

أبحاث أصولية

مباحث الحجج

الجزء السادس

محمد تقي الشهيدي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين سيما
بقية الله في الارضين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

التفصيل بين استصحاب الاحكام التكليفية والاحكام الوضعية

ذكر تفصيل آخر في جريان الاستصحاب، وهو التفصيل بين الاحكام
الوضعية والتكليفية، فيمنع عن جريانه في الاول، وهذا التفصيل وان كان
منقولا عن الفاضل التوني "ره"، فنقل عنه المحقق العراقي "ره" أنه منع من
جريانه في الاحكام الوضعية باعتبار أنها امور انتزاعية وليست مجعولة شرعا
ولا موضوعا لمجوعول شرعي^(١)، ولكن الصحيح عدم تمامية هذا النقل كما
يظهر بمراجعة كتابه المسمى بالوافية^(٢)، لكن اختار المحقق الايرواني "ره"
هذا التفصيل، فقال: حيث ان الصحيح عدم تعلق الجعل الاستقلالي
بالاحكام الوضعية فلا يجري الاستصحاب في شيء منها، بل الاستصحاب

١- نهاية الافكار ج٤ ق١ ص ٨٧

٢- الوافية في اصول الفقه ص ٢٠١

٢.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

يتوجه إلى منشئها و هو الحكم التكليفي، و ذلك لأنّ قضية جريان الاستصحاب جعل المستصحب استقلالاً بخطاب الاستصحاب^(١)، كما منع السيد الامام "فده" عن جريان استصحاب الحجية، لكنة خاصة بها^(٢).

وصار هذا التفصيل منشأ لبحت الاعلام في المقام ابتداءً عن حقيقة الأحكام الوضعية، فاختار الشيخ الاعظم "فده" كونها منتزعة عن الاحكام التكليفية، فلا واقع لها الا تلك الاحكام، فملكية المشتري للمبيع وملكية البايع للثمن مثلاً منتزعتان عن جواز تصرف كل منهما في ما انتقل اليه وحرمة تصرف الآخرين -ومنهم هذا الذي انتقل عنه المال- فيه بدون اذنه. لكن ذكر صاحب الكفاية أن الاحكام الوضعية على ثلاثة اقسام:

القسم الاول: ما لا يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً و لا تبعاً، و إن كان مجعولاً تكوينياً بالعرض بعين جعل موضوعه تكوينياً، كالسببية لما هو سبب التكليف، كسببية زوال الشمس لوجوب صلاة الظهر، والشرطية لما هو شرط التكليف، والمانعية لما هو مانع عن التكليف، والرافعية لما هو رافع للتكليف، حيث إنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً، حدوثاً كما في السبب والشرط، أو ارتفاعاً كما في المانع والرافع، كما أن اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكوينياً، للزوم أن يكون في العلة خصوصية تكون بسببها مؤثرة في معلولها، و إلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء و تلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، و بمثل قول دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاء لا إخباراً، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له

١- الاصول في علم الاصول ج٢ ص٣٨٣

٢- الرسائل ص٢ ص١٥٤

من كونه واجدا لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقدًا لها و أن الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها و معه تكون واجبة لا محالة و إن لم ينشأ السببية للدلوك أصلا .

و منه انقذح أيضا عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة، نعم لا بأس باتصافه بها عناية و إطلاق السبب عليه مجازا كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك مثلا بأنه سبب لوجوبها فكنتي به عن الوجوب عنده .

فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببية و سائر ما لأجزاء علة التكليف إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر .

القسم الثاني: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعا للتكليف، كالجزئية و الشرطية و المانعية لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه، حيث إن اتصاف شيء بجزئية الأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عديمي، و ما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية و إن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية، و جعل الماهية و اختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها فتصورها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية الأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزئية للأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به بلا حاجة إلى جعلها له و بدون الأمر به لا اتصاف بها أصلا و إن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر أو لذي المصلحة كما لا يخفى .

القسم الثالث: ما يمكن فيه الجعل استقلالًا و تبعا للتكليف، كالحجية و القضاة و الولاية و النيابة و الحرية و الرقية و الزوجية و الملكية، وان

٤.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

كان الظاهر عرفا جعلها استقلالا^(١).

