلة فيه بعد الغسل هل لا تزال مستمرة الى الآن أم انها انتقضت فيجري استصحابها.

واما الصورة الثالثة والرابعة فكما اذا شك في ناقضية المذي للوضوء الذي اثبتنا صحته من ناحية طهارة الماء المتوضى به مثلاً تارة بقاعدة الفراغ وهذه شبهة موضوعية، واخرى بأصالة الطهارة وعدم انفعاله بالملاقاة مع النجس وهذه شبهة حكمية فانه يمكن في الصورتين اجراء استصحاب الطهارة الظاهرية من الحدث الثابتة حدوثاً، لانه بخروج المذي كما يمكن اجراء استصحاب الطهارة الواقعية بتقريب تقدم في الصورة الثالثة في المقام السابق كذلك يمكن اجرائه في الطهارة الظاهرية لانه يشك لاحالة في اطلاقها واستمرارها وعدمه فيجري الاستصحاب بهذا الاعتبار.

١ - يوجد هنا كلامان:

الاول - ماتقدم في تعليق سابق من عدم جريان الاستصحاب في الحكم الظاهري الثابت في مرحلة الحدوث لتبدل

وقد يفرض القطع بارتفاع الحكم الظاهري فلايجري استصحابه كما اذا شك في كرية الماء بعد نقصان شيء منه بمقدار قليل يتسامح فيه العرف فيجري استصحاب الكرية على المشهور، فلو فرض استمرار النقصان حتى يبلغ درجة لايتسامح فيها العرف بل يرى أنّ هذا الماء غير ذلك الماء الذي كان كراً يقيناً فهنا لايجري استصحاب الكرية الواقعية ولكنه قد يقال بجريان استصحاب الكرية الظاهرية الثابتة قبل قليل - ولومعنى احكام الكرية المترتبة ظاهراً لأنّ المقدار الناقص بلحاظ زمان الكرية الاستصحابية ليس فالحشاً فلايوجب تبدل الموضوع عرفاً اذا لاحظنا موضوع الكرية الاستصحابية وإن كان بلحاظ موضوع الكرية الواقعية قد تبدل الموضوع فيجري استصحاب الكرية الظاهرية.

ولكن الصحيح عدم جريانه للقطع بارتفاع الكرية الظاهرية التي كانت ثابتة قبل دقائق، اذ المفروض عدم جريان استصحاب الكرية الواقعية فاكان ثابتاً بعنوان الكرية الاستصحابية لايمتثل بقاؤه فكيف يستصحب^١.

٣- استصحاب الكلي:

ويقصد به التعبد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين شيئين خارجيين اذا كان له اثر عملي.
وقد وقع النقاش في جريان الاستصحاب فيه تارة في اصل جريانه، واخرى في

→

القضيتين بل لابد من اجراء الاستصحاب بلحاظ الحكم الواقعي الثابت حدوثاً وهذا يتوقف على أنّ يكون الاصل الجاري بلحاظ الحدوث تنزلياً ليرتب عليه التعبد الاستصحابي اما باعتبار أنّ موضوعه واقع الحدوث وقد احززه الاصل التنزيلي أو باعتبار قيامه مقام القطع الموضوعي والاصل السببي بلحاظ حكمه المسبب عنه تنزيلي لانه يشبهه بحسب الفرض. ولوفرضنا جريان الاستصحاب في الحكم الظاهري فلافرق بين ثبوته في مرحلة الحدوث بالامارة أو بالأصل في الصور الأربع فلاوجه للتفصيل بين المقامين.

الثاني - أنّ موارد الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية يجري فيها دائماً استصحاب موضوعي بلحاظ الحكم الواقعي وهو استصحاب عدم تحقق الموضوع الناقض كملاقاة الدم في المثال واركان الاستصحاب من اليقين الوجداني بالحدوث والشك في البقاء تامة فيه.

١ - الكرية الاستصحابية الظاهرية بعنوان الكرية الاستصحابية للواقع وإن كان غير محتمل البقاء ولكنه بعنوان الكرية الظاهرية أعني مطلق الحكم الظاهري أو روحه محتمل البقاء والمفروض عدم تبدل الموضوع فيه فيجري الاستصحاب بناءً على جريانه في الحكم الظاهري.

اقسامه وما يصح اجراء الاستصحاب فيه وما لا يصح، ومرد البحث في كل ذلك الى التشكيك في تمامية اركان الاستصحاب من تعلق اليقين والشك بشيء واحد أو ترتب اثر عملي عليه. ومن هنا نورد البحث في جهتين، تارة في اصل جريان استصحاب الكلي، واخرى في اقسامه.

الجهة الاولى - في اصل اجراء استصحاب الكلي، اذ قد يعترض على ذلك في باب الاحكام تارة، وفي باب الموضوعات اخرى.

اما في باب الاحكام فالاعتراض ينشأ من المبنى القائل بأنَّ المجعول في دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب حيث يقال انَّ المستصحب اذا كان هو الجامع بين الوجوب والاستحباب أو بين وجوبين اقتضى ذلك جعل المماثل له بدليل الاستصحاب وهو باطل لأنَّ الجامع مجده لا يعقل جعله اذ يستحيل وجود الجامع الآ ضمن فرده ومع الخصوصية والجامع في ضمن احد فرديه بالخصوص ليس محطاً للاستصحاب ولا تتم فيه اركانه ليكون مصباً للتعبد الاستصحابي ومشمولاً لدليله.

ومن الواضح انَّ هذا الاعتراض لا يرد بناءً على غير مبنى جعل الحكم المماثل من كونه ابقاءً لليقين وجعلاً للطريقة والعلمية بمقدار الجامع فيكون كالعلم الاجمالي بالجامع أو جعلاً للمنجزية والمعدنية بقدر الجامع أو ابرازاً لشدة اهتمام الشارع بمقداره، فالاشكال مبنيٌّ على أنَّ يكون مفاد دليل التعبد الاستصحابي جعل حكم يماثل الواقع المشكوك حيث يستحيل عندئذ جعل الجامع المماثل من دون جعل الخصوصية وجعله ضمن الخصوصية اكثر من محط الاستصحاب.

وقد يجاب على هذا الاعتراض بأحد وجوه:

الاول - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من انَّ المماثلة بين الحكم الظاهري والواقعي لا يعني بها المماثلة في كل شيء حتى في الملاك والارادة بل مجرد التماثل في الانشاء والطلب والوجوب والاستحباب وكذلك الحرمة والكراهة متمثالان في اصل الطلب فيكون جعل طلب الفعل في الجامع بين الاستحباب والوجوب وجعل طلب الترك أو الزجر عن الفعل في الجامع بين الكراهة والحرمة مماثلاً للجامع المشكوك على كل حال.

وفيه: اولاً - لو فرض وحدة الطلب والمجعول في الاستحباب والوجوب فماذا يقال في

استصحاب الجامع بين فردين من الوجوب أو الحرمة المختلفين من حيث المتعلق كالجمعة والظهر فانه لا يمكن أن يجعل وجوب جامع بينهما كما أن وجوب الجامع بين الفعلين ليس مماثلاً كما لا يخفى.

وثانياً - لو فرض أنّ الوجوب والاستصحاب وكذلك الحرمة والكره لا يختلفان في مرحلة الانشاء والجعل وفرض أنّ المماثلة لا يشترط فيها إلا المماثلة بحسب مرحلة الجعل للملاك والارادة فكيف يمكن اثبات الوجوب أو الحرمة باستصحابها في موارد استصحاب الفرد فضلاً عن الكلي فلعل المجعول هو الطلب الاستصحابي أو الكراهة^١.

الثاني - أنّ نبي علي مبنى المحقق العراقي (قده) من تعلق العلم الاجمالي بالواقع لالجامع وانما الاجمال في الصورة فيكون الاستصحاب من استصحاب الفرد بحسب روحه، غاية الامر الفرد المهم المعلوم اجمالاً لا المعلوم تفصيلاً، وهذا وإن لم يكن علاجاً لاستصحاب كلي الحكم اصولياً إلا انه يجري فقهيّاً في استصحاب الحكم في موارد العلم الاجمالي به.

وفيه: مضافاً الى بطلان المبنى على ما تقدم في محله أنّ المعلوم بالاجمال ربما لا يكون له تعين حتى واقعاً فيرد المحذور .

الثالث - أنّ الكلي وإن كان لا يوجد إلا ضمن الخصوصية والخصوصية ليست محطاً للاستصحاب إلا أنّ الكلي محط للاستصحاب بحسب الفرض فيثبت ولو في ضمن خصوصية من باب الملازمة بين جعل الكلي المماثل وجعل الخصوصية ويكون هذا من لوازم الامارة وهو دليل حجية الاستصحاب لا الاصل.

وفيه: أنّ دليل الاستصحاب لو كان وارداً في مورد استصحاب الجامع صح مثل هذا الكلام ولكنه ليس كذلك وانما يراد اثباته باطلاق الخطاب والمفروض أنّ ماهو محط الاستصحاب وواجد لاركانه لا يمكن جعل الحكم المماثل الاستصحابي فيه وما يمكن جعله فيه لا تتم اركان الاستصحاب فيه فلا يشمل الخطاب.

وان شئت قلت: أنّ اطلاق الخطاب انما يثبت المقدار الممكن من مدلوله، وما هو

١ - لو فرض البناء على مثلك المحقق النائيني (قده) من أنّ الوجوب والحرمة بحكم العقل عند عدم ثبوت الترخيص في الترك لارتفع هذا الاشكال فانه لو فرض ثبوت الاذن بالترك سابقاً جرى استصحابه أيضاً فنثبت الاستصحاب والا ثبت الوجوب بنفس استصحاب الطلب أو هو مع استصحاب عدم الاذن في الترك .

ممكن في المقام ليس مدلولاً لخطاب الاستصحاب وما هو محطه ومدلوله لا يكون ممكناً فلا يتم الاطلاق.

الرابع - أن يبنى على أن موضوع التعبد الاستصحابي ليس هو اليقين بالحدوث بل نفس الحدوث وحيث أن حدوث الجامع كان ضمن خصوصيته فيمكن التعبد ببقائه ظاهراً كحكم مماثل للحدوث الذي هو الجامع مع الخصوصية. فالحاصل: إذا كان اليقين موضوعاً للحكم المماثل فحيث أنه لا علم بالخصوصية والجامع المعلوم بما هو جامع لا يمكن جعل مماثله فلا يشمل دليل الاستصحاب، وأما إذا كان الموضوع واقع الحدوث المعلوم فحيث أن الخصوصية موجودة واقعاً فيكون موضوع الحكم المماثل المجهول هو الجامع مع الخصوصية فيمكن جعله ويشمله دليل الاستصحاب لا محالة.

وفيه: أن المحذور وأن ارتفع بلحاظ اليقين بالحدوث ولكنه يبقى على حاله بلحاظ الشك في البقاء إذ المفروض أن المحتمل بقاءه إنما هو الجامع لا الفرد فانه ربما يكون الفرد مردداً بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع - كما في استصحاب الكلي من القسم الثاني - فانه حينئذ يرد الاشكال بأنه لو أريد جعل حكم مماثل طبق الفرد فهو غير مشكوك، وأن أريد جعل جامع مماثل من دون خصوصية فهو غير معقول.

وهكذا يتضح أن الاشكال لا جواب عليه بناءً على قبول مبنى جعل الحكم المماثل وإنما ينحصر حل الاشكال بانكار اصل المبنى^١.

وأما في باب الموضوعات فالاعتراض ينشأ من أن الاحكام الشرعية إنما تترتب على الكلي بما هو مرآة وحاك عن الخارج لا بما هو مفهوم في الذهن، والمتحقق في الخارج إنما هو الافراد والمصاديق فلا بد وأن يرجع الاستصحاب دائماً الى استصحاب الفرد والمصداق الخارجي ولا معنى لاستصحاب الكلي.

وللاجابة على هذا الاعتراض يمكن أن نورد تصورات ثلاثة:

التصور الاول - أن يبنى على مسلك الرجل الهمداني لوجود الكلي في الخارج، أعني

١ - لو كان صاحب هذا المسلك يرى أن مدلول خطاب الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل كان لهذا الاشكال مجال، وأما إذا افترضنا أن مدلول الخطاب هو التعبد ببقاء اليقين أو المتيقن في كل ما يكون له أثر عملي وأما مسألة جعل الحكم المماثل فهي مجرد علاج مشكلة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وتصحيح إمكان التعبد بغير العلم فسوف يكون الحكم المماثل المجهول في مورد التعبد بمثابة الملاك والارادة التي لا يشترط تطابقها مع مدلول الخطاب في الخصوصيات، فتأمل جيداً.

دعوى التعدد في الواقع الخارجي وأنّ للكلي واقعاً سعيّاً منحازاً عن واقعيّات الافراد تكون نسبته اليها نسبة الأب الواحد الى الابناء، وهي طريقة الرجل الهمداني في تصور الكلي الطبيعي.

وهذه الاجابة غير صحيحة لما ثبت في محله من أنّ الكلي موجود بعين وجود الافراد وأنّ نسبته اليها نسبة الآباء الى الأبناء.

التصور الثاني- ما يظهر من كلمات المحقق العراقي (قده) من أنّ المستصحب في استصحاب الكلي انما هو الحصة، فإنّ كل مصداق ووجود خارجي للفرد يشتمل على حصة من الكلي لافرق فيها بين الافراد الآ من ناحية تعدد الوجود العيني وعلى مشخصات عرضية، واستصحاب الكلي عبارة عن استصحاب ذات الحصة، واستصحاب الفرد عبارة عن استصحاب الحصة مع المشخصات.

وهذه الاجابة ايضاً غير تامة، فإنّ وجود الحصة غير وجود الكلي بمعنى انه ازيد منه ولهذا قد يكون الأثر مترتباً على الجامع بنحو صرف الوجود من دون دخالة خصوصية هذه الحصة أو تلك فيه.

التصور الثالث- أنّ الاستصحاب باعتباره تعبداً وحكماً شرعياً يجري في الجامع بما هو مرآة للخارج ولا معنى لجريانه في الخارج ابتداءً وبلا توسط عنوان من العناوين من دون فرق بين الكلي والجزئي فكما أنّ العنوان التفصيلي يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج كذلك العنوان الاجمالي الكلي وهذا يعني أنّ اركان الاستصحاب ومصبب التعبد إنّ تم في الواقع المرئي بعنوان تفصيلي مشير اليه فهذا استصحاب الفرد، وإن كان مصبه الواقع المرئي بعنوان جامع مشير اليه فهذا هو استصحاب الكلي على الرغم من وحدة الواقع المشار اليه بكلا العنوانين في مرحلة الوجود العيني؛ والذي يحدد اجراء الاستصحاب بهذا النحو أو بذاك كيفية اخذ الأثر الشرعي في لسان دليله.

وهكذا يتضح الجواب الفني على هذا الاعتراض من دون حاجة الى دعوى التعدد في الواقع الخارجي أو ارجاع الكلي الى الحصة، وسوف يظهر فيما يأتي الثمرات المترتبة على كل واحد من هذه التصورات الثلاثة.

الجهة الثانية: في اقسام استصحاب الكلي، ويمكن تقسيم الشك في بقاء الكلي الى قسمين تحت كل قسم منهما توجد حالتان فيكون مجموع الاقسام اربعة. لأنّ الشك في

بقاء الكلي تارة لا يكون ناشئاً من جهة الشك في حدوث فرد، واخرى يكون من جهة الشك في حدوث الفرد، وعلى كل من التقديرين تارة يكون الكلي معلوماً ضمن فرد تفصيلاً، واخرى يكون معلوماً ضمن احد فردين اجمالاً. وفيما يلي نستعرض كل قسم من هذه الاقسام الاربعة.

القسم الاول - أنّ يكون الكلي معلوماً ضمن فرد تفصيلاً ويشك في بقائه ضمن نفس الفرد، كما لو علم بدخول الانسان مثلاً ضمن زيد في المسجد وشك في خروجه فيستصحب الكلي اذا كان الأثر الشرعي مترتباً عليه كما يجري استصحاب الفرد اذا كان يترتب عليه الأثر لتامة اركان الاستصحاب في كل منها، واستصحاب الكلي في هذه الحالة جار على كل حال سواء فسرنا استصحاب الكلي وفرقنا بينه وبين استصحاب الفرد على اساس كون المستصحب هو الوجود السعي للكلي على طريقة الرجل الهمداني - التصور الاول - أو الحصة - التصور الثاني - أم الخارج بمقدار مرآتية العنوان الكلي - التصور الثالث - اذ على كل هذه الوجوه تعتبر اركان الاستصحاب تامة.

القسم الثاني - أنّ يكون الكلي معلوماً اجمالاً ضمن احد فردين ويشك في بقائه على كلا تقديره، كما اذا علم بوجود زيد أو خالد في المسجد ويشك في بقائه سواء كان زيداً أم خالداً. والحديث عن هذا القسم يقع ضمن نقاط:

النقطة الاولى - في جريان استصحاب الكلي في هذا القسم على التصورات الثلاثة المتقدمة، ولا اشكال في جريانه بناءً على التصور الاول والثالث لتامة اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء في الكلي بناءً على ارجاعه الى استصحاب الوجود السعي أو استصحاب الواقع بمقدار مرآتيه العنوان الاجمالي. واما بناءً على التصور الثاني الذي كان يرجع استصحاب الكلي الى استصحاب الحصة فلا يمكن اجراء استصحاب الكلي، لانه لا يقين بحدوث أي واحدة من الحصتين وانما يعلم بالجامع بينهما فكيف يجري استصحابها^١ اللهم الا أنّ تلغى ركنية اليقين

١ - الحصة من الانسان الموجودة ضمن زيد أو الموجودة ضمن خالد وان لم يكن هناك يقين بها تفصيلاً الا أنّ الحصة من الانسان يعلم بتحققها تفصيلاً في المسجد لأن الحصة لا تزداد على الكلي بقيد مفهومي، وتمايز الحصة ليس بذلك بل باختلاف طرف الاشارة الى الوجودات العينية الخارجية فاليقين بحدوث حصة من الانسان في المسجد تام ايضاً.

وتستبدل بركنية الحدوث أو يقال بتعلق العلم الاجمالي بالواقع لاجتماع كما هو مبني المحقق العراقي (قده).

النقطة الثانية - في جريان استصحاب الفرد في هذا القسم اذا كان الأثر مترتباً عليه كما في موارد العلم الاجمالي المنجز لأثر الفردين فهل يمكن تنجيذه بقاء بالاستصحاب أم لا. والجواب ما عرفت من أنّ جريانه يتوقف على القول بأحد المبنيين المشار اليهما في النقطة السابقة من تعلق العلم الاجمالي بالواقع أو كفاية الحدوث في جريان الاستصحاب، وحيث يعلم بحدوث احد الفردين فيعلم ببقاء احدهما تعبداً فيكون من العلم الاجمالي بالحجة والآ فكل من الفردين والحصتين لا يقين بحدوثه وانما اليقين بالجامع بينهما^١.

النقطة الثالثة - في أنّ استصحاب الكلي هل يكفي في اثبات الأثر المترتب على الفرد بمعنى الحصّة أم لا؟

قد يقال بعدم اجزاء ذلك عن استصحاب الفرد لعدم ترتب الأثر على الجامع بحسب الفرض ولأنّ اثبات الفرد بالجامع كفي الجامع بنفي الفرد يكون من الاصل المثبت.

الآن الصحيح هو التفصيل بين أنّ يكون مفاد دليل الاستصحاب التعبد بقاء المتيقن وآثاره أو التعبد ببقاء نفس اليقين وانه ينبغي ترتيب نفس النتيجة التي كانت تثبت باليقين في حال الشك ايضاً، فعلى الاول لا يمكن اثبات اثر الفرد الآ في حال تمامية اركان الاستصحاب فيه، واما على الثاني فالعلم الاجمالي وان كان متعلقاً

١ - اذا كان الأثر مترتباً على كل حصص الجامع بنحو مطلق الوجود فلا اشكال في جريان استصحاب الحصّة الموجودة للكلي والمعلومة تفصيلاً لترتب ذلك الأثر لأنّ خصوصية الحصّة الموجودة ضمن زيد أو ضمن خالد وان لم تكن معلومة تفصيلاً الآ إنّ تحقق حصّة من الانسان في المسجد معلوم فإنّ الحصّة لافرق بينها وبين الكلي في المفهوم فيجري الاستصحاب لترتب ذلك الأثر بلا اشكال على كل المسالك، واما اذا كان الأثر مترتباً على كل من الفردين بخصوصيته بحيث تنجز ذلك بالعلم الاجمالي فايضاً يمكن اجراء الاستصحاب في ذلك الفرد المعلوم بالاجمال على اجماله حيث يحتمل بقاؤه فيكون هذا العنوان الاجمالي مشيراً الى ماهو محط الاستصحاب ومركزه لانه بنفسه محط الاستصحاب ليقال بانّ الأثر غير مترتب عليه، وكون ذلك الفرد غير معلوم بعنوانه التفصيلي لا يضر بجريان الاستصحاب لأنّ المستظهر من دليل الاستصحاب انّ الركن الاول فيه انما هو احراز ما يترتب عليه الأثر العملي سواء كان بعنوان تفصيلي أم اجمالي مشير اليه فإنّ هذا هو المراد من اليقين واثره العملي فلماوجب لتقيده بان يكون يقيناً بنفس العنوان الواقع موضوعاً للأثر الشرعي تفصيلاً فلو علم بانّ زيداً مثلاً يجب اكرامه على كل حال مع الشك في كون ذلك من جهة العلم أو العدالة فشك في بقائه جرى استصحاب بقائه لترتيب وجوب اكرامه.

بالجامع لا بالحصّة والفرد الآ انه منجز لاثر الحصّة بحسب الفرض فيكون دليل الاستصحاب دالاً على بقاء هذا اليقين ومنجزيته في حال الشك أيضاً، وحيث أنّنا نستظهر من دليل الاستصحاب الذي ورد فيه عنوان اليقين التعبد ببقاء اليقين فنرتب اثر الحصّة في المقام على استصحاب الجامع رغم عدم تمامية اركان الاستصحاب في الحصّة كما أنّنا استظهرنا من بعض الروايات كفاية الحدوث في الاستصحاب فيجري استصحاب الحصّة ايضاً في النقطة السابقة لتامة اطلاق مثل هذه الروايات في المقام بلحاظ الحصّة واثرها ولولم يكن مفادها التعبد ببقاء اليقين^١.

ثم أنّ كلا هذين القسمين من استصحاب الكلي يصطلح عليهما في كلماتهم بالقسم الاول من استصحاب الكلي.

القسم الثالث - أنّ يكون الكلي معلوماً ضمن احد فرديه اجمالاً ويشك في بقائه من جهة الشك في حدوث أي الفردين المسبب للشك في بقاء الكلي بأن علم اجمالاً بحدوث احد فردين طويل العمر وقصيره، كالعلم اجمالاً بتحقيق الحدث الأكبر غير الزائل بالوضوء أو الحدث الأصغر الذي يزول به فيكون الشك في بقاء كلي الحدث مسبباً عن الشك في حدوث أي من الفردين المعلوم اجمالاً حدوث احدهما وقد اصطالحوا عليه بالقسم الثاني من استصحاب الكلي، والمعروف جريان الاستصحاب فيه لترتيب الأثر المترتب على الجامع، ولتفصيل الكلام في ذلك نورد البحث ضمن نقاط:

النقطة الاولى - في جريان استصحاب الجامع بين الفردين لترتيب الأثر المشترك المترتب على الجامع بينها بقاءً، والصحيح: جريانه لتامة اركانه فيه وعدم تمامية

١ - يمكن أن يلاحظ: أولاً - ما تقدم عند التعرض لروايات الاستصحاب استبعاد تعدد القاعدة المحولة بحيث يكون الموضوع لاحداها اليقين بالحدوث ومضمونها التعبد ببقاء اليقين وموضوع الأخرى نفس الحدوث ومضمونها التعبد ببقاء المتيقن. وثانياً - ما أشرنا اليه في التعليق السابق من تمامية اركان الاستصحاب هنا في الفرد ايضاً سواء أريد به الحصّة أم الفرد المعلوم اجمالاً حتى اذا كان اليقين بالحدوث موضوعاً وقلنا بتعلق العلم الاجمالي بالجامع وقلنا بأن دليل الاستصحاب يعبدنا ببقاء المتيقن لا اليقين اذ لا دليل على انه يعبد بقاء المتيقن التفصيلي دون الاجمالي، فتأمل جيداً.

وثالثاً - أنّ هذا المبني تظهر ثمرته فيما اذا كان المعلوم بالاجمال لا شك في بقائه بالعنوان التفصيلي كما في القسم القادم حيث يمكن أن يقال فيه - على ما سوف يأتي - اجراء الاستصحاب في العنوان الاجمالي الانتزاعي لتامة اركان الاستصحاب فيه من اليقين بحدوثه والشك في بقائه وأن لم يكن الشك في البقاء محفوظاً بلحاظ واقع الفرد وعنوانه التفصيلي وسيأتي مزيد تعليق على هذه النقطة.

شيء من الشبهات التي اثرت للمنع عنه.

توضيح ذلك: انه قد اعترض على استصحاب هذا القسم من الكلي بوجوه:

منها - انه لا يقين بالحدوث، وهو اعتراض مبني على ارجاع استصحاب الكلي الى استصحاب الحصة وحيث لا علم بالحصة حدوثاً فلا يجري الاستصحاب لعدم اليقين بالحدوث^١ بل لعدم الشك في البقاء ايضاً، اذ لا شك في الحصة بقاءً بل احدى الحصتين معلومة الانتفاء والاخرى معلومة البقاء. وقد تقدم ان استصحاب الكلي ليس بمعنى استصحاب الحصة بل هو استصحاب للواقع بمقدار ما يرى بالعنوان الاجمالي للجامع، وهذا معلوم بالعلم الاجمالي حدوثاً.

ومنها - انه لا شك في البقاء لان الشك ينبغي ان يتعلق بنفس ما يتعلق به اليقين ولما كان اليقين هنا علماً اجمالياً والعلم الاجمالي متعلق بالمردد فلا بد وان يتعلق الشك بالواقع على ترديده ايضاً، وهذا انما يتواجد فيما اذا كان الواقع مشكوك البقاء على كل تقدير - كما في القسم السابق - مع انه ليس كذلك لان الفرد القصير من الجامع لا شك في بقاءه.

والجواب - ان العلم الاجمالي لا يتعلق بالواقع المردد بل بالجامع وهو مشكوك اذ يكفي للشك في بقاء الجامع التردد في كيفية حدوثه.

ومنها - ان الوجود القصير للكلي لا يحتمل بقاءه والوجود الطويل له لا يحتمل ارتفاعه وليس هناك في مقابلها الا المفهوم الذهني الذي لامعنى لاستصحابه.

والجواب: ان الشك واليقين انما يعرضان على الواقع الخارجي بتوسط العناوين الحاكية عنه فلا محذور في ان يكون الواقع بتوسط العنوان التفصيلي مقطوع البقاء أو الانتفاء وبتوسط العنوان الاجمالي مشكوك البقاء، ومصعب التبعد الاستصحابي دائماً العنوان بما هو حاك عن الواقع تبعاً لأخذه موضوعاً للأثر الشرعي بما هو كذلك.

نعم اذا ارجعنا استصحاب الكلي الى استصحاب الحصة امكن المنع عن جريانه في المقام، لانه يكون من استصحاب الفرد المردد نظراً الى ان احدى الحصتين مقطوعة الانتفاء فعلاً.

١ - قد تقدم ثبوت اليقين بحدوث حصة من الكلي، وأما الصحيح عدم الشك في بقاء الحصة.

ومنها - أنّ استصحاب الكلي يحكم عليه استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل، لأنّ الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث هذا الفرد. والجواب: ماهو واضح من أنّ التلازم بين حدوث الفرد الطويل وبقاء الكلي عقلي وليس شرعياً فلا يثبت باستصحاب عدم الاول انتفاء الثاني الآ بناءً على الاصل المثبت.

ومنها - أنّ استصحاب الكلي معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل الى ظرف الشك في بقاء الكلي، لان عدم الكلي عبارة عن عدم كلافرديه، والفرد القصير معلوم الانتفاء بالوجدان والفرد الطويل يحرز انتفائه فعلاً بالاستصحاب فهذا الاستصحاب يضمه الى الوجدان المذكور حجة على عدم الكلي فعلاً فيعارض الحجة على بقاءه المتمثل في استصحاب الكلي.

والتحقيق: انه تارة يكون وجود الكلي بما هو وجود له كافياً في ترتب الأثر على نحو لو فرض - ولو محالاً - وجود الكلي لافي ضمن حصة خاصة لترتب عليه الأثر. واخرى لا يكون الأثر مترتباً على وجود الكلي الآ بما هو وجود هذه الحصة وتلك الحصة على نحو تكون كل حصة موضوعاً للأثر الشرعي بعنوانها.

فعلى الاول يجري استصحاب الكلي لاثبات موضوع الأثر ولا يمكن نفي صرف وجود الكلي باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمه الى الوجدان، لأنّ انتفاء صرف وجود الكلي بانتفاء هذه الحصة وتلك عقلي وليس شرعياً.

وعلى الثاني لا يجري استصحاب الكلي في نفسه، لانه لا ينقح موضوع الأثر بل ينفي موضوع ذلك الأثر باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمه الى الوجدان القاضي بعدم الفرد الآخر، لأنّ الأثر أثر للحصص فينفي باحراز عدمها ولو بالتلفيق من التعبد والوجدان. وهكذا اتضح جريان استصحاب الكلي في هذا القسم اذا كان الأثر مترتباً عليه.

النقطة الثانية - في جريان استصحاب الفرد في هذا القسم اذا كان الأثر مترتباً على الفرد سواء أريد به الحصة أم الشخصات الخارجية.

والصحيح: عدم جريانه لعدة مناقشات ونقاط ضعف بعضها يتم على بعض المباني وبعضها يتم على كل حال، وهي كما يلي:

منها - عدم اليقين بالحدوث بالنسبة الى الفرد، لأنّ اليقين الاجمالي قد تعلق بالجامع، وهذه النقطة للضعف يمكن التخلص عنها بأخذ الحدوث موضوعاً أو افتراض مبنى المحقق العراقي (قده) من أنّ العلم الاجمالي يتعلق بالواقع.

ومنها - عدم الشك في البقاء، وتوضيح ذلك: أنّ استصحاب الفرد في المقام تارة يراد به استصحاب واقع الفرد بان يكون محط الاستصحاب احد الفردين بعنوانه التفصيلي، واخرى يراد به استصحاب عنوان الفرد بأن يكون العنوان الانتزاعي المذكور هو محط الاستصحاب، فان أريد الاول كان من الواضح أنّ واقع الفرد - سواء أريد به الحصة أم هي مع الشخصيات - لاشك في بقاءه بل يقطع بارتفاع احدهما ويقطع ببقاء الآخر على تقدير حدوثه، وهذا هو الفرق بين هذا القسم والقسم السابق، حيث انه هناك كنا نحتمل بقاء نفس ذلك الفرد المعلوم تحقق الكلي ضمنه اجمالاً فيجري الاستصحاب بلحاظه، وإن شئت قلت: يعلم بجريان الاستصحاب بلحاظ احد العنوانين التفصيلين فيكون من العلم بالحجة اجمالاً.

ومنه يعرف أنّ هذا الاشكال لا يختص بما اذا كان احد الفردين مما يقطع بقاءه على تقدير حدوثه بل حتى اذا كان مما يشك ويحتمل بقاءه مع ذلك لايجري الاستصحاب في الفرد، لأنّ واقع ذلك الفرد المعلوم حدوثه اجمالاً مما يحتمل كونه الفرد المقطوع ارتفاعه.

وان أريد الثاني، فاذا كان المقصود من اجراء الاستصحاب في عنوان الفرد ترتيب الأثر عليه فالمفروض أنّ هذا العنوان الانتزاعي ليس هو موضوع الأثر الشرعي ليرتب عليه ولوفرض تمامية اركان الاستصحاب فيه، وان كان المقصود التعبد ببقاء اليقين به فيكون كالعلم الاجمالي بالجامع الانتزاعي منجزاً، كان الجواب: أنّ العلم الاجمالي بالجامع بين فردين يقطع وجداناً بانتفاء احدهما - وهو الفرد القصير - لا يمكن ان يكون منجزاً لأنّ احد طرفيه وهو الفرد القصير لا يمكن تنجزه بهذا العلم فلا يمكن تنجز طرفه الآخر لأنّ منجزية العلم الاجمالي لطرفيه على حد سواء، وأن شئت قلت: انه لو فرض محالاً بقاء العلم الاجمالي الوجداني بأحد الفردين مع العلم بانتفاء الفرد القصير لم يكن مثل هذا العلم الاجمالي منجزاً فكيف بالعلم الاجمالي التعبدي بذلك.

ومنها - لو افترضنا جريان الاستصحاب في احدهما المردد بالعنوان التفصيلي بان

اغمضنا النظر عن اشكال عدم الشك في البقاء واكتفينا بالحدوث في موضوع الاستصحاب مع ذلك نقول ان النتيجة العلم اجمالاً بثبوت احد الاستصحابين في العنوانين التفصيليين، الا ان مثل هذا العلم الاجمالي ليس بحجة، لان الأثر المترتب على احد الفردين وهو الفرد القصير مما يقطع بعدمه فلا يكون التعبد الاستصحابي بلحاظه منجزاً، وهذا يعني عدم منجزية مثل هذا العلم الاجمالي بأحد الاستصحابين فيكون جعل مثل هذا التعبد الاستصحابي لغواً وغير معقول^١.

ومنها - لو افترضنا جريان الاستصحاب في احدهما المردد بالعنوان الاجمالي بان فرضنا منجزية التعبد ببقاء العلم الاجمالي بالجامع لحكم الفرد الطويل بقاءً مع ذلك نقول: ان هذا الاستصحاب لا يجدي في اثبات التنجيز للاثر المترتب على الفرد الطويل اما على مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الاجمالي فلان منجزية هذا العلم الاجمالي الاستصحابي فرع عدم جريان الاصل الترخيضي في احد اطرافه كالعلم الاجمالي الوجداني وفي المقام يجري استصحاب عدم الفرد الطويل أو البراءة عن حكمه بلا معارض لان الطرف الآخر - وهو الفرد القصير - لا يجري عنه الاصل الترخيضي في نفسه فيكون الاصل الترخيضي عن الفرد الطويل حاكماً على منجزية استصحاب الجامع، واما على مسلك العلية في منجزية العلم الاجمالي فلوقوع المعارضة بين استصحاب عدم الفرد الطويل بالعنوان التفصيلي واستصحاب الجامع الاجمالي، لان كلاً منها يجري في عنوان غير ما يجري فيه الآخر وهما متنافيان وليس احدهما رافعاً لموضوع الآخر.

النقطة الثالثة - في اقسام الفرد المردد بلحاظ عناصر ثلاثة، الفرد القصير المقطوع انتفائه والعلم بحدوث الجامع وما هو موضوع الحكم، فانه تارة يكون الفرد القصير معلوماً تفصيلاً كما اذا علم بخروج زيد وجينئذ لابد وان نفرض العلم بحدوث الجامع اجمالياً لا تفصيلاً والا لم يبق شك في شيء، واخرى يكون الامر بالعكس بان نعلم بخروج زيد أو عمر فيكون الفرد القصير معلوماً اجمالاً لا تفصيلاً والعلم بحدوث الجامع

١ - هذا الاعتراض مبني على ان يكون جريان استصحاب الفرد المردد في المقام بالنحو المذكور أي بارجاعه الى مجموع استصحابين في العنوانين التفصيليين اللذين يعلم بتحقق موضوع احدهما، واما اذا كان معنى استصحاب واحد يجري في تلك الحصة المعلوم تحققها اجمالاً لتنجيز حكمها بقاء فلا مجال له.

معلوماً تفصيلاً. وثالثة يكون كل من الفرد القصير والجامع الحادث معلوماً اجمالاً. فهذه اقسام ثلاثة للفرد المردد وفي كل منها يلحظ العنصر الثالث تارة يكون الحكم متعدداً أي ثابتاً لكل من الفردين سواء كانا من سنخ واحد أم من سنخين، واخرى يكون الحكم ثابتاً على احدهما لا كليهما، وعلى كل من التقديرين تارة يكون ماهو موضوع كل من الحكمين أو الحكم الواحد معلوماً تفصيلاً بأن علم ان دخول زيد موضوع لوجوب الصدقة مثلاً وان دخول عمرو موضوع لوجوب الصلاة، واخرى يكون معلوماً اجمالاً بأن علم ان احدهما تجب فيه الصدقة والآخر تجب فيه الصلاة أو علم ان احدهما تجب فيه الصدقة، فهذه حالات اربع للتردد بلحاظ العنصر الثالث تجري في كل من الاقسام الثلاثة، ولنشرع في بيان حكم كل قسم من حيث جريان استصحاب الفرد فيه وعدمه فنقول:

اقا القسم الاول: وهو ما اذا كان الفرد القصير معلوماً تفصيلاً كما لو علم بخروج زيد بالخصوص من المسجد وعلم بدخول زيد أو خالد في المسجد فالحكم يختلف باختلاف الحالات الأربع للشك بلحاظ العنصر الثالث وتفصيل ذلك كما يلي:

١ - أن يكون الحكم متعدداً أي لكل منها حكم يخصصه - سواء كانا من سنخين كوجوب الصدقة والصلاة أو من سنخ واحد - وكان موضوع كل من الحكمين معلوماً تفصيلاً بأن علم ان دخول زيد في المسجد موضوع لوجوب الصدقة مثلاً ودخول خالد موضوع لوجوب الصلاة.

وهذه الحالة هي التي كنا نتحدث عنها في النقطة السابقة واثبتنا عدم جريان استصحاب الفرد فيه.

٢ - أن يكون الحكم واحداً مرتباً على احد الفردين ومعلوم تفصيلاً، كما اذا علم بوجوب الصدقة على تقدير دخول خالد في المسجد - ولا بد من افتراضه الفرد الطويل والا لم يكن يشك في بقاء الحكم كما هو واضح - وهنا لايجري استصحاب الفرد لعدم اليقين بحدوث التكليف وان كان يعلم بحدوث الجامع، اذ المفروض ان موضوع الأثر هو الفرد الطويل بالخصوص، فعلى جميع المسالك لايجري استصحاب الفرد لعدم احراز ماهو موضوع الحكم ولو اجمالاً حتى لو قيل بجريانه في الحالة السابقة بل الجاري استصحاب عدم الفرد الطويل.

٣ - أن يكون الحكم متعددًا ومعلومًا إجمالاً بأن نعلم أنّ أحدهما موضوع لوجوب الصدقة والآخر موضوع لوجوب الصلاة إجمالاً وعلم إجمالاً بدخول أحدهما في المسجد كما علم تفصيلاً بخروج زيد منه. ومقتضى الصناعة في هذه الصورة جريان الاستصحاب في الفرد لابعنوانه التفصيلي ليقال باحتمال انطباقه على الفرد القصير المتيقن انتفاؤه فلا يكون من نقض اليقين بالشك بل بعنوانه الإجمالي الانتزاعي بناءً على ما تقدم من استفادة التعبد ببقاء اليقين السابق من دليل الاستصحاب إذا كان يترتب عليه أثر عملي من تنجيز أو تعدير، فانه في المقام يكون التعبد ببقاء العلم الإجمالي مفيداً في التنجيز بخلاف الحالة الأولى لانه في هذه الحالة لا يعلم بارتفاع أحد الحكمين تفصيلاً فلا وجوب الصدقة معلوم الارتفاع ولا وجوب الصلاة بل كل منهما محتمل فيمكن للمولى أن لا يرفع يده عن الواقع المحتمل ويحافظ عليه على كل تقدير فيكون العلم الإجمالي التعبدي منجزاً لكلا الحكمين، والعلم بانتفاء أحد الحكمين إجمالاً في الآن الثاني لا يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي لأن العلم الإجمالي بالترخيص لا يمنع عن منجزية العلم الإجمالي بالالزام كما إذا علمنا بنجاسة أحد الاناثين وطهارة الآخر إجمالاً، وهذه من نتائج ما استظهرناه في أدلة الاستصحاب من أن مفادها التعبد ببقاء اليقين^١.

٤ - أن يكون الحكم واحداً ولكن موضوعه مردد معلوم بالاجمال كما إذا علمنا بوجوب الصدقة عند دخول زيد أو عمرو في المسجد وعلمنا بدخول أحدهما إليه في الآن الأول وعلمنا بعد ذلك بخروج زيد لو كان هو الداخل. وهذه الحالة ملحقة بالحالة الثانية فيما إذا لم يجرز وحدة المعلومين الإجماليين أي أن المعلوم دخوله في المسجد

١ - يمكن أن يقال: أنّ التعبد ببقاء اليقين فرع صدق نقض اليقين بالشك، وهذا يعني انه لا بد في المرتبة السابقة من ملاحظة مدى انطباق هذا العنوان وحينئذ نقول: أنّ نقض اليقين بالشك إنما يصدق فيما إذا كان الشك في بقاء ما يكون اليقين طريقاً إليه ومنجزاً له وهو واقع المتيقن لا العنوان الإجمالي الانتزاعي - كما في المقام -.

وإن شئت قلت: أنّ الشك هنا ليس في بقاء المتيقن بل يقطع بأن المتيقن منتف على تقدير وبقا على تقدير آخر وإنما الشك بحسب الحقيقة في كون الحادث ماقطع بانتفائه أم لا فلا يصدق نقض اليقين بالشك بلحاظ ما يكون اليقين طريقاً إليه وهو واقع المتيقن، وإما الشك في عنوان الفرد الانتزاعي فهو لا يكفي لصدق النقض العملي لليقين بالشك لعدم كونه موضوعاً للأثر ليكون اليقين طريقاً إليه وأن كان متعلقاً به فإن تعلق اليقين بالعنوان الإجمالي طريق منجز عقلاً لحكم العنوان التفصيلي بحسب الفرض فلا بد وأن يكون النقض بالشك بلحاظه أيضاً فتأمل جيداً.

اجمالاً هو موضوع وجوب الصدقة المعلوم اجمالاً، لانه حينئذ لايجرز اصل التكليف حدوثاً لكي يمكن التعبد ببقائه وهي ملحقة بالحالة الثالثة اذا احرز وحدة المعلومين الاجماليين.

واقا القسم الثاني وهو ما اذا كان الفرد القصير أي الخارج عن المسجد معلوماً اجمالاً ولكن الجامع يعلم بتحقيقه ضمن احد الفردين تفصيلاً والمفروض انه موضوع الأثر الشرعي. وفي هذا القسم يجري استصحاب الفرد بعنوانه التفصيلي لتامة اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيه.

واقا القسم الثالث وهو ما اذا كان الفرد القصير الخارج معلوماً اجمالاً والجامع المعلوم تحققة في المسجد معلوماً اجمالاً ايضاً، والحكم في تمام صور هذا القسم جريان الاستصحاب فيما اذا فرض احراز موضوع الحكم حدوثاً حيث يمكن اجراء الاستصحاب في العنوانين التفصيليين مشروطاً بحدوثه كما يمكن اجراؤه في العنوان الاجمالي من دون محذور لعدم القطع بانتقاض شيء من العنوانين التفصيليين، واقا العلم الاجمالي بخروج احدهما فلا ينافي الشك في العنوان التفصيلي كما هو واضح.

النقطة الرابعة - في معيار كون الاستصحاب من الفرد المردد. فقد جاء في احد تقريري بحث المحقق النائيني (قده) التمثيل لاستصحاب الفرد المردد بما اذا علمنا بدخول زيد في الدار الذي قد انهدم جانبه الشرقي مثلاً وشككنا في انّ زيداً هل كان في الجانب الشرقي أو الغربي فان كان في الجانب الشرقي فقد هلك قطعاً وان كان في الجانب الغربي فهو لا يزال حياً، معلقاً على ذلك بأنّ كون زيد في الجانب الشرقي أو الغربي لا يجعله كلياً ليكون المثال مصداقاً لاستصحاب الكلي من القسم الثاني بل هو من استصحاب الفرد المردد بين مقطوع البقاء ومقطوع الانتفاء^١.