فحاصل كلامه الاشكال على الشيخ بأن كون الاحكام الوضعية مجعولة بالتبع انما تتم في القسم الثاني فقط دون القسم الاول والثالث، كما أنه على كلامه يكون عدّ القسم الاول من من اقسام الاحكام الوضعية مبنيا على التسامح، حيث انه من الامور التكوينية.

القسم الاول من الاحكام الوضعية

محصل ما ذكره صاحب الكفاية حول القسم الاول وجهان:

احدهما: أن علاقة التكليف مع سببه او شرطه او مانعه علاقة تكوينية، وليست تشريعية اعتبارية، للزوم تبعية الاحكام للملاكات، فجعل وجوب صلاة الآيات على تقدير الزلزال تابع لتأثير الزلزال في اتصاف صلاة الآيات بالمصلحة الملزمة، وهذا التأثير الذي يسمى بسببية الزلزال لوجوب صلاة الآيات تكويني، وليس اعتباريا قابل للجعل الاعتباري بنحو الجعل المستقل، او بالتبع.

وثانيهما: ان جعل السببية لسبب التكليف بتبع جعل التكليف مستلزم للدور، كما صرح بذلك في حاشيته على الرسائل، لأن جعل التكليف على تقدير تحقق ذلك السبب موقوف على سببته له في رتبة سابقة، لما مر أنفا من لزوم وجود العلاقة بين ذلك السبب و بين التكليف، فتحقق السببية بتبع جعل التكليف يكون من الدور المحال.

وقبل أن نتعرض للايرادات عليه لا بأس أن نذكر في توضيح كلامه ثلاث نكات:

النكتة الاولى: عبّر صاحب الكفاية في القسم الاول بكون سببية سبب

الاستصحاب..... ٥

التكليف مجعولة تكويننا عرضاً بعين جعل السبب تكويننا، اي ايجاد الزلزال مثلا الذي هو سبب وجوب صلاة الآيات، وعبر في القسم الثاني بكون الجزئية للمأمور به مثلا مجعولة تبعا، ولا يخفى وجود الفرق بين الجعل بالتبع والجعل بالعرض، فان الاول مثل جعل وجوب المقدمة شرعا يتبع جعل وجوب ذبيها، فانه مجعول حقيقة وان كان تبعا، بخلاف الثاني فان الجعل بالعرض يعني عدم الجعل حقيقة وانما هو بالعرض والمجاز، والظاهر أن مقصود صاحب الكفاية من كون الجزئية للواجب مجعولة بالتبع هو جعلها حقيقة لكن بجعل منشأ انتزاعها، وهو الامر بالمركب، كما يقال بأن الفوقية مجعولة حقيقة بجعل منشأ انتزاعها وهو الفوق، ولذا يجري الاصل في الجزئية كالبراءة او الاستصحاب.

والصحيح أن القسم الاول ايضا على مناه مجعول تكويننا بالتبع ولو بجعل منشأها وهو السبب، فالتفريق بينهما بالتعبير في الاول بالجعل عرضا وفي الثاني بالجعل بالتبع لا يخلو عن مسامحة.

والصحيح كما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" التعبير في كلا الموردين بالجعل الانتزاعي وهو غير الجعل بالتبع او الجعل بالعرض والمجاز، بل حد وسط بينهما، فيكون نظير جعل الفوقية بجعل الفوق، حيث يدعي الفلاسفة أن الفوقية موجودة حقيقة بوجود منشأ انتزاعها، وان كان الصحيح عندنا أنه لا يوجد في عالم الوجود الخارجي الا ذات الفوق والتحت، وفوقية الفوق تكون من الواقع الذي هو اوسع من عالم الوجود.

النكتة الثانية: ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا فرق بين سبب الحكم وشرط الحكم الا في مجرد الاصطلاح، فانه جرت العادة على التعبير بقيد الحكم التكليفي بالشرط، فيقال "زوال الشمس شرط وجوب الصلاة" و التعبير بقيد الحكم الوضعي بالسبب، فيقال "البيع سبب للملكية وعقد

النكاح سبب للزوجية"^(١).