والصحيح: انه من استصحاب الفرد المعين لا المردد ومجرد القطع بموته اذا كان في الجانب الشرقي بنحو القضية الشرطية لا يجعل الاستصحاب من الفرد المردد فانّ معيار كون الاستصحاب من الفرد المردد أن يتردد الامر بين فردين يقطع بنحو القضية التنجيزية بانتفاء احدهما واقا اذا كان الفرد معيناً غاية الامر يقطع بانتفائه على تقدير

بنحو القضية الشرطية فالمستصحب وهو الفرد لا يقطع بانتفائه بالفعل وإنما يحتمل ذلك فيه والقطع بالقضية الشرطية لا يوجب تعدد الفرد وإنما هو منشأ للشك في بقاءه وارتفاعه كما هو واضح.

النقطة الخامسة - قد يستغنى عن استصحاب الفرد المردد لترتب اثره بحكم العقل توضيح ذلك: أنّ المكلف قد يحصل له العلم الاجمالي بتحقق احد الفردين قبل ارتفاع الفرد القصير، واخرى يحصل له ذلك بعد أنّ ارتفاع الفرد القصير على تقدير حدوثه. أما الحالة الاولى فيتصور فيها ثلاث صور:

الصورة الاولى - أنّ يعلم المكلف منذ حصول علمه الاجمالي بتحقق احد الفردين أنّ احدهما على تقدير كونه الحادث سوف يبقى الى الآن الثاني، والمفروض أنّ كلاً من الفردين القصير والطويل له اثر حدوثاً. وفي هذه الصورة يتشكل للمكلف علم اجمالي آخر بترتب أثر الفرد القصير الآن أو أثر الفرد الطويل في الزمن الثاني وهو من العلم الاجمالي بالتدرجيات التي تقدم منجزيته فيكون اثر الفرد الطويل بقاءً منتجزاً من اول الامر بالعلم الاجمالي بتحقق احد الفردين فلانحتاج الى استصحاب الفرد المردد بل لا يعقل جعله بعد أنّ كان جريانه باعتبار انتهائه الى منجزية العلم الاجمالي التعبدي بقاءً فإنّ هذا الأثر العملي ثابت بنفسه فيكون التعبد به لغواً.

الصورة الثانية - نفس الصورة مع فرض أنّ المكلف يشك في بقاء الفرد الطويل على تقدير حدوثه الى الآن الثاني، وحكم هذه الصورة حكم الصورة السابقة بناءً على مانقحناه من كفاية الحدوث في جريان الاستصحاب فانه حينئذ يعلم المكلف اجمالاً

١ - يمكن أن يقال بعدم اللغوية وذلك:

أولاً - لانه مبني على أنّ يكون استصحاب الفرد المردد من باب التعبد ببقاء اليقين لا المتيقن المردد على اجماله كما لا يخفى وجهه.

وثانياً - حتى على القول برجوعه الى التعبد ببقاء اليقين الذي هو نفس العلم الاجمالي في المقام لا لغوية لأنّ ثبوت هذا التعبد الظاهري يعني حكم المولى واهتمامه بالواقع المحتمل في المقام وهذا لم يكن ثابتاً بالعلم الاجمالي المنجز عقلاً هذا لو أريد باللغوية تحصيل الحاصل، وأما لو أريد بها في المقام دعوى عدم الشك في التنجز وترتب هذا الأثر العملي ليراد اثباته بالتعبد لكونه ثابتاً بالوجدان فالجواب: أنّ الشك الذي هو موضوع التعبد الاستصحابي هو الشك فيما هو موضوع للأثر العملي أي ما يرجع الى الشارع لانفس الأثر والوظيفة العملية التي تكون ثابتة عقلاً في كلّ مورد أمّا بنحو الاشتغال أو البراءة والآلزم لغوية جعل الاستصحاب في كل مورد يكون مؤداه من التنجز أو التعبد ثابتاً عقلاً لولاه، وما هو موضوع للأثر العملي في المقام سواء كان موضوعاً للحكم الشرعي أو نفسه أو متعلقه ليس مقطوعاً به كما هو واضح.

أما بأثر الفرد القصير في حقه الآن أو بأثر الفرد الطويل ظاهراً في الآن الثاني الثابت بالاستصحاب، وهذا علم اجمالي منجز أيضاً. نعم مثل هذا العلم اجمالي لا يمنع عن جريان استصحاب الفرد المردد لوقيل بجريانه في الآن الثاني لانه في عرض استصحاب الفرد الطويل على تقدير الحدوث ينجز ان الواقع في مرتبة واحدة فلامعنى لفرض احدهما لغواً دون الآخر.

الصورة الثالثة - أن يفرض عدم ترتب أثر على الفرد القصير حدوثاً وانما الأثر مترتب عليه وعلى الفرد الطويل في مرحلة البقاء بحيث لو علم اجمالاً باحدهما في الآن الثاني كان منجزاً، وفي هذه الصورة لا يمكن تنجيز هذا الأثر إلا باستصحاب الفرد المردد على القول بجريانه كما لا يخفى.

واما الحالة الثانية، وهي ما اذا كان العلم اجمالي باحد الفردين حاصللاً بعد ارتفاع الفرد القصير فهذا كالصورة الثالثة من الحالة الاولى من حيث الاحتياج الى استصحاب الفرد المردد على تقدير جريانه اذ لا يوجد علم اجمالي منجز لأثر الفرد الطويل من اول الأمر كما لا يخفى.

النقطة السادسة - مما تقدم في استصحاب الفرد المردد يظهر الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية كما اذا شك في صدق مفهوم العادل على فاعل الصغيرة سواء أريد استصحاب الموضوع أو الحكم.

توضيح ذلك: انّ الشك في موارد الشبهات المفهومية ليس في الواقع بل في ماهو مدلول اللفظ، ومن الواضح انّ مدلول اللفظ بما هو مدلول اللفظ ليس موضوعاً للحكم الشرعي ليجري الاستصحاب فيه والواقع لاشك فيه بل يقطع بعدم ارتكاب الكبيرة ويقطع بارتكاب الصغيرة فلامعنى للاستصحاب بنفس البيان المتقدم في استصحاب الفرد المردد.

النقطة السابعة - في معالجة الشبهة المعروفة بالشبهة العبائية وهي شبهة أثارها جدنا السيد اسماعيل الصدر (قدس سرّه) كنقض على استصحاب الكلي من القسم الثاني وحاصلها: أنا لو فرضنا عبادة علم اجمالاً بنجاسة احد طرفيها وغسلنا الطرف الايمن منها مثلاً ثم لاقت يدنا مع الطرف الأيسر فالحكم هو طهارة اليد لانها لاقت مع احد طرفي العلم اجمالي بعد خروج طرفه الآخر ولكن لو فرض ملاقاتها ثانياً مع الطرف الأيمن

المغسول كانت النتيجة الحكم بنجاستها لجريان استصحاب كلي النجاسة في احد الطرفين من العباءة المعلومة قبل غسل الطرف الأيمن، ويترتب على ذلك نجاسة اليد الملاقية مع الطرفين لانه الأثر الشرعي لبقاء النجاسة في العباءة، وهذا يعني أنّ ملاقاته اليد مع الطاهر توجب النجاسة ووجوب الاجتناب وهو مقطوع البطلان فقهياً وغريب عرفاً ومن اللوازم التي لا يمكن الالتزام بها فقهياً على القول بجريان استصحاب الكلي من القسم الثاني في المقام.

وقد التزم السيد الأستاذ بهذه النتيجة الغريبة بدعوى انه لا مانع في باب الاحكام الظاهرية من التفكيك بين المتلازمين حسب اختلاف مؤديات الاصول العملية فيحكم بطهارة الملاق دون ملاقيه.

وتحقيق الكلام حول هذه الشبهة تارة بتحديد مورد هذه الشبهة، واخرى بكيفية علاجها.

أما مورد هذه الشبهة فظاهر من تعرض لها انه لافرق فيها بين ما اذا كانت الملاقاة مع الجانب غير المغسول أولاً ثم مع الجانب المغسول من العباءة أو بالعكس، مع أنّ الصحيح أنّ الشبهة تختص بالفرض الاول ولا تجري في الثاني.

توضيح ذلك: انه في الفرض الثاني يجري استصحاب الطهارة المتيقنة بين الملاقيتين حيث انه بعد ملاقاته اليد مع الطرف الطاهر يقطع بطهارتها وعدم طروء نجاسة عليها فتستصحب الى ما بعد ملاقاتها مع الطرف الآخر المشكوك، وهذا الاستصحاب في اليد الملاقية ليس محكوماً لاستصحاب كلي النجاسة في الملاقى -بالفتح- بل معارض معه لوضوح أنّ النجاسة المرددة بين الطرفين على تقدير ثبوتها ترفع الطهارة الثابتة للملاقى قبل الملاقيتين معاً وأما الطهارة الثابتة في الملاقى يقيناً بين الملاقيتين فبقاؤها ليس محكوماً لتلك النجاسة المرددة وانما يكون محكوماً لنجاسة الطرف المشكوك وهي لا تثبت باستصحاب كلي النجاسة الا بنحو الاصل المثبت.

وإن شئت قلت: أنّ الطهارة الثابتة بين الملاقيتين والتي استصحبناها لا يكون زوالها مسبباً عن نجاسة الجامع بين الطرفين وانما يكون زوالها مسبباً عن نجاسة خصوص

الطرف غير المغسول والتي لا يمكن اثباتها باستصحاب الكلي^١.
وقد يعمم هذا البيان للفرض الاول ايضاً باحد تقريبين:

التقريب الاول - اننا نستصحب طهارة اليد الى مابعد ملاقاتها مع الطرف المشكوك وهذا الاستصحاب غير محكوم لاستصحاب نجاسة الجامع كما ذكرنا ثم نستصحب الطهارة الثابتة لليد بالاستصحاب الى مابعد الملاقاة الثانية مع الطرف الآخر المغسول حيث انه يحتمل وجداناً بقاؤها فيكون الشك في البقاء محفوظاً، كما انّ اليقين بالحدوث بين الملاقاتين محرز بالاستصحاب الاول اما باعتبار قيامه مقام القطع الموضوعي أو باعتبار كفاية الحدوث في جريان الاستصحاب فيكون جريان الاستصحاب الثاني من آثار الاستصحاب الاول.

ويرد عليه: اولاً - انّ الطهارة الثابتة بين الملاقاتين في الفرض الاول بالاستصحاب لايشك في بقائها بل يقطع ببقائها - على تقدير ثبوتها - الى مابعد الملاقاة بالطرف المغسول، وهذا يعني انه لا شك في بقاء المستصحب في الاستصحاب الثاني وانما الشك في وجودها فلواستظهر من دليل الاستصحاب اشتراط كون الشك في البقاء فلايشمل المقام.

وثانياً - انّ الشك بعد الملاقاتين في الطهارة هو نفس الشك بين الملاقاتين وليس شكاً جديداً لعدم احتمال طرو النجاسة بعد ذلك وهذا يعني انه نفس الشك في بقاء الطهارة الثابتة قبل الملاقاتين والذي تقدم انه محكوم لاستصحاب النجاسة المرددة بين الطرفين لأنّ زواله مسبب عنها^٢.

التقريب الثاني - اننا باستصحاب بقاء الطهارة الى مابعد الملاقاة مع الطرف

١ - هذا غاية ما يثبت طهارة اليد وعدم نجاستها من ناحية ملاقاة هذا الطرف ولا يثبت الطهارة المطلقة أي عدم نجاسة اليد من ناحية ملاقاة النجاسة المرددة الثابتة لاحد الطرفين بالاستصحاب لأنّ انتفاء الجامع بانتفاء الافراد ايضاً عقلي ولوسلم جرى في تمام موارد استصحاب الكلي.

وان شئت قلت: انّ أريد من استصحاب طهارة اليد الاستصحاب الحكمي فهو محكوم لاستصحاب الجامع الموضوعي، وأنّ أريد منه استصحاب عدم الملاقاة مع النجس الموضوعي فالمفروض العلم بالملاقاة مع نجس مردد ثابت نجاسته بالتعبد، وأنّ أريد منه استصحاب تلك الحصاة من الطهارة الثابتة بين الملاقاتين فنبت هذه الحصاة من الطهارة لاينافي ثبوت النجاسة من ناحية استصحاب الكلي وملاقاة اليد مع النجاسة المرددة.

٢ - وقد عرفت جواباً آخر على اصل شبهة المعارضة يتم في الفرضين.

المشكوك نثبت طهارته بقاءً بعد الملاقاة معاً أيضاً إذ لا يمتثل طرو نجاسة في البين فهذا الاستصحاب نثبت طهارة اليد بعد الملاقاة الاولى وبضمه الى وجدانية عدم طرو النجاسة بعد ذلك نثبت طهارتها بعد الملاقاة الثانية ايضاً لكونها من آثار حدوثها وحيث ان هذا الاستصحاب ليس محكوماً لاستصحاب النجاسة المرددة فيكون معارضاً معه.

ويرده: ان بقاء الطهارة ليس اثراً شرعياً لحدوثها لكي يترتب بالاستصحاب الاول، بل المستفاد من الادلة ان الطهارة حدوثاً وبقاءً مجعولة في عرض واحد على الشيء ما لم يلاق نجساً فلا بد من احرازها في كل آن بالوجدان أو باصل يجري بلحاظه. وهكذا يتضح ان الشبهة العبائية موردها ما اذا لاقت اليد مع الطرف غير المغسول أولاً ثم لاقت مع الطرف المغسول.

واما كيفية علاج هذه الشبهة والجواب عنها فحاصله: ان استصحاب النجاسة المرددة في العبادة لا يجري، إذ لو أريد به استصحاب واقع النجاسة المرددة بين الطرفين فهو من استصحاب الفرد المردد الذي تقدم عدم جريانه في امثال المقام لعدم تمامية اركان الاستصحاب فيه، وان أريد به استصحاب جامع النجاسة أي النجاسة المضافة الى العبادة بلا ملاحظة هذا الطرف أو ذاك فهذا الاستصحاب وان كانت اركانه تامة الا انه لا يترتب على مؤداه نجاسة اليد الملاقية مع الطرفين الا بالملازمة العقلية، لان نجاسة الجامع لو فرض محالاً وقوفها على الجامع وعدم سريانها الى هذا الطرف أو ذاك فلا تسري الى الملاقي، لان نجاسة الملاقي موضوعها نجاسة هذا الطرف أو ذاك الطرف لا الجامع بما هو جامع، وان ثبت نجاسة احد الطرفين بخصوصه بنجاسة الجامع يكون بالملازمة العقلية، ولعل هذا هو مقصود المحقق النائيني (قده) من جوابه على هذه الشبهة بانه من الاصل المثبت.

النقطة الثامنة - في استصحاب الجامع بين الحكيم المردد بين القصير والطويل، والحكماء تارة يكونان متباينين من حيث المتعلق كوجوب الجمعة أو الظهر، واخرى ينصبان على مصب واحد كوجوب الجلوس ساعة أو ساعتين. ففي القسم الاول لا يجري استصحاب الجامع بالبيان المتقدم في استصحاب الجامع بين الموضوعين فانه لو اريد استصحاب الواقع المردد كان من استصحاب الفرد المردد ولو اريد استصحاب

الجامع بينها فهو جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز فلا يكون قابلاً للتنجيز. وأما القسم الثاني فتارة تكون الشبهة فيه حكيمية كما إذا علم بصدور احد جعلين لوجوب الجلوس في المسجد اما جعل قصير ولمدة ساعة أو طويل ولمدة ساعتين، واخرى تكون الشبهة موضوعية كما إذا علم بوجوب الجلوس يوم الجمعة ساعة ويوم السبت ساعتين وشك في أنّ هذا اليوم جمعة أو سبت، أو علم بوجوب الجلوس ساعة إذا جاء زيد وساعتين إذا جاء خالد وعلم بمجيء احدهما.

أما النحو الاول، فليس من استصحاب الكلي اصلاً بل هو من استصحاب شخص الحكم المردد بين كونه طويلاً أو قصيراً من جهة الشك والتردد في كيفية جعله، كيف والّا كان استصحاب الحكم في تمام موارد الشبهات الحكيمية من استصحاب الكلي.

وأما النحو الثاني - فقد يقال فيه بعدم جريان الاستصحاب لانه من موارد الشك والتردد في أنّ الوجوب الذي صار فعلياً هل هو الجعل القصير أو الطويل وحيث يعلم بوجود جعلين ويشك في ماهو الفعلي منها يكون لا محالة من استصحاب الكلي والجامع بين الفردين فيجري عليه ما قلناه من انه جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز وهو لا يقبل التنجيز.

ولكن الصحيح جريان الاستصحاب في هذا النحو وذلك باحد بيانين:

البيان الاول - أنّ الجامع بين الحكيمين يقبل التنجيز في المقام لكون متعلق الوجوبين شيء واحد وهو الجلوس في المسجد وليس من قبيل وجوب الجمعة والظهر فإنّ جامع الوجوب فيه لا يكون له متعلق متعين اذ ليس متعلقاً باحدهما بالخصوص والّا لم يكن جامعاً ولا بالجامع بينها والّا كان واجباً تخييرياً، اما في المقام فجامع الوجوبين متعلق بجامع الجلوس بحيث لو فرض محالاً تحقق هذا لجامع بدون خصوصية كان منجزاً لمتعلقه وداخلاً في العهدة فيمكن اثباته بالتعبد الاستصحابي^١.

١ - هذا كانه قياس للمقام بما يقال في بحث الاقل والاكثر من أنّ الذي يدخل في الذمة ذات الوجوب مع قطع النظر عن حده وخصوصيته الا انه قياس في غير محله لأنّ المفروض هناك وجود جعل واحد مردد بينا في المقام يوجد جعلان يقطع بانتفاء موضوع احدهما ويشك في حدوث موضوع الآخر فيجري استصحاب عدمه، والمتنجز بحسب الدقة انما هو الجعل مع احراز موضوعه على ما تقدم والعلم بتحقيق احد الموضوعين لا يكون الاّ علماً بالجامع بين ما لا يقبل التنجيز وما يقبل التنجيز وهو غير منجز عقلاً، وهذا بخلاف موارد الدوران بين الاقل والاكثر التي يبرز فيها وجود جعل شخصي متعلق بالاقل على كل تقدير.

البيان الثاني - ما تقدم في تخريج استصحاب الحكم في الشبهات الموضوعية من جريانه بلحاظ عالم المفعول الفعلي لا الجعل فكأنَّ هناك امرأً خارجياً علم بحدوثه ويشك في بقاءه فيستصحب، واختلاف الجعل بلحاظ فعلية المفعول يكون كاختلاف الحيثيات التعليلية لا التقييدية، وهذا يعني أنَّ المستصحب الملحوظ بالنظر العرفي المسامحي شخصي لا كلي^١.

النقطة التاسعة - في تطبيقين لاستصحاب الكلي من هذا القسم أعني الجامع بين الفرد القصير والطويل وقع البحث فيها عند المحققين.

التطبيق الاول - ما اذا خرج من المكلف بلل مشتبه لا يدري هل هو بول فيكون محدثاً بالأصغر أو منيَّ فهو محدث بالأكبر فيقال باستصحاب بقاء جامع الحدث بعده الوضوء المقتضي للاتيان بالغسل أيضاً.

وقد قسم المحقق العراقي (قده) هذا الفرع الى صور اربع:

الصورة الاولى - أنَّ تكون حالته قبل خروج البلل المشتبه الطهارة من الحدثين ثم خرج منه البلل المشتبه، والحكم هنا وجوب الاتيان بالوضوء والغسل معاً لمنجزية العلم الاجمالي وجريان استصحاب بقاء جامع الحدث الموضوع لحرمة المس والمانعية ونحوها من الآثار المشتركة ولا كلام فيه زائداً على ما تقدم في استصحاب كلي الموضوع.

الصورة الثانية - أنَّ يكون محدثاً بالأكبر قبل خروج البلل المشتبه، ولا كلام هنا في وجوب الغسل عليه دون الوضوء لعدم ترتب أثر على خروج البول منه بعد الجنابة كما هو واضح.

الصورة الثالثة - أنَّ لا تكون حالته السابقة معلومة، وحكم هذه الصورة حكم الصورة الاولى للعلم الاجمالي بانه محدث اما بالأصغر أو الأكبر من دون يقين سابق بعدم احدهما بالخصوص قبل خروج البلل المشتبه.

١ - هذه مصادرة اضافية على ما تقدم في تخريج استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية وهي محل تأمل واشكال، فانه كما يكون اختلاف المتعلق معدداً عقلاً و عرفاً للحكم المفعول كذلك تعدد الجعل، فالاستصحاب من استصحاب الكلي حتى بحسب النظر العرفي والآ لورد النقض يلزم المصير الى جريان استصحاب المفعول حتى اذا كان العلم بفعلية احد الجعلين بنحو الكلي من القسم الثالث كان علم بتحقيق موضوع الجعل القصير وهو الجلوس ساعة وانتهائه وشك في تحقق موضوع الجعل الطويل من اول الامر أو حين ارتفاع الاول فإنَّ الجعل يكون بمثابة الحيثية التعليلية غير المقومة للمفعول الفعلي الشخصي بحسب النظر العرفي حينئذ ولا يظن الالتزام به.

الصورة الرابعة - أن يكون محدثاً بالأصغر قبل خروج البلل المشتبه، وقد شقق الحكم في هذه الصورة الى فروض حسب اختلاف المباني الفقهية في النسبة بين الحدين وامكان اجتماعها وعدمه:

الاول - أن يفترض عدم التضاد بين الحدين بحيث يمكن اجتماعهما معاً على المكلف، وحكم في ذلك بأن استصحاب بقاء كلي الحدث هنا يكون من القسم الثالث للكلي لا الثاني لأنّ الحدث الأصغر مقطوع به على كل حال وانما يشك في تحقق الحدث الأكبر والأصل عدمه فيكتفي بالوضوء كما هو الحال في ساير موارد استصحاب القسم الثالث للكلي.

وقد يعلق على ذلك مجريان استصحاب بقاء الحدث الأصغر المعلوم سابقاً بناءً على المبنى المشهور والصحيح فقهيّاً من أنّ الحدث الأصغر لا يرتفع بالوضوء اذا كان مع الأكبر فع الشك في كون البلل المشتبه منياً يشك لامحالة في ارتفاع الحدث الأصغر بمجرد الوضوء فيجري استصحاب بقائه وهو من استصحاب الشخص الكلي.

إلا أنّ هذا الكلام غير تام، لأنّ استصحاب عدم تحقق الحدث الأكبر يكون حاكماً على هذا الاستصحاب الشخصي، لانه ينقح موضوع ارتفاع الحدث الأصغر بالوضوء حينئذ، واما استصحاب جامع الحدث فالمفروض انه من القسم الثالث بل سوف يأتي أنّ استصحاب عدم الحدث الأكبر ينقح موضوع الطهارة الفعلية.

الثاني - أنّ يفترض التضاد بين الحدين بحسب المرتبة والحد لا بحسب الذات كالسواد الشديد مع السواد الضعيف، وقد أفاد المحقق العراقي (قده) في هذا الفرض جريان استصحاب الشخص فضلاً عن استصحاب كلي الحدث حيث يشك في ارتفاع المرتبة الضعيفة من الحدث الثابتة قبل خروج البلل المشتبه، اذ لو كان منياً فقد اشتد الحدث ولا يرتفع بالوضوء والا فقد ارتفع به.

ويرده: مضافاً الى ما سوف يأتي من حكومة استصحاب عدم الحدث الأكبر بحسب ما يستفاد من دليل الطهارة، انه يوجد في المقام ايضاً استصحاب حاكم على هذا الاستصحاب الشخصي وهو استصحاب بقاء الحدث على مرتبته الخفيفة حيث يشك بعد خروج البلل في اشتداده أو بقائه على مرتبته ليكون حكمه الشرعي الارتفاع بالوضوء فباستصحاب عدم اشتداده ينقح موضوع الطهارة بالوضوء.

لا يقال: الاشتداد ليس صفة للحدث الأصغر بل يعني بحسب الدقة اضافة مرتبة من الحدث عليه مع بقاء ذات الحدث الأصغر فالجاري استصحاب بقاءه بعد الوضوء. فانه يقال: دليل رافعية الوضوء للحدث الأصغر لا بدّ وأن يكون قد اخذ في موضوعه عدم الاشتداد أو قل عدم طرو الحدث الاكبر فيكون استصحاب عدمه منقحاً لموضوع الرافعية فيحكم على استصحاب بقاء الحدث الأصغر كما قلنا في الصورة السابقة.

الثالث - أنّ يفترض التضاد بين الحدثين وقد أفاد جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني في هذه الفرضية حيث يتحقق علم اجمالي بحصول الحدث الأكبر أو الأصغر بعد خروج البلل المشتبه فيجري استصحاب مطلق الحدث ويجب الغسل والوضوء وحيث أنّ الفتوى المشهورة في الفقه كفاية الوضوء استظهر من ذلك أنّ المشهور لا يرون التضاد بين الحدثين.

الآن هذا الاستظهار في غير محله، فإنّ الصحيح ما أفادته مدرسة المحقق النائيني (قده) في المقام في تخريج هذه الفتوى من أنّ الاستفادة من آية الطهور (إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا... الخ) أنّ موضوع مطهريّة الوضوء ورافعيته مركب من جزئين احدهما القيام الى الصلاة من النوم الذي هو كناية عن الحدث الأصغر والثاني أنّ لا يكون جنباً بحكم ذيل الآية الوارد فيه تقسيم المقسم وهو المحدث بالأصغر الى الجنب وغير الجنب، وهذا الموضوع المركب يحرز جزؤه الأول بالوجدان وجزؤه الثاني باستصحاب عدم الأكبر - أي عدم الفرد الطويل - فيتنقح موضوع رافعية الوضوء للحدث ومطهريته، وهذه نكته خاصة جعلت استصحاب عدم الفرد الطويل في خصوص هذا الفرع الفقهي حاكماً على استصحاب الكلي من القسم الثاني لكونه منقحاً لموضوع المطهريّة الفعلية.

الرابع - أنّ يفرض الشك في التضاد بين الحدثين فلا يدري هل يجتمعان معاً أم لا. وقد أفاد أنّ استصحاب جامع الحدث في هذه الصورة وأن كان من القسم الثاني للكلي لأنّ احتمال التضاد يؤدّي الى العلم اجمالاً بتحقيق احد الحدثين على الأقل بعد خروج البلل المشتبه الا انه رغم ذلك حكم بعدم جريانه باعتبار أنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون على تقدير مطابقته للواقع نفس المتيقن للزوم وحدة متعلق اليقين والشك،

فلوفرض التضاد بين الحدثين كان بقاء الحدث مساوياً لكون المعلوم حدوثه هو الأكبر فيكون المتيقن والمشكوك واحداً، وأما إذا لم يكن تضاد بين الحدثين فلعلّ المتيقن اجمالاً هو الحدث الأصغر رغم طرو الحدث الأكبر وبقائه لعدم التضاد بينها فلا يحزر كون المستصحب نفس المتيقن ومع عدم احراز ذلك لا يحزر صدق نقض اليقين بالشك الذي هو مفاد دليل الاستصحاب، بل الجاري هنا استصحاب بقاء الحدث الأصغر بحده بضميمة اصالة عدم الحدث الأكبر المنقح لرافعية الوضوء كما في الفرضية الاولى^١.

وهذا الكلام منه غريب في بابه، حيث يستفاد منه تفصيل في جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني بين ما اذا كان العلم الاجمالي بنحو مانعة الجمع فيجري استصحاب الكلي، وما اذا كان بنحو مانعة الخلو فقط فلا يجري استصحاب الكلي لعدم احراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة لاحتمال أن يكون المتيقن منطبقاً واقعاً على احد الفردين والباقي هو الفرد الآخر. ويرد على هذا التفصيل:

أولاً - ما تقدم مراراً من أن نسبة العلم الاجمالي الى الطرفين على حد واحد وانه متعلق بالجامع بينهما لا بهذا بالخصوص ولا بذلك، بل يستحيل ذلك، ومعه يكون المتيقن والمشكوك شيئاً واحداً وهو الجامع بين الفردين.

وثانياً - لوسلمنا الاصول الموضوعية لهذا التفصيل مع ذلك قلنا ان علمنا الاجمالي في المقام علم اجمالي بنحو مانعة الجمع غاية الأمر اطرافه ثلاثة لا اثنان وهي الحدث الأصغر وحده - اذا كان الخارج بولاً - أو الأكبر وحده - اذا كان الخارج منياً وكان بينهما التضاد - أو مجموعهما - اذا كان الخارج منياً ولم يكن بينهما تضاد - فان هذه الاطراف الثلاثة بخصوصياتها مانعة الجمع كما هو واضح والمكلف يعلم اجمالاً بأحدها أي بالجامع فيما بينهما فيجري استصحاب هذا الجامع الذي هو ذات الحدث بلا قيد الأصغر والأكبر ولا قيد الوحدة والتعدد.

الآن من نتائج ذلك انه لو كان الواقع هو الشق الثالث أي مجموع الحدثين لا بد وأن يقال بتعلق العلم الاجمالي بمجموعهما وهو واضح السخف وجداناً إلا ان هذا

بحسب الحقيقة من نتائج القول بتعلق العلم الاجمالي بالواقع بهذا المعنى.
 وثالثاً - أنّ الشرط في صدق نقض اليقين بالشك احتمال بقاء المتيقن وهذا يكفي فيه احتمال كون المستصحب هو المتيقن أي اليقين بشيء واحتمال بقاء ذلك الشيء لا الشك في بقاء شيء واحراز انه هو المتيقن على كل تقدير، فإنّ هذا لا وجه لاستفادته من دليل الاستصحاب، وعليه فالوحدة المعتمدة في صدق نقض اليقين بالشك محفوظة في المقام حتى لو قيل بتعلق العلم الاجمالي بالواقع لليقين اجمالاً بالحدث واحتمال بقاءه.

ورابعاً - المفروض فقهيّاً عدم ارتفاع الحدث الأصغر بالوضوء عند اجتماعه مع الحدث الأكبر بناءً على عدم التضاد بينهما، وهذا يعني انه في المقام يجري استصحاب الكلي اما للتضاد بين الحدثين فيكون المستصحب على تقدير وجوده نفس المتيقن لكون العلم الاجمالي بنحو مانعة الجمع، أو لعدم التضاد بين الحدثين فيكون الحدث المستصحب على تقدير وجوده نفس الحدث المتيقن حدوثاً سواء كان هو الأكبر أو الأصغر لأنّ الوضوء لا يرفع الحدث الأصغر مع وجود الأكبر بحسب الفرض فعلى كل حال يكون المستصحب على تقدير مطابقته للواقع نفس الحدث المتيقن سواء كان تضاد بين الحدثين أم لم يكن.

وهكذا يتضح أنّ الصحيح جريان استصحاب كلي الحدث في هذه الفرضية ايضاً لترتيب الأثر المشترك لكونه من استصحاب الكلي من القسم الثاني كما في الفرضية الثالثة. ولكنك عرفت أنّ هذا الاستصحاب محكوم لاستصحاب موضوعي حاكم عليه في خصوص هذا الفرع الفقهي، وهو استصحاب عدم الحدث الأكبر المنقح لموضوع مطهريّة الوضوء في حق من كان محدثاً بالأصغر، وهذا احد موارد حكومة استصحاب عدم الفرد الطويل على استصحاب الجامع.

التطبيق الثاني - لو علم اجمالاً بملاقاة شيء مع البول أو الدم ثم غسل مرة واحدة فيشك لاحتمال في ارتفاع نجاسته بالغسل مرة واحدة وعدمه، اذ لو كانت النجاسة بولية فهي لا ترتفع الا بغسلتين ولا ترتفع بغسلة واحدة، فيقال بجريان استصحاب كلي النجاسة بعد الغسلة الاولى وهو من استصحاب الكلي القسم الثاني فيما هو موضوع لاحكام تكليفية وهو النجاسة، أو من استصحاب الشخص اذا تعاملنا مع المسبب

الشرعي كما نتعامل مع المسبب التكويني من حيث افتراض سببه حيثة تعليلية، لأنّ مصب الحكمين واحد على التقديرين كما تقدمت الإشارة اليه فيما سبق، فلا اشكال في تمامية اركان الاستصحاب في المقام، وانما البحث في حكومة استصحاب عدم الفرد الطويل عليه أعني استصحاب عدم الملاقاة مع البول، لكون الشك في بقاء النجاسة بعد الغسلة الاولى وارتفاعها مسبباً عن الشك في الملاقاة مع البول فيكون من موارد حكومة استصحاب عدم الفرد الطويل على استصحاب الكلي.

والبحث تارة في اصل جريان الاستصحاب الحاكم وهو استصحاب عدم الفرد الطويل في المقام، واخرى في معارضته مع اصل آخر في عرضه.

اما الاستصحاب الحاكم فالصحيح جريانه، لأنّ المفروض ثبوت مطهريّة الغسلة الاولى لكل متنجس ملاق مع النجس الآ البول، وهذا يعني أنّ موضوع الحكم الشرعي بالمطهريّة مركب من جزئين باحد نحوين:

الاول - أنّ يكون ملاقياً مع النجس وأنّ لا يكون ملاقياً مع البول فيكون الحاكم استصحاب عدم الملاقاة مع البول، وهذا من استصحاب العدم غير الازلي.

الثاني - أنّ يكون ملاقياً مع النجس وأنّ لا يكون النجس بولاً فيكون الحاكم استصحاب عدم كون الملاقي بولاً، وهذا من استصحاب العدم الازلي.

والصحيح فقهيّاً هو التركيب بالنحو الثاني بناءً على القاعدة العامة من ارجاع الموضوعات المقيدة الى المركبة بحسب الارتكاز العرفي، فيكون مفاد دليل التعدد في البول المخصص لأدلة المطهريّة مركباً من جزئين أنّ يلاقي شيئاً وأنّ يكون الملاقي بولاً فيتقيد موضوع المطهريّة بنقيض الجزء الثاني لاحالة، ومنه يعرف أنّ من لايقول بجريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية كالمحقق النائيني (قده) لايمّ لديه الاستصحاب الحاكم في المقام.

واما توهم وجود المعارض للاستصحاب الحاكم فقد ذكر المحقق الاصفهاني (قده) بأننا نعلم اجمالاً اما بوجود غسلة يجوز الاقتصار عليها أو وجود غسلة لايجوز الاقتصار عليها، واستصحاب عدم الملاقاة مع البول ينفي الأثر الثاني كما أنّ استصحاب عدم الملاقاة مع الدم ينفي الأثر الاول فيتعارضان ويتساقطان للعلم اجمالاً بأحد الوجوبين

فيرجع بعد ذلك الى استصحاب بقاء جامع النجاسة بعد الغسلة الاولى^١.
ويلاحظ عليه: انَّ استصحاب عدم الملاقاة مع الدم لايجري، لانه لوأريد به التأمين
عن اصل النجاسة ووجوب الغسل ولومرة واحدة فهو مقطوع العدم تفصيلاً للعلم
باصل النجاسة ووجوب الغسل كذلك على كل حال، وانَّ أريد به نفي جواز
الاقتصار على غسلة واحدة فهذا حكم ترخيصي لا الزامي فلايتشكل منه ومن وجوب
الغسل مرة اخرى علم اجمالي بالتكليف ليجب تساقط الاصول النافية في اطرافه، كما
انَّ استصحاب عدم الملاقاة مع الدم لاينفي مطلق الترخيص ليثبت الالزام الآ بنحو
الاصل المثبت.

وهذا نختم البحث عن هذا القسم من استصحاب الكلي.
القسم الرابع - انَّ يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في حدوث الفرد مع
كون حدوث الكلي معلوماً ضمن فرد تفصيلي علم بارتفاعه ايضاً، كما اذا علم بوجوده
ضمن زيد في المسجد وعلم بخروجه ولكن احتمال بقاء الكلي لاحتمال حدوث فرد
آخر مقارناً مع خروج الاول أو قبله في المسجد وهو باق، وقد اصطلاح عليه
باستصحاب القسم الثالث للكلي لانه قد وقع في كلام الشيخ الاعظم (قده) قسماً
ثالثاً بحسب الترقيم.

والصحيح: عدم جريان استصحاب هذا القسم من الكلي الآ على مبنى الرجل
الهمداني المرفوض، حيث يكون بناءً عليه للكلي وجود وحداني مستقل في الخارج
مسبب عن وجود الافراد فتم اركان الاستصحاب فيه لاحالة، واما بناءً على ارجاع
استصحاب الكلي الى استصحاب الحصة الخارجية - كما عن المحقق العراقي (قده) - أو
استصحاب الخارج بمقدار مرتبة العنوان الكلي فلايجري الاستصحاب في المقام لعدم
تمامية اركانه.

اما على الاول فواضح، فانَّ الحصة من الكلي التي علم بحدوثها علم بارتفاعها ايضاً،
والحصة المحتملة لايقين بحدوثها.

واما على الثاني، فقد يقال بناءً على التصور المشهور من انَّ الكلي والجامع له وجود

ضميني بوجود الفرد فكأنه يوجد في الخارج بوجود الفرد امران المفهوم الجزئي وهوزيد وكلي الانسانية المتضمنة فيه، بجران الاستصحاب في المقام لأنّ الذي علم بانتفائه في الخارج انما هو وجود الانسان الجزئي وهوزيد واما الانسانية العامة الموجودة ضمناً فيحتمل بقاؤها ولوضمن فرد آخر بنفس العنوان والمفهوم العام فتم فيه اركان الاستصحاب.

وإن شئت قلت: إنّ لنا علمين علم بالفرد وعلم بالجامع ضمناً، والذي علم بارتفاعه انما هو العلم الاول، واما العلم الثاني فلاعلم بانتقاضه فيستصحب، وهذا الكلام لاجواب عليه الا أنّ ندعي ما ذكره المحقق العراقي (قده) من اشتراط وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة في الوجود الخارجي ولا تكفي الوحدة الذاتية والمفهومية بينها، وهذا الاستظهار وإن كان صحيحاً الا انه لنكتة يرتفع على اساسها اصل الاشكال كما سوف يظهر.

الا أنّ اصل هذا التصور لوجود الكلي في الخارج غير تام، وانما الصحيح ماتقدم من أنّ الموجود في الخارج ليس الا انسانية واحدة وانما يختلف نحو تلقي الذهن لها فتارة يشير اليها بالمفهوم المجرد فيسمى بالكلي، واخرى يشير اليها بمفهوم متعين فيسمى بالجزئي، وبناءً عليه فليس في المقام الا يقين واحد من خلال المفهوم المتعين وقد علم بانتقاضه فلامعنى للاستصحاب، اذ لوأريد اجراؤه في المفهوم المشار به الى الخارج فقد علم بانتقاضه فلايكون من نقض اليقين بالشك بل باليقين، وإن أُريد اجراؤه في المفهوم المجرد فلم يكن العلم والاشارة الى الواقع الخارجي من خلاله بل من خلال المفهوم المتعين الذي علم بزواله..

وقد يقال: أنّ الاشارة بالمفهوم الجزئي تتضمن الاشارة بالمفهوم المجرد العام ضمناً فليكتفي بذلك في جريان الاستصحاب في المفهوم الكلي، اذ لم يؤخذ في موضوع الاستصحاب اكثر من اليقين بمحدث شيء ولوضمن خصوصية زائدة فأركان الاستصحاب تامة في الكلي على هذا المسلك ايضاً، بل يمكن افتراض أنّ العلم بالحدوث كان من خلال العنوان العام ابتداءً كما اذا علم بتحقق الجامع ضمن فرد من الانسان اجمالاً وعلم بخروج ذلك الفرد على اجماله ايضاً ولكن احتملنا بقاء الجامع ضمن فرد آخر كان مقارناً مع الاول أو حدث بعده فإنّ العنوان الكلي المجرد

هنا هو متعلق العلم واليقين حدوثاً كما انه هو متعلق الشك بقاءً، فلا بدّ من القول بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلي.
والجواب عنه يتضح من خلال بيان امور:

الاول - انّ الكلية والجزئية في باب المفاهيم ليست بملك الاطلاق والتخصيص فيها بأن يكون الكلي عبارة عن المفهوم المجرد من القيود والجزئي عبارة عن المفهوم المقيد بمجموعة خصوصيات ببرهان انّ اضافة مفهوم الى مفهوم وتخصيصه به يستحيل ان يجعله جزئياً حقيقياً بمعنى امتناع الصدق على كثيرين ولوفرض انتفاء مصداقه خارجاً بل يبقى المفهوم مهماً ضيق وحصص بمفهوم آخر صالحاً للانطباق على كثيرين فلا يصبح بذلك جزئياً حقيقياً، وانما الكلية والجزئية تنشأ من كيفية ملاحظة الذهن واستخدامه للمفهوم المنطبع فيه، فانه تارة يلحظه بما هو هو ومن دون اضافة له الى حصة فيكون كلياً صالحاً للانطباق على كثيرين، واخرى يلحظه بما هو مضاف الى حصته - مع قطع النظر عن وجودها وعدمها في الخارج - فيكون جزئياً يمتنع صدقه على كثيرين، وهذا يعني انّ النسبة بين الكلي والجزئي ليست نسبة الاقل الى الاكثر والمطلق الى المقيد كما هو الانطباق الساذج والاولي في الأذهان، وقد تقدم شرح ذلك في بعض البحوث السابقة.

الثاني - انّ الفرق بين التصور والتصديق ليس في الصورة الذهنية بل في امر وراها وهو الاشارة الفعلية بالصورة الى خارج الذهن وعدمه، فانّ الذهن تارة لا يستطيع ان يشير بالصورة الذهنية الى واقع موضوعي خارج الذهن فيكون مجرد تصور، واخرى يستطيع ان يشير به الى واقع موضوعي خارج الذهن ويكشف به عنه فيكون تصديقاً، وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في بعض البحوث السابقة ايضاً.

الثالث - يظهر مما تقدم انّ تعدد العلوم والتصديقات يكون بحسب الدقة بتعدد الاشارة الفعلية بالصور الذهنية الى الخارج، فكلما كانت هناك اشارات فعلية متعددة الى الخارج كانت العلوم متعددة وكلما كانت الاشارة الفعلية الى الخارج واحدة فالعلم واحد مهما تتركب الصورة التي بها الاشارة الى الخارج بحيث يزول ذلك العلم بزوال تلك الاشارة ولا يبقى الا التصور المحض. وبناءً على ذلك يتضح انه في المقام حيث انّ الاشارة والعلم بوجود الانسان في المسجد كان من خلال اشارة فعلية واحدة

الى الفرد المعلوم تحققه في المسجد تفصيلاً أو اجمالاً والمفروض زوال تلك الاشارة الواحدة بقاءً فلا يمكن اجراء الاستصحاب، اذ لوأريد تطبيقه على اليقين بوجود زيد فالمفروض اليقين بانتقاضه ايضاً، ولوأريد تطبيقه على اليقين بوجود الانسان الكلي ضمن زيد فالانسان الكلي لم يكن موجوداً آخروءاء زيد ولا الاشارة به الى الخارج اشارة اخرى غير تلك الاشارة الواحدة المحققة لليقين بالحدوث والمفروض انتفاؤها فليس بعد انتفائها الآ ذات مفهوم الانسان وصورته الذهنية وهو تصور لا تصديق، فلا تتم اركان الاستصحاب في المقام، وهذا التحليل تعبيره العرفي المساعي ماتقدم من انّ الكلي الذي علم به ضمن زيد علم بانتفائه وهو ضمن فرد آخر لايقين بحدوثه فلايجري الاستصحاب، وهذا هو فذلك مااستظهره المحقق العراقي (قده) من شرطية وحدة الوجود الحقيقي للمتيقن والمشكوك وعدم كفاية الوحدة المفهومية والذاتية بينها في صدق نقض اليقين بالشك، فانّ متعلق الشك لا بدّ وأن يكون هو متعلق اليقين، واليقين قوامه بالاشارة الفعلية الى واقع موضوعي خارجي فلا بد وأن يكون الشك في بقاء هذه الاشارة أي بقاء طرفها الموضوعي، واما مع العلم بانتفائها ولومع تعلق الشك بنفس المفهوم والصورة الذهنية فيكون من نقض اليقين باليقين لاالشك لانتقاض ذلك اليقين بزوال الاشارة كما ذكرنا.

وهكذا يتضح عدم جريان استصحاب هذا القسم من الكلي. ويوجد استثناءان عن ذلك كلاهما من باب التخصص لاالتخصيص.

الاول - ما اذا احتملنا بقاء الكلي ضمن فرد يعتبر مرتبة كانت مندكة في الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، وهذا يكون في التشكيكيات كما اذا علم بياض الجسم بمرتبة شديدة مثلاً وعلم بزوالها بتلك المرتبة ولكن احتمال بقاء ذات البياض ولوضمن المرتبة الضعيفة فيجري استصحاب كلي البياض.

الآ انّ الجاري هنا استصحاب الشخص ايضاً، لأنّ المعلوم زواله انما هو حد البياض لاذاته فشخص المرتبة الضعيفة للبياض يحتمل بقاؤها ايضاً فيستصحب لاحالة وليس ذلك فرداً آخر لذات البياض فهذا ملحق بالقسم الأول بحسب الحقيقة.

الثاني - أن يكون المستصحب حالة وصفة للنوع والطبيعة وكانت لها حالة سابقة متيقنة وحالة لاحقة مشكوكة كما اذا افترضنا انّ سواد بشرة الافريقي كان من

اقتضاءات نوع الانسان الافريقي وشك في بقاء ذلك في هذا الجيل منهم مثلاً فانه يمكن اجراء استصحاب سواد بشرة الانسان الافريقي رغم انه لو لوحظت الافراد المتيقنة فهي يعلم زوالها والافراد المشكوك سواد بشرتهم من هذا الجيل يشك في حدوث السواد لهم من اول الأمر الا انه مع ذلك يجري الاستصحاب بلحاظ النوع والطبيعة، وسوف يأتي أنّ النظرة العرفية ترى وحدة القضيتين في المقام وأنّ منشأ الشك لو كان هو مرور الزمان بحيث لو كان الفرد موجوداً سابقاً كان اسود البشرة جرى الاستصحاب بلحاظ القضية الكلية لصدق اركانه فيها بحسب النظر العرفي فيكون بهذا المنظار من استصحاب الشخص لا الكلي على تفصيل يأتي في بحث قادم.

ثم أنّ السيد الاستاذ أفاد أنّ هنا قسماً آخر لاستصحاب الكلي سمّاه بالقسم الرابع غير الأقسام الثلاثة التي جرى عليها اصطلاح الشيخ الاعظم (قده) وقد مثل له بما اذا علمنا بجنابة يوم الخميس وعلمنا بالاغتسال منها يقيناً ثم وجدنا يوم الجمعة جنابة على الثوب مثلاً بحيث علم بتحقق جنابة بها اجمالاً ولكن شك في أنّ الجنابة الحاصلة بها هل هي نفس الجنابة التي كانت يوم الخميس وقد ارتفعت يقيناً أو انها جنابة اخرى، وهذا بحسب الحقيقة على عكس القسم الثاني الذي كان العلم فيه متعلقاً بمجامع مردد بين فردين حيث يعلم في المقام بفردين احدهما بعنوان تفصيلي والآخر بعنوان اجمالي يحتمل انطباقه على نفس الفرد الاول، وفرقه عن القسم الثالث انه لا يوجد في القسم الثالث الا علم واحد بفرد واحد مع احتمال بقاء الكلي ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث واما في هذا القسم فيوجد علمان بفردين بعنوانين تفصيلي واجمالي يمكن انطباقه على الفرد التفصيلي. وقد حكم فيه بجرى استصحاب الجنابة المعلومة اجمالاً لتامة اركان الاستصحاب فيه من اليقين بتحقق جنابة مرددة واحتمال بقائها من جهة عدم العلم بكونها هي الجنابة التفصيلية المعلوم ارتفاعها، نعم هذا الاستصحاب يكون معارضاً مع استصحاب الطهارة المتيقنة يوم الخميس بعد الاغتسال فيتعارضان ويتساقطان ويرجع الى اصالة الاشتغال في تحصيل الطهارة المشتركة في العبادة^١.

والتحقيق: اننا لولاحظنا كلي الجنبابة بلاضافتها الى العنوان الانتزاعي وهو الحادث من ذلك الأثر فالعلم بكلي الجنبابة يكون من القسم الثالث حيث يعلم بتحققها ضمن فرد تفصيلاً كما يعلم بارتفاع ذلك الفرد ويشك في بقائها ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث. واذا لاحظنا الكلي بالعنوان الانتزاعي كعنوان الجنبابة الحادثة من ذلك الأثر كان من القسم الثاني، لأنّ هذا من العلم الاجمالي بعنوان انتزاعي يمكن أن ينطبق على الفرد المعلوم تفصيلاً، وفرقه عمّا تقدم في القسم الثاني انه هناك لم يكن يعلم بتحقيق احد الفردين اما هنا فيعلم بتحقيق احد الفردين تفصيلاً وحيث انّ العنوان المعلوم بالاجمال فيه خصوصية ولوانتزاعية فلايكون منحللاً بالعلم التفصيلي بأحد الفردين، وعلى كل حال فهذه الفرضية تندرج حسب تقسيمنا الفني المتقدم في العلم بالجامع والشك في بقائه من ناحية الشك في حدوث الفرد هذا من ناحية الموضوع والتحاق هذه الفرضية بالقسم الثاني أو الثالث من الكلي، واما من ناحية الحكم فالصحيح عدم جريان استصحاب الجامع فيها وذلك:

أولاً - للنقض بموارد الشك البدوي، فانه يمكن تشكيل علم اجمالي انتزاعي كالعلم المذكور فيها كما اذا تيقن البول فتوضاً ثم شك بخروج البول منه ثانية فانه يمكنه أن يشكك علماً اجمالياً بعنوان انتزاعي هو عنوان الحادث عند آخر بول خرج منه فانه لو كان آخر بول خرج منه البول الاول فالحادث الحاصل به مرتفع جزماً، وان كان آخر بول خرج منه بعد الوضوء فالحادث الحادث به باق لاحالة فعنوان آخر بول بما هو آخر مردد بين الفردين المعلوم احدهما تفصيلاً كما يعلم بارتفاعه والمشكوك اصل حدوث الآخر فلا بدّ من القول بجريان استصحاب كلي الحادث في المقام، وهذا مالا يمكن الالتزام به بل هو خلاف مورد ادلة الاستصحاب.

وثانياً - للنقض ايضاً بموارد الكلي من القسم الثالث، فانه يمكن تصوير جامع انتزاعي غير منحل فيه ايضاً كعنوان الفرد الذي لم يدخل بعده غيره، أو لا يكون بعد فرد آخر، أو عنوان الفرد الذي ليس معه فرد آخر غير متيقن، فانّ هذا العنوان الاجمالي مردد بين زيد المعلوم انتفائه اذا لم يكن غيره فرد أو غيره اذا كان فرد آخر حيث انه لا ينطبق هذا العنوان مع وجود فرد آخر الا عليه لا على زيد فلا بدّ من القول بجريان استصحاب هذا الكلي الانتزاعي المعلوم بالاجمال.

وثالثاً - الحل؛ وحاصله: انه لوأريد اجراء الاستصحاب في العنوان الذي هو موضوع الأثر الشرعي وهو الحدث أو الجنابة فقد عرفت أنّ هذا العنوان علم بتحقيقه ضمن فرد وزواله ويشك في بقاءه ضمن فرد آخر لايقين بأصل حدوثه، وإن أُريد اجراءه في العنوان الاجمالي الانتزاعي كعنوان الجنابة الحادثة بذلك الأثر أو الحدث الحاصل بآخر موجب أو الفرد الذي لا يكون بعده فرد آخر فهذا العنوان ليس موضوعاً للأثر الشرعي ليكون هو مركب الاستصحاب هذا إن أُريد جعله محط الاستصحاب حقيقة، وإن أُريد اتخاذه مشيراً الى الواقع لجعله محط الاستصحاب أو بتعبير آخر التعبد ببقاء نفس العلم الاجمالي بلحاظ منجزيته فقد عرفت أنّ هذا من استصحاب الفرد المردد ومن العلم الاجمالي غير المنجز للعلم تفصيلاً بارتفاع احد طرفيه. وهكذا يتضح أنّ ما افاده السيد الاستاذ من وجود قسم رابع يجري فيه استصحاب الكلي غير تام لاموضوعاً ولا حكماً.

٤ - استصحاب الزمان والامور التدريجية:

المستصحب تارة يكون وجوداً قاراً لم يؤخذ فيه التدرج والحركة لاذاتاً ولا عرضاً كما في استصحاب بقاء الانسان، واخرى يكون امرأ تدريجياً اما بذاته كالزمان والحركة أو باعتبار اضافته الى ذلك وتقيد به كالجلوس في النهار مثلاً. وقد وقع البحث والاشكال في جريان الاستصحاب في هذا النوع من الامور للتشكيك في تمامية اركان الاستصحاب وتوهم عدم وحدة المتيقن والمشكوك فيها. وفيما يلي نورد البحث في مقامين:

المقام الاول - في استصحاب الزمان والزمانيات أي الامور التي تكون متحركة وغير قارة بطبيعتها. ولنبدأ البحث عن استصحاب الزمان كاستصحاب بقاء النهار فنقول تارة يراد استصحاب الزمان بنحو مفاد كان التامة كاستصحاب بقاء النهار أو بقاء الشهر، واخرى يراد استصحاب الزمان بنحو مفاد كان الناقصة أي استصحاب كون هذا الآن نهاراً أو هذا اليوم من رمضان.

اما النحو الاول من استصحاب الزمان فقد يستشكل فيه بانّ الزمان يحدث شيئاً فشيئاً وكلما حدث جزء منه انصرم وقضى، بل ليس الآ عبارة عن التجدد والحدوث

بعد الحدوث فلا يكون قابلاً للاستصحاب، لأنَّ الجزء المشكوك منه غير الجزء المتيقن والذي انصرم يقيناً فلم تتحد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة. وهذا هو اساس الاشكال في استصحاب الزمان والزمانيات لاعدم كون الشك شكاً في البقاء ليكن ان يقال في جوابه بعدم اشتراط كون الشك في البقاء في جريان الاستصحاب.

وأياماً كان فهذا الاشكال غير تام لاعقلاً ولا عرفاً، اما عقلاً فلما يبرهن عليه في الحكمة من استحالة أن يكون الزمان مجموعة تجددات وحدوث بعد حدوث فانه يلزم منه اما القول بالجزء الذي لا يتجزأ أو القول بانحصار المالا نهائية له بين حاصرين وكلاهما محال.

واما عرفاً - والذي هو المهم في المقام - فباعتبار انَّ العرف يرى الزمان امراً واحداً له حدوث وبقاء وزوال، فالنهار مثلاً الذي هو اسم لقطعة معينة من الزمان يفهمه العرف بما انه أمر يتحقق منذ تحقق اول آن من آتاته ويبقى الى أن ينصرم آخر اجزائه وهو يرى الاتصال بين هذه الآتات بحيث يعتبرها ويراها شيئاً واحداً يوجد بهذا النحو من الوجود فلا يكون كل آن جزئياً وفرداً مستقلاً للنهار ليكون من القسم الثالث للكلي ولا كل آن جزء في مجموعة كلها تسمى بالنهار لكي لا يصدق النهار الا بعد تحققها جميعاً. بل نسبة الزمان الى الآتات نسبة الشيء الى اجزائه ولكن بنحو يختلف عن الكل والجزء في الامور القارة والتي لا يوجد الكل الا بعد تحقق جميع الأجزاء لأنَّ هذا الوجود متحرك ومرن بطبعه فهو يوجد حقيقة بالجزء الاول ويبقى واحداً ومتصلاً وممتداً حتى ينتهي آخر الأجزاء، وهذا الاعتبار يكون استصحاب الزمان جارياً لانحفاظ الوحدة المعبرة في صدق نقض اليقين بالشك فانَّ الميزان في ذلك بالمتفاهم العرفي فحتى اذا قلنا بعدم الوحدة والاتصال عقلاً - ولانقول به - كفانا الوحدة بحسب النظر العرفي، والدليل على الوحدة عرفاً ما نلاحظه من تسمية العرف وتقطيعه للزمان الى قطعات متعددة لكل قطعة منها وجودا وبقاء وانقضاء على حد الامور القارة.

والمحقق الخراساني (قده) حاول تفادي الاشكال ببيان آخر حاصله: انَّ الحركة اذا كانت حركة توسطة لا قطعية أي حركة صادقة بين المبدأ والمنتهى ونسبة الشيء الى ما يتحقق بين المبدأ والمنتهى نسبة الكلي الى افراده جرى الاستصحاب بخلاف ما اذا كانت الحركة قطعية.

الا انَّ هذا البيان لا يكفي لدفع الاشكال، فانَّ مجرد توسطة الحركة بمعنى كون

المتحرك نسبته الى اجزائه نسبة الكلي الى افراده لا يصحح جريان الاستصحاب اذا لم يفرض وحدة الاجزاء واتصالها وكونها وجوداً واحداً ممتداً للمتحرك سواء كانت الحركة توسطة أو قطعية والآ كان من استصحاب القسم الثالث للكلي الذي علم بوجوده ضمن فرد ويشك في بقاءه ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث.

ثم إنا لو فرضنا قيام البرهان على وحدة اجزاء الحركة والزمان واتصالها فهل يكفي ذلك في جريان الاستصحاب في الزمان ولولم يكن العرف يدرك الوحدة أم لا؟ الصحيح هو التفصيل بين ما اذا كان عدم درك العرف للوحدة من جهة تشكيكه أو عدم اعترافه بالوحدة وما اذا كان ذلك من جهة عدم ادراكه لوجود الواحد بحيث انه على تقدير ادراكه لوجود تلك الاجزاء يعترف بوحدته. فعلى الاول لا يجري الاستصحاب لعدم صدق نقض اليقين بالشك بخلاف الثاني فانه يكون من باب جهل العرف بالمصدق مع اعترافه بصدق مفهوم النقض على تقدير وجود المصدق. ثم انّ مناشيء الوحدة في الموضوع بالنحو المعبر في الاستصحاب يمكن أن يكون احد امور:

١ - الثبات والقرار في الوجود ومن هنا تكون الموجودات القارة واحدة حدوثاً وبقاءً وعقلاً وعرفاً.

٢ - الاتصال والتلاصق بين اجزاء الوجود حقيقة كما هو كذلك في الحركة فانه بذلك يكون وجوداً واحداً عقلاً وعرفاً.

٣ - الاتصال بالنظر العرفي المساحي وإن لم يكن متصلاً عقلاً ودقة كما في حركة عقرب الساعة التي بالدقة تتكون من مجموعة حركات متقطعة تفصل بينها وقفات ضئيلة ولكنها لا تلحظ عرفاً وهذا وان كان من باب خطأ العرف في تشخيص الوحدة ولهذا لا يكون مفهوم الواحد منطبقاً حقيقةً الا انّ اشتراط الوحدة في الاستصحاب ليس من جهة ورود هذا المفهوم في لسان دليله، بل من جهة مفهوم النقض وحذف متعلق اليقين والشك وهذا لا يقتضي اكثر من اعتبار الوحدة العرفية على ماتقدم مزيد شرح وتفصيل له.

٤ - الاتصال العنائي الناشيء من توسعة مفهوم الشيء بنحو بحيث يشتمل الفواصل المتخللة ويحتويها كما في مفهوم الكلام والخطابة، فانه يشمل الفجوات

والفواصل المتخللة بين كلمات المتكلم أو جملة ولكنها عرفاً وعناية تعتبر من شؤون الكلام ويكون مفهوم الكلام أو الخطاب منتزعاً بلحاظ اصل تلبس الانسان بهذه الهيئة فلوشك في بقاءه جرى استصحاب بقاء الكلام رغم الفواصل الحقيقية المتخللة في البين.

٥ - التكرار المتواصل المستمر كما اذا شك مثلاً في بقاء الدراسة مثلاً في الحوزة أو الجامعة بمعنى بقاء الايتاذ يلقي الدرس كل يوم فانه هنا ايضاً يجري استصحاب بقاء الدراسة رغم انّ الدرس في كل يوم ليس متصلاً بالدرس في اليوم الآخر لاعقلاً ولا عرفاً وليست الفاصلة بينها خفية أو قليلة لا يراها العرف ولكنه مع ذلك يرى العرف للدراسة حدوثاً وبقاءً وامتداداً كالامور القارة بحيث عند الشك في انتقاضها يعيش العرف نفس نكته الاستصحاب المتركة لديه في الامور القارة تماماً وليس ذلك الا من جهة حالة التكرار المقتضية للاستمرار.

ولا يقال - بانّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الدرس مثلاً الثابت قبل ساعة الدرس كحالة ثابتة واضحة عقلاً وعرفاً.

فانه يقال - ما تقدم نظيره في بعض البحوث السابقة من انّ العرف هنا بحسب النظرة التي أشرنا اليها يرى صدق البقاء والامتداد لانه يرى كأن لحالة العدم الثابت قبل ساعة الدرس حالة سابقة اخرى هي حالة الانتقاض بالدرس فكأن هنا حالة سابقة مركبة لابسيطة فالاستصحاب يقتضي بقاء الانتقاض للعدم بالوجود واستمرار الدرس في موعده لانه البقاء للحالة السابقة ومقتضياتها بحيث يكون رفع اليد عنها نقضاً لليقين بالشك، نعم اذا انتقضت العادة المتكررة وشك في عودها من جديد جرى استصحاب العدم عندئذ، وهكذا يتضح انّ مناشئي الوحدة المعتمدة في صدق نقض اليقين بالشك عديدة ومتنوعة كما اتضح انّ هذه المسألة بحسب الحقيقة من تطبيقات شرطية وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة الذي هو احد اركان قاعدة الاستصحاب التعبدية.

هذا كله في استصحاب الزمان بنحو مفاد كان التامة.

واما استصحابه بنحو مفاد كان الناقصة لا ثبات انّ هذا الآن نهار أو ليل أو من شهر رمضان ونحو ذلك فقد ذهب فيه المحققون ماعدى المحقق العراقي (قده) في

تقريراته^١ الى عدم جريانه لأنّ الزمان المشكوك لم يكن قد وجد نهراً فيما سبق لتستصحب هذه الصفة له واثبات نهاريته باستصحاب بقاء النهار يكون من الاصل المثبت نظير اثبات كرية هذا الماء باستصحاب بقاء الكر.

والتحقيق: جريان استصحاب الزمان بنحو مفاد كان الناقصة ايضاً بنفس نكتة جريانه في مفاد كان التامة. توضيح ذلك: أنّ المفروض اتصال آتات الزمان ووحدتها عقلاً وعرفاً وهذا يعني أنّ هذا الآن متصل ومتحد مع الآن السابق المفروض اتصافه بكونه نهراً أو ليلاً فنستصحب صفة النهارية أو الليلية له، اذ يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك في صفة شيء واحد.

فالحاصل: اذا فرضنا أنّ العرف يرى آتات الزمان في النهار أو الليل متصلة بحيث يعد كلها شيئاً واحداً فكما يجري استصحاب بقاء النهار بنحو مفاد كان التامة لصدق نقض اليقين بالشك فيه كذلك يجري استصحاب بقاء نهارية الزمان بنحو مفاد كان الناقصة، واذا فرضنا أنّ العرف يقطع هذا الآن عن الآتات السابقة ويلحظها كموضوع مستقل حادث فكما لا يجري استصحاب النهارية بنحو مفاد كان الناقصة كذلك لا يجري استصحاب بقاء النهار بنحو مفاد كان التامة لأنّ هذا الحادث غير النهار المتيقن سابقاً.

وان شئت قلت: - اننا نلاحظ الزمان بالمفهوم الأوسع من قطعة الفجر أو النهار أو الليل والذي هو ايضاً وجود زمني متصل وواحد، فنقول أنّ الزمان كان فجرًا أو نهراً أو ليلاً فالآن كذلك وهو مفاد كان الناقصة فتكون اركان الاستصحاب تامة فيه بهذا الاعتبار.

أما ترتيب آثار مفاد كان الناقصة فيتوقف على اخذه بنحو التركيب جزءً لموضوع الأثر الشرعي الملحوظ لابنحو التقييد والآل لم يثبت الآ بنحو الاصل المثبت، وسوف يأتي مزيد توضيح لهذه النقطة في المقام القادم. هذا كله في استصحاب الزمان. وأما استصحاب الزماني أي الحركات كالجريان والدوران وغيرها فقد أتضح حاله ممّا تقدم في استصحاب الزمان، لأنّ الاشكال فيه انما هو من ناحية توهم عدم

انحفاظ الوحدة لحالة التجدد والانصرام الثابتة لاجزاء الحركة الواحدة وقد عرفت انها لا تضر بالوحدة المعتبرة في الاستصحاب عقلاً فضلاً عنه عرفاً، فلاوجه للتشكيك في صدق نقض اليقين بالشك وجريان الاستصحاب.

المقام الثاني - في استصحاب الامور المقيدة بالزمان كالجلوس في النهار مثلاً، فلوشك في بقاء النهار ليكون الجلوس فيه نهائياً وعدمه جرى استصحاب بقاء المقياس الجلوس النهاري أو بقاء التقيد بالنهارية لانحفاظ الوحدة والاتصال المعتبر في الاستصحاب في كل من القيد والمقيد بالبيان المتقدم.

الآن جريان مثل هذا الاستصحاب موقوف على تمامية أمرين:

١ - أن يكون للمقيد بما هو مقيد حالة سابقة بأن كان الجلوس النهاري ثابتاً قبل الآن المشكوك، واما اذا لم يكن ثابتاً وأريد اثبات نهائية الجلوس الآن فلا يتم بالاستصحاب لعدم الحالة السابقة للتقيد أو المقيد بما هو مقيد، واستصحاب بقاء القيد لايثبت التقيد الا بنحو الاصل المثبت.

والغريب ماجاء في تقريرات المحقق العراقي (قده) من محاولة تصحيح ذلك باستصحاب تعليقي مفاده ان الجلوس لو كان واقعاً قبل الآن كان نهائياً فالآن كذلك^١، مع وضوح ان هذا من الاستصحاب التعليقي في الموضوعات والامور التكوينية وهي من أوضح انحاء الاصل المثبت والملازمات العقلية على ما سوف يأتي في بحث الاستصحاب التعليقي.

٢ - أن لا يؤخذ كل آن من ذلك الزمان قيماً مستقلاً والا كانت هنالك تقييدات عديدة فيتعدد المقيد لاحالة وهذا واضح.

ثم انه ينبغي البحث عن مدى جدوى استصحاب الزمان في التكاليف الموقته والمقيدة بالزمان وعدم الاكتفاء بالكبريات المذكورة في استصحاب الزمان أو الزمانيات ليرى مدى امكان الاستفادة منها في الفقه.

فنقول: ان الزمان تارة يكون مأخوذاً في طرف موضوع التكليف فيكون من قيود الوجوب، واخرى في متعلقه فيكون من قيود الواجب، وعلى كل من التقديرين تارة

يؤخذ بنحو مفاد كان التامة، واخرى بنحو مفاد كان الناقصة، وعلى جميع التقادير قد تكون الشبهة موضوعية، وقد تكون حكمية، والبحث أساساً في الشبهة الموضوعية التي يراد فيها استصحاب الموضوع وهو الزمان أو الزماني لا الشبهة الحكمية الآ أنهم اضافوها هنا ايضاً وذكروا فيها اموراً لا ترتبط بصميم هذا البحث على ماسوف نشير اليه.

فاذا كان الزمان مأخوذاً في موضوع التكليف أي قيدهم للوجوب لا للواجب بنحو مفاد كان التامة كأن يقول إن كان النهار فتصدّق أو إن كان الجلوس في النهار فتصدّق أو بنحو مفاد كان الناقصة^١ بأن يقول إن كان الجلوس في زمان يكون نهراً أو كان الزمان نهراً فتصدّق فشك في بقاء النهار وعدمه، فهنا حالتان:

الحالة الاولى - أن يكون الزمان مأخوذاً في موضوع الحكم بنحو التركيب، فموضوع الحكم هو أن يكون جلوس في زمان ويكون ذلك الزمان نهراً.

الحالة الثانية - أن يكون مأخوذاً في موضوع الحكم بنحو التقييد، فالجلوس النهاري بما هو جلوس مضاف الى النهاري يكون موضوعاً للحكم.

في الحالة الاولى يثبت الموضوع باستصحاب الزمان ويكون من باب تتميم الموضوع بضمّ التعبد الى الوجدان. واما في الحالة الثانية فلا يمكن اثبات الموضوع بالاستصحاب الآ على القول بالأصل المثبت، لوضوح أنّ اثبات نهارية هذا الآن لا يثبت نهارية الجلوس الآ بالملازمة العقلية وهذه المثبتية لا ربط لها بالمثبتية التي تقدمت عن المحققين في اصل استصحاب الزمان بنحو مفاد كان الناقصة كما توهمه في تقارير المحقق النائيني (قده).

فالحاصل: اذا اخذ في موضوع الحكم اضافة الجلوس مثلاً الى صفة النهارية - سواء كانت مأخوذة بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة - لم يجز استصحاب بقاء النهار أو نهارية هذا الآن لانه لا يثبت الاضافة المذكورة، نعم اذا كان المقيد بما هو مقيد له حالة

١ - جاء في كلمات المحقق النائيني (قده) الاشكال في معقولية اخذ الزمان بنحو مفاد كان الناقصة في موضوع الحكم بدعوى لزوم تحصيل الحاصل لأنّ معناه أنّ يكون الشرط في الامر بالصلاة النهارية مثلاً أنّ تكون الصلاة نهارية وهذا من اخذ الواجب قيدهم في الوجوب وهو محال، وهذا الاشكال غريب في بابه ولعل نظره الى أنّ اخذ النهار قيدهم في الوجوب يستلزم اخذه قيدهم في الواجب ايضاً تبعاً، فإنّ قيود الوجوب تخصص الواجب ايضاً الآ أنّ هذا لا يعني اخذ تحقق الواجب قيدهم في الوجوب ليلزم المحال كما هو واضح.

سابقة بأن كان الجلوس النهاري ثابتاً سابقاً واحتمل بقاؤه جرى الاستصحاب فيه واثبت الموضوع للحكم لامحالة.

وهذا الاشكال لادافع له الا برفع موضوعه فقهيّاً بأن يستظهر من ادلة الموضوعات المقيدة التركيب ولوبقرينة عرفية عامة، وبذلك يكون موضوع الحكم مركباً دائماً مالم تقم قرينة خاصة تقتضي اخذ الاضافة التقييدية في موضوع الحكم.

وهذا ظهر انّ ما جاء في الكفاية من انّ الزمان لو كان دخيلاً في الوجوب جرى استصحاب الزمان واستصحاب المقيد بما هو مقيد فساق كلا الاستصحابين مساقاً واحداً غير فيني، فانه اذا كان النهار أو الليل مأخوذاً في موضوع الوجوب بنحو التقييد فالجاري هو استصحاب المقيد اذا كانت له حالة سابقة دون استصحاب القيد وهو النهار، وان كان مأخوذاً بنحو التركيب فالجاري استصحاب القيد ولولم يكن للمقيد بما هو مقيد حالة سابقة ولا معنى لاستصحاب المقيد فيه لعدم كونه الموضوع للحكم وانما الموضوع المجموع المركب من ذات المقيد المحرز وجداناً وذات القيد المحرز بالتعبد، هذا كله في اخذ الزمان دخيلاً في الوجوب.

واما اذا اخذ دخيلاً في الواجب كما اذا وجب صوم النهار، أو صوم الزمان النهاري فشك في بقاء النهار وعدمه، فالصحيح: انه لا يجري استصحاب النهار ولا استصحاب الصوم النهاري في هذا القسم خلافاً لمشهور المحققين.

توضيح ذلك: انه لو أريد استصحاب الصوم النهاري فتارة يراد به اثبات انّ الصوم في هذا الآن لواقع كان نهائياً فيجب، واخرى يراد به اثبات انّ صومه النهاري باق ولا ينقطع. اما الاول فهو من الاستصحاب التعليقي في الموضوعات التكوينية كما تقدم في مناقشة مع المحقق العراقي (قده). واما الثاني فلانّ الشك في بقاء الصوم النهاري بنحو القضية التنجزية أمر بيد المكلف رفعه وليس موضوعاً للأثر والمنجزية وانما الذي يتنجز ويوجب الامساك ثبوت القضية التعليقية.

وإن اريد استصحاب النهار فهو لا يثبت تقيد الصوم واتصافه بكونه في النهار، نعم اذا كان دخالة الزمان في الواجب على نحو التركيب بأن يكون الواجب الصوم في زمان وكون ذلك الزمان نهائياً امكن احراز ذلك بالاستصحاب كما هو في سائر قيود الواجب المأخوذة فيه بنحو التركيب، الا انّ هنا اشكالياً في معقولة التركيب في قبالة التقييد

فإنَّ لازمه أنَّ ينسب الامر والوجوب على مجموع جزئين الصوم في زمان وكون ذلك الزمان نهراً، وواضح أنَّ الجزء الثاني وهو كون الزمان نهراً امر غير اختياري وخارج عن قدرة المكلف فلا يعقل الأمر به عقلاً ولا عرفاً وإنما المعقول والاختياري تقيد الصوم بكونه في النهار فهذه النكتة تجعل اخذ الزمان في الواجب بنحو التركيب غير عرفي على الاقل.^١

وهذا الاشكال لا يندفع بما ذكره المحققون في المقام لتخريج استصحاب الزمان فدرسة المحقق النائيني (قده) افادت بأنَّ الأثر اذا كان لمجموع شيئين فإنَّ كانا من قبيل العرض ومحلّه رجوع الى التقييد والآ رجوع الى التركيب وبما أنَّ الزمان والصوم عرضان لمعروضين وليسا من قبيل العرض ومحلّه فلا محالة يكون الربط بينهما بنحو التركيب لا التقييد فيجري فيه الاستصحاب.

وفيه: أنَّ هذا انما يصحح التركيب في مورد يعقل فيه ذلك، وقد عرفت أنَّ المقام فيه محذور آخر يلزم من التركيب وهو التكليف بغير المقدور.

والمحقق العراقي (قده) ذكر كلامين، احدهما يرجع بحسب الروح الى مقالة المحقق النائيني (قده) حيث أفاد بأنَّ التقييد بالزمان ينحل بحسب نظر العرف الى التركيب بين جزئين.

والآخر: أنَّ اخذ النهار قيماً بنحو الظرفية للصوم فيه مؤنة زائدة منفية بالاطلاق، وانما الامر منصب على نفس الصوم في شهر رمضان مجتمعا مع النهار. وهذا البيان غير تام لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

اما اثباتاً، فلأنَّ المؤنة المدعاة ثابتة، فإنَّ كلمة (في) تدل بنفسها على اخذ الظرفية قيماً في متعلق الامر بحيث يحتاج إلغاء خصوصية التقييد الى قرينة، ولهذا ذكرنا فيما سبق أنَّ رفع اليد عن التقييد يكون على اساس قرينة ارتكازية عرفية والآ فظاهر الخطاب هو التقييد، وتلك القرينة لا تتم في المقام كما أشرنا.

واما ثبوتاً - فلأنَّ تغيير قيد الظرفية الى قيد المعية أو الاجتماع أو المصاحبة لا يدفع المحذور، فإنَّ هذا التقييد لا يمكن اثباته بالاستصحاب، ورفع اليد عنه يعني الامر بجعل

١ - مرجع هذا التركيب الى لزوم جعل الزمان الذي يقع فيه الصوم بهذا العنوان الكلّي نهراً، وهذا امر اختياري وانما غير الاختياري جعل الزمان الحقيقي الذي ليس بنهار نهراً فلامحذور في التركيب لاعقلاً ولا عرفاً.

الزمان نهاراً وهو غير اختياري.

والمحقق الإصفهاني (قده) ذكر في المقام انه تارة يفرض أنّ الواجب تحصيل العنوان الانتزاعي الذي يحصل من مجموع الصوم والنهار وتقييد احدهما بالآخر، واخرى يفرض انه لا يطلب شيء غير منشأ الانتزاع، فإن فرض الاول لم يجز الاستصحاب الآ بناءً على القول بالاصل المثبت لأن ترتب العنوان الانتزاعي على منشأ الانتزاع يكون بالملزمة العقلية، وأن فرض الثاني جرى الاستصحاب وترتبت النتيجة حيث يكون ذات التقييد والقيود ثابتين ولا يقصد امر ورائها، واما تقييد الصوم بالنهار وظرفيته له فهذا ثابت بالوجدان لاننا باستصحاب الزمان كما ثبتت الزمان الواقعي تعبداً كذلك نثبت الزمان التعبدية واقعاً ووجداناً فيثبت كون الصوم في الزمان التعبدية بالوجدان^١.

ويلاحظ عليه: أولاً- هذا موقوف على كفاية ترتب الأثر على نفس الاستصحاب في جريانه، اذ المفروض ثبوت الظرفية للزمان التعبدية الذي هو في طول الاستصحاب لا للزمان الواقعي.

وثانياً- لو فرض ثبوت نسبة الظرفية بين الصوم وبين الزمان التعبدية واقعاً ووجداناً فلماذا التفصيل بين اخذ العنوان الانتزاعي أو منشأ الانتزاع، فانه على التقديرين تثبت العلاقة مع الزمان الثابت تعبداً ووجداناً واقعاً سواء أريد العلاقة الانتزاعية أو الظرفية.

وثالثاً- أنّ اثبات الزمان بالتعبد لا يثبت بملاكه الظرفية بين الصوم والزمان، لوضوح أنّ الزمان التعبدية ليس زماناً حقيقياً ليتعقل أنّ يكون ظرفاً للصوم، فكأنه وقع وهم نتيجة الألفاظ والتعبير عن المستصحب بالزمان التعبدية والآ فحقيقة الامر أنّ الزمان التعبدية ليس الآ عبارة عن الحكم والاعتبار الشرعي ولا معنى لافتراضه ظرفاً للصوم كما هو واضح، نعم يعقل أنّ يجعل القيد للواجب هو الأعم من الزمان الواقعي والاعتبار الشرعي الظاهري للزمان الآ أنّ هذا غير الظرفية.

ورابعاً- لو فرضنا أنّ القيد هو الأعم من الزمان والتعبد به لزم من ذلك صحة العمل واقعاً في موارد الاستصحاب لظاهره فقط وهذا ما يلتزم به احد.

وهكذا يتضح أنّ استصحاب الزمان بلحاظ قيود الواجب لا يمكن اجراؤه لاحراز تحقق الواجب به وتنجزه الآ بنحو الاصل المثبت، وجميع المحاولات المذكورة من قبل الاصحاب لا تدفع الاشكال في خصوص المقام.

نعم يمكن الانتهاء الى تنجز نفس الأثر والوجوب الشرعي الذي كان يقصد تنجزه من استصحاب الزمان بنحو آخر وتوضيحه:

انّ الزمان المأخوذ قيدياً في الواجب تارة يكون بنحو صرف الوجود كما في الصلاة بين الزوال والغروب، واخرى يكون بنحو مطلق الوجود اي يجب الفعل في تمام آتات ذلك الزمان كالصوم الواجب في النهار.

ففي الفرض الاول تارة يفرض انّ الصلاة وجبت على المكلف ولكنه أخرها الى حين الشك في بقاء الوقت، واخرى يفرض انه لم تجب عليه الصلاة الآ من حين الشك في بقاء الوقت كما اذا لم يكن بالغاً قبله مثلاً.

ففي التقدير الاول تجري قاعدة الاشتغال، لانّ الشك بحسب الحقيقة في الفراغ عن التكليف من ناحية الشك في القدرة عليه بعد اليقين باصل التكليف واشتغال الذمة به، والشك في القدرة مجرى لقاعدة الاشتغال^١.

وفي التقدير الثاني يجري استصحاب بقاء الوقت لاثبات فعلية الوجوب، فانّ الوقت اذا اخذ قيدياً في الواجب اصبح قيدياً في الوجوب ايضاً لاحتمال لكونه غير اختياري فيستصحب بقاءه، وبذلك يحرز فعلية الوجوب عليه واشتغال الذمة به غاية الامر يشك في القدرة على تحقيقه وقد عرفت انه مورد للاشتغال وهذا الاستصحاب لم نحتاج اليه في التقدير السابق لثبوت الاشتغال فيه وجداناً ابتداءً بلا حاجة الى التعبد الاستصحابي^٢

١ - الاثر المطلوب في هذا التقدير ليس هو تنجز الوجوب ليقال بانه ثابت بقاعدة الاشتغال، بل هناك اثر آخر مهم هو احراز تحقق الامتثال بما يأتي به لكونه صلاة بالوجدان وفي الوقت بالتعبد فاذا لم يمكن اثبات ذلك كما هو المفروض كان من الشك في تحقق الامتثال والاصل عدمه فترتب عليه آثاره من لزوم القضاء لوقيل به.

٢ - قد يقال: اخذ قيد غير اختياري في الواجب لا يجعله قيدياً في الوجوب بحسب الدقة واما القيد هو القدرة عليه المعبر عنها بقضية شرطية هي انه لوصلى كان في الوقت فلوفرض محالاً انه اذا صلح كان في الوقت مع عدم تحقق الوقت بالفعل كان الوجوب فعلياً في حقه، ومن الواضح انّ هذه القضية الشرطية لا يمكن احرازها باستصحاب الوقت سواء كان الزمان مأخوذاً في الواجب بنحو صرف الوجود أو مطلق الوجود.

والجواب: لوفرض ذلك وعدم استظهار أخذ نفس الزمان قيدياً في الوجوب مع ذلك أمكن اجراء استصحاب القدرة أو القضية الشرطية فانها كانت صادقة سابقاً ويشك في صدقها فيستصحب.

لا يقال: قاعدة الاشتغال في المقام محكمة لاصالة البراءة، حيث انه في هذه الفرضية يشك المكلف في اصل تكليفه بالفعل في هذا الآن بالصلاة فتجري البراءة الشرعية في حقه وتكون حاکمة على الاشتغال العقلي.

فانه يقال: البراءة تنفي في حقه تكليفاً في هذا الآن بعنوانه واما تكليفه بالصلاة ما بين الحدين لمن ادرك الوقت فالمفروض ثبوته بالاستصحاب الموضوعي الحاكم على البراءة فلا يمكن نفيه بالبراءة بل يثبت هذا الوجوب بالاستصحاب ويجب الخروج عنه بقاعدة الاشتغال.

واما في الفرض الثاني الذي يكون الزمان قيداً في الواجب بنحو مطلق الوجود كالصوم في النهار- مع فعلية الوجوب من اول الأمر بحسب الفرض-. فتارة يكون الشك في سعة النهار وضيقة كما اذا شك في انه اثنتا عشرة ساعة أم اكثر، واخرى يجرز مقداره ولكن يشك في انتهائه وعدمه ففي التقدير الثاني يكون ايضاً من الشك في الفراغ بعد العلم باشتغال الذمة بالصوم في تلك المدة المعينة فيجب الصوم.

وفي التقدير الاول وان كان يشك في وجوب صوم المدة المشكوكة وهو مجرى للبراءة في نفسها الا ان استصحاب بقاء النهار ينقح موضوع وجوب الصوم لانّ النهار اذا اخذ قيداً في الواجب بنحو مطلق الوجود كان معنى ذلك اشتراط وجوب صوم كل آن بكونه نهاراً- سواء كان صوم كل النهار الواجب مركباً استقلالياً أم ارتباطياً- فباستصحاب نهائية الزمن المشكوك ننقح موضوع وجوب صومه. هذا اذا لم تؤخذ اضافة الصوم الى نهائية ذلك الآن بنحو التقييد والا بان كان الواجب صوم ذلك الآن بما هو نهار كان من موارد الشك في القدرة على الامتثال الذي هو مجرى للاشتغال العقلي فيكون الاستصحاب منقحاً لموضوع الاشتغال كما تقدم في الفرضية الاولى.

هذا تمام الكلام في الشك في الزمان المأخوذ في التكاليف بنحو الشبهة الموضوعية، واما الشبهة الحكمية في التكاليف الموقته، فقد ذكر المحققون تحت هذا العنوان اجثاً في المقام كلها لا ترتبط بمسألة استصحاب الزمان أو الزماني وانما ترجع الى تردد مفهوم الزمان بين الفترة القصيرة أو الطويلة، أو تردد الموضوع مع وضوح المفهوم أو العلم بكون الموضوع هو الفترة القصيرة والشك في تحقق موضوع آخر للحكم

باق في الزمن الثاني، وكل هذه الأبحاث لا تختص بالزمان بل يرد في القيود الأخرى فلا خصوصية للبحث عنها في المقام، كما أنهم بحثوا عن أن مضي الزمان هل يغير الموضوع ويعدده أم لا، وهذا أيضاً بحث راجع الى مبحث الشك في بقاء الموضوع، وبحثوا عن معارضة استصحاب بقاء الوجوب في الزمن الثاني المشكوك باستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد فيه، وهذا أيضاً لا يختص باب الزمان، وقد تقدم البحث عن كبرى هذه المعارضة فيما سبق، وعليه فلاموجب للدخول في تلك الأبحاث التي تقدم أو يأتي تنقيح نكاتها في مظانها.

٥ - الاستصحاب التعليق:

الشك في الحكم تارة ينشأ من الشك في تحقق موضوعه وصغراه خارجاً وهذه هي الشبهة الموضوعية، وأخرى ينشأ من الشك في نفس الحكم وكبراه وهذه هي الشبهة الحكمية وهي تارة تكون بمعنى الشك في بقاء الجعل والتشريع أو انتفائه وهذا هو المسمى بالشك في النسخ، وأخرى يكون الجعل معلوماً ولكن يشك في سعة المجعول به وضيقة لاحتمال اخذ قيد فيه وهذا هو المصطلح عليه بالشبهة الحكمية في قبال الشك في النسخ.

وهذا النحو من الشبهة الحكمية أعني الشك في سعة الحكم المجعول وضيقة تارة يشك في بقاء الحكم المجعول فيها بلحاظ ظرف مسبق بفعلية الحكم المجعول قبله كما في مثال الشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره وهذا هو الاستصحاب التنجيزي، وأخرى يشك في فعلية مجعوله في ظرف مسبق بظرف آخر لو كان يتحقق ما تحقق في الظرف اللاحق من قيود الحكم فيه لكان فعلياً وهذا هو الاستصحاب التعليقي المبحوث عنه، وبتعبير آخر قد نحرز كون الحكم منوطاً في مقام جعله بخصوصيتين وهناك خصوصية ثالثة يحتمل دخلها في الحكم أيضاً وفي هذه الحالة يمكن أن يفترض أن إحدى الخصوصيتين معلومة الثبوت والثانية معلومة الانتفاء وأما الثالثة المحتمل دخلها فهي ثابتة وهذا يعني أن الحكم ليس فعلياً ولكنه يعلم بثبوته على تقدير تحقق الخصوصية الثانية فالمعلوم هو الحكم المعلق والقضية الشرطية فإذا افترضنا أن الخصوصية الثانية وجدت بعد ذلك ولكن بعد أن زالت الخصوصية الثالثة

حصل الشك في بقاء تلك القضية الشرطية لاحتمال دخل الخصوصية الثالثة في الحكم، وهذا هو موضوع البحث في الاستصحاب التعلقي، ومثاله المعروف حرمة العصير العنبي المنوطة بالعنب وبالغليان ويحتمل دخل الرطوبة وعدم الجفاف فيها فاذا جف العنب ثم غلى كان مورداً لاستصحاب الحرمة المعلقة على تقدير الغليان. وقد كان المشهور قبل المحقق النائيني (قده) جريان هذا الاستصحاب الآ أن هذا المحقق الكبير برهن على عدم جريانه فاصبح المشهور بعده عدم الجريان. والبحث عن جريان هذا الاستصحاب وعدمه نوره في مقامين:

المقام الاول - في تمامية اركان الاستصحاب ومقومات جريانه في هذا الاستصحاب في نفسه.

المقام الثاني - في وجود معارض له وعدم وجوده.

اما المقام الاول - فهناك اعتراضان رئيسيان يوجهان الى هذا الاستصحاب يستهدفان المنع عن جريان هذا الاستصحاب في نفسه:

الاعتراض الاول - ما افاده المحقق النائيني (قده) من عدم تمامية ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء في مورد الاستصحاب التعلقي أو الحكم المعلق، وقد اختلف فهم الاصحاب لمقالة هذا المحقق نتيجة التأثير ببعض العبائر الواردة في بيانه وبرهانه على هذا المدعى.