وفيه أنا لم نشاهد جريان عادة الاصوليين او الفقهاء بما ذكره، بل الظاهر أنهم يعبرون بسبب الحكم فيما لو كان القيد الدخيل في ثبوت الحكم موضوعا اصليا، فكأنه مقتضى للحكم، كاقْتِضَاء النار لاحتراق القطنه، ويعبرون بشرط الحكم فيما لم يكن القيد موضوعا اصليا، فهو كاقتراب القطنه من النار يكون شرط التأثير عرفا، فالارث سبب ملكية الوارث، واسلامه شرط ملكيته، والزلازل سبب لوجوب صلاة الآيات والقدرة على تحصيل الطهارة شرط له وهكذا.

النكتة الثالثة: قد يتوهم أن تعبير صاحب الكفاية لا يأتي في مانعية المانع، فان ما اختاره من كون المانعية للتكليف كمانعية الحيض عن وجوب الصلاة مجعولة تكوينا بالجعل التكويني للمانع، ليس في قبال القول بكونها مجعولة بتبع جعل التكليف، اذ مانعية الحيض عن وجوب الصلاة لا تنتزع من الوجوب وانما تنتزع من عدم وجوب الصلاة على الحائض، بل لا يأتي حينئذ شبهة الدور، لانتزاع المانعية عن عدم الوجوب، والمتأخر عن المانعية هو الوجوب.

ولكن يندفع هذا التوهم بأن المقصود كون تقييد جعل وجوب الصلاة بعدم الحيض في طول مانعية الحيض، لتبعية جعل الشارع للملاكات النفس الامرية، فلا يمكن انتزاع المانعية من هذا التقييد لاستلزامه الدور.

فلا حاجة الى ما ذكره المحقق المشكيني "ره" في حاشية الكفاية من أن مقصود صاحب الكفاية أن الرافعية متقدمة على عدم التكليف بقاء، فتكون متقدمة على بقاءه، فيكون التكليف في البقاء متأخرا عن الرافعية^(٢).
توضيح ما ذكره أن عدم وجوب الصلاة متأخر عن رافعية لحيض، و عدم

١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٨٠

٢ - كفاية الاصول مع حواشي المشكيني ج ٤ ص ٤٧٥

وجوب الصلاة مع وجوب الصلاة نقيضان، و النقيضان في رتبة واحدة؛ فإذاً وجوب الصلاة متأخر عن رافعية الحيض، ولا يمكن انتزاع رافعيته عن وجوب الصلاة، كما يقال ان وجوب الصلاة حيث كان متأخرًا عن عدم الحيض باعتبار أنّ عدم مانع الوجوب شرط الوجوب، فيتأخر عنه الوجوب تأخر المشروط عن شرطه، فيكون وجوب الصلاة متأخرًا عن الحيض ايضاً، لكون النقيضين في رتبة واحدة، فالمتأخر عن أحدهما متأخر عن الآخر ايضاً، فوجوب الصلاة إذن متأخر عن الحيض.

وانت ترى ابتداء كلامه على مبنى أن المتأخر عن احد المتساويين في الرتبة متأخر عن الآخر ايضاً او أن المتقدم عليه متأخر على الآخر ايضاً.

كما لا حاجة الى ما في تعليقة مباحث الاصول من كون المظنون أنّ مقصود صاحب الكفاية هو أنّ عدم وجوب الصلاة متأخر عن الحيض؛ إذن لا يمكن أن تكون مانعية الحيض منتزعة عن عدم الوجوب^(١).

وكيف كان فقد اورد على كلام صاحب الكفاية في القسم الاول عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني "فده" من أن المسبب وهو التكليف موقوف على وجود ذات السبب لا على سببته، كما أن المعلول متأخر عن ذات العلة، لا عن وصف عليته، فلا يلزم أي دور من انتزاع سببية السبب من جعل التكليف^(٢).

وفيه أن مقصود صاحب الكفاية أن جعل التكليف على تقدير وجود شيء يتوقف على وجود خصوصية وعلاقة في هذا الشيء مع ذلك التكليف لعدم كون حكم الشارع جزافاً، وقد سميت هذه الخصوصية بالسببية، كما أن ترتب الحرارة على وجود النار يتوقف على وجود

١ - مباحث الاصول ج ٥ ص ٢٤٦

٢ - نهاية الدراية ج ٥ ص ١٠٥

٨.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

خصوصية في النار تقتضي وجود الحرارة عند وجود النار، وليس المراد من السببية السببية الفعلية التي تنتزع عن صدور الحرارة بالفعل عن النار، فلعله لا توجد النار ولا الحرارة ابدأ، وانما تنتزع عن تلك الخصوصية الثابتة للنار على تقدير وجودها.

الايراد الثاني: ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من أنه وقع الخلط في كلامه بين الجعل والمجوعول، فان ما ذكره صحيح بالنسبة إلى دواعي الجعل، فان المصالح و المفاسد أمور واقعية باعثة لجعل المولى التكليف و مبادئ له، و ليست قابلة للجعل التشريعي، لكونها من الأمور الخارجية التي لا يعقل تعلق الجعل التشريعي بها، فهي خارجة عن محل الكلام، فان الكلام في الشرطية و السببية و المانعية بالنسبة إلى المجعول، فكون وجود الزلزال خارجا شرطا في ثبوت وجوب صلاة الآيات على المكلف منتزع عن جعل الشارع لوجوب صلاة الآيات مقيدا بتحقق الزلزال، فانه لولا هذا الجعل لم ينتزع شرطية الزلزال لوجوب صلاة الآيات، كما أنه لو لم يجعل الشارع وجوب الصلاة مقيدا بعدم الحيض لم ينتزع مانعية الحيض عن المجعول اي ثبوت وجوب الصلاة، فاذن تكون السببية و الشرطية و المانعية للمجوعول مجعولة تبعا، اي منتزعة عن كيفية جعل الشارع^(١).

وقد يعترض على هذا البيان بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أن شرطية شرط التكليف الصادر من الحكيم بناء على ما هو الحق من تبعية الأحكام للمصالح و الأغراض العقلائية، منتزعة عن خصوصية تكوينية، لا عن مقام الجعل و التشريع، ولم يخلط صاحب الكفاية بين مقام الجعل و المجعول،

فان نظره إلى نفس المجعول و شرائطه، و أن شرطية شرط المجعول غير مجعولة، بل هي عقلية، لامتناع صدور التكليف المطلق منه تعالى بعد كون الملاك مشروطا، و يزيدك وضوحا ملاحظة شرطية القدرة للتكليف، فانها شرط عقلي يمتنع التكليف بدونه، للغويته، و لم يخطر في ذهن أحد أن شرطية القدرة تابعة للجعل و كفيته، إذ هي شرط مع كون الجعل مطلقا من ناحيتها، فكما تكون شرطية القدرة منتزعة عن جهة واقعية، فكذلك نقول في سائر الشرائط المذكورة في لسان الشارع، فإنها شرط واقعي للتكليف بملاحظة تقيد الشارع بمقتضى الحكمة و المصلحة و عدم خروجه عنهما^(١).

وفيه أن حكمة الشارع تعني رعايته للملاكات في جعله، فان كان الملاك مشروطا بشرط، فيأخذ هذا الشرط في موضوع جعله، لا أن يجعله مطلقا ويتحكم عليه العقل والعقلاء، فيقيّدون حكمه، وهذا الذي ذكرناه هو معنى شرطية الشرعية، والقول بامتناع صدور فعل منافع للحكمة منه تعالى -لا أنه قبيح عليه ونعلم بأنه لا يرتكبه مع قدرته على ارتكابه- كما يقال به بالنسبة الى صدور القبيح منه تعالى، لا ينافي ذلك ابدا.

فاتضح أن هذا الايراد على صاحب الكفاية من خلطه بين الجعل والمجعول متجه، فان الكلام ليس في اسباب جعل المولى اي دواعي جعله، وانما الكلام في اسباب المجعول، فعلم الشارع بوجود خصوصية في الزلزال مثلا بناء على لزوم تبعية التكاليف الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها مما لا بد منه في مقام الداعوية والباعثية للمولى نحو جعل التكليف كجعل وجوب صلاة الآيات على تقدير وجود الزلزال، ولكنه ليس محل الكلام في المقام، بل الكلام في سببية الوجود الخارجي للزلزال في

ثبوت وجوب صلاة الآيات عند وجوده.