فتصور المحقق العراقي ان مقصود الميرزا اشتراط أن يكون المستصحب امراً خارجياً أي محمولاً ثابتاً لموضوع خارجي حتى يمكن استصحابه، والحكم المعلق ليس له وجود في الخارج بعد لكي يستصحب، فنقض عليه باننا نجري استصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل مع انه ليس امراً في عالم الخارج.

وفيه: ان الميرزا (قده) لا يشترط في المستصحب أن يكون امراً في الخارج، كيف وهو يرى جريان الاستصحاب في الاعدام ايضاً، وانما يقصد - على ما سوف نشرح - ان الحكم المستصحب في المقام إن أريد به الجعل فلاشك فيه، وان أريد به المجعول فلافعلية له قبل تحقق الغليان ويشترط في استصحاب الحكم بمعنى المجعول العلم بفعليته خارجاً لكي يستصحب.

وكذلك تصور في المستمسك معنى آخر لمقالة الميرزا (قده) بعد أن اختارتبعاً

صاحب العروة التفصيل بين مالوقال المولى (العنب المغلي يحرم) أو قال (العنب اذا غلى يحرم) مدعيّاً أنّ القيد اذا كان راجعاً الى الموضوع كما في الاول لم يجز الاستصحاب، واذا كان راجعاً الى الحكم كما في الثاني جرى، لانه في الاول لا يحصل اليقين بالحكم لعدم تحقق موضوعه بخلاف الثاني، ولا يقال أنّ الشيء الثابت انما هو الجعل ولم يتحقق للحكم ثبوت في مرحلة الوجود الخارجي بلون من الألوان، فإنّ هذا تفكيك بين الجعل والمجوع وهو مستحيل، بل أوضح استحالة من التفكيك بين العلة والمعلول، لأنّ الجعل عين المجوع حقيقة، واردف ذلك بأنّ المحقق النائيني (قده) قال بعدم جريان الاستصحاب التعليقي رأساً من باب أنّ القيد دائماً يرجع الى الموضوع وإنّ كان بحسب الظاهر قيداً للحكم فالقضية الشرطية مرجعها الى العملية والشرط يرجع الى الموضوع حيث برهن على أنّ انفكاك الحكم عن الموضوع وتأخره عنه محال. ثم اعترض عليه: بانه لو كان المراد ارجاع القضية الشرطية - قيد الحكم - الى العملية - قيد الموضوع - بحسب مرحلة الاثبات ومعنى القضية فذلك خلاف الظاهر، وإنّ كان المدعى أنّ مفاد القضية الشرطية مطابق لبأ مفاد القضية العملية فالمدار في جريان الاستصحاب على مفاد القضية الشرعية لا الى ما تؤول اليها ومرجعها بحسب اللب، ولهذا نجد جريان استصحاب الزمان اذا قال (إنّ كان شهر رمضان فصم) وعدم جريانه اذا قال (صم في شهر رمضان) لانه لا يثبت كون الصوم في شهر رمضان بنحو مفاد كان الناقصة في حين أنّ مفاد القضيتين لبأ واحداً.

وفيه: أولاً - أنّ ما بنى عليه من أنّ الجعل عين المجوع ويستحيل التفكيك بينها يقتضي عدم التفصيل في جريان الاستصحاب بين كون القضية مجعولة بنحو القضية العملية أو الشرطية أي كون القيد من قيود الموضوع أو الحكم - كما ذهب الى ذلك اصحاب هذا المبنى كالمحقق الخراساني والعراقي (قدهما) - لأنّ الجعل والمجوع ثابتين في كلا الموردين حيث يستحيل الانفكاك بينهما فالجمع بين المبنى الاصولي المذكور والتفصيل الذي ذهب اليه صاحب العروة في الفقه غير سديد.

وثانياً - لو سلم مانسبه الى الميرزا من وجود برهان على رجوع قيود الحكم الى

الموضوع لباً وروحاً وسلم عدم جريان الاستصحاب التعليقي اذا كان الغليان قيداً للموضوع للحكم كان لا بدّ من القول بعدم جريان الاستصحاب التعليقي مطلقاً ولا معنى لما ذكر من ملاحظة ظاهر القضية الشرعية، لأنّ الاستصحاب انما يجري بلحاظ ما استفاد من ظاهر اللفظ لباً وواقعاً بعد تحكيم كل المناسبات والقرائن اللفظية والعرفية والعقلية على الخطاب الشرعي والمفروض انها تقتضي قيديّة الغليان لموضوع الحكم، وقياس المقام بمثال الصوم في شهر رمضان بنحو مفاد كان الناقصة مع الفارق لتعدد المفاد وروح القضيتين في هذا المثال حتى بحسب عالم اللب والثبوت.

اللهم الآ أن يقصد من اتحاد القضية الحملية والشرطية بحسب عالم اللب عالم الملاكات والمباديء لاعالم الثبوت والمدلول الجدي الآ انه من الواضح حينئذ كون ذلك اجنبياً عن مقالة الميرزا(قده).

وثالثاً - بطلان اصل النسبة فانّ الميرزا(قده) لم يذكر في مقام فضلاً من أن يقيم برهاناً عليه، أنّ قيود الحكم لا بدّ وأنّ ترجع الى قيود الموضوع، كيف وقد فصل بنفسه في بحث المفاهيم بين ما اذا كان القيد راجعاً للحكم فيثبت المفهوم والانتفاء عند انتفائه وما اذا كان راجعاً الى الموضوع فلامفهوم، وجعل هذا ضابطة المفهوم فلوارجع كل قيود الحكم الى الموضوع لانسد باب المفهوم عليه.

نعم هو يسمى كل القيود بقيود الموضوع في مقام آخر الآ انه لا يقصد هذا المعنى من الموضوع الذي فهمه في المستمسك أعني ماهو معروض الحكم بحسب لسان الدليل وانما يقصد انّ كل القيود المأخوذة في الحكم ومنها الموضوع بمعنى معروض الحكم لا بدّ من اخذه مقدر الوجود في مقام جعل الحكم اذ المولى لا يجعل السببية حقيقة بين هذه الأسباب وبين الحكم وانّما يجعل بنفسه الحكم عليها فالحكم مجعول ومخلوق للمولى، كما انّ هذا الجعل ليس بمعنى انه كلّما تحقق موضوع وسبب للحكم جعل المولى وانشأ حكماً عليه بل الجعل يكون بنحو القضية الحقيقية التي ترجع الى قضية شرطية موضوعها مقدر الوجود، ومن هنا ادعى رجوع القضايا الحملية المجعلة الى قضايا شرطية لكونها قضايا حقيقية.

واما ما جاء في تعبير الميرزا في مقام المنع عن الاستصحاب التعليقي هنا من انّ قيود الحكم ترجع الى الموضوع فهو يرمي من ذلك الى توضيح انه لافرق بين كون القيد

راجعاً الى الحكم بحسب ظاهر القضية أو الى الموضوع من حيث أنّ الحكم بمعنى المجعول الفعلي لا تحقق له قبل تمامية موضوع الحكم وقيوده في الخارج لكي يمكن استصحابه، فليس المقصود مافهمه في المستمسك من كلامه، كما انه ليس المقصود ما جاء في فوائد الاصول من أنّ مراده بذلك التحرز عن مبنى كون الاحكام مجعولة للأسباب الشرعية لا للمولى بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدرة فأشكل عليه في الحاشية بانه لا فرق بين ما اذا قلنا بأنّ الحكم مجعول للمولى بنحو القضية الحقيقية على الموضوعات المقدرة الوجود أو قلنا بانه مجعول للأسباب الشرعية فانه على الثاني ايضاً ليس للحكم وجود قبل وجود السبب حتى يستصحب^١.

فانه مضافاً الى ما ذكرنا في وجه هذا التقييد الوارد في كلام الميرزا (قده) لوفرض أنّ ما جاء في التقرير هو مقصوده لم يرد عليه اشكال الحاشية اذ السببية سوف تكون شرعية فيصح استصحابها.

والصحيح في توضيح مقالة الميرزا (قده) أنّ يقال: أنّ المراد من استصحاب الحكم التعليقي إنّ كان استصحاب الجعل المفروض انه لا شك في ارتفاع الجعل وبقائه لكي يراد استصحابه، وإنّ كان المراد استصحاب المجعول الفعلي فلا يقين بمجوده لأنّ الحكم الفعلي كالحرمة لا يثبت الا بعد تحقق تمام قيود الحكم وفعاليتها في الخارج والمفروض في المقام عدم تحقق بعضها في مورد الاستصحاب التعليقي، وإنّ كان المراد استصحاب الحرمه الثابتة على نهج القضية الشرطية فهذا امر منتزع عن جعل الحرمه على موضوعها المقدر الوجود ولا اثر للتعبد به وانما الأثر والتنجز يترتب على منشأ انتزاعه وهو الحكم الشرعي من الجعل أو المجعول.

ثم أنّ هذه المقالة قد اثير في قبالها مجموعة شبهات لا بأس بالتعرض الى اهمها:

١ - أنا نستصحب سببية الغليان للحرمه وهي حكم وضعي فعلي امرها بيد الشارع اثباتاً ونفياً كالشرطية والمانعية وهي معلومة حدوداً ومشكوكه بقاءً فتستصحب. وفيه: أنّ الاستصحاب لا يكفي فيه أنّ يكون المستصحب امراً شرعياً تحت سلطان الشارع، بل لا يشترط ذلك على ماتقدم مراراً، وأنما يشترط أنّ يكون منتهياً الى أثر

عملي من تنجيز أو تعذير، وفي المقام لوأريد باستصحاب السببية اثبات الحرمة فعلاً فهو غير ممكن لأن الحرمة ليست من الآثار الشرعية للسببية بل من الآثار الشرعية لذات السبب الذي رتب الشارع عليه الحرمة، وإن أريد بذلك الاقتصار على التعبد بالسببية فهو لغو لأنها بعنوانها لا تصلح للمنجزية والمعدرية.

وقد حاول المحقق العراقي تصحيح استصحاب السببية بناءً على بعض المسالك في الحكم الظاهري وهو مسلک جعل الحكم المماثل بأن يقال إنَّ المجعول عندئذ هو السببية الظاهرية المماثلة للواقع المشكوك، وبما إنَّ السببية يستحيل جعلها ابتداءً فيستكشف لامحالة جعل منشئها بالملازمة لنفس الحكم الظاهري لا للمؤدى ليكون من الأصل المثبت، ومنشئها هو الحكم الشرعي الظاهري بجرمة الزبيب إذا غلى فيكون منجزاً لامحالة.

ويلاحظ عليه: أولاً- بعد أن كان المدلول المطابق لدليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي ولهذا كان مختصاً بما يترتب عليه أثر عملي، والسببية لا يترتب عليها أثر عملي فهذا لازمه عدم شمول اطلاق دليل الاستصحاب للسببية لاشموله لها واستكشاف مطلب آخر بالملازمة لتصحيح هذا الشمول لأنَّ الاطلاق بحسب الفرض مقيد بأن يكون المورد ممّا يترتب عليه أثر عملي والمفروض إنَّ السببية لامنجزية لها فلا ينعقد الاطلاق في هذا المورد.

وثانياً- إنَّ ثبوت منشأ السببية ظاهراً لا يحقق سببية ظاهرية مماثلة للسببية الواقعية المحتملة بل سوف تتحقق سببية واقعية بين الغليان والحرمة الظاهرية، وهذا مطلب آخر غير جعل الحكم المماثل الظاهري. اللهم إلا أن يقال بكفاية المماثلة بين منشأ السببية الظاهري ومنشأ السببية الواقعي وإن كانت السببيتان واقعتين.

٢- ما ذكرته مدرسة المحقق العراقي (قده) من أنَّ الاعتراض المذكور من قبل الميرزا (قده) على الاستصحاب التعليقي يقوم على أساس أنَّ المجعول لا يكون فعلياً إلا بوجود تمام اجزاء الموضوع خارجاً قياساً لباب الاحكام والقضايا التكليفية بالقضايا الحقيقية والتي لها مرحلة الانشاء والجعل ومرحلة الفعلية، فانه حينئذ يتعذر استصحاب المجعول في المقام اذ لم يصبح فعلياً ليستصحب، ولكن الصحيح إنَّ المجعول ثابت بنفس ثبوت الجعل لانه منوط بالوجود اللحظي للموضوع لا بوجوده الخارجي -

على ماحقق ذلك في محله من بحث الواجب المشروط والارادة المشروطة - فهو فعلي قبل تحقق الموضوع خارجاً.

وقد أردف المحقق العراقي (قده) ناقضاً على المحقق النائيني (قده) بانه أليس المجتهد يجري الاستصحاب في المجمعول الكلي قبل أن يتحقق الموضوع خارجاً؟^١.

ويلاحظ عليه: أن المجمعول - سواء أريد به الأمر الاعتباري أو الارادة - اذا لوحظ بما هو أمر ذهني وبالحمل الشائع والحقيقي فهو نفس الجعل المنوط بالوجود اللحاظي للشروط وللموضوع على ما تقدم شرحه في الواجب المشروط الآ أن المجمعول بهذا اللحاظ لا يجري فيه استصحاب الحكم، اذ لا شك في البقاء حينئذ وانما الشك في حدوث الجعل الزائد على ما عرفت في بحث سابق. واذا لوحظ المجمعول بما هو صفة للموضوع الخارجي وبالحمل الاولي والوهمي فهو منوط في هذا اللحاظ بالخارج فما لم يوجد الموضوع بالكامل ولتقدير افتراضاً لا يرى للمجمعول فعلية وثبوتاً لكي يستصحب، وقد تقدم تفصيل ذلك في دفع شبهة المعارضة بين استصحاب المجمعول وعدم الجعل الزائد، ومن ذلك يعرف حال النقض المذكور، فإن المجتهد يفترض تحقق الموضوع بالكامل فيشك في البقاء مبنياً على هذا الفرض، وأين هذا من اجراء استصحاب الحكم بمجرد افتراض جزء الموضوع. وبكلمة اخرى: ان كفاية ثبوت المجمعول على فرض وجود موضوعه في تصحيح استصحابه في نفس الفرض والتقدير شيء وكفاية الثبوت التقدير لنفس المجمعول في تصحيح استصحابه دون تواجد تمام الموضوع لا خارجاً ولا تقديراً شيء آخر فلا ينبغي الخلط بينهما كما هو واضح.

٣ - ما قد يستفاد من بعض تعبيرات المحقق العراقي (قده) من ان العلم بالسببية والملازمة بين الغليان والحركة يتولد منه علم مشروط بالحركة الفعلية على تقدير الغليان ومعلقاً عليه، وهذا علم منوط ومشروط يتبعه الشك المنوط حينما يصير العنب زيبياً فيجري استصحابه والتعبد ببقائه في فرض الزيبية ايضاً.

ويلاحظ عليه: انه لا يوجد العلم واحد بالملازمة والسببية، واما العلم بفعلية الجزاء ففرع العلم بالصغرى والكبرى معاً بل يستحيل العلم المنوط، فإن الاناطة والاشترط

في عالم المفاهيم والتصور تعني التخصيص والتقييد، وهذا غير معقول في المقام، وفي عالم الحقائق والوجودات التصديقية تعني السببية والعلية ومن الواضح أنّ العلم بالحرمة علته وسببه دليله وبرهانه من العلم بالصغرى والكبرى لا الغليان لا بوجوده للحاظي ولا الخارجي .

٤ - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) في تفسير مراد استاذة صاحب الكفاية (قده) من امره بالفهم: أنّ حرمة العنب المغلي مجعولة على نهج القضية الحقيقية لا الخارجية، وهذا يعني انها مجعولة على الافراد المقدرة الوجود فالحرمة فعلية على العنب المغلي المقدر، ولا يقصد بذلك ماتقدم في المناقشة الثانية من أنّ الشرط للحكم هو الوجود للحاظي لا الخارجي بل هو يتكلم عن الغليان الخارجي والحرمة الجزئية الثابتة له لا الحرمة الكلية التي يجعلها المولى بمجرد لحاظ الغليان، ولكنه يرى أنّ الغليان الخارجي كما تكون افراده المحققة مشمولة للحكم كذلك تكون افراده المقدرة مشمولة للحكم فلتستصحب تلك الحرمة الجزئية الثابتة بلحاظ الغليان المقدر الوجود.

ويلاحظ عليه: اولاً- أنّ معنى شمول الحكم في القضية الحقيقية للافراد المقدرة أنّ الحكم لولوحظ بالحمل الاولي لا الشايح فيرى ثبوت الحرمة لكل مايفرض انه عنب مغلي فتثبت حرمة جزئية لكل مايفرض عنباً فعلياً، الا أنّ هذا انما يكون بعد فرض موضوع الحكم بتمام قيده في المنظور بهذا المنظار أي بعد فرض عنب مغلي فيكون المستصحب بقاء حرمة العنب المغلي بلحاظ ما بعد غليانه لوشك في ارتفاع الحرمة عنه لأنّ تستصحب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان للزبيب الذي هو امتداد لذات العنب لا للعنب المغلي فانه بهذا المنظار وفي هذا الأفق لا يكون لذات العنب حرمة جزئية لكي تستصحب.

وثانياً- أنّ هذا التفسير لكلام صاحب الكفاية (قده) أساساً ممّا لا يرضى به صاحبه فانه قد ذكر بنفسه في حاشيته على الرسائل معنى آخر حاصله: أنّ حرمة العصير تارة يؤخذ فيها الغليان بنحو قيد الوجوب والتكليف، واخرى يؤخذ فيها الغليان بنحو قيد الواجب والمكلف به فتكون الحرمة فعلية ولكن الحرام هو الشرب الخاص وهو الشرب حال الغليان، فإنّ قيود الحرمة يمكن اخذها في الحرام بدلاً عن الحرمة حتى اذا كانت غير اختيارية على خلاف باب الوجوب حيث لا بدّ وأنّ تؤخذ القيود

غير الاختيارية في الوجوب لا الواجب، وعليه فيجزي استصحاب حرمة الشرب الخاص بعد جفاف العنب ايضاً الا انه كما أشار بنفسه يكون من الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي^١.

وهكذا يتضح ان تمام ما أثير حول مقالة المحقق النائيني (قده) واعتراضه على الاستصحاب التعليقي لا يرجع الى محصل.

الا ان التحقيق مع ذلك هو التفصيل بين ما اذا كان كل قيود الموضوع مأخوذة في عرض واحد، وبين ما اذا كان بعضها مأخوذة في موضوع البعض الآخر فلا يجزي الاستصحاب في الاول ويجري في الثاني.

توضيح ذلك: اننا وان كنا نوافق على ما أفاده المحقق النائيني (قده) من رجوع قيود الحكم كلها الى الموضوع بمعنى ما يؤخذ مقدر الوجود في جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية الا انه لا برهان يقتضي ان تلك القيود لابد وأن تؤخذ جميعاً في عرض واحد مقدرة الوجود، بل كما يمكن اناطة الحرمة مثلاً بخصوصية الغليان في عرض اناطتها بخصوصية العنبية كذلك يمكن أن تكون اناطتها بالغليان مترتباً وطولياً بمعنى ان الحكم يقيد بالخصوصية الثانية وبما هو مقيد بها يناط بالخصوصية الاولى سواء باستخدام قضية شرطية بأن قيل (العنب اذا غلى حرم) أو قضية حملية ظاهرة في طولية القيدين بأن قيل (العنب يحرم المغلي منه) فان العنب هنا يكون موضوعاً للحرمة المنوطة بالغليان خلافاً لفرضية عرضية القيدين بأن قيل (العنب المغلي حرام) حيث كان العنب المغلي بما هو كذلك موضوعاً للحرمة. ففي الحالة الاولى يتجه اعتراض المحقق النائيني (قده) ولا يجزي الاستصحاب في القضية الشرطية لانها امر منتزع عن الجعل وليست هي الحكم المجعول، واما في الحالة الثانية فلا بأس بجريان الاستصحاب في نفس القضية الشرطية التي وقع العنب موضوعاً لها لانها مجعولة من

١ - الا انه على هذا التقدير سوف تكون الحرمة غير مقيدة لاجتماع الغليان ولا بوجود العنب بل تكون فعلية قبل وجود العنب حيث يحرم شرب العنب المغلي، وعندئذ لا يجزي الاستصحاب محذور آخر هو ان الشك لا يكون في بقاء الحرمة بل في مقدارها وان الحرام هل هو شرب العنب المغلي بالخصوص أو الأعم منه ومن ماء الزبيب المغلي وهذا من الشك في مقدار المجعول والذي يجزي فيه عدم جعل الحرمة الزائدة، فالحاصل تصوير كون الشك في بقاء الحرمة بنحو الشبهة الحكمية في المقام مبني على فرض الحرمة صفة للعنب المغلي ومنوطاً به لكي يرى بمنظار الحمل الاولي الشك في بقائها تبعاً لبقاء العنب وجفافه فتدبر جيداً.

قبل الشارع بما هي شرطية ومرتبة على عنوان العنب، فالعنب موضوع للقضية الشرطية حدوثاً يقيناً ويشك في استمرار ذلك بقاءً فتستصحب تلك القضية الشرطية ويكون حالها حال الحرمة الفعلية المستصحبة في سائر الشبهات الحكمية من غير فرق بين أن يكون جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية بمعنى استصحاب الحكم الجزئي بعد فعلية موضوعه في الخارج أو بمعنى استصحاب الحكم الكلي الذي يفترضه المجتهد بافتراض موضوعه الكلي واجراء الاستصحاب فيه، وتماً فذلك الموقف تتلخص في أنّ القضية الشرطية أو العملية الطولية تصبح هي المجعولة والمترتبة شرعاً على الموضوع فيكون حالها حال الحرمة المترتبة على موضوعها عند الشك في بقائها من حيث تمامية اركان الاستصحاب فيها^١.

الاعتراض الثاني - أنا اذا سلمنا تواجد ركني الاستصحاب في القضية الشرطية فلانسلم جريان الاستصحاب مع ذلك لانه انما يثبت الحكم المشروط وهو لا يقبل التنجيز واما ما يقبل التنجيز فهو الحكم الفعلي فالم يكن المجعول فعلياً لا يتنجز الحكم واثبات فعلية المجعول عند وجود الشرط باستصحاب الحكم المشروط متعذر لأن ترتب فعلية الجزاء عند فعلية الشرط في القضية الشرطية المستصحبة عقلي وليس شرعياً.

والجواب على هذا الاعتراض:

اولاً - أنّ دليل الاستصحاب اذا بنينا على تكفله لجعل الحكم المماثل كان مفاده في المقام ثبوت حكم مشروط ظاهري، وتحول هذا الحكم الظاهري الى فعلي عند وجود شرطه لازم عقلي لنفس التعبد الظاهري المذكور لالمستصحب، وقد مرّ بنا سابقاً أنّ اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب لا يكون من الأصل المثبت.

وثانياً - النقض بموارد استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ عند الشك فيه مع أنّ المستصحب فيه القضية الحقيقية الشرطية والتي لا تتحول الى الحكم الفعلي عند وجود

١ - بعد أنّ كان المنجز عقلاً وعرفاً هو المبرز بالخطاب والجعل لانفس الخطاب والانشاء وبعد وضوح أنّ تغيير كيفية التقييد بكل من الخصوصيتين والقيدين لا يغير روح الحكم والارادة المبرزة بالخطاب من حيث كونها ارادة منوطة بتحقيق القيد معاً - كما افاد المحقق النائيني (قده) - فلا يمكن تطبيق دليل الاستصحاب على القضية التعليقية في المقام لأنّ دليل الاستصحاب لم يرد فيه ما يدل على النظر الى الصياغات الانشائية للحكم وأنها يدل على النبي عن النقض العملي لكل يقين ترتب عليه المنجزية والمعذرية والمفروض أنّ المنجزية والمعذرية انما تكون بلحاظ روح الحكم والارادة التشريعية التي هي واحدة في الحاليتين.

شرطها الآ بناءً على الاصل المثبت.

وثالثاً - الحل - بأن هذا الاعتراض نشأ من تصورات مدرسة المحقق النائيني (قده) من أنّ فعلية المجعول أمر يتحقق وراء مرحلة الجعل وأنّ المنجز عقلاً أنّها هو احراز المجعول الفعلي مع انه قد تقدم انه لا واقع حقيقي وراء الجعل وأنّ مرحلة فعلية المجعول مرحلة وهمية تصورية تنشأ من ملاحظة الجعل بمنظار الحمل الاولي، وأنّ التنجيز يكفي فيه ايصال الحكم المشروط مع احراز الشرط لأنّ وصول الكبرى والصغرى معاً كاف لحكم العقل بوجودها الامتثال فكلمها كان احدهما محرراً صح احراز الآخر بالتعبد لترتب التنجيز عليه بحسب الفرض^١.

المقام الثاني- أنّ استصحاب الحكم المعلق معارض باستصحاب الحكم المنجز ففي مثال العنب كما يعلم بالحرمة المعلقة على الغليان سابقاً كذلك يعلم بالحلية الفعلية المنجزة قبل الغليان فتستصحب ويتعارض الاستصحابان.
وقد وجد عند الاعلام اتجاهان للجواب على هذا الاعتراض:

الاتجاه الاول - ما ذكره صاحب الكفاية (قده) ووافق عليه السيد الاستاذ من انه لامعارضة بين الاستصحابين اذ كما أنّ الحرمة كانت معلقة فتستصحب بما هي معلقة كذلك الحلية في العنب كانت مغيية بالغليان ومعلقة على عدمه فتستصحب بما هي مغيية ولاتنافي بين حلية مغيية وحرمة معلقة على الغاية اذ لا يلزم اجتماعها في آن واحد ليقع بينها المنافاة.

ونلاحظ على ذلك: أنّ الحلية التي نريد استصحابها هي ذات الحلية الثابتة بعد الجفاف وقبل الغليان ولا علم بانها مغيية لاحتمال عدم الحرمة بالغليان بعد الجفاف، وإن شئت قلت المستصحب هو الحلية التنجيزية لا المغيية.

١ - هذا الكلام أنّما يتم في احراز الكبرى بمعنى الارادة التشريعية التي هي روح الحكم المبرز بالخطاب وواضح انه في المقام لا توجد ارادة تشريعية اخرى بازاء القضية الشرطية الاعتبارية وانما هناك ارادة واحدة منوطة بمجموع القيدين، وانما القضية الشرطية فحوض صياغة في مرحلة الاثبات فاحرازها ليس احرازاً للكبرى المنجزة عقلاً.

وهذا ظهر الفرق بين استصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل بمعنى الارادة التشريعية وبين المقام فلا يتوجه النقص المذكور، كما انه ظهر وجه اندفاع الجواب الاول فانّ ثبوت قضية شرطية ظاهراً وأن كان يستلزم فعلية جزائها عند تحقق الشرط الا أنّ جعل الحكم المماثل في مورد فرع كون المشكوك منجزاً وقد عرفت أنّ القضية الشرطية في المقام ليست صالحة للتنجيز وأن كانت اعتبارية وجعلية لعدم رجوعها الى ارادة اخرى وراء الارادة التشريعية المنوطة بمجموع القيدين.

فان قيل: انّ الحلية الثابتة قبل الجفاف نعلم بانها كانت مغياة ونشك في تبدها الى الحلية غير المغياة بالجفاف فنستصحب تلك الحلية المغياة المعلومة قبل الجفاف. كان الجواب: انّ استصحابها لا يعين حال الحلية التنجزية المعلومة بعد الجفاف ولا يثبت انها مغياة الا بالملازمة للعلم بعدم امكان وجود حليتين ومادامت الحلية المعلومة بعد الجفاف لامثبت لكونها مغياة فبالامكان استصحاب ذاتها الى ما بعد الغليان. الاتجاه الثاني - ماذكره الشيخ الانصاري (قده) وأوضحه المحقق النائيني (قده) بانّ الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجزية لانه يلغي الشك في الحكم التنجزية فيكون حاكماً عليه، وهذا الكلام لإجماله أصبح مورداً للنقد من قبل الاعلام فانه بعد أن لم تكن نسبة الحكم التنجزية الى التعليقي نسبة الحكم الى موضوعه والمسبب الشرعي الى سببه فلماذا يفترض حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجزية.

ويمكن أن يقال في توجيه مدعى المحقق النائيني (قده): انّ استصحاب القضية الشرطية للحكم اما أن يفترض انه يثبت فعلية الحكم عند تحقق الشرط واما أن لا يثبت ذلك، فان لم يثبت لم يجر في نفسه اذ أي أثر لا يثبت حكم مشروط لا ينتهي الى الفعلية، وانّ اثبت ذلك تم الملاك لتقديم استصحاب الحكم المعلق على استصحاب الحكم المنجز وحكومته عليه وفقاً للقاعدة المشار اليها من انه كلما كان احد الاصلين يعالج مورد الاصل الآخر دون العكس قدم الاصل الاول على الثاني فانّ مورد الاستصحاب التنجزية مرحلة الحكم الفعلي ومورد الاستصحاب التعليقي مرحلة الثبوت التقديري للحكم والمفروض انّ استصحاب الحكم التعليقي يثبت الحرمة الفعلية وهو معنى نفي الحلية الفعلية، واما استصحاب الحلية الفعلية فلا يثبت الحرمة التعليقية ولا يتعرض الى الثبوت التقديري له.

ولكن هذا التوجيه لا يتم بناءً على ما هو الصحيح في تخريج الاستصحاب التعليقي، حيث تقدم انّ جريانه ليس بملاك اثبات الحكم الفعلي بالقضية المشروطة بل من اجل كفاية وصول الكبرى والصغرى في حكم العقل بوجود الامتثال، فانّ استصحاب الحكم المعلق على هذا الأساس لا يعالج مورد الاستصحاب الآخر ليكون حاكماً عليه.

نعم لوقلنا بمسلك الجعل الحكم المماثل وهو القضية التعليقية ظاهراً في المقام كانت الحرمة الفعلية لازمة لنفس التعبد الاستصحابي فتكون من لوازم الامارة فتتقدم على استصحاب الحلية، الآ أن هذا المسلك ايضاً لم يكن هو المختار عندنا، فهذا الاتجاه ايضاً لم يتم في دفع اعتراض المعارضة.

والتحقيق في الاجابة على هذا الاعتراض أن يقال: بأن استصحاب الحكم التعليقي اذا جرى فلا يجري استصحاب الحلية التنجزية عندئذ لامن جهة الحكومة أو عدم المنافاة بل لعدم تمامية الركان الاستصحاب بحسب هذا النظر العرفي فيه حينئذ وذلك بنكته تقدمت الاشارة اليها في بحث سابق. وتوضيح ذلك: انه متى ما كانت عندنا حالتان سابقتان لشيء واحد فان كانت احدهما فقط تجمع اركان الاستصحاب فالاستصحاب يجري فيها دون الاخرى، وان كانت كل منهما في حد ذاتها مستجمعة لاركانه فتارة تكون الحالتان في عرض واحد كما في موارد توارد الحالتين فالاستصحابان يتعارضان، وإن كانتا طوليتين ونقصد بذلك أن احدهما تكون حاكمة على الاخرى وناسخة له فهنا تكون الحالة الناسخة هي التي يجري فيها الاستصحاب لالحالة المنسوخة، وأن شئت قلت: تكون الحالة السابقة مركبة بحسب الحقيقة وتكون للحلية السابقة حالة سابقة هي زواها بالغلين فالحالة السابقة تكون هي الحرمة بالغلين لالحلية، نظير الاستاذ الذي يدرس كل يوم في الساعة المحددة فانه لوشك في انقطاعه عن الدرس كان المستصحب استمراره في التدريس ولم يكن ذلك معارضاً باستصحاب عدم التدريس الثابت بنحو القضية الفعلية يقيناً قبل ساعة الدرس لأن دليل الاستصحاب لا بد وأن يصرف الى الفهم العرفي والارتكازي لمفاد نقض اليقين بالشك والفهم الارتكازي يقتضي ماأشرنا اليه.

ويؤيد ذلك ما ارتكز لدى اكثر المحققين من جريان الاستصحاب التعليقي وارتكز لديهم كافة عد المحقق العراقي عدم وجود معارض له على تقدير القول بجريانه وأن اختلفوا في كيفية تخريجه وانه هل هو من جهة الحكومة أو عدم المنافاة، فهم قد اصابوا في ارتكازهم عدم المعارضة وأن اخطأوا في المحاولة الفنية لتخريج هذا الارتكاز.

وفي ختام البحث عن الاستصحاب التعليقي تجدر الاشارة الى عدة امور:

الاول - ظهر ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب التعليقي على القول به انما يتم في الاحكام لا الموضوعات كما اذا شك في أنّ صومه الآن هل يكون في النهار أم لا وقيل بعدم جريان الاستصحاب في الزمان فاريد استبدال ذلك باستصحاب تعليقي مفاده انه لو كان قد صام قبل الآن كان صومه في النهار فالآن كذلك .

وعدم جريان الاستصحاب فيه واضح لأنّ القضية التعليقية هنا تكوينية شرطاً وجزاء فلانمناً لتوهم ترتب شرعي لكي يستصحب، فلواريد استصحاب نفس السببية بينهما فلاأثر عملي يترتب عليه، وأن اريد اثبات الجزء باستصحاب القضية التعليقية فهو من اوضح انحاء الاصل المثبت، ولايرد هنا شيء من التخريجات المتقدمة للاستصحاب التعليقي من دعوى فعلية المجعول بنفس الجعل أو أنّ المجعول نفس القضية التعليقية واحرازها كاف في التنجيز، فإنّ ذلك كله مخصوص بما اذا كانت القضية التعليقية شرعية لا تكوينية كما لا يخفى . نعم لو تمّ ماتقدم في بعض الوجوه السابقة من تصور وجود علم بالجزاء منوط ومشروط بتحقق الشرط جرى هنا ايضاً ولكنه كان بمكان من الضعف^١.

الثاني - أنّ المثال المدرسي المعروف للاستصحاب التعليقي وهو العصير الزبيني عليه ملاحظة فقهية حاصلها: أنّ الوارد في لسان الدليل حرمة العصير العنبي المغلي لاحرمة العنب المغلي ليتوهم أنّ الزبيب عنب ايضاً غاية الأمر انه قد جف والجفاف لا يضر بوحدة الموضوع عرفاً، ومن الواضح أنّ العصير العنبي يعني الماء المتخذ من العنب بينما العصير الزبيني ليس ماءً للزبيب وانما هو ماء خارجي يضاف الى الزبيب فيغلي والتعدد بينه وبين العصير المتخذ من العنب واضح عقلاً وعرفاً فلا مجال للاستصحاب

١ - كما ويظهر من التأمل فيما سبق عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الشبهة الموضوعية، أعني الحكم الجزئي كما اذا شك في جفاف العنب وعدمه فلا يمكن استصحاب الحكم المعلق الجزئي بأن يقال هذا العنب كان اذا على يحرم فالآن كذلك رغم أنّ القضية التعليقية مجعولة شرعاً. والوجه في ذلك أنّ الوجه المقبول لجريان الاستصحاب التعليقي كان اساسه كفاية احراز نفس القضية الشرطية مع احراز موضوعها للتنجيز ومن الواضح أنّ هذا انما يعقل في الشبهة الحكمية التي يشك فيها في نفس القضية الشرطية فيراد احرازها بالاستصحاب، وانما في المقام فلاشك في القضية الشرطية وانما الشك في صغرها، واستصحاب المجعول الجزئي بمعنى القضية الشرطية الجزئية لأثره في التنجيز بناءً على هذا المسلك لأنّ التنجيز لا يدور مدار المجعول الفعلي الوهمي فلا يجري استصحاب الحكم التعليقي في الشبهة الموضوعية ايضاً، وسوف يأتي في بعض البحوث القادمة اشارة من السيد الاستاذ (قدس سره) يمكن أن يستفاد منها هذا المعنى فانتظر.

التعليقي فيه ولو سلمت كبراه.

الثالث - ذكر المحقق النائيني (قده) أنّ العقود التعليقية كالوصية المعلقة على موت الموصي والجمالة المعلقة على العمل المجعول عليه الجعل لوشك في لزومها وعدمه امكن استصحاب اللزوم فيها من دون أنّ يكون تعليقياً لأنّ المستصحب عند الشك في الانفساخ نفس القرار المعاملي والمنشأ بالعقد لا النتيجة المترتبة خارجاً ليقال بانه لم يكن ثابتاً بالفعل بل - كان معلقاً على تحقق شرط غير حاصل فيكون الاستصحاب تعليقياً. وقد جاء في كلمات السيد الاستاذ انا نستصحب الحق الثابت قبل حصول المعلق عليه بأن يتملك الجعل مثلاً بالعمل فيترتب عليه النتيجة.

والتخريج الاول مبني على أنّ يختار في باب اللزوم مبنى للمحقق النائيني من أنّ الالتزام العقدي له حدوث وبقاء وأنّ العاقد لا ينشيء مجرد التمليك بل ينشيء ايضاً التزاماً متبادلاً بين الطرفين بمقتضى الملكية يكون له دوام في نظر العرف والعقلاء ويكون منه اللزوم ويكون رد هذا الالتزام هو الخيار، فانه بناءً على هذه التصورات يكون هناك منشأ اعتباري معاملي يمكن استصحابه ويكون حاله حال القضية التعليقية الشرعية، واما اذا انكرنا ذلك وقلنا بأنّ الفسخ اخذ عدمه قيدياً في الملكية المجعولة بالعقد لانه رفع لذلك القرار الوضعي المعاملي فلا مجال للاستصحاب المذكور. والتخريج الثاني مبني على افتراض استفادة انشاء حق أنّ يملك الجعل بالعمل مثلاً من الجمالة زائداً على انشاء التمليك المشروط باداء العمل، وهو محل منع وانما هذا الحق امر منتزع من نفس القضية التعليقية المنشأة من قبل الجاعل.

٦ - استصحاب عدم النسخ:

والبحت تارة عن اصل جريان استصحاب عدم النسخ، واخرى عن استصحاب عدم النسخ حكم الشريعة السابقة، فالبحت في مقامين:

المقام الاول - في جريان استصحاب عدم النسخ، ولا اشكال في أنّ النسخ بمعناه الحقيقي مستحيل بالنسبة الى مبادئ الحكم من الارادة والكرهه لاستلزامه البدء المستحيل على الله سبحانه وتعالى ولكنه معقول بالنسبة الى الحكم في عالم الجعل والاعتبار بأنّ يعتبر الوجوب أو الحرمة ويكون لنفس هذا الاعتبار بقاء

واستمرار مالم يقرر خلافه ويلغى، كما انه يمكن أن يكون الجعل مقيداً بالزمان الاول أو مقيداً بعدم جعل الحكم المضاد - ولو بمعنى انشائه أو ابرازه لئلا يلزم اخذ عدم احد الضدين في موضوع الآخر - وعليه فالشك في النسخ يتصور بأحد انحاء.

١ - أن يشك في بقاء نفس الجعل وعدمه بمعنى احتمال الغاء المولى له، وهذا يكون قسماً مستقلاً من الشبهة غير الشبهة الحكمية، لأنّ الشك هنا في نفس بقاء الجعل حقيقة لا في سعة المجعول وحدوده.

٢ - أن يشك في سعة المجعول وشموله من الناحية الزمانية بمعنى احتمال انّ الجعل تعلق بالحكم المقيد بزمان قد انتهى امده وهذا يكون من الشبهة الحكمية في دائرة المجعول.

٣ - أن يعلم بتقيد الجعل بعدم جعل الحكم المضاد أو انه مغيباً به ويشك في تحقق الغاية فيكون من الشك في موضوع الحكم المجعول كسائر الشبهات الموضوعية وإن كانت هذه الشبهة الموضوعية في حكم الشبهة الحكمية لأنّ القيد المأخوذ في الحكم راجع الى المولى وليست نسبة العبد والمولى اليه على حد واحد، نعم جريان الاستصحاب في هذه الحالة أوضح وأسلم عن المناقشات لتامة اركانه في القيد المشكوك حصوله فيجري استصحاب عدم تحقق القيد أو الغاية ويترتب عليه بقاء المجعول ترتب الحكم على موضوعه. وهكذا يتضح أن الشك في النسخ يرجع روحاً ولباً الى أحد نحوين اما الشك في بقاء نفس الجعل وإلغائه، أو الشك في دائرة المجعول وسعته أو ضيقه.

وعلى هذا الأساس نقول: إذا كان الشك في النسخ بالنحو الثاني أي الشك في سعة المجعول جرى استصحاب بقاء المجعول الكلي على حد الاستصحاب في سائر الشبهات الحكمية، وإذا كان الشك في النسخ بالنحو الاول أي الشك في بقاء نفس الجعل جرى استصحاب بقاء الجعل كأمر اعتباري، ويوجد بازاء كل من الاستصحابين مناقشات مختصة أو مشتركة بينهما.

أما الاستصحاب بصيغته الاولى فيمكن أن يورد عليه:

أولاً - معارضته مع استصحاب عدم الجعل الزائد للفترة الزمنية المحتمل فيها النسخ، وهذا نفس اشكال المعارضة الذي تقدم في استصحاب الحكم الكلي وقد

عالجناه في محله من البحوث المتقدمة.

وثانياً - مآثره الشيخ (قده) في المقام من أنّ المتيقن ثبوت الحكم على المكلفين في الزمان الاول والمشكوك ثبوته على افراد آخرين وهم المكلفون الذين يعيشون في الزمان الثاني فعروض الحكم متعدد الآ بالنسبة الى شخص عاش كلا الزمانين بشخصه.

وهذا الاشكال يمكن علاجه تارة بأنّ الحكم المشكوك في نسخه ليس مجموعاً على نهج القضية الخارجية التي تنصب على الافراد المحققة خارجاً مباشرة ليحتمل تعدد الموضوع بل على نحو القضية الحقيقية التي تنصب فيها الحكم على الموضوع الكلي المقدر الوجود، وفي هذه المرحلة لافارق بين القضية المتيقنة والقضية المشكوك موضوعاً الآ من ناحية الزمان وتأخر الموضوع للقضية المشكوك زماناً عن الموضوع للقضية المتيقنة وهذا يكفي لانتزاع عنواني الحدوث والبقاء عرفاً على نحو يعتبر الشك المفروض شكاً في بقاء ما كان فيجري الاستصحاب من دون فرق بين كون القضية المجعولة بنحو الاطلاق أو العموم بأنّ لوحظ كل فرد موضوعاً للحكم لأنّ المفروض عدم خصوصية لكل فرد في قبال الافراد الاخرى في القضية الحقيقية.

واخرى يعالج هذا الاشكال بالتعويض عن الاستصحاب المذكور التنجيزي باستصحاب تعليق بأنّ يشار الى الفرد المكلف المتأخر زماناً ويقال أنّ هذا كان حكمه كذا على تقدير وجوده ولايزال كما كان، وبذلك يتم التخلص عن مشكلة تعدد معروض الحكم، الآ أنّ هذا الاستصحاب يتوقف على تمامية امرين:

١ - أنّ تكون القضية المجعولة حقيقية لاخارجية وآ لا يمكن يحرز أنّ هذا الفرد لو كان موجوداً قبل زمان النسخ كان حكمه نفس ذلك الحكم لأنّ موضوعه الافراد الموجودين آنذاك بخصوصياتهم الخارجية لاالحقيقية.

٢ - أنّ يستظهر من دليل جعل الحكم أنّ المجعول قضية شرطية تعليقية مفادها إنّ وجد مكلف في ذلك الزمان كان حكمه كذا يمكن ان نستصحب القضية التعليقية، واما اذا كان المجعول قضية عملية تنجيزية ينتزع منها عقلاً قضية تعليقية لم يجز الاستصحاب فيه.

وثالثاً - أنّ استصحاب بقاء الحكم سواءً بصيغته التنجيزية أو التعليقية معارض

باستصحاب عدم المنجز الثابت لآحاد المكلفين الذين يعيشون في الزمان المحتمل وقوع النسخ فيه، وهذا الاستصحاب يشبه الاعتراض على الاستصحاب التعليقي عموماً بمعارضته بالاستصحاب التنجيزي، ويكون الجواب المتقدم هناك جواباً عليه في المقام أيضاً.

وهكذا يتضح جريان استصحاب عدم النسخ بصيغته الاولى الثابتة في تمام الشبهات الحكيمية.