الوجه الثاني: ما قد يقال من أن هذا الايراد على صاحب الكفاية مبني على قبول وجود مرحلة الجعل والمجعول للأحكام، كما لو قلنا بما هو الصحيح من كون الوجوب مجرد ابراز لارادة المولى لفعل العبد ولكن يندفع هذا التوهم بأن المهم أن هناك امورا تتعلق بالعناوين قبل وجودها، فاذا وجد فرد من العنوان في الخارج شمله ذلك الامر عرفا من دون أن يحدث شيء في عالم التكوين حقيقة، فاذا اراد المولى أن يحجج المستطيع، فما لم يصير الشخص مستطيعا لا يقال ان المولى اراد من هذا الشخص أن يحجج، فتكون الطرفية لارادة المولى بديلا عما سمي بمرحلة المجعول، فالسببية للتكليف في هذه المرحلة تنتزع عن مرحلة تعلق ارادة المولى بالحجج في فرض الاستطاعة مثلا.

الوجه الثالث: ما في تعليقه مباحث الاصول من أنه قد يقال: أن السببية الحقيقية لا يمكن أن تنتزع من جعل، فان الجعل أمر اعتباري، و الأمر الاعتباري لا يؤثر أثر التكوين، بل هي بحاجة إلى نكات تكوينية، فكيف تنتزع من جعل وجوب صلاة الآيات عند الزوال السببية الحقيقية للزوال بالنسبة الى المجعول وهو وجوب صلاة الآيات.

وقد أجاب عنه بأنّ الجعل بما هو جعلٌ، امر تكويني صادر من المولى، وهذا يخلق مصداقاً للأسباب، و لا يخلق السببية، ففرقٌ بين خلق مصداق الأسباب، و بين خلق السببية، فالسببية لا تُخلق بالجعل، و لكنّ الجعل يخلق المصداق، و هذا شبيه ما يقال في الجعول التكوينية أيضاً، كما يقول الفلاسفة: إنّ النار هي سبب للإحراق، و حتّى الخلق التكويني للنار ليس خلقاً للسببية، و إنّما هو خلق لمصداق السبب، أمّا السببية فهي ثابتة قبل خلق النار، و كذلك زوال الشمس في المقام سبب لفعلية كل وجوب

مشروط بالزوال، وهذه السببية ثابتة قبل جعل الوجوب بنحو قضية كبروية شرطية، اي "كلما كان الوجوب مشروطا بالزوال فالزوال سبب لفعليته" وجعل وجوب الصلاة مشروطا بالزوال يكون محققا لمصداق الشرط في هذه القضية الشرطية، فان الجعل تكوين بالنسبة لنفس ما يجعل، و يكون محققاً للمصداق، و عندئذ نقول: هذه السببية منتزعة من هذا الجعل^(١).

اقول: كيف يصح التعبير بأن الشارع يجعله للوجوب المشروط بالزوال يخلق مصداق السبب فان ما هو مصداق السبب هو الزوال الذي هو امر تكويني تابع لاسبابه التكوينية، لا لذلك الجعل، الا أن يكون مقصوده أن الشارع بهذا الجعل يخلق المسبب وهو الوجوب المشروط بالزوال، والا فسببية الزوال لتحقق الوجوب المشروط بالزوال ازيلية.

و الحاصل أننا لا ننكر وجود قضية شرطية ازيلية وهي أنه كل ما كان الوجوب مشروطا بالزوال فالزوال سبب لفعليته، وكذا كون نفس جعل وجوب الصلاة المشروط بالزوال ايجادا لمصداق الشرط، لكنه لا يجدي شيئا ولا يوجب صحة قياسه بالاسباب التكوينية التي كانت السببية الواقعية بين النار والحرارة مثلا ازيلية وانما الخالق يخلق ذات السبب وهو النار، وأما الزوال الذي هو سبب فعلية الوجوب المشروط بالزوال فهو مما لا ينجعل بجعل الوجوب المشروط بالزوال، فتعبيره بأن الجاعل لا يجعل السببية، وانما يخلق مصداق الاسباب خطأ.