وأما استصحاب عدم النسخ بصيغته الثانية أعني استصحاب بقاء نفس الجعل والقرار الشرعي - بناءً على استظهار ذلك من ادلة الاحكام المقررة شرعاً - فيمتاز الاستصحاب بهذه الصياغة على الصيغة السابقة انه في مورده لا يمكن التمسك بالأصل اللفظي أعني التمسك باطلاق الدليل اللفظي لنفي النسخ بهذا المعنى، لأن هذا المعنى للنسخ لا يرجع الى تقييد مفاد الدليل حتى يمكن نفيه بالاطلاق بل مفاد الدليل هو الجعل المطلق والمستمر وانما هو رفع لعالم الثبوت والمدلول لا تكذيب للدلالة بخلاف مورد الاستصحاب بالصيغة السابقة فانه كان يرجع الى احتمال التقييد في مفاد الدليل.

كما انّ هذا الاستصحاب لا يرد عليه المناقشتان الاولى والثانية من المناقشات الثلاثة المتقدمة، اذ ليس المستصحب هو المجعول ليقال باستصحاب عدم جعل المقدار الزائد أو يقال بأن موضوع المجعول بقاء غيره حدوثاً، وانما المستصحب نفس القرار والجعل الشرعي كأمر شخصي متيقن الحدوث ومشكوك البقاء فيستصحب. ولكن يرد على هذا الاستصحاب:

أولاً - المناقشة الثالثة المتقدمة على الصيغة الاولى وهي المعارضة مع استصحاب عدم المنجز الثابت لآحاد المكلفين الذين يعيشون زمن النسخ المحتمل فنحتاج هنا ايضاً الى العلاج المتقدم لهذا الاشكال.

وثانياً - انّ ترتب المجعول على الجعل بهذا المعنى ليس شرعياً بل عقلي فاثباته باستصحاب الجعل غير ممكن.

والجواب: انا بعد ان فرضنا وجود اعتبار عقلائي وصياغة عرفية للحكم بهذا النحو في مقام ايصال المولى لمراته الى المكلفين فلسنا بحاجة الى اثبات شيء وراء نفس

الجعل في مقام التنجيز لما تقدم من كفاية وصول الكبرى والصغرى في ترتب المنجزية والمعدرية^١.

وهكذا يظهر تمامية كلتا الصيغتين لاستصحاب عدم النسخ.

المقام الثاني - في استصحاب حكم الشريعة السابقة عند الشك في انتساخه بهذه الشريعة، والبحث هنا بعد الفراغ عن تمامية اركان الاستصحاب في استصحاب عدم النسخ حيث يمكن أن يستشكل في استصحاب عدم نسخ حكم الشرايع السابقة بأحد اعتراضين آخرين:

الاعتراض الاول - مانعية العلم الاجمالي بثبوت نسخ احكام الشريعة السابقة اجمالاً فتعارض الاستصحابات وتتساقط.

وأجيب عليه بانحلال العلم الاجمالي هذا بالعلم التفصيلي بنسخ جملة من احكامها بالاحكام المعلومة تفصيلاً من شريعتنا أو بالعلم الاجمالي الأصغر دائرة - كما هو الصحيح -.

والصحيح: انّ هذا العلم الاجمالي حتى مع فرض عدم انحلاله لأثره في المقام، لأنّ تأثيره في ابطال استصحاب عدم النسخ منوط بأن تتم ثلاثة امور:

١ - أنّ يكون الحكم المراد استصحاب عدم نسخه ترخيصياً اذ لو كان الزامياً فالاستصحاب منجز له والعلم الاجمالي بالترخيص لا يوجب سقوط الاصول الالزامية في الاطراف كما حقق في محله.

١ - الانصاف انّ مجرد افتراض اعتبار العقلاء بقاء الحكم والجعل بهذا المعنى كما في التعهدات والقرارات العقلانية لا يكفي لجرمان الاستصحاب لأنّ ماهو موضوع لحكم العقل بالتنجز ليس هو هذا الأمر الاعتباري الوضعي وانّما المنجز واقع الحكم وروحه من الارادة ومايضاهاها ودليل الاستصحاب لم يؤخذ في موضوعه الحكم او الجعل الشرعي ليمسك باطلاقه وانما جاء بلسان النهي عن النقص العملي لليقين فلا بد من أن يكون اليقين متعلقاً بما هو مصب التنجيز والوظيفة العملية كما تقدم في التعليق على الاستصحاب التعليقي فلا بدّ من اجراء الاستصحاب دائماً في الجعل بما هو كاشف عن روح الحكم ولولاحتمل الاولي فيرجع الى الصيغة الاولي.

ولوفرضنا تنزيل دليل الاستصحاب على الحكم بهذا المعنى بحيث تكون المسامحة العرفية منقحة لظهور في دليل الاستصحاب في تطبيقه على الحكم بهذا المعنى وانه نحو اتصال لروح الحكم من خلال اتصال هذا الأمر الاعتباري - وان كان هذا بحاجة الى ورود دليل الاستصحاب في الحكم بمعنى المجعول - مع ذلك قلنا بانه وانّ كان استصحاب هذا الامر الاعتباري جارياً ومنجزاً للحكم بقاء لكنه يكون معارضاً مع استصحاب عدم الجعل الزائد بمعنى الارادة التشريعية التي هي روح الحكم منظوراً اليه بالحمل الشايح لا الاولي، فيكون اشكال المعارضة على تقدير تماميته واردة على هذه الصيغة ايضاً.

٢ - أن يكون العلم الاجمالي بانتساخ جملة من الاحكام علماً اجمالياً بنسخ بعض الترخيصات بالخصوص وأما اذا علم اجمالاً بالنسخ في الدائرة الاوسع من الاحكام الترخيضية أو الالزامية فلا أثر تنجيزي لمثل هذا العلم الاجمالي ليجب تساقط الاستصحابات الترخيضية في اطرافه.

٣ - فعلية الشك والالتفات الى اطراف العلم الاجمالي بنحو يترتب الأثر عليها ويجري الاستصحاب فيها جميعاً فتعارض الاستصحابات اما اذا لم يكن يعلم من احكام الشريعة السابقة الآ حكماً واحداً كالجعالة مثلاً الاستفادة من قصة يوسف في القرآن الكريم من غير اطلاع على سائر احكام شريعة يوسف فلا بأس باجراء الاستصحاب فيه وان علم بنسخ احكام تلك الشريعة اجمالاً.

الاعتراض الثاني - ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أن تارة نفرض ان مجيء شريعة جديدة تعتبر بمثابة نسخ للشريعة السابقة بتمامها وانما تشريع الاحكام في تلك الشريعة والملة من جديد، واخرى يفرض ان الشريعة الجديدة ليست بمجرد نسخاً لتام احكام الشريعة السابقة وانما تنظر اليها لتمضي ماتوافق عليه من احكامها وتنسخ ماتنسخه منها، فعلى الاول يكون من الواضح عدم جريان استصحاب عدم النسخ في شيء من احكام الشريعة السابقة لعدم الشك في بقائها، وعلى الثاني ايضاً لافائدة في استصحاب عدم النسخ لان مجرد ثبوت حكم من احكام الشريعة السابقة واستمراره لا يكون منجزاً علينا مالم يحرز امضائها من قبل الشريعة الجديدة واثبات ذلك بالاستصحاب يكون تعويلاً على الاصل المثبت.

واورد السيد الاستاذ على ذلك بان امضاء الشارع لذلك الحكم في شريعتنا يثبت بنفس استصحابه لانه حكم ظاهري من احكام هذه الشريعة.

والظاهر ان مقصود المحقق النائيني (قده) اشتراط ثبوت الحكم والتكليف في كل ملة بوصولها من قبل مولوية النبي المرسل لتلك الشريعة ومن الواضح ان مولوية موسى (ع) أو عيسى (ع) غير ثابتة في حقنا حتى اذا أثبتنا بالاستصحاب أن جعلها كان مطلقاً اللهم الا بالملازمة العقلية ومن باب ان ثبوت الاطلاق في جعلها يعني فعلية الملاك لجعله حتى في هذه الشريعة فلا دافع لهذا الاعتراض الا بأنكار اصله الموضوعي وان الاستصحاب لا يجري في حكم موسى أو عيسى وانما يجري في حكم الله الثابت

مولويته ذاتاً سواء ثبت حكمه من خلال المرسل بشرعية أم لا فتكون اركان الاستصحاب تامة فيه حينئذاً.

٧ - الاستصحاب في متعلقات الاحكام:

ارتكز في الذهن الاصولي انّ المستصحب لابدّ وأن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي ليكون امر جعله ورفع به بيد الشارع فيرجع التعبد به الى جعل ذلك الحكم والأثر الشرعي، وانطلاقاً من ذلك نلاحظ انّ الاعلام كثيراً ما يناقشون في التمسك بالاستصحاب في بعض الموارد بانثلام هذا الشرط وانّ المستصحب ليس حكماً ولا موضوعاً لحكم شرعي، ومن جملة الموارد التي لوحظ عليها ذلك اجراء الاستصحاب في متعلقات الاحكام كاستصحاب الطهور أو الاستقبال أو غير ذلك فانها ليست موضوعاً للحكم الشرعي ولا حكماً شرعياً بل فعل خارجي يصدر من المكلف يتحقق به الامتثال.

وقد ذكر المحقق الخراساني هذا الاشكال ضمن بحوث الاصل المثبت المتقدمة الآ انّ الأجدر جعله بحثاً مستقلاً، لأنّ منشأ الاشكال في استصحاب متعلقات الاحكام ما أشرنا اليه وليست المثبتية على وجه التحديد كما سوف يظهر.

ويمكن أن يستخلص من مجموع ما قيل أو يمكن أن يقال في حل هذا الاشكال اجوبة ثلاثة:

الجواب الاول - ما أفاده المحقق الخراساني (قده) من انّ متعلقات الاحكام ايضاً تكون موضوعاً للأثر الشرعي ولكنه أثر وضعي هو الشرطية والجزئية والمانعية لا تكليفي، ولا يقدح في ذلك كون الشرطية أو المانعية منتزعة عقلاً وليست مجعولة ابتداءً واصالة من قبل الشارع فانه يكفي كونها منتزعة من الحكم الشرعي فيكون أمر وضعها ورفعها بيد الشارع من خلال وضع أو رفع منشأ انتزاعها.

وقد يلاحظ على هذا الكلام بانّ متعلق الحكم كالقبلة مثلاً ليس موضوعاً للحكم الوضعي كالشرطية ايضاً، فانّ شرطية القبلة في الصلاة ثابتة لطبيعي الصلاة

١ - بالامكان ايراد اعتراض آخر على استصحاب عدم نسخ حكم شريعة سابقة هي احتمال كون الحكم مجعولاً فيها على نهج القضايا الخارجية المحدودة بتلك الفترة والامة والشريعة لأنّ تلك الشرائع كانت مرحلية ولم تكن كشريعتنا خاتمة ودائمة ومعه لا يجرز وحدة الموضوع للحكم المستصحب على ماتقدم في تقريب اصل جريان استصحاب عدم النسخ.

سواءً وجد استقبال في الخارج أم لا، وهكذا سائر القيود فلا تكون متعلقات الاحكام موضوعاً لفعلية حكم وضعي لكي تستصحب^١.

الآن هذه مناقشة لفظية، فانه يمكن تغيير التعبير بنتيجة الشرطية أو المانعية، وأن شئت قلت: انّ تحقق متعلق الحكم خارجاً موضوع للحكم بالصحة التي هي ايضاً حكم وضعي منشأ بيد الشارع رفعاً ووضعاً.

ونقطة الضعف في جواب المحقق الخراساني (قده) انّ الاشكال في استصحاب متعلقات الاحكام انّ كان من جهة انّ امر وضعها ورفعها ليس بيد الشارع امكن الجواب عليه بذلك بل لم تكن نحتاج الى تبعيد المسافة في الجواب بهذا النحو، وانما نقول بانّ الاستصحاب تعبد بالبقاء وليس ابقاءً حقيقياً لكي يقال بانّه غير معقول من المولى بما هو مولى في الامور التكوينية. وانّ كان من جهة انّ استصحاب متعلق الحكم انّ أريد به اثبات الحكم الوضعي الانتزاعي فهذا لغو لا ثمره له، وانّ أريد اثبات منشأ الانتزاع وما هو المهم للمكلف من تعلق الوجوب بهذا الفرد أو سقوط الأمر كان من الأصل المثبت فمثل هذا الايراد لا يدفع بالجواب المذكور كما هو واضح.

الجواب الثاني - انّ متعلقات الاحكام ايضاً تكون موضوعاً للحكم الشرعي وهو سقوط الأمر وعدم لزوم الاعادة أو القضاء، وذلك لانّ التكليف بشيء مقيد بعدم اتيان متعلقه بتمام شروطه وقيوده والآلزم بقاء التكليف حتى بعد اتيان متعلقه فيجب الاعادة عليه دائماً. وانّ شئت قلت: انّ التكليف بلحاظ متعلقه لا بدّ وأن يكون اماً مطلقاً أو مقيداً بعدمه أو مهملأً، والاوّل يلزم منه بقاء التكليف ولزوم تكرار المكلف به دائماً، والثالث مستحيل في عالم الثبوت كما قرر في محله، فيتعين الثاني وهو يعني اخذ عدم المتعلق في موضوع التكليف فيكون على حد سائر قيود التكليف من حيث جريان الاستصحاب فيه.

وهذا الجواب مبني على اصله الموضوعي المشار اليه، وقد تقدم غير مرة بطلان ذلك وانّ تحقق الامتثال ليس مسقطاً لفعلية التكليف ويستحيل اخذ عدمه قيداً فيه وانما هو مسقط لفاعليته مع اطلاق الحكم من ناحيته.

الجواب الثالث - ماهو الصحيح في علاج هذه الشبهة من وجود خطأ في صيغة الشرطية المرتكزة في الذهن الاصولي، فانه لم يرد ما يدل على انَّ المستصحب لابدَّ وأنَّ يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، فإنَّ الاستصحاب مجرد تعبد ظاهري، وامر التعبد والاعتبار سهل يمكن تعلقه بالامور التكوينية والشرعية معاً غاية الامر يلزم من شمول هذا التعبد للامور التكوينية الصرفة اللغوية فلا بد من أثر عملي يترتب على التعبد المذكور، بل ما ذكرناه من ظهور دليل الاستصحاب في النقض العملي ايضاً يقتضي انَّ يكون المستصحب بعقل فيه نقض عملي فلا بد من معقولة موقف عملي في مورد الاستصحاب أي لابد من المنجزية أو المعذرية في مورده لكي يعقل جعل التعبد والحكم الظاهري الاستصحابي فيه، ومن الواضح انَّ المنجزية والمعذرية كما تتصور بلحاظ قيود الحكم وموضوعه كذلك تتعقل بلحاظ متعلقه وفي مرحلة الامتثال ايّاً كانت صياغته الاعتبارية فتكون مرحلة الحكم الظاهري وملاكه وهو التحفظ على اغراض المولى معقولة في المجالين، ومن هنا كانت القواعد والاصول التعبدية الظاهرية التي جعلها الشارع بعضها في المجال الاول كالبراءة وبعضها في المجال الثاني كقاعدة الفراغ والتجاوز وبعضها في المجالين حسب المقدار المستفاد من لسان دليله، ولا اشكال في انَّ مفاد دليل الاستصحاب وهو النهي عن النقض العملي لليقين بالشك صالح لشمول المجالين فيكون مقتضى اطلاقه ثبوت التعبد فيها معاً.

ودعوى: انَّ التعبد في المجال الثاني أعني مرحلة الامتثال ينبغي انَّ يكون بعنوان احراز الامتثال والتعبد بتحقق المتعلق نظير قوله (ع) بلى قدر كعت أو شكك ليس بشيء لا التعبد بقاء اليقين والكاشف فانه يناسب المجال الاول.

مدفوعة: بما تقدم في محله من انَّ هذه مجرد ألسنة وصياغات لفظية أو اعتبارية للكشف عن محتوى واحد وهو روح الحكم الظاهري وملاكه المحفوظ في المجالين وهو

١ - قد يقال: انه بناء على مبنى جعل الحكم المماثل لابدَّ وأنَّ يكون مفاد الاستصحاب حكماً شرعاً أو موضوعاً لحكم شرعي لكي يعقل جعل المماثل له.

والجواب - انَّ القائل بجعل الحكم المماثل في الاحكام الظاهرية لابد وأنَّ يقول بذلك في مجال الحكم الظاهري المجعول في مورد الشك في فعلية التكليف لافي الشك في الامتثال - كما في قاعدة الفراغ والتجاوز - فما يصوره في تفسير الاحكام والقواعد الظاهرية المجعولة لموارد الشك في الامتثال بنفسه جار في المقام ايضاً فلا فرق بين المسالك في هذه النقطة.

التحفظ على الالهم من الأغراض الشرعية المتزاممة تراحمياً حفظياً، وانه وقع خلط لدى الاعلام بين الامور الصياغية وماهوروح الحكم الظاهري فراجع. وهكذا يتضح أنّ الصحيح جريان الاستصحاب في متعلقات الاحكام اثباتاً ونفيّاً كجريانه في الموضوعات.

٨ - الاستصحاب في الموضوعات المركبة:

اذا كان الموضوع للحكم الشرعي بسيطاً وتمت فيه اركان الاستصحاب جرى استصحابه بلاشكال، واما اذا كان الموضوع مركباً من عناصر عديدة فتارة نفترض أنّ هذه العناصر لوحظت بنحو التقييد أو انتزع منها عنوان بسيط وجعل موضوعاً للحكم كعنوان (المجموع) أو (اقتران هذا بذاك) ونحو ذلك، واخرى نفترض أنّ هذه العناصر بذواتها اخذت موضوعاً للحكم الشرعي بدون أنّ يدخل في الموضوع أي عنوان انتزاعي من ذلك القبيل.

ففي الحالة الاولى لاجمال لاجراء الاستصحاب في ذوات الاجزاء لانه إن أرد به اثبات الحكم مباشرة فهو متعذر لترتبه على العنوان البسيط المتحصل فلا بدّ من احرازه، وإن أرد به اثبات الحكم باثبات ذلك العنوان المتحصل فهو غير ممكن لأنّ عنوان الاجتماع أو الاقتران ونحوه لازم عقلي لثبوت ذوات الاجزاء فلا يثبت باستصحابها، فالاستصحاب في هذه الحالة يجري في نفس العنوان البسيط المتحصل فتى شك في حصوله جرى استصحاب عدمه حتى ولو كان احد الجزئين محرزاً وجداناً والآخر معلوم الثبوت سابقاً ومشكوك البقاء فعلاً.

واما الحالة الثانية فلا بأس بجريان الاستصحاب في الجزء اثباتاً أو نفيّاً اذا تواجد فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها. ومن هنا يعلم بأنّ الميزان في جريان الاستصحاب في اجزاء الموضوعات المركبة توفر شرطين:

١ - كون الأثر مترتباً على ذوات الأجزاء.

٢ - توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

هذا على سبيل الاجمال، وتفصيل البحث على وجه كامل يقع ضمن ثلاث

نقاط:

أحدهما - في أصل الكبرى القائلة بجريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع ضمن الشرطين، فإنَّ هناك اشكالاً على أصل هذه الكبرى لا بدَّ من علاجه.
الثانية - في تحقيق صغرى الشرط الأول وأنه متى يكون الأثر مترتباً على ذوات الأجزاء.

الثالثة - في تحقيق صغرى الشرط الثاني وأنه متى يكون الشك في البقاء محفوظاً.
أما النقطة الأولى - فالمعروف عند المحققين أنه متى ما كان الموضوع مركباً وافترضنا أنَّ أحد جزئيه محرز بالوجدان أو بتعبدهما فبالإمكان إجراء الاستصحاب في الجزء الآخر لإحرازه، لأنه ينتهي إلى أثر عملي وهو تنجيز الحكم المترتب على الموضوع المركب.

وهذا الكلام يواجه اعتراضاً حاصله: أنَّ الاستصحاب الموضوعي لا بدَّ وأنَّ يثبت لنا المفعول الفعلي المترتب على ذلك الموضوع ليكون منجزاً - سواء كان بلسان جعل الطريقية أو المنجزية أو الحكم المماثل أو أي لسان آخر - لأنَّ المنجز بحسب الحقيقة هو الحكم الفعلي، ومن الواضح أنَّ المستصحب هنا - وهو الجزء - ليس له حكم ليتعبد به في دليل الاستصحاب وماله حكم - وهو المركب - ليس مصباً للاستصحاب.

وهذا الاعتراض لا أساس له بناءً على ما هو الصحيح والمختار عندنا من أنَّ المفعول الفعلي لا واقعية له وإنما هو أمر وهمي وأنَّ المنجزية موضوعها وصول الحكم بكبراه - الجعل - وصغراه - الموضوع - فانه على هذا لا يحتاج في جعل استصحاب الجزء ذي الأثر العملي إلى التعبد بالمفعول الفعلي، بل مجرد وصول أحد الجزئين تعبداً مع وصول الجزء الآخر بالوجدان أو بتعبدهما آخر كافٍ في تنجيز الحكم الواصل بكبراه لأنَّ إحراز الموضوع بنفسه منجز لا بما هو طريق إلى إثبات فعالية الحكم المترتب عليه تصوراً ووهماً.

وأما بناءً على المنهج المعروف من أنَّ المنجز هو الحكم الفعلي وأنه لا بدَّ من اثباته بالتعبد الاستصحابي أما مباشرة أو بتوسط ما هو مترتب عليه^١ فيصعب التخلص الفني

١ - هذا الاعتراض يتوجه على مبنى جعل الحكم المماثل فقط دون سائر المباني، لأنَّ المفروض عند تلك المباني أنَّ إحراز الموضوع للمفعول الفعلي منجز له على كل حال سواء من جهة كفاية نفس إحراز الموضوع لذلك، أو من جهة افتراض أنَّ إحرازه اعتبر ولو عرفاً وبحسب ما استفيد من دليل التعبد إحرازاً للمفعول الفعلي والآ لا تنجيز الاشكال على كل استصحاب موضوعي وأنَّ كان بسيطاً لامرئياً، لأنَّ المنجز فيه أيضاً ليس هو العلم بالموضوع بل العلم بالمفعول الفعلي المتولد بالملزمة من مجموع العلم بالكبرى

عن هذا الاعتراض، وما يمكن أن يجاب به عن هذا الاعتراض احد وجوه ثلاثة:
الاول - ان الحكم بعد وجود احد جزئي موضوعه وجداناً لا يكون موقوفاً شرعاً الا
على الجزء الآخر فيكون حكماً له ومنوطاً به في هذه الحالة.

ونلاحظ عليه: ان مجرد تحقق احد الجزئين خارجاً لا يخرج عن الموضوعية واناطة
الحكم به شرعاً، لان وجود الشرط للحكم لا يعني بطلان الشرطية، ولا ينقلب الحكم
الى كونه حكماً للجزء الآخر خاصة كما لا ينقلب الواجب المشروط عن كونه مشروطاً
بتحقق شرطه خارجاً على ما حقق مفصلاً في بحث الواجب المطلق والمشروط.

الثاني - ان الحكم المترتب على الموضوع المركب ينحل تبعاً لاجزاء موضوعه فينال
كل جزء مرتبة وحصه من وجود الحكم، واستصحاب الجزء يقتضي ترتب ذلك
الحكم الضمني التحليلي الذي يناله ذلك الجزء.

ونلاحظ عليه: ان هذا التقسيط والتحليل للحكم انما يعقل في حق اجزاء متعلق
الحكم - كما تقدم في بحث الواجب الارتباطي - ولا يعقل في حق اجزاء موضوع الحكم
لوضوح ان الحكم ليس له الا وجود واحد لا يتحقق الا عند تواجد اجزاء موضوعه
جميعاً فلامعنى لتقسيمه تبعاً لاجزاء الموضوع.

الثالث - ان كل جزء موضوع لحكم مشروط وهو الحكم بالوجوب مثلاً على تقدير
تحقق الجزء الآخر فاستصحاب الجزء يتكفل ترتيب هذا الحكم المشروط عليه
والمفروض تحقق شرطه.

ونلاحظ عليه: أولاً - ان هذا الحكم المشروط ليس مجعولاً من قبل الشارع وانما هو
منتزع عن جعل الحكم على المركب.

وثانياً - انا اذا افترضنا مجعولية هذه القضية كما اذا كان تقييد الحكم بأحد
الجزئين طويلاً فقد تقدم عدم جريان الاستصحاب التعليقي عند المشهور. كما انه
لا يجري عندنا ايضاً هنا لانه لوأريد به اثبات المجعول الفعلي فهو مثبت، وان أريد

→

والصغرى وليس هو مصب الاستصحاب بحسب الفرض، فاجيب به اصحاب جعل الطريقة أو المنجزية على هذا الاعتراض في
استصحاب الموضوع البسيط بنفسه يكون جواباً لهم في المقام، وأتأمت يختص هذا الاعتراض بالمبنى القائل بلزوم اثبات مائل الحكم
الشرعي المرتب على الموضوع بالتعبد الاستصحابي، ولعله لذلك اناط السيد الشهيد (قدس سره الشريف) في الحلقات هذا
الاعتراض بالمسلك المذكور.

الاكتفاء باحراز صغراه وكبراه فهذا رجوع الى المبنى الآخر الذي قلنا انه بناءً عليه لاموضوع للاشكال لأن الكبرى محرزة بالوجدان والصغرى يحرزها التعبد الاستصحابي بلا حاجة الى اثبات الحكم الفعلي.

وهكذا يتضح عدم وجود مخلص فني عن الاعتراض المذكور بناءً على المنهج والتصورات المشهورة للمحققين في المقام، وهذا بنفسه كاشف اجمالي عن وجود خلل في ذلك المنهج بعد عدم امكان إلغاء الاستصحاب في الموضوعات المركبة.

واما النقطة الثانية - فقد ذكر المحقق النائيني (قده) ان الموضوع تارة يكون مركباً من العرض ومحله كالانسان العادل، واخرى يكون مركباً من عدم العرض ومحله كعدم القرشية والمرأة، وثالثة يكون مركباً على نحو آخر كالعرضين محل واحد مثل العلم والعدالة في المفتي أو العرضين لمحلين كموت الأب واسلام الابن في الارث.

ففي الحالة الاولى يكون التقييد مأخوذاً لأن العرض يلحظ بما هو وصف لمحله ومعروضه وحالة قائمة به فالاستصحاب يجري في نفس التقييد اذا كان له حالة سابقة، وكذلك في الحالة الثانية يكون تقييد المحل بعدم العرض مأخوذاً في الموضوع، لأن عدم العرض اذا اخذ مع موضوع ذلك العرض لوحظ بما هو نعت ووصف له وهو ما يسمى بالعدم النعتي تمييزاً له عن عدم المحمولي الذي يلاحظ فيه العدم بما هو، وقد أقام برهاناً تقدم في اجاث سابقة على ان عدم العرض ومحله لا بد وأن يكون مأخوذاً على نحو النعتية، ويترتب على ذلك ان الاستصحاب انما يجري في نفس التقييد والعدم النعتي لانه الدخيل في موضوع الحكم فاذا لم يكن العدم النعتي واجداً لركني اليقين والشك وكان الركنان متوفرين في العدم المحمولي لم يجز استصحابه لأن العدم المحمولي لا أثر شرعي له بحسب الفرض، ومن هنا بنى هذا المحقق على عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية كما اذا شك في قرشية المرأة وعدمها الثابت لها قبل وجودها بنحو العدم المحمولي.

واما في الحالة الثالثة فلماوجب لافتراض اخذ التقييد واتصاف احد جزئي الموضوع بالآخر، لأن احدهما ليس محلاً وموضوعاً للآخر بل بالامكان أن يفرض ترتب الحكم على ذات الجزئين وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجزء، وبالامكان أن يفرض ترتب الحكم على المقيد منها بأخذ اضافة احدهما الى الآخر من خلال مفهوم

آخر كمفهوم المجموع أو نحو ذلك ولكن حيث أنّ اخذ مفهوم اضافي من هذا القبيل خلاف الاطلاق في مقام الاثبات فيكون مقتضى الاصل هو التركيب فيجري الاستصحاب في الجزء لامحالة.

أقول - اما البرهان الذي اقامه على لزوم التقييد في العرض ومحلّه وعدم العرض ومحلّه فقد تقدم تفصيله ونقده في بحث استصحاب العدم الازلي، وقد أثبتنا هناك انه ثبوتاً كما يعقل التقييد في ذلك يعقل التركيب، ومن هنا تكون دخالة العدم المحمولي في موضوع الحكم معقولة بحيث يمكن اجراء استصحاب العدم الازلي، نعم بحسب مقام الاثبات يكون موارد اخذ العرض ومحلّه في موضوع حكم ظاهراً في التقييد ما لم تكن قرينة على الخلاف، فالمقطع الاول من هذا الكلام لاندخل في التعليق عليه. واما المقطع الثاني منه وهو أنّ الموضوع المركب من غير العرض ومحلّه يكون من باب التركيب بحسب مقام الاثبات فهذا الكلام وإن كان صحيحاً لأنّ اخذ التقييد في مثل ذلك بحاجة الى ادخال عنصر ثالث كالتقارن أو الاجتماع والمعية الا انه مع ذلك يمكن أن يدعى وجود ما يدل على اخذ التقييد بحسب مقام الاثبات في اكثر الموارد أنّ لم تبرز نكته عرفية حاكمة عليه تقتصر فيما يلي على ذكر ثلاثة موارد له:

المورد الاول - ماذا اخذ العرضان بنحو طولي لاني عرض واحد كما اذا قيل اغسله بالماء الطاهر فاخذت طهارة الماء في طول الغسل لابعني اضافة الغسل الى الطهارة ليقال لامعنى لعروض عرض على عرض، واخذ مفهوم آخر كالتقارن ونحوه بينها مؤنة زائدة لادليل عليها بل بمعنى أنّ الظاهر تعلق الغسل و اضافته الى الماء الطاهر بما هو طاهر لالي ذات الماء فلا بد من اثبات تحقق الغسل بالماء الطاهر بما هو طاهر وهذا لا يثبت باستصحاب طهارة الماء الا بالتعويل على الاصل المثبت. وهذه الملاحظة قلما يشذ عنها مورد من الموضوعات المركبة الا ما ثبت التقييد فيها بدليل منفصل كال تخصيص.

المورد الثاني - الشرائط والقيود المأخوذة في متعلقات الاحكام كشرطية الاستقبال والظهور في الصلاة، فانه على ما حقق في محلّه يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً مع أنّ التقييد لا يمكن اثباته باستصحاب الشرط الا بالتعويل على الاصل المثبت مع أنّ المفروض ورود روايات الاستصحاب في مثل ذلك كما لا يخفى.

المورد الثالث - انه مهما يفرض من اجزاء للموضوعات المركبة لا بد من فرض اخذ

ما يدل على الربط فيما بينها ولا اقل من حرف العطف بأن يقول اذا غسلت يدك بالماء وكان طاهراً زالت النجاسة، وهذا الربط ايضاً مفهوماً زائداً على ذاتي الجزئين لا يمكن اثباته بالاستصحاب الا بالتعويل على الاصل المثبت.

والجواب عن كل ذلك بأن الاضافة والربط بين الجزئين تارة تكون بعنوان من العناوين التي لها مابازاء في الخارج ويعتبرها العرف مما يحتمل دخالتها في الحكم، واخرى لا تكون الا لمحض الربط التصوري بين الجزئين وجمعها في مركب ذهني واحد مع كون الغرض والنظر الى ذاتي الجزئين بحسب المتفاهم العرفي، ففي الحالة الاولى لا يحيص عن اثبات ذلك العنوان الثالث زائداً على ذاتي الجزئين فاذا لم تكن له حالة سابقة لم يجد الاستصحاب في ذاتي الجزئين لا ثبات الموضوع المركب، واما في الحالة الثانية فالعرف يلغي بحسب مقام الاثبات كل تلك الاضافات والعلاقات فيما هو موضوع للحكم لباً وثبوتاً ويعتبرها مجرد وسائل لأناطة الحكم بذات الاجزاء، وهذا فهم عرفي عام يحكم على جميع الموارد، وهذا ينحل الاشكال في المورد الاول والثالث. واما في المورد الثاني فيقال بأن العرف حيث لا يرى الطهور عرضاً لنفس الصلاة لعدم كونها محلاً له فهو يفهم التركيب بينها بمعنى كون الصلاة في زمان يكون المكلف طاهراً ولا يفهم ارتباطاً آخر أكثر من ذلك بين الوصفين والعرضين، ومن هنا يكون مقتضى مقام الاثبات هو التركيب في الموضوعات المركبة لا التقييد الا اذا اخذ في لسان الدليل حيثية لها مابازاء موضوعي في الخارج بحيث احتمل العرف ان اخذها في الموضوع لدخالتها في الحكم لا مجرد تجميع الاجزاء تصوراً وذهناً في مقام جعل الحكم على المركب.

واما النقطة الثالثة - فتوضيح الحال فيها ان الجزء الذي يراد اجراء الاستصحاب فيه تارة يكون معلوم الثبوت سابقاً ويشك في بقائه الى حين اجراء الاستصحاب، واخرى يكون معلوم الثبوت سابقاً ويعلم بارتفاعه فعلاً ولكن يشك في بقائه في فترة سابقة هي فترة تواجد الجزء الآخر من الموضوع ومثاله الحكم بانفعال الماء فان موضوعه مركب من ملاقاته النجس للماء وعدم كربيته فنفترض ان الماء كان مسبوقة بعدم الكرية ويعلم الآن بتبدل هذا العدم وصيرورته كراً ولكن يحتمل بقاء عدم الكرية في فترة سابقة هي فترة حصول ملاقاته النجس لذلك الماء. ففي الحالة الاولى

لاشك في توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيجري الاستصحاب .
 واما في الحالة الثانية فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الجزء بدعوى عدم
 توفر الركن الثاني وهو الشك في البقاء لانه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف
 يجري استصحابه؟

وقد اتجه المحققون في دفع هذا الاستشكال الى التمييز بين الزمان في نفسه والزمان
 النسبي أي زمان الجزء الآخر فيقال: انّ الجزء المراد استصحابه اذا لوحظ حاله في
 عمود الزمان المتصل الى الآن فهو غير محتمل البقاء للعلم بارتفاعه فعلاً، واذا لوحظ
 حاله بالنسبة الى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء الى ذلك الزمان مثلاً
 عدم الكرية في المثال المذكور لا يحتمل بقاءه الى الآن ولكن يشك في بقائه الى حين
 وقوع الملاقاة فيجري استصحابه الى زمان وقوعها.

وتفصيل الكلام في ذلك: انه اذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه - وهو
 عدم الكرية في المثال - معلوماً وكان زمان تواجد الجزء الآخر - وهو الملاقاة في المثال -
 معلوماً ايضاً فلاشك لكي يجري الاستصحاب، ولهذا لا بد أن يفرض الجهل بكلا
 الزمانين أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصة أو بزمان تواجد الجزء الآخر
 خاصة، فهذه صور ثلاث للشك في تقدم احد الحادثين وتأخره في الموضوعات المركبة.
 وقد اختلف المحققون في حكم هذه الصور الثلاث الى ثلاثة اقوال، فذهب جماعة
 منهم السيد الاستاذ الى جريان الاستصحاب في نفسه في الصور الثلاث واذا وجد له
 معارض سقط بالمعارضة، وذهب بعض المحققين الى جريان الاستصحاب في صورتين
 هما صورة الجهل بالزمانين أو الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه وعدم جريانه
 في صورة العلم بزمان الارتفاع. وذهب صاحب الكفاية الى جريان الاستصحاب في
 صورة واحدة وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر،
 واما في صورتين الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلايجري الاستصحاب
 فهذه اقوال ثلاثة:

اقا القول الاول - فقد علّمه اصحابه بما أشرنا اليه آنفاً من انّ بقاء الجزء المراد
 استصحابه الى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتى لو لم يكن هناك شك في بقائه
 اذا لوحظت قطعات الزمان بما هي، كما اذا كان زمان الارتفاع معلوماً ويكفي في

جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي لأنّ الأثر الشرعي مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر لاعلى وجوده في ساعة كذا بعنوانها.

ونلاحظ على هذا القول: أنّ زمان ارتفاع عدم الكرية في المثال اذا كان معلوماً فلا يمكن اجراء استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة لأنّ الحكم الشرعي اما أنّ يكون مترتباً على عدم الكرية في زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة أو على عدم الكرية في واقع زمان الملاقاة بمعنى أنّ كلا الجزئين لوحظا في زمان واحد دون أنّ يقيد احدهما بزمان الآخر بعنوانه، فعلى الاول لايجري استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور لانه يفترض تقيده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان وهذا التقييد لا يثبت بالاستصحاب وقد شرطنا منذ البداية في جريان استصحاب الجزء في الموضوعات المركبة عدم اخذ التقييد بين اجزائها في موضوع الحكم، وعلى الثاني لايجري استصحاب بقاء الجزء فيما اذا كان زمان الارتفاع معلوماً ولنفرضه الزوال مثلاً لأنّ استصحاب بقائه الى زمان وجود الملاقاة - التي هي الجزء الآخر في المثال - إنّ أُريد به استصحاب بقائه الى الزمان المعنون بانه زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة فهذا الزمان بهذا العنوان وإن كان يشك في بقاء عدم الكرية الى حينه ولكن المفروض انه لم يؤخذ عدم الكرية في موضوع الحكم مقيداً بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك، وإن أُريد به استصحاب بقائه الى واقع زمان الملاقاة على نحو يكون قولنا (زمان الملاقاة) مجرد مشير الى واقع ذلك الزمان فهذا هو موضوع الحكم ولكن واقع هذا الزمان يحتمل أنّ يكون هو الزوال للتردد في زمان الملاقاة والزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية فلا يقين اذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جر المستصحب اليه أي لايجرز كونه من نقض اليقين بالشك بل لعله من نقض اليقين باليقين وهذا يعني انه شبهة مصداقية لدليل الاستصحاب نظير ماتقدم في وجه المنع عن جريان الاستصحاب في الفرد المردد^١.

وعلى هذا الضوء نعرف أنّ ماذهب اليه القول الثاني من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورة العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذي حققناه.

١ - ولعل هذا هو مقصود المحقق العراقي من بيان له في تقارير بحثه وإن كانت العبارة توحي بغير ذلك فراجع نهاية الافكار القسم الاول من الجزء الرابع، ص ٢٠٦.

إلا أنّ هذا البيان يجري بنفسه أيضاً في بعض صور مجهولي التاريخ ولا يختص بمعلوم التاريخ، وذلك فيما إذا كان زمان التردد بين الحادثين متطابقاً كما إذا كانت الملاقاة مرددة بين الساعة الواحدة والثانية وكذلك ارتفاع عدم الكرية بحدوثها، فإنّ هذا يعني أنّ ارتفاع عدم الكرية بحدوث الكرية مردد بين الساعة الأولى والثانية ولازم ذلك أنّ تكون الكرية معلومة في الساعة الثانية على كل حال وإنما يشك في حدوثها وعدمه في الساعة الأولى، ويعني أيضاً أنّ الملاقاة متواجدة أماً في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية، فإذا استصحب عدم الكرية الى واقع زمان تواجد الملاقاة فلعل هذا الواقع هو الساعة الثانية التي يعلم فيها بالكرية وانتقاض عدمها فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

ومن هنا يتبين أنّ ما ذهب اليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكرية في صورة الجهل بالزمانين وصورة العلم بزمان ارتفاع هذا العدم هو الصحيح. وأما صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاة فلا بأس بجريان استصحاب عدم الكرية فيها الى واقع زمان الملاقاة إذ لا علم بارتفاع هذا العدم في واقع هذا الزمان جزماً.

هذا ولكننا نختلف عن القول الثالث في انا نرى جريان استصحاب عدم الكرية في مجهولي التاريخ مع افتراض أنّ فترة تردد زمان الارتفاع أوسع من فترة تردد حدوث الملاقاة في المثال المذكور، فإذا كانت الملاقاة مرددة بين الساعة الأولى والثانية وكان تبدل عدم الكرية بالكرية مردداً بين الساعات الأولى والثانية والثالثة، فلا محذور في اجراء استصحاب عدم الكرية الى واقع زمان الملاقاة لانه على ابعده تقدير يكون هو الساعة الثانية ولا علم بالارتفاع في هذه الساعة لاحتمال حدوث الكرية في الساعة الثالثة فليس من المحتمل أنّ يكون جربقاء الجزء الى واقع زمان الجزء الآخر جرّاً له الى زمان اليقين بارتفاعه ابدأً فلا يحتمل فيه أنّ يكون من نقض اليقين باليقين.

والحاصل: أنّ الاستصحاب في الجزء المجهول إنما يجري فيما إذا كان دائرة التردد فيه اوسع من الآخر بحيث يحتمل تأخره عنه لا ما إذا كان مساوياً أو أضيق منه والآ كان من احتمال انتقاض اليقين باليقين. وهذا هو معيار عدم جريان الاستصحاب وضابطه الفني حتى في معلوم التاريخ بلحاظ مجهول التاريخ لأنّ معلوم التاريخ هو

الأضيق دائرة ومجهول التاريخ هو الأوسع فلايجري استصحاب عدم معلوم التاريخ الى واقع زمان مجهول التاريخ.

لايقال: أنّ الشك في انتقاض اليقين باليقين غير معقول لأنّ اليقين والشك امران وجدانيان حاضران لدى النفس فلامعنى للشك فيها إلا في حالات الوسوسة والخروج عن المعارف.

فانه يقال: هذا خلط بين المتيقن والمشكوك بالذات والمتيقن والمشكوك بالعرض، فإنّ الذي لايعقل الشك فيه انما هو انتقاض العنوان الذي تعلق به اليقين والشك حقيقة وذاتاً وأما مطابقه الخارجي أي المعلوم بالعرض فيعقل الشك فيه، وذلك فيما اذا كان هناك عنوانان وكان الحكم بلحاظ احد العنوانين معلوماً وبلحاظ العنوان الآخر مشكوكاً لاحتمال انطباق ذلك العنوان الاول عليه وعدمه، كما اذا علم موت ابن زيد وشك في موت ابو عمرو من باب احتمال أنّ يكون ابو عمرو هذا بنفسه المكنى بابن زيد فانه هنا وأن كان المتيقن بالذات وهو عنوان ابن زيد غير المشكوك بالذات وهو ابو عمرو قطعاً إلا أنّه بلحاظ المتيقن والمشكوك بالعرض يشك في وحدتها لامحالة فكذلك المقام بعد أنّ كان الميزان واقع الزمان أي الزمان الحقيقي لا الاضافي النسبي.

شبهة انفصال زمان اليقين عن الشك:

بقي علينا أنّ نشير الى أنّ ما اخترناه وأن كان قريباً جداً من القول الثالث الذي ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) غير انه قد فسر موقفه واستدل عليه بتعبير آخر حاصله: أنّ الاستصحاب لايجري في مجهولي التاريخ لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

وقد اختلف المفسرون والمحققون في تفسير هذا الكلام، فيكون في كلامه احتمالات وتفسيرات:

احدها - ما نحتمله نحن من أنّ يكون مقصوده ما ذكرناه من احتمال نقض اليقين باليقين رغم أنّ عبائره لا تطابق ذلك، كما انه بناءً عليه كان ينبغي التفصيل في مجهولي التاريخ بين الحالتين اللتين فصلنا بينهما.

الثاني - أنا اذا افترضنا العلم اجمالاً بحدوث الملاقاة في احد الزمانين - الساعة الاولى أو الثانية بعد الزوال مثلاً - وعلمنا بحدوث الكرية في الزمان الآخر مع الشك في المتقدم منها والمتأخر فهناك معلومان اجماليان يعلم بتحقق احدهما في احدي الساعتين وتحقق الآخر في الساعة الاخرى، وحينئذ استصحاب عدم الكرية مثلاً الى حين الملاقاة إن كانت الملاقاة في الساعة الاولى فهذا لا محذور فيه لأن الساعة الاولى متصل بالزوال الذي هو زمان اليقين بعدم الكرية فيكون زمان الشك وهو الساعة الاولى متصلاً بزمان اليقين، واما اذا كانت الملاقاة في الساعة الثانية كان معناه أن زمان الشك الذي يراد جرح عدم الكرية اليه بالاستصحاب هو الساعة الثانية و زمان اليقين بعدم الكرية هو الزوال واما الساعة الاولى فهي زمان الكرية المعلومة اجمالاً وهذا يؤدي الى انفصال زمان اليقين بعدم الكرية عن زمان الشك فيه بزمان اليقين بالكرية وما دام هذا التقدير محتملاً فلا يجري الاستصحاب، لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين على كل تقدير، ومنه يظهر جريان هذا البيان حتى اذا احتمل التقارن بين الحادثين ايضاً.