والمهم أن المراد بالمجعول ليس هو المعجول بالذات، فانه امر تكويني قائم بنفس المولى و متحد مع الجعل، وليس مسببا عن وجود الزوال خارجا، وانما المراد به المعجول بالعرض، وهو موجود وهمي، وليست علاقة عملية الجعل معه علاقة تكوينية، وانما هي علاقة وهمية اعتبارية،

وعليه فسببية الزوال لوجوب الصلاة ليست سببية حقيقته تكوينية، بل الزوال موضوع لوجوب الصلاة وعلاقة المجعول بموضوعه ليست علاقة تكوينية، بل الموضوع ظرف للوجود الوهمي للحكم، نظير موت الموصي فانه ظرف للوجود الوهمي لملكية الموصى له، وهذا هو المراد من سببية سبب الحكم او شرطية الشرط في ثبوت الحكم، ولا مانع من أن يكون الجعل الذي هو السبب للوجود الوهمي للمجعول عقيب تحقق الموضوع موجبا لانتزاع سببية الموضوع الذي هو السبب والشرط لوجود المجعول، وهذه السببية ليست سببية تكوينية لعدم كون طرفها امرا تكوينيا، فان اريد من كون السببية عنائية هذا المعنى فهو صحيح، ولكن كما أن لوجوب الصلاة وجودا وهميا استقلاليا عقيب وجود الزوال فلسببية الزوال ايضا وجود وهمي بالنسبة الى الوجوب ايضا وجود وهمي انتزاعي، اي وجود عرفي لا تكويني، فاذا لم يكن المسبب وهو فعلية الوجوب او فقل طرفية المكلف للجعل، امرا تكوينيا فسببية سببه ايضا لا تكون تكوينية.

والحاصل أن المراد بالمجعول ليس هو المجعول بالذات، فانه امر تكويني قائم بنفس المولى ومتحد مع الجعل، وليس مسببا عن وجود الزوال خارجا، وانما المراد به المجعول بالعرض، وهو موجود وهمي وليست علاقة عملية الجعل معه علاقة تكوينية، وانما هي علاقة وهمية اعتبارية، فلسيت سببية الزوال لوجوب الصلاة حقيقته تكوينية، وبذلك اتضح الجواب عن الاشكال.

الايراد الثالث: ان ما ذكره صاحب الكفاية مبني على لزوم تبعية التكاليف للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وهو غير مقبول بنظره، لكفاية كون المصلحة في الجعل، فقد يكون اخذ شيء قيدا في ثبوت حكم ناشئا عن مصلحة في نفس الحكم، كما أنه ليس بمقبول عندنا، لكفاية كون المصلحة في امتثال امر المولى، وان لم يكن في ذات الفعل أي مصلحة،

الاستصحاب.....١٣

مضافا الى امكان كون ملاك الواجب مطلقا وانما لم يأمر به مطلقا لمصلحة التسهيل.

فتحصل عدم تمامية ما ذكره صاحب الكفاية في القسم الاول، وهو سببية سبب التكليف وشرطية شرط التكليف ومانعية مانع التكليف، من عدم كونها مجعولة لا استقلالاً ولا تبعا لجعل التكليف.

الخلاف في امكان جعل القسم الاول استقلالاً وعدمه

ثم انه بعد اختيار كون القسم الاول مجعولا شرعا، وقع الخلاف في امكان جعله استقلالاً وعدمه، فاختار جماعة امكانه، بل عن حقائق الاصول نسبته الى المشهور، وممن اختار هذا القول هو السيد الامام "قده"، فذكر أنه لا مانع من أن يقول الشارع "جعلت عقد النكاح سببا للزوجية" وبذلك يصير سببا تشريعا للزوجية، فاذا وجد العقد فترتب عليه الزوجية، نعم جعل المسبب على تقدير وجود السبب اقرب بالاعتبار في المجعولات القانونية^(١).