ونلاحظ على ذلك:

اولاً - ان الساعة الاولى على هذا التقدير هي زمان الكرية واقعاً لازمان الكرية المعلومة بما هي معلومة، لان العلم بالكرية كان على نحو العلم الاجمالي من ناحية الزمان وهو علم بالجامع فلا احتمال للانفصال اطلاقاً، بل حتى اذا افترضنا العلم الاجمالي علماً بالواقع فلا بد من افتراض مجامعته مع الشك في كل من الاطراف والآ لكان علماً تفصيلاً ويكفي في الاستصحاب هذا الشك، ولهذا يرى صاحب الكفاية جريان الاستصحابين الالزاميين في طرفي العلم الاجمالي بالترخيص ولا يرى ان ذلك من نقض اليقين باليقين خلافاً للشيخ الاعظم (قده).

وثانياً - ان البيان المذكور لو تم لمنع عن جريان استصحاب عدم الكرية حتى في الصورة التي اختار صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيها وهي صورة الجهل بزمان حدوث الكرية مع العلم بزمان الملاقاة وانه الساعة الثانية مثلاً وشك في ان الكرية حدثت قبل الملاقاة أو بعدها، فان استصحاب عدم الكرية الى حين الملاقاة ايضاً

يحتمل فيه انفصال زمان اليقين عن الشك لأن الكرية معلومة اجمالاً في هذه الصورة ايضاً ويحتمل انطباقها على الساعة الاولى فاذا كان انطباق الكرية المعلومة بالاجمال على زمان يوجب تعذر استصحاب عدم الكرية الى مابعد ذلك الزمان جرى ذلك في هذه الصورة ايضاً وتعذر استصحاب عدم الكرية الى الساعة الثانية لاحتمال الفصل بين زمان اليقين وزمان الشك بزمان العلم بالكرية، بل يرد النقض بالاستصحاب في كل مورد علم بانتقاض الحالة السابقة المراد استصحابها الآن ولكن شك في انتقاضها بلحاظ زمن سابق فأريد اثباتها فيه بالاستصحاب لثبوت هذا العلم الاجمالي بالانتقاض في احد الزمانين فيه ايضاً.

الثالث - وهو أكثر انسجاماً مع عبائر صاحب الكفاية (قده): ان ظرف اليقين بعدم الكرية في المثال السابق هو الزوال وظرف الشك مردد بين الساعة الاولى بعد الزوال والساعة الثانية، لأن عدم الكرية له اعتباران فتارة نأخذه بما هو مقيس الى قطعات الزمان وبصورة مستقلة عن الملاقاة، واخرى نأخذه بما هو مقيس الى زمان الملاقاة ومقيد به، فاذا اخذناه بالاعتبار الاول وجدنا ان الشك فيه موجود في الساعة الاولى وهي متصلة بزمان اليقين مباشرة فبالامكان ان نستصحب عدم الكرية الى نهاية الساعة الاولى، ولكن هذا لا يفيدنا شيئاً لأن الحكم الشرعي وهو انفعال الماء ليس مترتباً على مجرد عدم الكرية بل على عدم الكرية في زمان الملاقاة، واذا اخذنا عدم الكرية بالاعتبار الثاني أي مقيساً ومنسوباً الى زمان الملاقاة فن الواضح ان الشك فيه انما يكون في زمان الملاقاة اذ لا يمكن الشك قبل زمان الملاقاة في عدم الكرية المنسوب الى زمان الملاقاة واذا تحقق ان زمان الملاقاة هو زمان الشك ترتب على ذلك ان زمان الشك مردد بين الساعة الاولى والساعة الثانية تبعاً لتردد نفس زمان الملاقاة بين الساعتين وهذا يعني عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لأن زمان اليقين هو الزوال وزمان الشك محتتمل الانطباق على الساعة الثانية ومع انطباقه عليها يكون مفصولاً عن زمان اليقين بالساعة الاولى.

ونلاحظ على ذلك:

اولاً - ان الأثر الشرعي اذا كان مترتباً على عدم الكرية المقيد بالملاقاة أي على

اجتماع احدهما بالآخر فقد يتبادر الى الذهن انّ الشك في هذا العدم المقيد بالملاقاة لا يكون الا في زمان الملاقاة، واما الشك قبل زمان الملاقاة في عدم الكرية فهو ليس شكاً في عدم الكرية المقيد بالملاقاة، ولكن الصحيح انّ الأثر الشرعي مترتب على عدم الكرية والملاقاة بنحو التركيب بدون أخذ التقيد والاجتماع والا لما جرى استصحاب عدم الكرية رأساً كما تقدم، وهذا يعني انّ عدم الكرية بذاته جزء الموضوع لافرق في ذلك بين ما كان منه في زمان الملاقاة أو قبل زمانها غير انه في زمانها يكون الجزء الآخر موجوداً ايضاً، وعليه فعدم الكرية مشكوك منذ الزوال والى زمان الملاقاة وان كان الأثر الشرعي لا يترتب فعلاً الا اذا استمر هذا العدم الى زمان الملاقاة فيجري استصحاب عدم الكرية من حين ابتداء الشك في ذلك الزمان الواقعي للملاقاة، وبهذا ثبت بالاستصحاب عدماً للكرية متصلاً بالعدم المتيقن وان كان الأثر الشرعي لا يترتب على هذا العدم الا في مرحلة زمنية معينة قد تكون متأخرة عن زمان اليقين فانّ المناط اتصال المشكوك الذي يراد اثباته استصحاباً بالمتيقن لاتصال فترة ترتب الأثر بالمتيقن، فاذا كنت على يقين من اجتهاد زيد فجراً وشككت في بقاء اجتهاده بعد طلوع الشمس ولم يكن الأثر الشرعي مترتباً على اجتهاده عند الطلوع اذ لم يكن عادلاً وانما اصبح عادلاً بعد ساعتين أفلا يجري استصحاب الاجتهاد الى ساعتين بعد طلوع الشمس؟ فكذلك في المقام.

ثانياً - انّ ما ذكر لوتّم لمنع عن جريان استصحاب عدم الكرية فيما اذا كان زمان حدوثها مجهولاً مع العلم بتاريخ الملاقاة لانه يواجه نفس الشبهة الآنفه الذكر، لانّ الشك في عدم الكرية المنسوب الى زمان الملاقاة انما هو في زمان الملاقاة بحسب تصور هذه الشبهة أي بعد ساعة من الزوال مع انّ زمان اليقين بعدم الكرية هو الزوال. ثم انّ السيد الاستاذ قد اورد على صاحب الكفاية (قده) اعتراضين آخرين: الاول - ماأشرنا اليه من دعوى انّ الشك في انتقاض اليقين باليقين غير معقول لانّ اليقين والشك من الوجدانيات.

وهذا الكلام كما عرفت غير وارد لاعلى البيان الذي تقدم متّاعلاً ولاعلى المحقق الخراساني (قده) اما الاول فلما تقدم من انّ المنظور اليه المتيقن والمشكوك بالعرض لا بالذات، واما الثاني فلانّ المفروض عند من يجعل العلم الاجمالي متعلقاً بالواقع

امكان اجتماعه مع الشك على مصب واحد والّا لا تقلب الى العلم التفصيلي^١.
الثاني - انه لادليل على اشتراط اتصال زمان اليقين بالشك بل يمكن أن يكون
زمان اليقين نفس زمان الشك كما اذا حصلنا في آن واحد.

وهذا الاعتراض مبني على تصور أنّ المحقق الخراساني يريد اتصال زمان نفس
اليقين والشك مع انه يقصد اتصال زمان المتيقن بالمشكوك ، والتعبير عنها باليقين
والشك متعارف، والقرينة على ارادته ذلك انه عبر في وجه عدم جريان الاستصحاب
بلزوم عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بانفصاله عنه بحدوثه، واتصال زمان
المتيقن بالمشكوك ليس شرطاً جديداً بل هو مستبطن في شرطية صدق نقض اليقين
بالشك لباليقين.

نعم هذا الاعتراض يمكن ايراده على كلام يذكره المحقق النائيني (قده) لاربط له
بهذا البحث رغم التشابه الاسمي، وكان الأجدر ذكره كتنبيه مستقل والتعليق عليه،
وحاصله:

انا اذا علمنا عند الزوال مثلاً بنجاسة انائين ثم علمنا اجمالاً بطهارة احدهما
فحصول هذا العلم الاجمالي يتصور باحد انحاء:

١ - أنّ يفترض العلم بطهارة احدهما المعين كإناء زيد مثلاً ثم اختلط بالآخر
فتكون علم اجمالي.

٢ - أنّ يفترض العلم بأنّ زيداً غسل انائه ولكننا لاندرى ايها لزيد فحصل علم
اجمالي بطهارة احدهما.

٣- أنّ يحصل العلم الإجمالي بالطهارة ابتداءً وبلا توسط علم بعنوان تفصيلي كما
إذا أخبرنا صادق بطهارة أحدهما.

ففي الفرض الثالث لا توجد شبهة انفصال زمان اليقين عن زمان الشك بل كل
إناء نشير اليه نقول بأننا كئنا نعلم بنجاسته عند الزوال وبعد الزوال حصل الشك في

١ - يمكن توجيه هذا الاعتراض وتأويله بنحو يكون وارداً على المحقق الخراساني، وذلك بأن يكون المقصود أنّ مجرد العلم بما
يكون نقبضاً واقعاً للمعلوم السابق لا يكفي في صدق انتقاض اليقين باليقين بل لابد في صدقه من العلم بأن متعلق هذا اليقين
ناقض لمتعلق اليقين الآخر بحسب مطابقه الخارجي، واما مجرد احتمال ذلك فلا يمنع من صدق نقض اليقين بالشك، وهذا
الايراد صحيح وسوف يأتي وروده على المحقق الخراساني (قده).

بقاء نجاسته وعدمه، وهو شك مسبب عن العلم الاجمالي الحاصل بطهارة احدهما فيجري الاستصحاب فيه لولا محذور آخر غير مربوط بهذا البحث.

واما في الفرض الاول فلا يجري الاستصحاب، لأننا وان كنا نعلم بالنجاسة في كل منها عند الزوال ونشك في نجاسته الآن الا انه قد تخلل في البين اليقين بطهارة واحد منها تفصيلاً وبعد ذلك حصل الشك لأجل الاختلاط فلعل هذا الفرد هو الذي تيقنت بطهارته، وعلى هذا التقدير يكون قد انفصل زمان يقيني بالنجاسة عن زمان الشك باليقين بالطهارة فلا يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

واما الفرض الثاني فهو من ناحية يشبه الفرض الثالث لعدم تشخيص اناء زيد، ومن ناحية يشبه الفرض الاول للعلم بطهارة اناء زيد، ثم رجح الحاقه بالفرض الاول لتوسط العلم بطهارة اناء زيد فلو كان المستصحب نجاسته اناء زيد واقعاً فقد انتقض اليقين فيه باليقين لا بالشك.

وهذا الكلام يرد عليه: أولاً - ما ذكره السيد الاستاذ من عدم الدليل على اشتراط اتصال زماني في نفس اليقين والشك كشرط جديد زائداً على صدق نقض اليقين بالشك وهو حاصل في المقام، فان كل اناء نشير اليه يشك في بقاء نجاسته الثابتة في حقه عند الزوال، والعلم التفصيلي بطهارة اناء زيد المشتبه ليس الا منشأ للشك في بقاء نجاسة شخص هذا الاناء وزواله فيجري الاستصحاب في واقع الاناء بلا محذور.

وثانياً - لوسلمنا وجود دليل على هذه الشرطية المفروض الحاق الفرضية الثانية بالثالثة لا بالاولى، لأن اليقين بطهارة اناء زيد قد تعلق بطهارة هذا العنوان الاجمالي الذي يجتمع مع الشك في كل من الانائين فلم ينفصل زمان اليقين بالنجاسة عن زمان الشك في كل منها اطلاقاً.

وهكذا يتلخص من مجموع ماتقدم ان الاستصحاب في جزئي الموضوع الحادثين الذي يشك في المتقدم منها والمتأخر يجري في مجهول التاريخ بلحاظ زمان الآخر اذا كان معلوماً أو اضيق دائرة منه ولا يجري في الآخر بلحاظ الاول.

ثم ان هذا الذي ذكرناه انما هو في كبرى استصحاب بقاء الجزء الى حين تحقق الجزء الآخر لترتيب اثر الموضوع المركب كاستصحاب عدم الكرية - القلة - الى حين الملاقاة لاثبات الانفعال بالنجاسة. وقد يستصحب عدم الجزء الآخر كالملاقاة الى

حين انتفاء الجزء الاول وهو القلّة لني ذلك الأثر بنفي موضوعه فيجعل ذلك معارضاً مع الاستصحاب الاول.

ونلاحظ على هذا الاستصحاب:

أولاً - ماتقدم من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ بالنسبة الى زمان المجعول ولا في مجهول التاريخ بالنسبة الى زمان المجهول الآخر اذا كانت دائرة التردد في الآخر مساوياً أو اضيق منه. وهذا يعني انه لا يمكن أن يجري الاستصحابان المثبت والنافي معاً، اذ لو فرض أن زمان احد الجزئين من الملاقاة وعدم الكريّة معلوماً فلا يجري الاستصحاب في المعلوم اثباتاً أو نفيّاً، وإن كانا معاً مجهولين فاما أن تكون دائرة التردد في احدهما اضيق من الآخر أو يكونا متساويين في الاول لا يجري الاستصحاب الآ فيا تكون دائرة التردد فيه اضيق بالنسبة الى زمان الأوسع دون العكس، وفي الثاني لا يجري الاستصحاب فيها معاً. نعم فرضية التعارض تكون معقولة على احد القولين الاول أو الثاني من الأقوال الثلاثة المتقدمة، وقد عرفت عدم تماميتها.

وثانياً - أن استصحاب عدم احد الجزئين - وهو الملاقاة في المثال - الى حين انتفاء الجزء الآخر - وهو القلّة أو عدم الكريّة - لا يجري في نفسه حتى على القولين الآخرين لانه مثبت. وهذه نكتة دقيقة ربما يغفل عنها.

توضيح ذلك: أن هناك فرقاً بين استصحاب جزء الموضوع المركب الى حين تحقق جزؤه الآخر لترتيب الأثر المرتب على ذلك المركب وبين استصحاب عدم ذلك الجزء الى حين انتفاء جزئه الآخر لني حكمه، فإنّ الاول ليس مبتلى باشكال الاثبات لانه يجرز بحسب الحقيقة كلا جزئي موضوع الحكم احدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، واما الثاني فهو مبتلى باشكال المثبتية لأنّ المطلوب فيه نفي الحكم بنفي موضوعه، ومن الواضح أن موضوع الحكم انما هو تحقق صرف وجود الجزئين معاً وهذا لا ينفي بالاستصحاب المذكور الآ بالتعويل على الأصل المثبت، لانه ينفي بحسب الحقيقة تحقق فرد من الموضوع الى زمان انتفاء الجزء الاول وبضمه الى وجدانية انتفائه بعد ذلك لانتهاء الجزء الاول يراد اثبات انتفاء صرف الوجود، وقد تقدم أن نفي الجامع

وصرف الوجود بنفي الفرد من الاصل المثبت، ومن هنا لم يكن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل نافياً لموضوع الحكم المرتب على الجامع.

نعم اذا كان الشك في تحقق صرف الوجود وعدمه كما اذا شك في اصل ملاقاته الماء القليل مع النجاسة جرى استصحاب عدم تحقق اصل الملاقاة وفي تمام الأزمنة الى الوقت الحاضر بمعنى نفي صرف وجود الموضوع المركب رأساً لاحصه منه.

وعلى ضوء النكات الموضحة في هذا البحث لا بأس بالتعرض الى التطبيق الفقهي المعروف لهذه المسألة الاصولية والذي ينحل الى مسألتين:

المسألة الاولى - الكر المسبوق بالقلّة اذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقاة أو الكرية.

المسألة الثانية - القليل المسبوق بالكرية اذا علم بملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقاة والقلّة.

أمّا المسألة الاولى - فقد عرفت على ضوء ماتقدم انه لايجري استصحاب عدم الكرية - وهو احد جزئي الموضوع - الى حين الملاقاة الا اذا كان زمان الملاقاة معلوماً وزمان الكرية مجهولاً أو كلاهما مجهولاً مع كون دائرة التردد في زمان الكرية أوسع منها في زمان الملاقاة فيجري الاستصحاب عندئذ وتثبت النجاسة لاحراز موضوعها المركب بضم التعبد الى الوجدان وفي غير ذلك يحكم بالطهارة بالرجوع الى الاصول الحكيمة. ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لنفي الانفعال لما تقدم من الوجهين آنفاً.

الا انّ للسيد الاستاذ اتجاهأ آخر للمنع عن جريان هذا الاستصحاب الثاني من انه كلما ترتب حكم على موضوع مركب من جزئين وكان احدهما معلوم الوجود سابقاً ولكن يشك في بقائه الى حين وجود الجزء الآخر فيجري استصحاب بقائه الى حين وجود الجزء الآخر وبذلك يجرز موضوع الحكم مادام الموضوع مأخوذاً بنحو التركيب لابنحو التقييد ولايجري استصحاب عدم حدوث الجزء الآخر الى حين ارتفاع الجزء الاول لكي يكون نافياً للحكم ومعارضاً للاستصحاب الاول، وقد جاء في تقريرات اجابته الفقهية والاصولية وجهان لا ثبات هذا المدعى:

احدهما - نقضي، وهو انّ لازم جريان استصحاب عدم الجزء الآخر الى حين

ارتفاع الجزء الاول ومعارضته لاستصحاب بقاء الاول الى حين وجود الآخر ايقاع المعارضة بين الاستصحاب حتى في مورد صحيحة زرارة وهو الشك في بقاء الطهارة الى حين الصلاة اذ يعارض استصحاب بقائها الى حين الصلاة باستصحاب عدم وقوع الصلاة في زمان وجود الطهارة.

ثانيهما- حلّي، وهو أنّ المفروض أنّ الحكم مترتب على ذات الجزئين أي على وجودهما في زمان دون أن يؤخذ في الموضوع عنوان التقييد ومعه فباستصحاب احد الجزئين الى زمان وجدانية وجود الجزء الآخر في ذلك الزمان نحرز موضوع الحكم، وأمّا استصحاب عدم الجزء الآخر في زمان الجزء الاول فلا يجري لأنّ الأثر غير مترتب على وجود الجزء الآخر المقيد بأن يكون في زمان الجزء الاول بل على ذات الجزئين فباستصحاب عدمه إن كان ذات الجزء الآخر فهو غير معقول للقطع بوجوده، وإن كان المستصحب عدم وجوده المقيد - بان يكون في زمان الجزء الاول - فهذا ليس موضوعاً للحكم الشرعي لأنّ المفروض أنّ موضوع الحكم الشرعي اخذ بنحو التركيب لابنحو التقييد^١.

ويلاحظ على هذا الاتجاه:

أما فيما يتعلق بالوجه النقضي: فلأنّ زرارة في مورد الرواية لو كان قد فرض وقوع صلاة وحدث مجهولي التاريخ ومع هذا جرى الامام له استصحاب عدم الحدث الى حين الصلاة ولم يجز استصحاب عدم الصلاة الى حين الحدث لكان نظير مانفرضه في المقام من حدوث كرتية وملاقة مجهولين في تاريخهما فيجري استصحاب عدم الكرتية الى حين الملاقة على حد استصحاب عدم الحدث الى حين الصلاة ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقة الى حين الكرتية كما لا يعارض استصحاب عدم الحدث باستصحاب عدم الصلاة الى حين الحدث، غير أنّ زرارة لم يفرض حدثاً وصلاة مجهولي التاريخ بل الصلاة في مورد الرواية معلومة التاريخ في عمود الزمان وانما يشك في بقاء عدم الحدث الى حينها، فهو من قبيل ما اذا كانت الملاقة معلومة التاريخ ويشك في

بقاء الكرية الى حينها فعدم ايقاع المعارضة بين الاستصحابين في مورد الصحيحة لعله بلحاظ أنّ احد الحادثن معلوم التاريخ والآخر مجهوله فيجري الاستصحاب في طرف المجهول خاصة على ما هو الصحيح^١.

واقاً فيما يتعلق بالوجه الحلّي فتوضيح الحال فيه: أنّ المستصحب عدمه من الجزء الآخر ليس هو وجوده في نفسه الى الزمان الحاضر ليقال أنّ وجوده معلوم فكيف يستصحب عدمه ولا وجوده المقيد بوجود الجزء الاول ليقال أنّ الوجود المقيد بما هو مقيد ليس موضوعاً للحكم لينفي بنفيه، بل المستصحب عدم وجود الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الاول بنحويكون المقصود الاشارة الى واقع زمان وجود الجزء الاول وأخذ هذا العنوان معرّفاً الى واقع ذلك الزمان وهذا يكون المنفي بنفسه جزء موضوع الحكم فينفي الحكم بنفيه - مع قطع النظر عمّا ذكرناه من اشكال المشبّية - وهذا البيان بنفسه هو المصحح لاجراء استصحاب بقاء الجزء الاول الى زمان وجود الجزء الآخر، فإنّ المراد بذلك ليس اثبات وجود للجزء الاول مقيد بأن يكون في زمان وجود الجزء الآخر لأنّ من الواضح أنّ هذا الوجود المقيد ليس له حالة سابقة لتستصحب بل المراد اثبات وجود للجزء الاول في واقع زمان وجود الجزء الآخر بنحو نجعل عنوان زمان الآخر معرّفاً صرفاً الى واقع الزمان الذي نريد جر الجزء الاول اليه بالاستصحاب فكما أنّ استصحاب بقاء الجزء الاول الى زمان الجزء الآخر يحرز جزء الموضوع دون أنّ يثبت الوجود المقيد بما هو مقيد كذلك استصحاب عدم الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الاول ينفي جزء الموضوع دون أنّ ينفي المقيد بما هو مقيد.

وهكذا يتضح عدم تمامية هذا الاتجاه الذي سار عليه السيد الاستاذ في المنع عن الاستصحاب النافي.

نعم هناك نكتة فقهية خاصة لوتمت منعت ايضاً عن جريان استصحاب عدم

١ - بل لو فرض جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ايضاً ورد على النقض المذكور بأن استصحاب عدم وقوع الصلاة في زمان وجود الطهارة لايجري لانه لم يفرض وقوع الحدث اصلاً، نعم لواحد بعد الصلاة امكنه أنّ ينتزع عنواناً اجمالياً كعنوان آخر حدث فيجري استصحاب عدم وقوع الصلاة الى حين تحقق آخر حدث منه الا انه قد تقدم بطلان مثل هذا الاستصحاب في بحث سابق.

الملاقاة الى حين الكرية وحاصلها: انّ موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة بعد فرض خروج الماء الكرّ منه يمكن أن يتصور بأحد وجهين:

الاول - أن يقيد الماء في موضوع دليل الانفعال بعدم الكرية فيكون مركباً من امرين احدهما ملاقاة النجس للماء والآخر عدم كرية الماء.

الثاني - أن تقيد الملاقاة بأن لا تكون ملاقاة للكر فيكون موضوع الانفعال مركباً من امرين ملاقاة النجس للماء وعدم كون الملاقاة ملاقاة للكر.

فاذا بنينا على التصور الثاني لم يمكن اجراء استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية، لأنّ المراد نفي موضوع الانفعال، وموضوع الانفعال بناءً على هذا الوجه لا يمكن نفيه بهذا الاستصحاب لأنّ أحد جزئيه ملاقاة الماء للنجس وهي وجدانية والجزء الآخر عدم كون الملاقاة ملاقاة للكر، ونفي هذا الجزء انما يكون باثبات نقيضه أي انّ الملاقاة ملاقاة للكر وهذا لاحالة سابقة له ولا يمكن اثباته باستصحاب عدم وقوع الملاقاة مادام الماء قليلاً الا بنحو مثبت، بل بناءً على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية يجري استصحاب عدم كون هذه الملاقاة ملاقاة للكر فيكون مثبتاً للنجاسة ايضاً.

الا انّ مبنى هذا الكلام غير تام فقهيّاً، اذ الظاهر من مثل رواية أبي بصير الواردة في سور الكلب (ولا يشرب سور الكلب الا أنّ يكون حوضاً كبيراً يستقى منه) ^١ تركب موضوع الانفعال من ملاقاة للماء وعدم الكرية.

فالصحيح جريان استصحاب عدم الكرية - أو القلة - الى حين الملاقاة لا ثبات النجاسة - اذا كان زمان الملاقاة معلوماً أو أضيق من زمان تردد الكرية - ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية أو في حال القلة - حتى لو قيل بجريانه في معلوم التاريخ - لأنّه لا يني ما هو موضوع الحكم الشرعي وهو صرف وجود الموضوع القابل للانطباق على قطعات طويلة من الزمان اذ لا يكفي لنفي الحكم نفي حصة من وجود الموضوع وهي وجوده في واحدة من تلك القطعات.

وتوهم - انّ الاستصحاب وانّ كان يني حصة من صرف الوجود لموضوع الحكم

بالنجاسة إلا أنّ الحصة الأخرى من وجود الموضوع منتفية وجداناً فبضم الوجدان الى التبعدين نفي الحكم.

مدفوع: بأنّ الحكم بالنجاسة ليس احكاماً متعددة مجعولة على الحصص بحيث يكون للملاقاة مع عدم الكرية في الزمان الاول حكم وللملاقاة مع عدم الكرية في الزمان الثاني حكم آخر وهكذا بل هناك حكم واحد مجعول على جامع الملاقاة مع عدم الكرية بحيث يلحظ الجامع بنحو صرف الوجود ويجعل الحكم عليه فلا بد في نفي هذا الحكم من نفي بصرف الوجود، وقد عرفت أنّ نفيه بنفي حصة وفرد منه بالتبعيد مع ضمه الى انتفاء سائر افراده بالوجدان من أوضح انحاء الاصل المثبت، ومن هنا لم يلتزم احد مجريان استصحاب عدم الفرد الطويل بعد وجدانية انتفاء الفرد القصير للجامع بقاءً لا ثبات انتفاء الجامع.

وهكذا يثبت أنّ استصحاب عدم الملاقاة متى ما كان جارياً بنحوين بنفسه صرف وجود الملاقاة جرى كما هو الحال في موارد الشك في اصل الملاقاة، ومتى ما أريد اجراؤه لنفي حصة من الملاقاة ويضم اليه احراز انتفاء الحصة الاخرى وجداناً فلا يجري ولا يصلح لنفي الحكم المترتب على صرف الوجود الجامع بين الحصتين.

نعم لو فرض ثبوت حكيم شرعيين احدهما نجاسة الماء المركب من جزئين الملاقاة وعدم الكرية والآخر الطهارة المطلقة أي حتى بعد الملاقاة المعبر عنه بالاعتصام للماء المركب من جزئين الكرية وعدم الملاقاة مع النجاسة قبل الكرية بدعوى أنّه المستفاد من دليل اعتصام الكرّ وأنّ الماء اذا بلغ قدر كرّ لا ينجسه شيء يدل على الطهارة المطلقة، وموضوعه وإن كان هو الماء الكرّ إلا أنّا حيث نعلم من الخارج بنجاسة الماء النجس المتمم كرّاً فنعلم أنّ موضوع الطهارة المطلقة مركب من جزئين احدهما الماء الكرّ والثاني أنّ لا يكون ملاقياً مع النجاسة قبل الكرية فحينئذ يجري استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية لاحراز موضوع الطهارة المطلقة فيكون معارضاً مع استصحاب عدم الكرية الى حين الملاقاة لكونها معاً حينئذ من استصحاب جزء الموضوع الى حين تحقق الجزء الآخر لا الاستصحاب النافي للحكم ليكون مثبتاً.

وفيه: بطلان المبني الفقهي المذكور، فانه لا توجد لدينا احكام ثلاثة، النجاسة في الماء القليل الملاقى مع النجس والطهارة غير المطلقة في الماء القليل غير الملاقى والطهارة

المطلقة في الماء الكرّ غير الملاقي قبل الكرية، بل هنا حكم واحد هو النجاسة وموضوعها مركب من جزئين الماء الملاقي مع النجس وعدم الكرية حين الملاقاة، فإنّ دليل عدم انفعال الكرّ بالملاقاة مع النجاسة مخصص بحسب الحقيقة لادلة الانفعال فيكون موضوع الانفعال مركباً من نقيض العنوان الخارج بالتخصيص ولا بد في نفيه من نفي صرف وجود هذا الموضوع المركب، وقد عرفت انه لا يثبت باستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة الا بنحو الاصل المثبت.

ثم انه في الصور التي لا يتم فيها جريان الاستصحاب المثبت للانفعال ربما تطبق قاعدة تقدمت عن المحقق النائيني (قده) من انه اذا ثبت حكم إلزامي بعام وخرج منه عنوان وجودي كعنوان الكرّ في المقام فشك في مورد في تحقق ذلك القيد وعدمه ولم يمكن احرازه أو احراز عدمه بالاستصحاب يحكم بالاحتياط ظاهراً ففي المقام اذا لم يمكن اثبات موضوع الانفعال لكون الكرية معلوم التاريخ مثلاً ولانفيه لأنّ استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة على القول بجريانه مثبت يحكم بالنجاسة احتياطاً ولا يجوز الرجوع الى اصالة الطهارة التي هي اصل حكمي طولي.

الا انه قد نقحنا في بعض البحوث السابقة عدم تمامية هذه القاعدة الميراثية، فالصحيح هو الحكم بالطهارة فيما اذا كان تاريخ الكرية معلوماً أو مجهولاً ولكنه اضيق دائرة من دائرة التردد للملاقاة.

وامّا المسألة الثانية - أعني الماء القليل المسبوق بالكرية والملاقاة مع الشك في تاريخها، فقد يقال بجريان استصحاب بقاء الكرية الى حين الملاقاة لنفي الانفعال وقد يعارض باستصحاب عدم الملاقاة الى حين القلة المثبت للانفعال.

والصحيح: عدم جريان شيء من الاستصحابين على كل حال، امّا استصحاب الكرية الى حين الملاقاة فلما تقدم من أنّ الأصل النافي في المقام مثبت لانه لا يثبت انتفاء صرف الوجود الا بالملازمة العقلية؛ وامّا استصحاب عدم الملاقاة الى حين القلة فلأنه لا يثبت وقوع الملاقاة بعد القلة الا بالملازمة العقلية الواضحة حيث أنّ اللازم العقلي لثبوت اصل الملاقاة وعدم كونها في حال الكرية وقوعها في حال القلة.

ثم أنّ صاحب الكفاية قد حشر في هذا التنبيه اجثاً لا ترتبط بصلب البحث عن جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة من قبيل تشقيق البحث الى ما اذا اخذ

حيثية التقارن بين الجزئين أو التقدم أو التأخر في الموضوع وبنحو مفاد كان التامة تارة والناقصة اخرى وبنحو مفاد ليس التامة ثالثة أو بنحو مفاد ليس الناقصة رابعة وانه هل يمكن اثبات ذلك بالأصل أو تكون من الأصل المثبت والتي هي اجاث يرتبط بعضها بمبحث الاصل المثبت وبعضها بمبحث الاستصحاب في العدم الأزلي، ولهذا لامناسبة فنية للتعرض اليها بعد أن كانت ترجع الى تطبيق نكات تقدمت برمتها.

٩ - الاستصحاب في حالات توارد الحالتين:

قد يشك في بقاء حكم وعدمه مع ثبوت حالة سابقة واحدة لذلك الحكم سابقاً اثباتاً أو نفيّاً فيجري الاستصحاب وهذا لا اشكال فيه. واخرى يشك في حكم وعدمه نتيجة انّ الحالة السابقة متعددة بأن يعلم بثبوته في فترة سابقة كما يعلم بعدمه أو ثبوت خلافه سابقاً ايضاً ولكن لا يعلم بالوارد والمورود من الحالتين فيشك تبعاً لذلك في الحكم اثباتاً ونفيّاً، وهذا مايستمي بتوارد الحالتين كما اذا علم بأنه توضاً كما يعلم بانه قد احدث ولكنه لا يدري المتقدم منها والمتأخر فيشك في كونه متطهراً الآن أو محدثاً، فهل يجري هنا استصحاب كل من الحالتين ويتعارضان أو لايجري في شيء منها أو يجري في معلوم التاريخ منها دون مجهوله، وجوه:

لاينبغي الاشكال في جريان استصحاب الحالة المعلوم تاريخها في نفسه كما اذا علمنا بالطهارة عند الفجر وعلمنا اجمالاً بالحدث اما قبل الفجر أو بعده، فانّ هذا لاينع عن جريان استصحاب الطهارة لعدم ورود شيء من الاعتراضات والمناقشات المتصورة فيه عدا توهم انّ العلم الاجمالي يتعلق بالواقع وعلى تقدير كون معلومه بعد الفجر تكون الطهارة منتقضة باليقين، الا انّ هذا التوهم باطل مبنيّ وبناءً على ماتقدم.

واما الاستصحاب في الحالة المجهول تاريخها سواء كان الآخر مجهول التاريخ أم معلومه، فالصحيح ايضاً جريان الاستصحاب فيه من دون محذور، وما ذكر أو يمكن أن يذكر من الاعتراضات لايتم شيء منها كما نستعرضه فيما يلي:

الاعتراض الاول - ما ذكرناه في التطبيق السابق من انه اذا كانت احدى الحالتين - كالطهارة مثلاً - معلوم التاريخ وأريد استصحاب الحدث المجهول تاريخه كان من

استصحاب الفرد المردد، لاحتمال أن يكون الحدث واقعاً قبل الطهارة المتيقنة عند الفجر فسحبه بالاستصحاب لعلّه جر للحدث الى زمان يقطع فيه تفصيلاً بانتقاض وتحقق الطهارة، نعم هذا المحذور غير وارد فيما اذا كانا معاً مجهولي التاريخ، والحاصل: كما كتنا نقول هناك أنّ استصحاب عدم الكرية الى حين الملاقاة لايجري اذا كان تاريخه معلوماً لانه لوأريد اجراؤه بلحاظ الزمان النسبي وهو زمان الملاقاة فليس موضوعاً للأثر، وإن أُريد اجراؤه بلحاظ زمان الملاقاة الواقعي فيحتمل أنّ يكون زمان الملاقاة الواقعي هو الزمان الذي يقطع فيه تفصيلاً بانتقاض عدم الكرية، كذلك نقول هنا لوأريد اجراء استصحاب الحدث في عمود الزمان الواقعي فيحتمل كونه في الزمن الذي يقطع فيه بالطهارة تفصيلاً وهو الفجر، وإن أُريد اجراؤه في الزمان النسبي أعني الزمن الاجمالي فليس هو موضوع الأثر، نعم يوجد فرق بين المقامين من ناحية أنّ الاشكال والتردد هناك كان بلحاظ مرحلة الشك والانتفاء وهنا بلحاظ مرحلة اليقين والابتداء.

وفيه: أنّ المفروض في المقام العلم اجمالاً بتحقق الحالة المجهول تاريخها وهو الحدث في المثال سابقاً واحتمال بقائها حقيقة في هذا الزمان الواقعي والذي يكون هو موضوع الأثر، فأركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء تامة، ولاوجه لتوهم شبهة الفرد المردد بلحاظ المستصحب اذ لايعلم بانتقاض هذه الحالة في هذا الآن حتى بعنوان آخر اجمالي فضلاً عن تفصيلي كما هو في موارد الفرد المردد وفي استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة الواقعي. نعم هنا شبهة اخرى هي احتمال انتقاض الحالة السابقة من الحدث المعلومة اجمالاً باليقين التفصيلي بالطهارة عند الفجر على تقدير كون الحدث قبل الفجر واقعاً، الآ أنّ هذا هو شبهة صاحب الكفاية المعبر عنها بانفصال زمان اليقين عن الشك وهذه الشبهة تجري حينئذ في استصحاب مجهول التاريخ سواء كان الآخر معلوم التاريخ أو مجهوله.

وجوابه: أولاً - ماتقدم من أنّ العلم الاجمالي يقف على الجامع ولايسري الى الواقع، وعلى تقدير السريان لاينافي الشك في الفرد والحصة الذي هو موضوع الاستصحاب. وهذا الجواب ينفع في استصحاب مجهول التاريخ اذا كانت الحالة الأخرى مجهولة التاريخ ايضاً لامعلومة والآ كان العلم متعلقاً بالواقع لاالجامع.

وثانياً - لا يكفي في انتقاض اليقين باليقين مجرد تعلق اليقين بنقيض المتيقن السابق واقعاً وانما ينتقض اذا علم بتعلقه بنقيضه أي علم بالانتقاض وذلك لا يكون الا اذا تعلق اليقين الثاني بنفس العنوان الذي تعلق به اليقين الاول أو علم بان مطابقتها الخارجي واحد، والآن فقد يجتمع يقينان متعاكسان بالرغم من تناقض متعلقهما واقعاً من دون أن ينتقض احدهما بالآخر عند القاطع كما اذا كان احدهما بعنوان والآخر بعنوان آخر فعلم بتجاسة ثوبه عند الغروب وعلم بطهارته عند نزول المطر وكان في واقع الأمر نزول المطر عند الغروب ايضاً ولكنه لا يدري بذلك .

فالحاصل: لا اشكال في عدم صدق نقض اليقين باليقين لمجرد احتمال انطباق المعلوم بأحد اليقينين على معلوم اليقين الآخر سواء كان احدهما تفصيلياً أم كلاهما اجمالياً، فلاشبهة من هذه الناحية ايضاً، واركاز الاستصحاب تامة في الحالتين المتواردتين مطلقاً.

الاعتراض الثاني - ماأثاره المحقق العراقي(قده) من انه لاشك في البقاء، لانه لوأريد طهارة الساعة الاولى مثلاً فنحن نعلم بارتفاعها على تقدير حدوثها، وان أريد طهارة الساعة الثانية فنعلم ببقائها على تقدير حدوثها فأبي الطهارتين تستصحب؟^١ والجواب: أولاً - ان المستصحب هو الجامع بين الحصتين للطهارة وهو يشك في بقائها كما هو الحال في موارد استصحاب الجامع بين الفرد القصير والطويل فان هذا منه بحسب الحقيقة.

وثانياً - ان الصحيح عدم اشتراط كون الشك في عنوان البقاء بل يكفي في صدق نقض اليقين بالشك بعد الفراغ عن اليقين بحدوث الشيء سواء صدق الشك في البقاء أم لا على ماتقدم سابقاً.

الاعتراض الثالث - ماأثاره المحقق العراقي(قده) ايضاً من عدم وجود اليقين بالحدوث، فانه لا يوجد زمان سابق يمكن أن نصعد اليه قهقراً على حد تعبيره ونكون على يقين فيه بالطهارة، ويشترط في الاستصحاب اليقين السابق أي وجود زمن سابق تفصيلي يتيقن فيه بالحدوث^٢.

١ - نهاية الافكار، القسم الاول من الجزء الرابع، ص ٢١٥.

٢ - نهاية الافكار، القسم الاول من الجزء الرابع، ص ٢١٦.

والجواب: لوجه لاشرط أن يكون اليقين السابق أو اليقين بالحدوث مشخصاً من حيث الزمان، وإنما اللازم اصل اليقين بالحدوث سواءً كان تفصيلاً من حيث الزمان والفرد أم كان اجمالياً، فان دليل الاستصحاب مطلق لفظاً ولانكته تقتضي الانصراف الى ذلك.

هذا مضافاً الى ورود نقض حينئذٍ اورده بنفسه وأجاب عنه بما لا يكون صحيحاً^١.

أمّا النقض، فبما اذا كان يعلم اجمالاً بالطهارة في احدى الساعتين من دون علم بالانتقاص في الاخرى بل مع احتمال الانتقاص اذا كانت في الساعة الاولى فلا يكون من موارد توارد الحالتين، بل من موارد الحالة الواحدة الجاري فيها الاستصحاب مع انه يرد فيه ما ذكر من عدم وجود زمن سابق يمكن أن يشار اليه ليقال كتاً على يقين بالطهارة فيه.

واما جوابه: فباناً نستصحب الطهارة على تقدير ثبوتها في الساعة الاولى بناءً على كلام تقدم عنه من أن العلم بالقضية الشرطية يستلزم ثبوت العلم المنوط بالجزء فاذا كانت الطهارة ثابتة في الساعة الاولى فهي تثبت الآن بالاستصحاب، وأن كانت ثابتة في الساعة الثانية فهي ثابتة الآن وجداناً فيعلم اجمالاً بطهارة الآن أمّا واقعية أو استصحابية، وهذا الجواب غير وارد في موارد توارد الحالتين كما هو واضح.

وهذا الجواب غير تام، لما تقدم من بطلان العلم المنوط نعم بناءً على كفاية نفس الحدوث في الاستصحاب من دون دخالة اليقين به في موضوع الاستصحاب تم هذا الجواب عن النقض الا أنه حينئذٍ يندفع اصل الاعتراض ايضاً لأن الحدوث ثابت في زمن سابق معين عند الله.

الاعتراض الرابع - أن التعبد الاستصحابي تعبد بالمستصحب بمقدار المعلوم فاذا كان المعلوم الطهارة في زمان اجمالي لا تفصيلي فالذي يثبت بالاستصحاب الطهارة المضافة الى الزمان الاجمالي النسبي لا الزمان التفصيلي الواقعي، والمفروض ان الأثر مترتب على الطهارة في واقع الزمان لا في الزمان النسبي الاجمالي^٢.

١ - نفس المصدر، ص ٢١٧.

٢ - ولعل هذا الاعتراض يستفاد ايضاً من ذيل كلام المحقق العراقي (قده) على ما في تقارير بحثه، فراجع نهاية الافكار، القسم الاول من الجزء الرابع، ص ٢١٧.

وفيه: مضافاً الى ماتقدم من كفاية نفس الحدوث في الاستصحاب انّ هذا خلط بين العنوان الثانوي النسبي وبين الجامع بين فردي الزمان فانّ الطهارة تارة نضيفها الى واقع الزمان ولكن بقدر الجامع بين فردين وحصتين في احد الزمانين وبغض النظر عن خصوصية الفردين، وهذا يترتب عليه كل آثار الطهارة المطلوبة، لانها طهارة ثابتة في واقع الزمان الحاضر، واخرى نضيف الطهارة الى عنوان نسبي كعنوان وقت نزول المطر، وهذا هو الذي يقال انه لا اثر له لكون الأثر مترتباً على الطهارة في الزمان الواقعي لا النسبي.

وهكذا يتضح تمامية اركان الاستصحاب في حالات توارد الحالتين في مجهول التاريخ ومعلومه، فيجري الاستصحاب فيها معاً، غاية الامر انها يتعارضان ويتساقطان.

١٠ - عموم العام أو استصحاب حكم المخصص:

عقد الشيخ الاعظم (قده) وتابعه عليه المحققون تنبيهاً تحت عنوان ما اذا ورد دليل له عموم أو اطلاق أزمامي وخرج منه بالتخصيص فرد في قطعة زمنية معينة فبعد انقضاء تلك القطعة هل يرجع الى العموم الازمامي لذلك الدليل الاجتهادي أو الى استصحاب حكم المخصص.

والبحت في هذا التطبيق عن مدى تمامية اركان الاستصحاب في مثل هذه الموارد، وسيضح انه لانكته جديدة تستدعي عقد بحث مستقل غير ماتقدم فيما سبق ويأتي من نكات الاستصحاب.

وايماً ما كان فقد ذكر الشيخ الاعظم (قده) انه اذا كان الزمان مأخوذاً في العام بنحو المفردية بأن لوحظ الموضوع في كل آن فرداً مستقلاً في قبال الآخر، فلا مجال لاستصحاب حكم المخصص، بل يتعين الرجوع الى العموم الازمامي للعام، لأنّ الموضوع في الزمان الثاني فرد آخر غيره في الزمان الاول ويشترط في جريان الاستصحاب وحدة الموضوع فلايجري الاستصحاب ويجري العموم لتمامية موضوعه.