وهكذا ذكر السيد الداماد "قده" فيما حكى عنه أن التحقيق امكان تعلق الجعل الاستقلالي بالسببية و الشرطية للتكليف، توضيح ذلك أن المراد من التكليف ليس هو الارادة الموجودة في نفس المولى، لانها امر تكويني لا تناله يد الجعل التشريعي اصلا، بل المراد هو الوجوب الاعتباري الذي يوجد بالاعتبار، نعم انشاءه من حيث كونه فعلا صادرا من الحكيم ويكون لغرض، يكشف عن وجود الارادة في نفسه، فبعد ما كان نفس التكليف المنشأ امرا اعتباريا فلم لا يصح اعتبار امر آخر سببا له، فكما كان هو اعتبارا محضا كانت سببية السبب له ايضا كذلك.

١٤أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

و لعل ما اوجب الاشتباه فى المقام توهم ان مورد البحث هو السببية الحقيقية للتكاليف الحقيقية غفلة عن ان مثل هذه التكاليف مما لا يصل اليه الجعل التشريعى بنفسها فضلا عن سببية اسبابها، و عليك بالتدبر التام^(١).

اقول: ان كان انشاء سببية عقد النكاح للزوجية كناية عن اعتبار الزوجية عقيب تحقق العقد كما هو الصحيح فلا كلام فيه، والا فلو صرح المولى بأني لم أعتبر الزوجية عقيب تحقق العقد وانما اعتبرت سببته لها فلا يكفي ذلك في تحقق الزوجية، وأما اعتبارها زائدا على اعتبار الزوجية فهو لغو محض.

كما يرد على ما ذكره السيد الداماد حول ارادة المولى أن الصحيح -كما افاده المحقق الحائري في الدرر^(٢)- كون خطاب الامر موضوعا لابرار الارادة نحو فعل المأمور، ولا يشتمل على اي اعتبار، والمراد من سببية شيء لارادة المولى ما مر من سببته لطرفية المكلف لارادته، فان ارادته تعلقت بصدور الحجج من المستطيع، فتحقق استطاعة اي مكلف سبب لطرفيته لهذه الارادة فيقال بعد ذلك ان المولى يريد منه الحجج.

هذا ومن الطرائف أنه "قده" اختار في القسم الاول امكان جعله استقلالا، وانكر ذلك في القسم الثاني وهو الجزئية الشرطية والمانعية في المكلف به.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه حول القسم الاول أن سببية سبب التكليف او شرطية شرطه منتزعة من جعل التكليف مقيدا به، ولو لم يصير التكليف فعليا ابدا لعدم تحقق سببه او شرطه.

فما ذكره المحقق الايرواني "قده" من أن الشرطية الفعلية منتزعة من

١ - المحاضرات اصول الفقه ج ٣ ص ٥٠.

٢ - درر الفوائد ج ١ ص ٤٣.

فعلية المشروط الذي ههنا عبارة عن التكليف، فهي مجعولة بالتبع كشرط الواجب، و أمّا اقتضاء الشرطية غير المجعول بشيء من الجعلين فلا ينبغي عدّه من أقسام الحكم الوضعي^(١).

فانه غير متجه، فان الشرطية الفعلية منتزعة من الجعل، وان لم يكن المشروط اي المجعول والحكم فعليا، فانه قد لا يتحقق شرط التكليف كالاستطاعة للحج ابدأ، فلا يكون وجوب الحج فعليا، ولكن نفس جعل وجوب الحج مشروطا بالاستطاعة كافٍ في انتزاع شرطية الاستطاعة لوجوب الحج، فان الشرطية تعني توقف المشروط على الشرط، وفعلية توقف شيء على شيء لا يستلزم وجودهما بالفعل، كما هو واضح. هذا كله في القسم الاول من الاحكام الوضعية.

القسم الثاني من الاحكام الوضعية

وأما ما ذكره صاحب الكفاية حول القسم الثاني وهو الجزئية والشرطية والمانعية للمكلف به من عدم امكان جعلها استقلالا، وانما تكون مجعولة بتبع جعل وجوب المركب من ذلك الشيء، فهو متين، اذ لولم يجعل هذا الوجوب فمجرد انشاء جزئية الشيء للواجب لا يوجب جزئيته له، كما أن شرطية شيء للواجب تنجعل بتبع جعل وجوب المقيد بذلك الشيء، ومانعية شيء في الواجب تنجعل بتبع جعل وجوب المقيد بعدم ذلك الشيء.