وان لوحظ الزمان في الموضوع بما هو ظرف مستمر، فلا مجال للتمسك بالعام حينئذ، لأنّ الموضوع كان فرداً واحداً للعام وقد خرج منه بالتخصيص فلو شمله مرة

أخرى كان خلف لحاظه فرداً واحداً بينما يصح التمسك حينئذ باستصحاب بقاء حكم المخصص لتامة اركانه.

وعلق على ذلك المحقق الخراساني (قده) بأن لحاظ الزمان بنحو المفردية والقيدية وعدمها لا بد وأن يلحظ في جانب الخاص ايضاً، فإن لوحظ بنحو القيدية في العام والخاص معاً فلا مقتضي للاستصحاب لتعدد الموضوع ويمكن التمسك بالعام، وأن لم يلحظ كذلك في شيء منها فلا مقتضي للتمسك بالعام ويجري الاستصحاب، وأن لوحظ مفرداً للعام دون الخاص فالعموم تام في نفسه واستصحاب حكم الخاص تام ايضاً لعدم تعدد الموضوع بالنسبة الى حكم الخاص ويقدم العام على الاستصحاب بالحكومة، وأن لوحظ بالعكس فلا مقتضي للتمسك بالعام ولا الاستصحاب.

وقد وقع البحث في المقصود من اخذ الزمان مفرداً وقيداً للحكم في العام وعدمه بحيث يصح التمسك بالعموم الازماني بناءً على اخذه كذلك ولا يصح فيما اذا لم يؤخذ، فبرزت تفسيرات عديدة.

التفسير الاول- ما ذكره السيد الاستاذ من ان المراد بأخذ الزمان مفرداً استغراقية العام بحيث ينحل الى احكام عديدة بعدد الآنات واللحظات يكون لكل منها امثال وعصيان مستقل، والمراد بأخذه غير مفرد مجموعية العام بحيث يكون مفاده حكماً واحداً له امثال واحد وعصيان واحد بحيث لو عصى في زمان تعذر الامثال ولم يمكن الرجوع الى دلالة العام بل يرجع الى استصحاب حكم المخصص.

ثم اعترض على هذا التفصيل بأننا أثبتنا في مبحث العام والخاص حجية العام في الباقي بعد التخصيص مطلقاً سواء كان استغراقياً أم مجموعياً.

وما ذكره من عدم الفرق في حجية العام في الباقي بين كونه استغراقياً أو مجموعياً وأن كان صحيحاً على ما تقدم في بحوث العام والخاص، وتقدم الوجه الفني له. الا انه من المستبعد جداً أن يكون المقصود من التفصيل المذكور في المقام هذا التفصيل، فانهم ينظرون الى خصوصية تختص بالعموم الازماني للعام لا بأصل العموم بعد التخصيص والذي لا يفرق فيه بين التخصيص الازماني والافرادي، والا لم يكن وجه لذكره في المقام بل كان يناسب بحث العام والخاص مع ان ظاهرهم الفراغ عن حجية العام في الفرد الباقي، بل ظاهرهم المفروغية عن حجية العام في الفرد المخصص بلحاظ قطعة

من الزمان بالنسبة الى ما قبل زمان التخصيص، فهذا التفسير لا يمكن أن يكون هو منبني التفصيل المذكور.

التفسير الثاني - ما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) من أن المراد التفصيل بين ما اذا كان الزمان ملحوظاً بنحو العموم فالموضوع في كل آن ملحوظ كفرد للعام أو ملحوظاً بنحو الاطلاق، والفرق بين العموم والاطلاق ليس من ناحية انحلال الحكم الى احكام عديدة وعدمه، فإنّ المطلق ايضاً ينحل الى احكام عديدة، وانما الفرق بينهما في مقام الاثبات وكيفية لحاظ موضوع الحكم، ففي المطلق لا يلحظ الآ طبيعي الحكم لطبيعي الموضوع في طبيعي الزمان من دون قيد بخلاف العام فإنّ الملحوظ فيه كل فرد فرد من الطبيعي أو زمان زمان، وعليه فاذا كان الدليل العام بلحاظ عمود الزمان ملحوظاً بنحو العموم صحّ الرجوع اليه بالنسبة الى الزمان الذي لم يشمله المخصص لانه فرد وموضوع جديد كان مشمولاً له من أول الأمر، وانما اذا كان ملحوظاً بنحو المطلق فلا يمكن التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص لأنّ زمان التخصيص يصبح فاصلاً بين ما قبله وما بعده من الحكم ونحن نعلم أنّ تحلل العدم يساوق التعدد فيلزم أن يكون الموضوع الواحد ملحوظاً فيه مرتين وكفردين في عمود الزمان وهو خلف الاطلاق.

وعلى هذا التفسير يكون ما جاء في كلمات استاذ صاحب الكفاية (قده) من التفصيل بين ما اذا كان التخصيص من المبدأ أو المنتهى أو من الوسط واضحاً، فانه على الاول والثاني يصح التمسك بالعام على كل حال لعدم لزوم لحاظ الفرد الواحد مرتين وكفردين في عمود الزمان بخلاف الثالث.

كما أنّ مناسبة هذا التفسير للمقام دون بحث العام والخاص واضحة، فإنّ هذه النكته مخصوصة بالاطلاق الازماني حيث انه اذا خصص من الوسط يلزم أن يكون الفرد الواحد فردين ولا يرد في التخصيص الافرادي، لأنّ الافراد العرضية متعددة من اول الأمر وتخصيص واحد منها لا يلزم تحلل العدم المستلزم لتعدد الحكم وكونها فردين بلحاظ عمود الزمان.

نعم قد يقال أنّ لازم ذلك عدم حجية العام في القطعة السابقة على زمن التخصيص ايضاً، اذ اي ترجيح لشموله له دون القطعة اللاحقة لزمن التخصيص

بدلاً فإنه لو شمل كل منها بدلاً عن الآخر كان فرداً واحداً من الحكم لافردين ولا مرجح لاحدهما على الآخر.

الآ انه يمكن للمحقق الاصفهاني (قده) أن يقول انَّ اسبقية القطعة الاولى توجب نحو انصراف للعام وشموله لها بخلاف العكس فانه مستبعد ومستجن عرفاً.

وهذا التفسير ايضاً غير صحيح، فانه خلط بحسب الحقيقة بين عالم الوجود الخارجي والفعلية وعالم اللحاظ والجعل، فانَّ ما يلزم من تخصيص الحكم الواحد في القطعة الوسطى من الزمان وتخلل العدم فيه هو تعدد الحكم في مرحلة الفعلية والانحلال لا تعدده في مرحلة اللحاظ والجعل بل ماعدا ما خرج بدليل التخصيص سواءً في التخصيص الافرادي أم الازماني يبقى تحت المطلق بلحاظ واحد وعنوان واحد فلو كان المخرج عن وجوب اكرام العلماء مثلاً يوم الجمعة بالخصوص يكون مفاد الدليل وجوب اكرام العالم في غير يوم الجمعة وهو يشمل ما بعد التخصيص وما قبله بلحاظ واحد واما التعدد والانحلال في مرحلة الفعلية فالمفروض انه مشترك بين العام والمطلق كما تقدم.

التفسير الثالث - انَّ نفترض انَّ اسراء الحكم الى الحصص والافراد يكون من خلال ملاحظتها حتى في المطلق أي انَّ الاطلاق يكون جمعاً للقيود لارفضاً لها ونفترض انَّ الزمان كما يمكن تقطيعه الى حصص وآنات متعددة متكررة كذلك يمكن اخذه بتمامه قيماً واحداً في موضوع الحكم باعتباره امراً واحداً متصلاً ومستمرأ فيتسع الحكم الواحد الشخصي وينبسط تبعاً لا تساع موضوعه، هنالك يقال بانه اذا خرج فرد في زمان عن عموم الحكم فانَّ كان الزمان ملحوظاً بنحو متكرر امكن الرجوع في القطعتين السابقة واللاحقة لزمن التخصيص الى العام لانها من افراده، وانَّ كان الزمان ملحوظاً كقيده واحد يتسع معه الحكم الواحد فلا يمكن الرجوع الى العام في الزمن السابق فضلاً عن اللاحق لزمن التخصيص لا ثبات الحكم فيها، اذ هل يكون اثباته لها بنحو رفض القيود فهذا خلف ما افترضناه من انَّ اسراء الحكم لا يكون الا بجمع القيود ولحاظها، أو يكون بنحو جمع القيود مع لحاظ الزمان متكرراً فهذا خلف ما افترضناه من اخذ الزمان كله قيماً واحداً متسعاً، أو يكون بأخذ الزمان كله قيماً واحداً فهذا خلف اخراج القطعة المتوسطة من الزمان، ولا يمكن لحاظ الزمنين

المنفصلين زمنياً واحداً كما هو واضح، وهذا بخلاف ما إذا استثنى قطعة من آخر الزمن أو أوله فيمكن أن يكون قرينة على لحاظ الزمن الباقي المتصل قيداً واحداً. والحاصل لا يمكن شمول الحكم للقطعتين المنفصلتين في هذه الفرضية، نعم يمكن شمول العام لاحدهما بدلاً كقيد واحد فيمكن أن يرجح الأول بالتقريب المتقدم في تفسير سابق.

ويلاحظ على هذا التفسير أيضاً ما تقدم في محله من أن اسراء الحكم الى الحصص كما يمكن أن يكون بنحو جمع القيود فيسمى بالعموم عند الاصوليين كذلك يمكن أن يكون بنحو رفض القيود ويسمى بالاطلاق الحكمي فإذا استثنيت قطعة من الوسط سرى الحكم الى القطعة السابقة واللاحقة عليها سواء فرضت المفردية في الزمان أم لا، فانه أن لوحظت القيود وجمعت صار الزمان مفرداً وسرى الحكم الى القطعتين بالعموم، وإن رفضت القيود في عالم اللحاظ سرى الحكم أيضاً الى القطعتين بالاطلاق فلا مأخذ لهذا التفصيل.

هذا مضافاً الى أن شمول الحكم واستمراره في الزمان - الذي هو المقصود في المقام - لا يكون إلا بأحد النحويين المشار اليهما أي لحاظ كل آن آن فيكون من العموم، أو رفض ذلك ولحاظ الطبيعي بلا قيد زمان معين فيكون من السريان بملك رفض القيود، فافتراض سريان ثالث لا يكون من باب الجمع للقيود ولا رفضه غير معقول في نفسه كما يفترض في هذا التفسير سواء فرض الحكم الساري احكاماً عديدة انحلالية أم حكماً واحداً.

التفسير الرابع - ان الحكم اذا ثبت في حصر الزمان سواء كان بالعموم أم بالاطلاق فتارة يثبت بنحو دال واحد ومدلول واحد وفي مثله يرجع الى العموم الازماني بعد التخصيص، واخرى يثبت بنحو تعدد الدال والمدلول بأن يكون مفاد العام أو المطلق ثبوت الحكم في الزمن الاول فقط أو في الزمن في الجملة بلا ملاحظة الاستمرار غاية الامر يدل دليل آخر على استمرار الحكم الذي ثبت في الآن الاول وعدم انقطاعه، وحينئذ اذا لم يثبت مخصص في الوسط اثبتنا الحكم في الزمن الاول بالدليل الاول وفي الزمن الثاني بدليل الاستمرار، وأما اذا فرض مخصص في الوسط فلا يمكن اثبات الحكم فيما بعد زمن التخصيص لا بالدليل الاول لعدم شموله لغير الزمن الاول بحسب الفرض ولا بالدليل الثاني لانه يدل على عنوان الاستمرار وعدم الانقطاع وقد

حصل ذلك على كل حال، نعم يبقى انه يلزم منه عدم امكان اثبات الحكم فيما عدا زمن التخصيص اذا كان التخصيص في القطعة الاولى من الزمان ايضاً، لأن المفروض ان الدليل الاول يدلّ على الحكم في الزمن الاول فقط، اللهم الاّ أن يدعى ولوبالمناسبات ارادة اول الوجود أي الوجود الحدوثي فيتم تفصيل صاحب الكفاية(قده) حينئذ.

وهذا التفسير وان كان معقولاً ثبوتاً الاّ انه غير واقع اثباتاً عادة، فانه حتى اذا اخذ عنوان الاستمرار في الدال الثاني فانه لايفهم منه عرفاً المعنى الاسمي للاستمرار بل واقع الاستمرار والامتداد فيرجع القسم الثاني عرفاً الى القسم الاول الذي يرجع فيه الى العام بعد انتهاء أمد التخصيص. نعم لو فرض ورود مايدلّ على لزوم عنوان الاتصال والاستمرار بنحو المعنى الاسمي تمّ عندئذ هذا التفصيل الاّ أنّه فرضية ليس الاّ فلايناسب عقد تنبيه في المقام لمثل هذه الفرضية الخيالية.

التفسير الخامس - ماينسب الى المحقق النائيني(قده) في تفسير كلام الشيخ(قده) من أنّ العموم الازماني تارة يكون في متعلق الحكم وتحتّه بأن يعرض الحكم على المتعلق المستمر واخرى يكون في نفس الحكم وفوقه بان يعرض عليه ويكون قيداً له فيكون الحكم الثابت لمتعلقه مستمراً، وهذا امر معقول فان الحكم ربما يعقل فيه الاطلاق والاستمرار بقطع النظر عن متعلقه كما في الاحكام الوضعية نظير لزوم العقد وجوازه. ففي القسم الاول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص الازماني، لأنّ دليل الحكم بنفسه يثبت العموم والاستمرار لمتعلقه، وقد تقدم في محله حجية العام فيما عدا مقدار التخصيص من غير فرق بين العام الاستغراقي أو المجموعي وبين العام الاصولي والمطلق وبين اخذ الزمان قيداً أو ظرفاً، واما في القسم الثاني فلايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه الى الاستصحاب انّ تمت اركانه، والوجه في ذلك انّ الاستمرار الطاريء على الحكم ليس مفاداً لنفس دليل الحكم بل هو في طول ثبوته يثبت بدال آخر يقتضي استمرار ماثبت ولوكان هو قرينة اللغوية كما يقال مثلاً في مثل دليل لزوم العقد بانّ لزمه آناًما لغو، ويقال في دليل التحريم انّ تحريم شيء آناًما لغو، فلامحالة يثبت بذلك الاستمرار في نفس الحكم الاّ انّ هذا الاستمرار والعموم عارض على الحكم ويكون الحكم بمثابة موضوعه.

ويترتب على ذلك امران:

احدهما- أنّ دليل الحكم لا يكون دليلاً على هذا الاستمرار لما تقدم من انه فوق الحكم وعارض عليه بل لا بد من دال آخر.
ثانيهما- أنّ الدال على الاستمرار حيث انه قد اخذ في موضوعه ثبوت اصل الحكم فلا يمكن التمسك به لاثبات الاستمرار والعموم الا اذا ثبت اصل الحكم، ونتيجة ذلك انه لو خصص الحكم في قطعة من الزمان فلا يمكن الرجوع الى العموم في الزمن الباقي، اذ لو اريد الرجوع الى دليل الحكم نفسه فقد عرفت انه لا يدل على الاستمرار، ولو اريد الرجوع الى الدليل الدال على استمرار الحكم فالمفروض انه يثبت الاستمرار فيما اذا ثبت اصل الحكم لكونه مأخوذاً في موضوعه والدليل لا يثبت موضوعه. ثم تعرض لبيان ضابط كون العموم والاستمرار مأخوذاً في المتعلق وتحت الحكم أو في الحكم وفوقه^١.

واعترض السيد الاستاذ على هذا الكلام بانه خلط بين مرحلتي الجعل والمجعل، فإنّ الذي لا يتكفله دليل الحكم استمرار الجعل وعدم نسخه وهو خارج عن محل الكلام، وأمّا اطلاق الحكم واستمراره بمعنى سعة المجعل فيتكفله دليل الحكم لانه بهذا المعنى من قيود المجعل المدلول لدليل الحكم كسائر قيوده فلا مانع من اثباته بنفس الدليل^٢.

والمظنون أنّ مقصود المحقق النائيني (قده) ملاحظة الحكم بمعنى المجعل لا الجعل غاية الأمر يفترض أنّ الاستمرار والعموم الطاريء على الحكم أنّها يعرض عليه بنحو المعنى الاسمي وهذا لا يمكن استفادته من دليل الحكم نفسه.

والاولى أنّ يقال في مناقشة هذا التفصيل:

أولاً- انه هل يقصد من العموم والاستمرار الطاريء على الحكم الاستمرار بنحو المعنى الاسمي أو الاستمرار بنحو المعنى الحرفي، فإنّ كان المقصود الاستمرار بنحو المعنى الحرفي فهذا من شؤون نفس الحكم كسائر حالاته وكيفية فلا يحتاج الى دال

١- راجع اجود التقريرات، ج ٢، ص ٤٤٠. فوائد الاصول، ج ٤، ص ٢٠٢. مصباح الاصول، ج ٣، ص ٢٢٠.

٢- مصباح الاصول، ج ٣، ص ٢٢٢.

آخر بل يكون الدال عليه نفس الدال على الحكم، فكما أنّ حدوث الحكم لا يحتاج الى دال آخر، اذ هو نفس الحكم كذلك استمراره بهذا المعنى، فاذا فرض دلالة الخطاب على الحكم المستمر وثبت تخصيص له في قطعة من الزمان كان ظهور الخطاب في ثبوت الحكم المستمر حجة في ما عدا مقدار التخصيص حاله في ذلك حال العموم في متعلق الحكم. وأن كان المقصود الاستمرار بنحو المعنى الاسمي فهذا كما ذكر لا يمكن استفادته من دليل الحكم إلا أنّ هذا النحو من الاستمرار كما لا يمكن استفادته من دليل الحكم اذا كان قيداً للحكم وطارثاً عليه كذلك لا يمكن استفادته من دليل الحكم اذا كان قيداً للمتعلق وتحت الحكم، فلا وجه للتفصيل بين الحكم ومتعلقه هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى لاحاجة الى الاستمرار بهذا المعنى بل يكفي الاستمرار بالمعنى الحرفي والذي تقدم استفادته من دليل الحكم نفسه^١.

وثانياً - لو فرض أنّ العموم والاستمرار كان بدال آخر وقد اخذ في موضوعه ثبوت الحكم مع ذلك أمكن الرجوع اليه بعد التخصيص، اذ لا يكون الموضوع هو ثبوت الحكم المستمر فانه لا معنى للحكم باستمرار الحكم المستمر وانما المقصود لابدء وأن يكون اخذ ثبوت الحكم بنحو القضية المهمة في موضوع الدلالة على الاستمرار، والقضية المهمة ثابتة بحسب الفرض فيمكن التمسك بدليل الاستمرار على كل حال فيما عدا المقدار الخارج بالتخصيص^٢.

١ - يمكن أن يقال: بانه قد تقدم في بعض الأبحاث السابقة أنّ مقدمات الحكمة والاطلاق لا يجري في المحمول بمعنى أنّ الخطاب لو كان متكفلاً لاثبات حكم على موضوع كاثبات اللزوم أو الخيار في العقد فاهو مدلول الخطاب ليس أكثر من ثبوت صرف وجود اللزوم أو الخيار في الجملة فكما لا يدل على الاطلاق والشمول بلحاظ الافراد العرضية كما اذا فرضنا أنّ هناك نوعين من اللزوم والخيار لزوم حكيم ولزوم حتى فلا يمكن التمسك باطلاقة لاثبات كلا النوعين من اللزوم أو الخيار، كذلك لا يمكن التمسك باطلاقة للافراد أو الاحوال الطولية أي اثبات الاستمرار فيكون استفادة ذلك في طرف الحكم بحاجة دائماً الى دال آخر ولو قرينة الحكمة ودفع اللغوية، والذي يكون بحسب الحقيقة من لوازم المدلول الاول وهو ثبوت الحكم بنحو صرف الوجود وليست دلالة اطلاقية أو عمومية لتندرج تحت كبرى حجية العام في الباقي بعد التخصيص، فاذا ثبت في مورد التخصيص وانقضاء المدلول الاول فلا يمكن اثبات استمرار الحكم بعد ذلك بالخطاب من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظاً بنحو المعنى الاسمي أو الحرفي لأنّ الميزان في حجية العموم والاطلاق كونها دلالة مستقلة عرضية لا طولية كما تقدم في محله، وهذا يرجع هذا التفصيل الى معنى صحيح ولكنه يختص بالاحكام التي لا يكون اطلاقها وعمومها بلحاظ اطلاق متعلقاتها بل بلحاظ نفسها كما في المثال المتقدم.

٢ - اتضح على ضوء التقرير المتقدم لكلام الميرزا عدم وجاهة هذه المناقشة ايضاً، فانه ليس المقصود ثبوت القضية المهمة بمعنى الحكم في زمان بل ما المقصود أنّ الدال الثاني ليس دالاً مستقلاً وانما هو من لوازم ثبوت الحكم في مورد أو زمان فع التخصيص وعدم الدليل على ثبوت اصل الحكم في الزمن الثاني لا يمكن الرجوع الى الخطاب لاثبات استمرار الحكم فيه.

وثالثاً - أنّ اطلاق الحكم واستمراره يستحيل أنّ ينفك عن اطلاق متعلقه، لانه اذا ثبت الاستمرار وعموم الحكم ولوبقرينة الحكمة ودال آخر ثبت أنّ المولى كان في مقام البيان من ناحيته ولا يعقل عرفاً كون المولى في مقام البيان من ناحية الحكم مع كونه مهملاً من ناحية المتعلق فإنّ المتحصل من الحكم ومتعلقه شيء واحد، فاذا فرض كونه في مقام البيان ثبت الاطلاق في المتعلق والذي يصح التمسك به فيما بعد التخصيص بحسب الفرض، نعم لوبني على أنّ الاطلاق في المتعلق كالتقييد في المقام فيه مؤنة زائدة وانه اخف في قبال التقييد لافي قبال الاهمال فليبق المتعلق مهملاً في المقام للاستغناء عنه بعموم الحكم، الآ أنّ هذا المبني غير صحيح لأنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة عنده وتقابل السلب والايجاب عندنا فاذا لم يكن تقييد في المتعلق - لعدم امكانه مع عموم الحكم - تعين الاطلاق في المتعلق لاحالة^١.

وهكذا يتضح انه لا يبقى تفسير معقول للتفصيل في الرجوع الى العموم الازماني أو استصحاب حكم المخصص اذا فرض تمامية اركانه في نفسه، نعم لو فرض عدم تمامية العموم ولا مقدمات الاطلاق في العموم الازماني وصلت النوبة الى الاصول العملية والتي منها الاستصحاب وليس في ذلك نكتة جديدة، وقد تقدم البحث عن ذلك مفصلاً في بحوث التخصيص من مباحث الألفاظ.

كما أنّ ما اضافته المحقق الخراساني (قده) في المقام من أنّ الزمان إنّ كان مأخوذاً في موضوع الحكم الخارج بالتخصيص بنحو التقييد فلا يجري الاستصحاب، وإن كان

١ - يمكن أنّ يناقش في ذلك: أولاً - بأنّ مورد العموم والاستمرار الطاريء على الحكم هو الاحكام الوضعية ونحوها مما لا يكون للحكم متعلق وانما يكون له موضوع كالعقد مثلاً فيكون العموم والاستمرار في نفس ثبوت الحكم لموضوعه.

وثانياً - لو فرض امكان الاطلاق والاستمرار بلحاظ عمود الزمان للمتعلق فهذا الاطلاق في المقام تابع لاطلاق الحكم واستمراره فانا اذا ميزنا بين عموم الحكم وعموم المتعلق فلواريد استفادة الاطلاق في المتعلق من باب استحالة اطلاق الحكم وتقييد المتعلق، فالجواب أنّ هذا الاطلاق تبعي يسقط بسقوط عموم الحكم بالتخصيص، وان أريد استفادة اطلاق المتعلق مستقلاً ومن باب أنّ تمامية ملاك العموم في الحكم ملازم عرفاً مع تمامية ملاكه في المتعلق فهو ممنوع لأنّ احد العمومين مبين مع الآخر ويختلف دلالة ومدلولاً فلاوجه لدعوى تمامية العموم في المتعلق.

وثالثاً - قد عرفت أنّ الدال على عموم الحكم ليس هو ادوات العموم أو مقدمات الاطلاق وانما الدلالة دلالة التزامية ولو عرفية بحيث يكون بابها باب دلالة المدلول على المدلول، ومن الواضح أنّ تمامية ذلك في الحكم لا يستلزم تمامية ملاك العموم أو الاطلاق في المتعلق بوجه من الوجوه.

ملحوظاً بما هو ظرف جرى الاستصحاب فهو تطبيق لكبرى متقدمة في بحث استصحاب الزمان أو في بحث اشتراط وحدة الموضوع في القضية المشكوكة والمتيقنة.

وهكذا يتضح وجه ماأشرنا اليه في مستهل هذا البحث من انه لا جديد للبحث تحت هذا التنبيه الذي عقده الشيخ الاعظم (قده) وتابعه عليه المحققون.

النَّسَبُ بَيْنَ الْأُمَّاتِ
وَالْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ

١ - تقدم الامارات على الاصول العملية.

٢ - العلاقة فيما بين الاصول العملية.

«خاتمة»

النسبة بين الامارات والاصول العملية

لا اشكال في تقدم الامارات على الاصول العملية كما لا اشكال في تقدم الاصول العملية بعضها على البعض الآخر على ما سوف يأتي تفصيل ذلك . والمقصود بالبحث هنا توضيح وجه هذا التقديم وتخرجه الفني على ضوء الكبريات المنقحة في بحث التعارض من نظريات الورود والحكومة والتخصيص والجمع العربي، وقبل الشروع في ذلك تجدر الاشارة الى مجمل ملاكات تقديم احد الدليلين على الآخر ونكاته الأساسية تاركين تفصيل ذلك الى بحوث تعارض الأدلة، فنقول:

انّ تقدم احد الدليلين على الآخر يكون له احد ملاكين رئيسين:

الملاك الاول - الورود، ويعني رفع احد الدليلين لموضوع الدليل الآخر حقيقة، وقد قسمنا ذلك في موضعه الى خمسة اقسام لانّ الدليل الوارد تارة يرفع موضوع الآخر بجعله، واخرى بفعلية مجعوله، وثالثة بوصوله، ورابعة بتنجزه، وخامسة بامثاله، وذكرنا هناك احكام كل قسم وخصوصياته تفصيلاً بما لا يربط له بالمقام، وانما المنطور هنا تقسيم آخر للورود من حيث انّ رفع الموضوع تارة يكون بلسان الاخبار كما لوقال اكرم العلماء ثم اخبر بانّ زيداً ليس بعالم وهذا ما يسمى بالتخصص اصطلاحاً، واخرى يكون بلسان الانشاء والتعبد كما لوقال متى ما لم تقم حجة على الالتزام فأنت في سعة -

البراءة- ثم حكم بوجود شيء أو حرمة أو أقام حجة عليه، وهذا هو الورود بالمعنى الأخص، وهذا أيضاً تارة يكون وروداً بحسب الطبع اللغوي العام بنحو تنضيق دائرة الدليل المورود بالوارد حقيقة كما في المثال المذكور، وأخرى يكون بالادعاء السكاكي بأن يجري المتكلم في كلامه على ادعاءات سكاكية مختصة به كما إذا قال أكرم العالم ثم قال الفاسق ليس بعالم، وهذا النوع من الورود قد ادعتها مدرسة المحقق النائيني (قده) في باب الامارات والاصول وأن عبرت عنها بالحكومة الآ انه لامشاحة في الاصطلاح وإنما المهم أن نكتة التقدم هنا هو الورود ورفع الموضوع حقيقة ولكن في طول ادعاء سكاكي يجري عليه الشارع في مجال مداليل الألفاظ.

الملاك الثاني- القرينية وتعني كشف المراد من احد الدليلين وتفسيره بالدليل الآخر، فإن هذا يوجب تقدم المفسر والقرينة على المفسر لا محالة، وكبرى هذه النكتة أعني كبرى التفسير والأخذ بالمفسر من القضايا التي تكون قياساتها معها، وقد شرحنا ذلك في موضعه، وأما البحث في صغرى القرينية والتفسير فإنها على قسمين:

الاول- القرينية الشخصية وذلك بأن يكون الكلام معداً من قبل المتكلم شخصه لتفسير كلامه الآخر وشرح المراد منه، وهذا هو الحكومة ويكون باحد الاشكال التالية:

١- أن يكون بلسان التفسير كما إذا قال أعني من ذلك الكلام هذا المعنى، وكما في قوله تعالى بشأن المحكمات (هن أم الكتاب) أي انها المرجع في تفسير المتشابهات، وهذه حكومة تفسيرية.

٢- أن يكون بلسان التنزيل بأن يقول الطواف بالبيت صلاة أي انه منزل عندي منزلة الصلاة فيكون ناظراً الى مفاد الدليل المحكوم من خلال التنزيل، وهذه حكومة تنزيلية.

٣- أن يكون مضمون احد الدليلين بحسب مناسبات الحكم والموضوع المكتنفة به ناظراً الى مفاد الدليل الحاكم وبحكم الاستثناء والتحديد له وقد اصطالحنا عليه بالحكومة المضمونية كما في أدلة نبي العسر والجرح ولاضرب بالنسبة لأدلة سائر الاحكام. وهذا يعرف أن الدليل الحاكم مناف ومعارض حقيقة مع الدليل المحكوم بخلاف الورود، فما عن السيد الاستاذ من أن الدليل الحاكم حيث انه ينظر الى عقد

موضوع دليل المحكوم لفيه أو اثباته تعبداً لا يكون منافياً مع الدليل المحكوم لأنّ الدليل لا ينظر الى عقد موضوعه بل ينظر الى اثبات الحكم على تقدير تحقق الموضوع^١ غير سديد، فإنّ الدليل المحكوم وأن كان يثبت الحكم على تقدير تحقق الموضوع إلا أنّ الموضوع هو الفرد الحقيقي لا التعبدي فيكون محفوظاً في مورد الدليل الحاكم، وقد شرحنا ذلك مفصلاً في بحوث التعارض.

الثاني - القرينية النوعية - بأن لا يكون تفسير احد الدليلين للآخر على اساس اعداد شخصي من قبل المتكلم نفسه بل على اساس جعل واسلوب عرفي عام كتخصيص العام بالخاص، ومقتضى عرفية المتكلم متابعته للعرف في ذلك فيثبت باصالة المتابعة كون المتكلم قد اعد القرينية لتفسير ذي القرينة غير أنّ اعداده لذلك منكشف بكاشف نوعي لاشخصي كما هو الحال في الحكومة، وهذا يتبين أنّ ملاك تقدم القرينة على ذي القرينة والجمع العرفي نفس ملاك تقدم الحاكم على المحكوم حقيقة، لأنّ مجرد كون الكاشف عن نكته التقدّم شخصياً أو نوعياً لا يغير من جوهرها، نعم حيث أنّ التفسير المباشر من قبل شخص المتكلم يكون اقرب الى الواقع وأضمن كانت الحكومة أقوى من التخصيص وسائر وجوه الجمع العرفي ومقدمة عليها، ثمّ أنّ القرينية النوعية قد تكون في مرحلة المدلول التصوري للكلام، وقد تكون في مرحلة المدلول الاستعمالي، وقد تكون في مرحلة المدلول التصديقي الجدّي، وتفاصيل هذه الشقوق واحكامها متروكة الى محلها من بحوث التعارض.

وعلى ضوء هذه النكات الأساسية لتقديم احد الدليلين على الآخر نورد البحث في

مقامين:

المقام الاول - في تقدم الامارات على الاصول العملية.

المقام الثاني - في النسبة بين الاصول العملية بعضها الى بعض.

١ - تقدم الامارات على الاصول:

هناك اتجاهان رئيسيان في تقديم الامارات على الاصول العملية، اتجاه يقول

بالتقديم بالملك الاول من الملاكين المتقدمين - أي الورود - وان عبر عنه بالحكومة واتجاه يقول بالتقديم على اساس الملك الثاني أي القرينية.

تقديم الامارة بالورود:

أمّا الاتجاه الاول أعني التقديم بملك الورود ورفع الموضوع فيمكن ان يقرب ذلك تارة على اساس الورود الحقيقي واخرى على اساس الورود الادعائي.

أمّا الاول فيمكن تقريبه بأحد وجهين:

اولهما - أن يقال بأن المتفاهم عرفاً من العلم المأخوذ غاية في ادلة الاصول العملية مطلق الحججة لا خصوص القطع الوجداني والامارة حجة حقيقية.

ثانيهما - ان يقال بأن المراد بالعلم وان كان خصوص العلم الوجداني الا ان المراد بالحكم كالحرمة مثلاً في قوله (حتى تعلم انه حرام) الأعم من الحرمه الواقعية أو الثابتة بالحجة، وهذا حاصل حقيقة في مورد الامارة.

وكلا الوجهين غير تام، لان حمل العلم على الأعم من الحقيقي والتعدي مؤنة زائدة على خلاف الظاهر الاولي كما ان حمل الحكم والحرام على الأعم من الحكم الواقعي وما أدت اليه الامارة خلاف الظاهر فلا يمكن المصير الى شيء منها من دون قرينة، وكأنه نشأ ذلك عن مجرد التشابه والاصطلاح وتسمية ذلك باليقين التعبدي أو بالحكم المماثل والا فلا ربط بين المعنيين ولا شبه بينهما، وأمّا الثاني أعني دعوى الورود الادعائي فيمكن تقريبه بأحد وجهين ايضاً:

اولهما - أن يقال بأن الشارع له اعتبارات خاصة في باب العلم ومراده من العلم المجموع غاية للاصول العملية ما يكون علماً حسب اعتباره ونظره، ويستفاد من كلمات مدرسة المحقق النائيني (قده) ان هذا نوع من الحكومة وقد عرفت ان هذه التسمية غير دقيقة فانه اذا كان مراده من العلم ما يعتبره هو علماً في مصطلحه الخاص كان التقديم بملك الورود وارتفاع الموضوع حقيقة في طول ذلك الاعتبار فهو ورود لياً وروحاً لا حكومة والا فجرد اعتبار غير العلم علماً من دون أن يكون مراده من العلم اعتباراته الخاصة لا قيمة له اصلاً ولا يوجب تقدم احد الدليلين على الآخر.

ثانيهما - أن يقال ان الشارع له اعتبارات خاصة في الحكم ومتعلق العلم فهو يريد

بالعلم بالحرمة العلم بما حكم عليه بالحرمة سواء كان واقعياً أو ظاهرياً ويقال بجعل الحكم المماثل في مورد الامارات، فيكون العلم بها علماً بالحكم بهذا المعنى حقيقة فيكون وروداً، ولا يحتاج الى تنزيل العلم بهذا المؤدى منزلة العلم بالواقع على هذا التقدير كما لا يخفى.

والتحقيق: انّ تمامية الورود موقوفة على افتراض ثلاثة امور:

١ - انّ الشارع حينما يطلق كلمة العلم يقصد بها ما يراه علماً بحسب اصطلاحه واعتباره؛ وهذا شيء تقدم في بحوث سابقة حيث قلنا هناك انه لا دليل على ذلك بل لا يحتمل ذلك.

٢ - افتراض انّ جعل الحجية في الامارات يكون بمعنى جعل العلم، وهذا شيء مضى تحقيقه في بحث الاحكام الظاهرية ايضاً، وقد اتضح انّ هذا مجرد لسان وتعبير ليس الآ.

٣ - افتراض الفرق بين الامارات وبين الاصول التي يمكن فيها دعوى جعل العلم واليقين كما في الاستصحاب، وهذا ما ينبغي التحدث عنه هنا، فانه لماذا افتراض انّ دليل حجية خبر الثقة يجعله علماً وغاية للاستصحاب دون العكس فيكون التوارد من الطرفين ويتعارضان.

وهذا الاشكال يمكن الجواب عليه بوجهين:

الاول - انّ دليل الامارة وارد في مورد الاصول العملية، لانّ مهم المدرك على حجية خبر الثقة والظهور هو السيرة وهي ثابتة في موارد الاصول فيجب انّ يكون موضوعهما بنحو لا ينتفي بالاصول.

ويلاحظ على هذا الوجه انه يثبت التقديم بلاك القرينية لا الورود ورفع الموضوع الذي هو المبحوث عنه، نعم في طول فرض التقديم يمكن البحث النظري عن انّ الامارة هل ترفع موضوع الاصل أم لا الا انه لا قيمة له.

الثاني - انّ دليل حجية الاصل قد اخذ في موضوعه الشك وعدم العلم بخلاف دليل حجية الامارة، وهذا الوجه قد يقرب كوجه ثبوتي فيقال بانّ موضوع الامارة غير مقيدة بالشك وعدم العلم حتى لباً وثبوتاً وانّما تكون الامارة في مورد الشك بخلاف الاصل، وقد يقرب كوجه اثباتي وبحسب مفاد دليل الحجية.

أمّا الوجه الثبوتي والذي كان رائجاً قبل الميرزا وقد يستفاد من بعض عبارته فيرد عليه: انه إن أريد عدم اخذ الشك قيماً مقدر الوجود للحكم بالحجية في مورد الامارة فهذا مستحيل، اذ لازمه حجية الامارة حتى مع العلم بالخلاف، وقد تقدم في بحوث القطع استحالته.

وان أريد انه لم يؤخذ قيماً في موضوع الامارة الحجة وان كان قيماً في الحكم بالحجية فهو حيثية تعليلية لا تقييدية، فهذا لا أثر له في المقام، فانه على كل حال اذا انيط الحكم به كان دليل الاصل صالحاً لرفعه وبالتالي رفع الحكم المنوط به حقيقة. وأمّا الوجه الاثباتي فيمكن تقريبه بنحوين:

الاول - انّ دليل الاصل حيث جاء في لسانه الشك وعدم العلم والمفروض ارادة العلم بحسب اعتبارات الشارع الخاصة كان دليل جعل العلمية للامارة رافعاً لموضوع دليل الاصل حقيقة فيكون وارداً عليه، وأمّا دليل الامارة فحيث لم يؤخذ في لسانه الشك وعدم العلم فلا دليل على اخذ العلم بهذا المصطلح الخاص في موضوعه فيتمسك باطلاق الحجية حتى لمورد العلم الخاص الثابت بالاصل حيث يمكن جعل الحجية للامارة فيه وانما المحال جعلها في مورد العلم الوجداني، وهذا يكون اطلاق دليل حجية الامارة رافعاً حقيقة لموضوع دليل حجية الاصل دون العكس فيكون وارداً عليه لامحالة.

وهذا التقريب انما يتم لولم ندع اخذ عدم العلم قيماً في ادلة الحجية ارتكازاً أو عقلاً بحيث يعد مخصصاً متصللاً في مرحلة المدلول الاستعمالي للكلام، فكأنه اخذ مفهوم عدم العلم فيه لا مجرد اخراج صورة الاستحالة والعلم الوجداني جداً.

الثاني - انّ دليل الاصل يقترن بقريضة متصلة تمنعه عن افادة جعل العلمية فلا يكون رافعاً لموضوع الامارة بخلاف العكس، وتلك القريضة المتصلة هي اخذ عدم العلم والشك في موضوع الاصل فانّ هذا لا يناسب مع ارادة الغاء الشك وجعل العلمية والآ وقع تهافت بين الموضوع والمحمول.

ونلاحظ على هذا التقريب: انّ الموضوع انما هو عدم العلم من غير ناحية هذا الجعل لا مطلقاً فلا تهافت حتى في اللحاظ، هذا الا انّ اصل افتراض انّ ادلة حجية الامارات لم يؤخذ في شيء منها عدم العلم وادلة حجية الاصول اخذ فيها جميعاً عدم

العلم غير تام، فأننا بمراجعة ادلة الامارات نجد أنّ بعضها قد اخذ في موضوعها عدم العلم كقوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)^١ وادلة الاصول العملية فيها ما لم يرد في لسانها الشك وعدم العلم كما في قاعدة اليد والسوق، وهذا بنفسه يكشف أنّ وجه التقديم لا يمكن أن يرجع الى مثل هذه الخصوصية الصورية الاثباتية. على أنّ هناك اعتراضاً لنا على اصل نظرية ورود الامارات على الاصول يأتي في ذيل البحث عن اتجاه القرينية لانه مشترك يرد على دعوى التقديم بملاك الورد أو الحكومة. وهكذا يتلخص أنّ تقدم الامارات على الاصول بملاك الورد غير تام. واما الاتجاه الثاني أعني تقديم الامارة بملاك القرينية فقد عرفت: أنّ القرينة اذا كانت شخصية فهي حكومة، واذا كانت نوعية فهي جمع عرفي، فلا بدّ من تطبيق كل منهما في المقام ليرى هل يتم شيء منها أم لا.

تقديم الامارة بالحكومة:

أما التقديم بالحكومة فقد عرفت انه بحاجة الى اثبات نظر الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم في مقام تفسيره أما نظراً لتفسيراً صريحاً أو تنزيلياً أو مضمونياً، وهذه هي الاقسام الثلاثة المتقدمة للحكومة. وبعد وضوح انه لا صراحة في ادلة الامارات لتفسير ادلة الاصول فينحصر منشأ دعوى الحكومة بأحد القسمين الثاني أو الثالث أي الحكومة التنزيلية أو المضمونية، وحيث أنّ القسم الثالث وهو الحكومة المضمونية يكون لها تقريب يتوقف على فهم نكات تأتي في القرينية النوعية فنقتصر هنا في تقريب حكومة الامارات على القسم الثاني أعني الحكومة التنزيلية، وسوف نعود على الحكومة المضمونية في خاتمة البحث عن القرينية النوعية فنقول:

يمكن أن يدعى حكومة دليل الامارة على الاصول العملية من باب التنزيل لانه ينزل الامارة منزلة العلم في الاحكام والتي من جملتها ارتفاع حكم الاصل العملي، والفروق. بين هذا الوجه للتقديم والتقديم بالورد الذي قد تعبر عنه مدرسة المحقق النائيني (قده) بالحكومة ايضاً عديدة ومهمة وقد تلتبس في تعبيرات هذه المدرسة، وفيما

- يلي نشير الى ثلاثة فروق تميز التقديم بملك الورود عن التقديم بملك الحكومة.
- ١ - أنّ حكومة الامارة على الاصل بنحو التنزيل يعني بحسب الحقيقة قيامها مقام القطع المأخوذ عدمه في موضوع الاصل، فيكون هذا النحو من التقديم صغرى بحسب الحقيقة لمسألة قيام الامارة مقام القطع الموضوعي بنفس دليل الحجة، فيرد عليه ما اشكل به المحقق الخراساني (قده) هناك من استحالة ذلك للزوم التهافت والجمع بين النظر الآلي والاستقلالي في كيفية ملاحظة الامارة والقطع.
- وهذا الاشكال وأن عاجلناه في محله الآ أن المقصود ابراز امتياز تقديم الامارة على الاصل بالورود. على تقديمها عليه بالحكومة التنزيلية، فإنّ الورود لا يتلى بمثل هذا الاشكال لانه ليس تنزيلاً ليجتاج الى ملاحظة حكم المنزل عليه اصلاً.
- ٢ - أنّ اثبات الأثر في مورد الورود يكون بالتمسك بالدليل المورد حقيقة لتحقق موضوعه واقعاً على حد سائر افراده، وأمّا في مورد الحكومة التنزيلية فاثبات أثر المنزل عليه يتوقف على التمسك باطلاق دليل التنزيل وشموله لذلك الأثر في مقام التنزيل لانه ليس فرداً حقيقياً من موضوع ذلك الحكم ليمكن التمسك بدليله مباشرة، ويتفرع على ذلك انه في موارد الحكومة لابد في مقام ترتيب أي أثر من تمامية اطلاق التنزيل في دليله ليمكن اثبات ذلك الحكم فاذا كان دليل الحجة مثلاً لتيماً لالسان له ليمكن اجراء الاطلاق فيه - كما هو كذلك في أكثر الامارات - فلا يمكن اثبات الحكم المشكوك بالتنزيل وهذا بخلاف الورود.
- ٣ - أنّ الورود كما يتم بتقريب ارادة العلم بحسب اعتبارات الشارع في موضوع الاصل كذلك يتم بارادة الحكم المتيقن الأعم بحسب اعتبارات الشارع من الواقعي والظاهري كما تقدم، وأمّا الحكومة فلا تتم الا بتنزيل الامارة منزلة العلم بالواقع لا تنزيل المؤدى منزلة الواقع لأنّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما ذكر صاحب الكفاية (قده) لا يلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع، اللهم الا أنّ يرجع ذلك الى نحو من التركيب بأن تكون الغاية العلم بعنوان الحرمة وأن تكون تلك الحرمة واقعية والجزء الاول ثابت بالوجدان والجزء الثاني يثبت بالتنزيل.
- وسوف يأتي مزيد شرح وتفصيل للفروق بين نظريتي الورود والحكومة في بحوث التعارض. وعلى كل حال لا وجه لدعوى حكومة دليل الامارة على الاصل بالتنزيل،

لانه يرد على ذلك - كما يرد على دعوى الورود ايضاً - أنّ دليل حجية الامارة لوسلمت دلالتها على جعل العلمية والطريقة وأنّ لسانها لسان تنزيل ما ليس بعلم منزلة العلم فسوف يكون لسان ادلة الاصول العملية الترخيضية ايضاً لسان نفي العلمية والتنزيل، وهذا نظير ما ذكرناه في بحث حجية خبر الثقة ورادعية ادلة النهي عن العمل بغير العلم في قبال من كان يدعي حكومة دليل جعل الخبر علماً على ذلك بأنّ دليل النهي ايضاً ينفي العلمية والحجية فلاحكومة لاحدهما على الآخر فقوله (كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام) يكون بصدد نفي كل انحاء التسجيل والتنجز ونفي الحجية والطريقة فيما اذا لم يكن عالماً بالحرمه فيكون في عرض دليل التنزيل الامارة منزلة العلم^١.

لايقال: هذا الاعتراض في البابين انما يتم على الحكومة لا الورود لان معنى رفع ما لا يعلمون على الورود رفع ما لا يراه علماً بحسب اصطلاحه ودليل حجية الخبر يجعله علماً بحسب اصطلاحه.

فانه يقال: المفروض ان الحجية معناها عند هذه المدرسة جعل العلم والطريقة ورفع ما لا يعلمون يعني عدم جعل الحجية أي عدم جعل العلمية والطريقة فلا بدّ وأن يكون المقصود من رفع ما لا يعلمون رفع ما لا يكون علماً حقيقياً أي عدم علمية ما لا يكون علماً حقيقياً لا علماً بحسب اعتباره والاّ لا يصبح لغواً وان ما لا يراه علماً لا يراه علماً. ومعه يكون المدلولان في دليل الامارة والاصل في عرض واحد، فلاحكومة لاحدهما على الآخر.

تقديم الامارة بالقرينية النوعية:

وامّا تقديم الامارة على الاصول بملاك القرينية العامة كال تخصيص والتقييد-

١ - يمكن دعوى الفرق بين المقام وبين ادلة النهي عن العمل بالظن من حيث ان المنظور فيها في اعتبار الظن فيكون مناسباً مع ارادة نفي العلمية والحجية والتنزيل فيكون في عرض مفاد دليل الحجية فيتعارضان وهذا بخلاف السنة ادلة الاصول فان ظاهرها نفي التبعة واطلاق العنان وهوامع من نفي العلمية والطريقة، هذا مضافاً الى ما سوف يأتي في بحث قادم من أنّ مركزية وجود طرق وكاشفيات اخرى للشارع اجمالاً غير العلم الوجداني يمنع عن انعقاد ظهور في مثل ادلة الاصول العملية المرخصة على انها بصدد نفي أية كاشفية معتبرة اخرى. نعم هنا كلام آخر نظير ماتقدم في فرضية الورود من ان مثل الاستصحاب من الاصول العملية لماذا لا يكون المجمعول فيها تنزيل الشك منزلة العلم في الآثار فتكون الحكومة التنزيلية من الطرفين بحسب ظاهر الدليلين فيتعارضان.

والاظهرية ونحوها فتصل النوبة اليه بعد عدم تمامية الورود ولا الحكومة، والبحث عن نكات هذا الملاك يقتضي بسط البحث بلحاظ الامارة مع دليل كل اصل فيقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى - تقديم الامارة على اصالة البراءة والوجه فيه اخصية دليل حجية الامارة عن البراءة، ولا يتوهم ان النسبة بينها عموم من وجه لحجية الامارة في مورد الترخيص ايضاً وجريان البراءة في مورد فقدان الامارة ايضاً لانه ليس المقصود التخصيص الحرفي وانما المقصود ملاك التخصيص فان دليل حجية الامارة لوالغينا اطلاقه للامارة الملزمة لزم الغاء مفادها رأساً اذ ثبوت الترخيص في مورد الامارة الترخيصية ليس بملاك الامارة لكفاية الشك وعدم ثبوت الالتزام في التأمين فتكون حجية الامارة اشبه باللغو عرفاً.

هذا مضافاً الى ان أكثر ادلة حجية الامارة واردة في مورد الامارة الالزامية الذي هو مورد البراءة لولا الامارة كما في الانذار الوارد في آية النفر والاصابة في آية النبأ وروايات الأمر بطاعة الثقات من اصحابهم فيكون اخص أو تكون الامارة على الالتزام هو القدر المتيقن منه على اقل تقدير.

هذا اذا لاحظنا الادلة اللفظية واما الادلية اللبية أعني السيرة العقلائية أو التشريعية فن الواضح ان المتيقن منها الامارات الالزامية ومنه ظهر حال حجية الظهور ايضاً.

الجهة الثانية - تقديم الامارة على الاستصحاب وهنا ايضاً تم الاخصية بالمعنى المتقدم لان تخصيص دليل حجية الامارة بموارد عدم الحالة السابقة أو تواردها أو تساقط الاستصحابات بعلم اجمالي ونحوه أمر غير عرفي لندرته بخلاف العكس فيكون دليل حجية الظهور والخبر بمثابة الأخص.

لا يقال: بعد سقوط الاصول ومنها الاستصحاب في الشبهات الحكمية بالعلم الاجمالي الكبير تبقى موارد كثيرة للامارة الالزامية.

فانه يقال: هذا العلم الاجمالي كان منحللاً أو غير موجود في زمن المعصومين الذي هو زمن صدور دليل الحجية فالأخصية محفوظة في زمان الصدور على الاقل فيخصص دليل الاستصحاب بدليل الامارة.

الجهة الثالثة - تقديم الامارة على اصالة الطهارة وهنا لا تتم الأخصية المتقدمة لكثرة موارد افتراق الامارة حتى الالزامية عن مورد قاعدة الطهارة ولكنه مع ذلك يمكن اثبات التقديم بنكات تأتي جملة منها في سائر القواعد والاصول العملية ايضاً.

منها - ان يدعى عدم احتمال الفرق بين باب النجاسة وسائر الابواب في حجية الامارة فلوفرض حجيتها في غيرها كان حجة فيها ايضاً فتكون حجية الخبر الدال على النجاسة مثلاً مدلولاً لاصل دليل الحجية فيكون بحكم الأخص.

ومنها - ان من جملة ادلة حجية الخبر والظهور السيرة العقلائية وهي لا يمتثل فيها الفرق بين باب النجاسة وغيرها فلا يبقى وجه لرفع اليد عن هذه السيرة في باب النجاسة الا اطلاق قاعدة الطهارة وهو لا يصلح للردع على ماتقدم في بحث السيرة.

ومنها - ان من جملة الأدلة على الحجية السيرة التشريعية وهي قطعية لا تحتاج الى عدم الردع لانها متلقاة من الشارع وكاشفة عن نظره والمشرعة ايضاً لا يفرقون بين باب النجاسة وغيرها وهذا يعني اننا نقطع بحجية الامارة في قبال القاعدة.

ومنها - لو فرضنا التعارض بنحو العموم من وجه قدم دليل حجية الامارة لكونه قطعي السند على دليل قاعدة الطهارة اما لكونه قرآناً أو سنة قطعية متواترة ولو اجمالاً بخلاف دليل القاعدة وهذا يثبت حجية الامارة في الشبهة الحكيمة لانه القدر المتيقن منها، نعم الخبر في الشبهة الموضوعية قد لا يكون داخلياً في المتيقن.

ومنها - لو فرض التعارض والتساقط في مورد الاجتماع رجعنا الى استصحاب حكم الحجية للامارة الثابت في اول الشريعة ولو بالامضاء وعدم الردع قبل تشريع قاعدة الطهارة.

ونكتفي بهذا المقدار من البحث عن الاصول والقواعد العملية الاخرى لان ما ذكرناه من النكات والخصوصيات تتم فيها ايضاً على سبيل مانعة الخلو.

وينبغي أن نشير في ختام بحث تقدم الامارات على الاصول الى امور ثلاثة:

الاول - ذهب المشهور الى ان الامارة تتقدم على الاصل حتى اذا كان موافقاً معه

لانها ترفع موضوع الاصل.

وهذا الكلام لا يتم مبني ولا ببناءً امّا من حيث المبني فلما عرفت من ان تقدم

الامارة على الاصول لم يكن بملاك رفع الموضوع بل بملاك القرينية وهي فرع التنافي

بين الدليلين ولا تنافي بين المدلولين المتوافقين.

وأمّا من حيث البناء فلأنّنا لوسلمنا الوجود أو الحكومة فغاية مايفترض اخذه في موضوع حجية الاصل العلم بالخلاف للحرمة في البراءة والنجاسة في القاعدة ونقيض الحالة السابقة في الاستصحاب وهكذا، وفي مورد الامارة الموافقة لاعلم بالخلاف، وأمّا العلم بنفس الحكم الذي يؤديه الأصل فلم يكن عدمه مأخوذاً في لسان الدليل، نعم صورة العلم الوجداني بذلك يكون خارجاً بالمخصص اللبّي الآ انه قد تقدم منهم في وجه تقديم الامارة على الاصل انه يقيد الاطلاق بمقدار الاستحالة وهو مورد العلم الوجداني الموافق لالعلم التعبدي.

وهذا البيان نفسه نمنع عن تقدم الاصول بعضها على بعض اذا كانت متوافقة ايضاً فينهار مايبناه المشهور ورتبوه على ذلك من الآثار والنتائج في بحث الاصول الطولية وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في مواضعها ايضاً.

الثاني - أنّ حكومة الامارة على الاصل بالحكومة المضمونية - القسم الثالث للحكومة - قد تقرب على ضوء ماتقدم من ورود دليل الامارة في مورد الالتزام المستفاد من ذلك ان الشارع يفترض عدم الالتزام وثبوت التأمين لولا جعل الحجية للامارة في ذلك المورد والآ لم تكن حاجة الى جعلها وهذا يعني أنّ دليل حجية الامارة الإلزامية فرضت مضمون الاصل الترخيص في المرتبة السابقة لتخصسه أو تحده فتكون حاكمة عليه.

ونلاحظ على ذلك: انه يكفي في اشباع الحاجة الى افتراض التأمين المسبق ان يكون النظر الى قاعدة قبح العقاب - على القول بها - أو البراءة الشرعية المحكومة التي هي في رتبة القاعدة - على مااستفدناها في مبحث البراءة من بعض الأدلة - فلايتوقف ذلك على افتراض ثبوت مضمون الاصول الشرعية.

الثالث - أنّ تقديم الامارات على الاصول العملية العقلية أنّها يكون بالورود لأنّ حكم العقل العملي في باب الاطاعة والعصيان سواء بالبراءة أم الاشتغال انما يكون معلقاً على عدم تصدّي المولى بنفسه لابراز شدة اهتمامه بملاكاته الواقعية الإلزامية أو الترخيفية من دون ارتباط ذلك بلسان الجعل الظاهري من كونه بصيغة جعل العلمية أو الحجية أو المنجزية أو الكلفة أو أي لسان آخر، وقد تقدم تفصيل ذلك في محله من

بحوث اصالة البراءة، ويلحق بالأصل العقلي الاصل الشرعي الذي هو في مرتبة الاصل العقلي أي ما أخذ عدم الحججة على الخلاف في موضوعه كما قد يدعى ذلك في مثل رواية مسعدة بن صدقة الدالة على اصالة الحلّ، لما ورد في ذيلها من التعبير بان الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيئنة بناءً على أنّ المقصود بها مطلق الحججة أو شهادة العدلين.

وهذا ينتهي البحث عن المقام الاول وهو تقديم الامارات على الاصول ويتضح بالتأمل في النكات الاساسية التي شرحناها هنا وسيأتي مزيد تعرض لها ايضاً في بحوث التعارض مدى التشويش والخلط الواقع في كلمات الاصحاب في امثال المقام فراجع وتأمل.

٢ - العلاقة فيما بين الاصول العملية:

الاصلان العمليان تارة يكونان متوافقين واخرى يكونان متنافيين. والمتنافيان تارة يكون التنافي بينهما في مرحلة الجعل وبالذات واخرى يكون في مرحلة الجعل ولكن بالعرض أي الطرو العلم الاجمالي بكذب احدهما، وثالثة يكون تنافيهما في مرحلة الامتثال والتزاحم كما اذا استصحب وجوب الصلاة مع وجوب الازالة في وقت لاقدرة للمكلف على الجمع بينهما، وفيما يلي نتحدث عن هذه الاقسام في ثلاثة مقامات:

١ - تقدم الاصل المحرز والسببي على غير المحرز والمسببي:

المقام الاول - في الاصلين المتوافقين أو المتنافيين ذاتاً وقد اختارت مدرسة المحقق النائيني (قده) في هذين القسمين حكومة احد الاصلين على الآخر اذا توفر فيه احد شرطين:

١ - ان يكون ملغياً بحسب لسان دليله للشك المأخوذ في موضوع الآخر كما في تقدم استصحاب الطاهرة أو النجاسة على اصالة الطهارة أو الحل، ويسمى ذلك بالاصول المحرزة وانه في مثل ذلك يكون الاصل المحرز حاكماً على غير المحرز لانه يرفع موضوعه تبعداً وهو معنى الحكومة.

٢ - ان يكون سببياً والآخر مسببياً أي جارياً في موضوعه الشرعي فيقدم الاصل الجاري في السبب على الجاري في المسبب بالحكومة ولو كان الاصل السببي لايلغي الشك والاصل المسببي يلغيه، ومن هنا تكون اصالة الطهارة في الماء المغسول به الثوب فضلاً من استصحابها مقدماً على استصحاب النجاسة في الثوب بعد الغسل، والوجه فيه ان الاصل الجاري في السبب يعبدنا بحكمه وهو المسبب فيلغي الشك المأخوذ في موضوع الاصل المسبب بخلاف العكس.

ولنا حول هذا الذي تبنته هذه المدرسة الاصولية كلمات ثلاث.

الكلمة الاولى - تتعلق بالاصلين المتوافقين، فانه قد تقدم انه لاصحة لماصورته هذه المدرسة من إلغاء الاصل المحرز أو الامارة لموضوع الاصل غير المحرز الموافق معه في المؤدى فان اصل مبنى الحكومة ورفع الموضوع لم يكن تاماً، كما انه على تقرير تماميته فلا يتم ذلك في المتوافقين لان الغاية هو العلم بالخلاف لا مطلق العلم كما عرفت ذلك مفصلاً في البحث السابق.

ونضيف هنا ان الالتزام بتقديم احد المتوافقين على الآخر يترتب عليه محاذير عديدة لا يمكن الالتزام بها:

منها - مايلزم من تقدم استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة حيث يلزم اختصاص القاعدة بفرض نادر كمورد توارد الحالتين مثلاً اذ في غير ذلك يجري اما استصحاب الطهارة أو النجاسة فلا تجري القاعدة.

ومنها - مايلزم من تقدم استصحاب الحل والترخيص على البراءة واصالة الحل الظاهرين بحسب مفاد دليلهما في الامتنان على الامة فانه لا يبقى لدليل البراءة مورد الا مثل توارد الحالتين فكأن هذه الاصول العملية الامتنانية على الناس وردت لعلاج مشكلة توارد الحالتين.

ومنها - مايلزم من تقدم الاستصحاب السببي على المسببي المتوافقين فان هذا على خلاف مورد ادلة الاستصحاب ورواياته فانها اجرت الاستصحاب المسببي وهو الطهارة من الحدث أو من الخبث رغم وجود الاستصحاب السببي في المورد وهو استصحاب عدم النوم أو عدم اصابة الدم.

ولايتوهم ان الحدث والطهارة أو النجاسة والطهارة متضادان فاستصحاب عدم

احدهما لا يثبت الآخر لما ثبت في الفقه من ان الطهارة والنجاسة احكام شرعية مرتبة على موضوعاتها من عدم النوم والبول والغائط وعدم الملاقاة مع الدم وهكذا، فيكون الاستصحاب الموضوعي سببياً في مورد صحيحتي زرارة فلو كان حاكماً على استصحاب الطهارة المسببي فكيف اجري الامام الاصل المسببي وترك السببي؟ فهذا بنفسه دليل على بطلان مبنى الحكومة في الاصلين المتوافقين ولعل اختيار الامام (ع) للاصل المسببي في مورد الصحيحتين لكونه ألصق بالمراد ووضح في افهام السائل وتقريب ذهنه الى مقصوده مما اذا كان يذكر الاصل السببي.

الكلمة الثانية - وتتعلق بحكومة الاصل السببي على المسببي فانا وان كنا لانستشكل في اصل تقدم الاصل السببي على المسببي ولذلك ترى الفقهاء منذ مئات السنين يقدمون بحسب ارتكازهم في الفقه الاصل السببي على المسببي، الآ ان الكلام حول التكييف الذي ذكروه للتقديم وهو الحكومة باعتبار ان الاصل السببي يلغي الشك في مورد الاصل المسببي دون العكس، فان هذا المبنى مضافاً الى عدم صحته كما تقدم، لا يصلح لتفسير حكومة الاصل السببي اذا لم يكن محرزاً وملغياً للشك كما في تقديم اصالة الطهارة في الماء المغسول به الثوب على استصحاب نجاسة الثوب.

وقد عدل السيد الاستاذ عن الأخذ بهذا التخريج الى بيان آخر للحكومة وهو ان اصالة الطهارة في الماء تنقح موضوع الدليل الدال على كبرى المطهريه فان موضوعها الغسل بماء ويكون طاهراً والجزء الاول محرز بالوجدان والجزء الثاني تحرزه اصالة الطهارة فيتحقق موضوع دليل المطهريه فيتمسك به لاثبات الطهارة وهو باعتبارها اماره يحكم على استصحاب النجاسة^١.

ونلاحظ على ذلك: ماتقدم في البحث السابق من ان الآثار والاحكام في باب الحكومة لا تثبت باطلاق الدليل المحكوم بل بالتمسك باطلاق الدليل الحاكم نفسه، بل قد تقدم في غير موضع ان حكومة الاصول والامارات المنقحة لموضوع حكم شرعي على دليل كبرى ذلك الحكم حكومة ظاهريه وليست واقعية فلا يعقل ان يكون التمسك بدليل المطهريه في المقام بل المثبت لطهارة الثوب المغسول نفس اصالة الطهارة

ولذا تكون طهارة ظاهرية وهي منافية مع النجاسة الظاهرية التي يثبتها الاستصحاب.

وقد عدل السيد الاستاذ عن هذا التخريج ايضاً الى بيان ثالث حاصله: ان اصالة الطهارة في الماء بقريئة لغوية جعل ذات الطهارة في الماء دون آثارها تكون ناظرة الى آثارها لترتيبها في كل مورد تجري فيه قاعدة الطهارة ومن جملة هذه الآثار طهارة الثوب المغسول بذلك الماء فانه من آثار طهارة الماء فيكون دليل اصالة الطهارة حاكماً بملاك النظر على استصحاب النجاسة في الثوب دون العكس.

ونلاحظ على ذلك: ان دليل اصالة الطهارة ناظر الى الاحكام الواقعية المترتبة على الطهارة ولهذا تلغوا اصالة الطهارة اذا فرض انتفاء تلك الآثار فتكون حاكمة على دليل الآثار الواقعية حكومة ظاهرية وليست ناظرة الى الاحكام والآثار الظاهرية والتعبدية المترتبة في المسبب لتكون حاكمة على الاستصحاب الجاري فيه وهذا واضح جداً.

والصحيح في تكيف تقدم الاصل السببي على المسببي عدة امور:

منها - ما يختص بتقدم الاستصحاب السببي على المسببي وحاصله: انه قد تقدم ارتكازية كبرى الاستصحاب بمرتبة من المراتب كما تشير اليه تعبيرات الامام في صحاح زرارة، سواءً كان ذلك لوجود كاشفية في الحالة السابقة أم اليقين بالبقاء أو لأجل الانس والميل الفطري لدى الانسان الى ذلك، وهذا الارتكاز لا اشكال في انه يقتضي الجري على طبق الاستصحاب الجاري في السبب دون المسبب فلوشك في مجيء زيد من جهة الشك في حياته لا يستصحب عدم مجيئه المسبب بل يستصحب العرف الذي يعيش ارتكازية الاستصحاب حياته ويميل الى افتراض مجيئه، وهذا الفهم الارتكازي بعد تحكيمه على دليل الاستصحاب يقتضي اطلاقه في مورد السبب والمسبب على السبب وانصرافه عن المسبب عرفاً.

ومنها - ما يختص بتقدم اصالة الطهارة السببي بالنسبة الى الاصل المسببي من وجود نوع اخصية لدليلها على دليله لان نفس عدول الامام في رواية كل شيء طاهر أو الماء كله طاهر حتى تعلم انه قدر من التامين بلحاظ أثر من آثاره كجواز شربه الى التعبد بطهارته الموضوع لكل تلك الآثار يعني النظر الى تلك الآثار بقصد ترتيبها فلوفرض ان

تلك الآثار لم تكن تترتب لكونها فيما عدى مثل موارد توارد الحالتين تكون مسبوقه باستصحاب العدم الثابت قبل استعمال ذلك الماء لزم لغوية القاعدة عرفاً وهذا بخلاف العكس.

ومنها - ما يتم في كل اصل سببي مع المسيبي وحاصله: انّ العرف بسذاجته ومسامحته العرفية يُسرّي الناقضية من مرحلة الثبوت الى مرحلة الاثبات فكما تكون طهارة الماء المغسول به الثوب ناقضاً ثبوتاً لنجاسة الثوب ورافعاً له دون العكس كذلك يرى العرف ان الدال على طهارة الماء اثباتاً مقدم وناقض لاثبات النجاسة في الثوب باستصحاب النجاسة.

لا يقال: على هذا يجب تقديم الامارة الجارية في السبب على معارضها الجاري في المسبب مع وضوح عدم امكان المصير الى ذلك .

فانه يقال: ان الامارة باعتبار حجية مثبتاتها تدل لاحالة على حكم السبب والمسبب معاً فتعارضان ولا ملاك لتقديم احدهما على الاخرى.

الكلمة الثالثة - وتتعلق بالاصلين العرضيين المتنافيين وقد ذهبت مدرسة المحقق النائيني (قده) الى تقديم ما كان منها ملغياً للشك على الآخر كالاستصحاب واصالة الطهارة بالحكومة وان لم يكن شيء منها كذلك أو كانا معاً يلغيان الشك تعارضاً وتساقطاً.

وقد تقدم عدم تمامية الحكومة أو الورود بملاك إلغاء الشك وجعل الطريقة وان تقدم الاستصحاب على البراءة أو قاعدة الطهارة يكون بنكته اخرى من نكات الجمع العرفي التي تقتضي تقدم دليله على دليلها.

وقد ذكر المحقق العراقي (قده) في المقام وجهاً آخر لتخريج حكومة الاستصحاب حاصله: ان مفاد دليل الاستصحاب هو الأمر بالجري العملي على طبق آثار اليقين والنهي عن نقض آثاره، وبتعبير آخر: تنزيل الشك منزلة اليقين في الجري العملي وهذا مطلق يشمل الأثر العملي لليقين الطريقي المقتضي للجري نحو الواقع المنكشف به والأثر العملي لليقين الموضوعي المقتضي لترك العمل بالاصول المعينة بالعلم، وهذا يكون دليل الاستصحاب ناظراً الى كل تلك الآثار الواقعية الطريقية والظاهرية الموضوعية فيكون حاكماً على ادلتها حكومة مضمونية، نعم هذه الحكومة بالنسبة

للآثار الواقعية تكون ظاهرية وبالنسبة للأحكام الظاهرية تكون واقعية ولا بأس بذلك .

ونلاحظ على ذلك: أننا لو استظهرنا من ادلة الاستصحاب التبعّد ببقاء اليقين ولولملاحظ الجري العملي فهذا لا يعني الآ النظر الى الجري العملي الذي يقتضيه اليقين الطريقي وأمّا أثر القطع الموضوعي فليس جريباً عملياً لليقين على ماتقدم ذلك مفصلاً في بحث سابق.

وهكذا يتضح انه لا يتم شيء مما ذكره المحققون في وجه تقديم الاستصحاب على غيره من الاصول العملية المتنافية معه بالورود والحكومة التنزيلية أو المضمونية.

وأما الصحيح ان يقال: اذا كان الاصلان العرضيان المتنافيان ثابتين بدليل الواحد كالأستصحاب في موارد توارد الحالتين بناءً على جريانها حصل التعارض الداخلي والاجمالي في دليل الحجية فلا يشمل شيئاً منها، واذا كانا بدليين فان وجدت نكته تقتضي الاخضية وما يحكمها لاحدهما بالنسبة الى الآخر قدم عليه والآ تعارضا وتساقطا.

وعلى هذا الضوء يقال: اما الاستصحاب مع قاعدة الطهارة فقد اثبتنا في الفقه ان دليل القاعدة لا يعلم اطلاقه لمورد العلم بالنجاسة سابقاً في نفسه، لانها اذا استفيدت من الروايات الخاصة في الموارد المتفرقة فمن الواضح عدم الاطلاق فيها لفرض اليقين بالنجاسة سابقاً، وان استفيدت من رواية كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر فهي جملة يحتمل أن تكون الغاية فيها فعلاً لاوصفاً فلايشمل ايضاً مورد حصول العلم بالقذارة سابقاً.

وأما الاستصحاب مع قاعدة اليد والفراغ والتجاوز فهذه القواعد مقدمة عليه بالأخضية عرفاً لثبوت الاستصحاب المخالف لها في موارد عادة بحيث لا يمكن تخصيصها بغير ذلك، بل قد وردت جملة منها في مورد الاستصحاب المخالف فيكون دليلها كالنص في تخصيص حكم الاستصحاب.

وأما الاستصحاب مع البراءة الشرعية فقد يقال بعدم وجود نكته تقتضي تقديم دليله على دليلها لأن النسبة بينها العموم من وجه، ولكن الصحيح انه في الشبهات

الموضوعية يكون الاستصحاب الموضوعي مقدماً على البراءة لكونه سببياً، وفي الشبهات الحكمية يتقدم الاستصحاب على دليل البراءة الشرعية أمّا اذا كانت البراءة على مستوى حكم العقل فلما تقدم من الورود، وأمّا البراءة الشرعية التي هي في مستوى الاحتياط الشرعي فيقدم دليل الاستصحاب على دليلها بالاظهريّة لانه كالصریح في العموم والتأكيد بأنه لا ينقض اليقين بالشك ابدأ وهذا بخلاف الاطلاق في أدلة البراءة والعام أو الأظهر مقدم على المطلق أو الظاهر.

هذا مضافاً: الى ان العرف لا يحتمل التفكيك بين الاستصحاب في مورد الاباحة مع الاستصحاب في مورد التحريم بحيث يكون الاول جارياً دون الثاني بخلاف البراءة حيث يحتمل عدم حجيتها في مورد اليقين السابق بالحرمة لاحتمال دخالة ذلك في الإلزام وهذا يجعل مدلول دليل الاستصحاب اخص للاحالة من دليل البراءة.

ثم انه لو سلم ان المجعول في الاستصحاب هو الطريقة واثبات الواقع امكن ان يقال فيه وفي كل ما يكون المجعول فيه الطريقة والعلمية في قبال مالم يجعل فيه ذلك بالتقديم بتقريب حاصله: انه قد ارتكز في ذهن المتشرعة أنّ الشارع لا تنحصر وسيلة الاثبات عنده بالعلم الوجداني لوضوح ثبوت طرق معتبرة الى الواقع لدى الشارع اجمالاً غير العلم، لا اقل من الظهورات والامارات العقلائية التي امضاها الشارع منذ البداية ولم يكن ديدنه وذوقه على الغائها مطلقاً، وهذا الارتكاز على اجماله واهمال حدوده يجعل مثل دليل البراءة منصرفاً عن كونه بصدد نفي جعل الطريقة وإلغاء أية وسيلة اخرى للكشف عن الحرمة عدا العلم الوجداني فيكون كل دليل مثبت للطريقة وارداً بحسب الحقيقة على مثل دليل البراءة لان مفاده سيكون التأمين عن الحرمة المحتملة عند عدم ثبوته بطريق شرعي معتبر، بل هذا يؤدي الى عدم امكان التمسك باطلاق دليل البراءة في كل مورد احتمل طريقة شيء فيه ولولم يجرز ذلك كما اذا احتملنا حجية الشهرة مثلاً لانه يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، نعم يمكن التمسك باستصحاب عدم جعل الطريقة لها المنقح لموضوع البراءة أو التمسك بالبراءة الطولية الجارية عن الواقع في مرحلة الشك في الحجية المحتملة وهي ليست محكمة على ماتقدم تفصيله في بحوث البراءة.

٢ - التعارض بالعرض بين الاصول العملية:

المقام الثاني - فيما اذا كان التنافي بين الاصلين بالعرض وعلى أساس العلم الاجمالي، وقد مضى في بحوث العلم الاجمالي انه اذا كان علماً اجمالياً بالتكليف فهو يوجب التعارض والتساقط بين الاصول في الاطراف لانه لا يمكن جريانها فيها جميعاً للزوم الترخيص في المخالفة القطعية ولا في بعضها تعييناً لانه ترجيح بلامرجح ولا تخيراً لانه لا يمكن استفادته من ادلتها وقد مضى تحقيق ذلك كله في محله.

والذي يجدر بحثه هنا انه اذا كانت الاصول في اطراف العلم الاجمالي لا تستلزم المخالفة القطعية كما اذا كان العلم الاجمالي علماً بالتخصيص والطهارة وجري استصحاب النجاسة في الاطراف فقد يقال بالتعارض فيما بينها اذا كانت محرزة كالأستصحاب رغم عدم لزوم محذور الترخيص في المخالفة القطعية.

ومأخذ هذا الكلام ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) من ان الاستصحابين يسقطان في المثال لمحذور اثباتي حاصله: أن ادلة الاستصحاب بحسب صدرها تدلّ على النبي عن نقض اليقين بالشك مطلقاً وهي سالبة كلية ولكنها بحسب ذيلها تدلّ على لزوم نقضه بيقين آخر، فلو كنّا نحن والصدر كنّا نحكم بأنّ اليقين بالنجاسة في كل طرف لا ينقض بالشك فيه ولكن الذيل دلّ على انه اذا كان هناك يقين آخر لزم نقض اليقين الاول به وهذه موجبة جزئية تناقض تلك السالبة الكلية اذ يتعين حينئذ جعل اليقين بالطهارة اجمالاً ناقضاً لاحد اليقينين في الطرفين فيقع التعارض بين الصدر والذيل.

وأورد على ذلك المحققون بأنّنا لو سلمنا التعارض بين الصدر والذيل حصل الاجمال في هذه الرواية ورجعنا الى الروايات التي لا تشتمل على مثل هذا الذيل فتكون سليمة عن هذا الاشكال، وان فرض عدم الاجمال وان المراد باليقين الناقض هو اليقين التفصيلي المتعلق بنفس متعلق به اليقين المنقوض - كما هو الظاهر - فلا موضوع لاصل الاشكال.

ومن هنا عدل المحقق النائيني (قده) عن هذا البيان الى تقريب آخر يبرزه بحسب الحقيقة محذوراً ثبوتياً يمنع عن جريان الاصول التنزيلية على خلاف العلم الاجمالي

مطلقاً وما يمكن ان نستنتجه من مجموع كلماته بهذا الصدد احد بيانين:
 الاول - ان الاصل التنزيلي أو المحرز حيث ان المجمعول فيه الطريقية والعلمية
 وحيث ان جعلها يعني تتميم الكشف الناقص الثابت فيه كان جعل الاستصحابين
 معاً غير معقول لانه يستحيل الكشف الذاتي حتى الناقص لهما معاً بان يفيد كلاهما
 الظن لانه مع العلم الاجمالي بانتقاض احدهما لا يمكن حصول الكشف والظن فيها
 معاً.

ونلاحظ على ذلك: انه مضافاً الى ورود النقض بما اذا كانت الاطراف اكثر من
 اثنين فيمكن ان يحصل الظن في كل طرف لما تقدم في محله من عدم المناقضة بين
 الظن في الاطراف مع العلم الاجمالي بخلافه، ان العبرة لو كانت بالظن الشخصي
 كان لما ذكر مجال ولكنه غير محتمل وانما الميزان الكاشفية النوعية بحيث لوخلي الطريق
 ونفسه كان مفيداً للظن وهذا محفوظ حتى مع العلم الاجمالي بالخلاف.

الثاني - ان ما تجمل له العلمية والطريقية يشترط فيه احتمال المطابقة للواقع وعدم
 القطع بالكذب فانه لا يعقل جعل ما يقطع بكذبه طريقاً وحاكياً عن الواقع وهذا
 لا يفرق فيه ان يكون القطع بالكذب وعدم الحكاية تفصيلاً أو في احد الطريقين
 اجمالاً وان شئت قلت: انه لا بد من احتمال المطابقة في كل من الطريقين المجمعولين في
 عرض واحد لا بدلاً عن الآخر وفي المقام لا يحتمل حجية الاصلين ومطابقتها معاً للواقع
 وانما يحتمل ذلك بدلاً.

ونلاحظ عليه: انه لا مأخذ لشرطية زائدة على ما هو اللازم عقلاً من انحفاظ مرتبة
 الحكم الظاهري وما هو المأخوذ في دليل الحجية ظاهراً من الشك في الواقع واما
 احتمال المطابقة لكلا الكشفين عرضاً بمعنى مطابقة المجموع فلا دليل على لزومه
 واشتراطه.

هذا مضافاً: الى انه يرد على اصل هذا المدعى ما تقدم في محله من ان
 الاستصحاب ليس المجمعول فيه الكاشفية والحكاية لا بالمعنى الثبوتي الذي يجعله امانة
 ولا بالمعنى الاثباتي والصياغتي.

نعم قد يقال بتعارض الاستصحابين وتساقطها بناءً على القول بقيام
 الاستصحاب مقام القطع الموضوعي من ناحية ان كلاً من الاستصحابين يثبت لنا

جواز اسناد المستصحب الى المولى مع العلم بكون احدهما كذباً وتشريعاً فنقع في المخالفة القطعية.

الآن هذا مضافاً الى عدم تمامية مبناه الاصولي ولا الفقهي غاية ما يقتضيه تساقط الاستصحابين بلحاظ أثر جواز الاسناد الموضوعي دون الآثار الطريقية وقد تقدم شرطاً من الكلام عن ذلك في بحوث سابقة.

٣- التزاحم بين الاصلين في مرحلة الامتثال:

المقام الثالث - فيما اذا وقع التنافي بمعنى التزاحم بين الاصلين في مرحلة الامتثال من دون تناف بينهما في اصل الجعل كما اذا استصحبنا وجوب الصلاة ووجوب الازالة مع عدم القدرة على الجمع بينهما.

وقد افادت مدرسة المحقق النائيني (قده) انه لا تعارض في المقام بين الاستصحابين ولا يسري التنافي اليهما لانه من باب التزاحم الذي لا يسري فيه المنافاة الى الحكيم اصلاً، وهذا يعني ان نفس ما يقال في الحكيم الواقعي عند التزاحم بينهما يقال ايضاً في حق الحكيم الظاهريين فكما ان الحكيم الواقعيين موضوعهما والقادر والذي يثبت في مورد التزاحم بدلاً لاجمعاً ويكون صرف القدرة في كل منها رافعاً لموضوع الآخر كذلك الحال في الحكيم الظاهريين.

وروح هذا الكلام وان كان صحيحاً عندنا ولكنه على تصورات هذه المدرسة والتي ترى المنجز عقلاً فعليه الجعل لا الجعل والقضية الحقيقية الشرطية وترى المجعول كأنه امر خارجي لا بد من تطبيق دليل الاستصحاب عليه لا بد من ان يكون مصب الاستصحاب هو المجعول الفعلي فيكون بينهما تناف لا محالة بمعنى انه لا يجري الا احدهما واما الآخر فيعلم بانتفائه اما لانتهاء أمده أو لارتفاع موضوعه بالاشتغال بالآخر.

وهذا نختم البحث عن النسبة فيما بين الاصول العملية وقد رأينا حذف جملة من البحوث المتعلقة بقواعد فقهية كقاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة لعدم ارتباطها بمباحث هذا العلم وانما تطلب من مظانها في علم الفقه، وبذلك ينتهي مبحث الاستصحاب.

فَهْرَسْتِ الْمَوْضُوعَاتِ

مباحث الحجج والاصول العملية (ج ٣)

الاستصحاب

مقدمة

٣٦٢-١

٥

المقدمة

١٤-٩

المبحث الاول: حقيقة الاستصحاب جعلها واستدلالاتها واصطلاحها

١٤

المبحث الثاني: الاستصحاب مسألة اصولية.

١٦-١٤

المبحث الثالث: الفرق بين الاستصحاب وقواعد اخرى مشابهة.

حجية الاستصحاب

١٢٤-١٧

الفصل الاول: ادلة حجية الاستصحاب.

٢٠-١٩

١- حجية الاستصحاب على اساس افادته للظن.

٢٣-٢٠

٢- حجية الاستصحاب على اساس السيرة العقلانية.

١١٠-٢٥

٣- حجية الاستصحاب على اساس الاخبار المعتبرة.

٣٩-٢٥

- صحيحة زرارة الاولى وكيفية الاستدلال بها.

٦٩-٣٩

- صحيحة زرارة الثانية وكيفية الاستدلال بها.

٦٩-٤٨

جهات من البحث حول هذه الصحيحة وما يستفاد منها في باب الطهارة الخبثية.

٨٦-٦٩

- صحيحة زرارة الثالثة وكيفية الاستدلال بها.

٨٦-٨٠

جريان الاستصحاب في الشك في الركعات.

- ٨٧-٨٦ - الاستدلال برواية اسحق بن عمار على الاستصحاب.
- ٩١-٨٧ - الاستدلال برواية محمد بن مسلم وإبي بصير على الاستصحاب.
- ٩٤-٩١ - الاستدلال بمكاتبة القاسماني على الاستصحاب.
- ٩٥-٩٤ - الاستدلال بصحيفة عبدالله بن سنان على الاستصحاب.
- ١١٠-٩٥ - الاستدلال بروايات اصالة الطهارة والحل على الاستصحاب.
- ١٢٤-١١١ - ٤- اركان قاعدة الاستصحاب.

الاقوال في حجية الاستصحاب

الفصل الثاني: الاقوال في الاستصحاب.

- ١٦٤-١٢٥
- ١٥١-١٢٧ ١- التفصيل بين الشبهات الحكيمة والموضوعية.
- ١٥١-١٤٥ - تنبيهات حول التفصيل المذكور.
- ١٥٤-١٥١ ٢- التفصيل بين المستصحب الثابت بالدليل الشرعي او بحكم العقل.
- ١٦٤-١٥٤ ٣- التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع.

مقدار ما يثبت بالاستصحاب

الفصل الثالث: مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

- ٢٠٨-١٦٥
- ١٧٣-١٦٧ المسألة الاولى: قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.
- ٢٠٨-١٧٥ المسألة الثانية: حدود ما يثبته الاستصحاب من آثار القطع الطريقي.
- المقام الاول: في الفرق بين الاصول العملية والامارات من حيث ان الامارات تثبت لوازهمهما تعددت الوسائط بينها وبين المدلول المطابق للامارة بخلاف الاصول.
- ١٨١-١٧٥ المقام الثاني: في ان الاستصحاب لا يثبت به الا الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب
- ٢٠٨-١٨١ بلا واسطة او بواسطة اثر شرعي لاعقلي.

تطبيقات

الفصل الرابع: تطبيقات.

- ٣٣٨-٢٠٩
- ٢١٩-٢١١ ١- جريان الاستصحاب مع الشك التقديري.
- ٢٣٥-٢١٩ ٢- موارد ثبوت الحالة السابقة بغير اليقين.
- ٢٣٥-٢٢٨ تلخيص وتعميق.
- ٢٣٥ ٣- استصحاب الكلي.
- ٢٣٩-٢٣٦ الجهة الاولى: في اصل اجراء استصحاب الكلي.

- الجهة الثانية: في اقسام استصحاب الكلي . ٢٦٨-٢٣٩
- القسم الاول: ان يكون الكلي معلوماً ضمن فرد تفصيلاً ويشك في بقاءه ضمن نفس الفرد. ٢٤٠
- القسم الثاني: ان يكون الكلي معلوماً اجمالاً ضمن احد فرديه ويشك في بقاءه على كلا تقديره. ٢٤٢-٢٤٠
- القسم الثالث: ان يكون الكلي معلوماً ضمن احد فرديه اجمالاً ويشك في بقاءه من جهة الشك في حدوث الفرد مع كون حدوث الكلي معلوماً ضمن فرد تفصيلي علم بارتفاعه ايضاً. ٢٦٢-٢٤٢
- القسم الرابع: ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في حدوث الفرد مع كون حدوث الكلي معلوماً ضمن فرد تفصيلي علم بارتفاعه ايضاً. ٢٦٨-٢٦٢
- ٤ - استصحاب الزمان والامور التدريجية. ٢٨٠-٢٦٨
- المقام الاول: في استصحاب الزمان والزمانيات. ٢٧٣-٢٦٨
- المقام الثاني: في استصحاب الامور المقيدة بالزمان. ٢٨٠-٢٧٣
- ٥ - الاستصحاب التعليقي. ٢٩٤-٢٨٠
- المقام الاول: في تمامية اركان الاستصحاب ومقومات جريانه في القضية التعليقية. ٢٩٠-٢٨١
- المقام الثاني: في وجود معارض للاستصحاب التعليقي. ٢٩٤-٢٩٠
- ٦ - استصحاب عدم النسخ. ٣٠٠-٢٩٤
- المقام الاول: في جريان استصحاب عدم النسخ. ٢٩٨-٢٩٤
- المقام الثاني: في استصحاب حكم الشريعة السابقة عند الشك في انتساحه. ٣٠٠-٢٩٨
- ٧ - الاستصحاب في متعلقات الاحكام. ٣٠٣-٣٠٠
- ٨ - الاستصحاب في الموضوعات المركبة. ٣٢٥-٣٠٣
- شبهة انفصال اليقين عن الشك. ٣٢٥-٣١٢
- ٩ - الاستصحاب في حالات توارد الحالتين. ٣٢٩-٣٢٥
- ١٠ - عموم العام او استصحاب حكم المخصص. ٣٣٨-٣٢٩

النسبة بين الامارات والاصول العملية

خاتمة: في النسبة بين الامارات والاصول العملية.

- ٣٦٢-٣٣٩
- ١ - تقدم الامارات على الاصول. ٣٥٣-٣٤٣
- تقديم الامارة بالورود. ٣٤٧-٣٤٤
- تقديم الامارة بالحكومة. ٣٤٩-٣٤٧
- تقديم الامارة باثرينية النوعية. ٣٥١-٣٤٩
- الجهة الاولى: تقديم الامارة بالقرينية على اصالة البراءة. ٣٥٠
- الجهة الثانية: تقديم الامارة بالقرينية على الاستصحاب. ٣٥٠

- ٣٥١ الجهة الثالثة: تقديم الامارة بالقرينية على اصالة الطهارة.
- ٣٦٢-٣٥٣ ٢- العلاقة فيما بين الاصول العملية.
- ٣٥٩-٣٥٣ المقام الاول: تقدم الاصل المحرز والسببي على غير المحرز السببي.
- ٣٦٢-٣٦٠ المقام الثاني: التعارض بالعرض بين الاصول العملية.
- ٣٦٢ المقام الثالث: التزام بين الاصلين في مرحلة الامتثال.