وقد وافق كثير من الاعلام على ذلك، ولكن يورد عليه عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره السيد الامام "قده" من امكان الجعل الاستقلالي للجزئية والشرطية والمانعية في المكلف به، بدعوى أنه لا مانع من جعل الوجوب للطبيعة المطلقة بحسب الجعل الأولي، ثم يجعل شيئا شرطا لها

او مانعا فيها بجعل مستقل، كما غيّر الله قبة المسلمين إلى المسجد الحرام، فهل كان قوله "قولٌ وجهك شطر المسجد الحرام" من قبيل نسخ حكم الصلاة رأسا و إبداء حكم آخر، و مجرد كون المنتزعات التكوينية تابعة لمناشئ انتزاعها لا يوجب ان تكون الشرائط و الموانع التشريعية كذلك، و كذا الكلام في إسقاط شرط أو مانع، و بالجملة تلك الأمور الاعتبارية و الجعلية كما يمكن جعلها بتبع منشأ انتزاعها يمكن جعلها مستقلا بلا إشكال وريب كما يمكن إسقاطها كذلك.

نعم ان الإرادة الواقعية إذا تعلقت بطبيعة لا يمكن ان تنقلب عما هي عليه من زيادة جزء أو شرط أو مانع أو إسقاطها مع بقائها على ما هي عليه، لأن تشخصها بتشخص المراد، فلا يمكن بقاء الإرادة مع تغير المراد، بخلاف الأمور القانونية، فانها تابعة لكيفية تعلق الجعل بها.

وأما حال جعل الجزئية فتوضيحه ان الأوامر المتعلقة بالطبائع المركبة انما تتعلق بها في حال لحاظ الوحدة، و لا يكون الأمر بها متعلقا بالاجزاء بحيث ينحل الأمر إلى أوامر، و لا الأمر الذي هو بسيط منبسطا على الاجزاء، بل لا يكون في البين الا امر واحد متعلق بنفس الطبيعة في حال الوحدة، و هذا لا ينافي كون الطبيعة هي نفس الاجزاء في لحاظ التفصيل، فإذا امر المولى بالصلاة لا يلاحظ إلا نفس طبيعتها و تكون الاجزاء مغفولا عنها، فحينئذ نقول ان الأمر بالطبيعة يدعو إلى نفس الطبيعة بالذات، و إلى الاجزاء بعين دعوته إلى الطبيعة، فإذا جعل المولى جزءا للطبيعة، فقال: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب أو اقرأ في الصلاة أو جعلت الفاتحة جزءا لها يدعو الأمر المتعلق بالطبيعة إليها بنفس دعوته إلى الطبيعة، كما إذا أسقط جزءا منها يكون دعوة الأمر إلى الطبيعة دعوة إلى بقية الاجزاء، و بالجملة لا أرى وجها لامتناع تعلق الجزء الاستقلالي على ما ذكر الا توهم كون التشريع كالتكوين، و الا فلو لم يرد من المولى الا الأمر بطبيعة ثم صدر

منه امر آخر يدل على اشتراطها بشيء أو جعل شيء جزءا منها، فهل يجوز للعبد ترك الشرط أو الجزء قائلا بأنه لا بد من صدور امر متعلق بالطبيعة المتقيدة بالشرط أو المركبة من هذا الجزء و لم يصدر منه الا الأمر بالطبيعة، و الدليل الدال على الاشتراط أو الجزئية^(١).

اقول: اذا امر المولى بالصلاة مثلا فإما أن يكون بشرط شيء من السورة او من الطهارة، فهو المطلوب، ويتنزع من ذلك الجزئية والشرطية للواجب، وإما أن يكون لا بشرط منهما فلا بد أن يتحقق الامتثال ويسقط الامر بالاتبان بالصلاة بدونهما، وهذا لا يجتمع مع جزئية السورة وشرطية الطهارة، الا أن ينسخ ذلك الامر الذي كان لا بشرط، ويبدله الى الامر بشرط شيء، وما ذكر من عدم كون تعديل القبلة من بيت المقدس الى المسجد الحرام نسخا لأصل وجوب الصلاة، فهو لا يعدو عن كونه نظرا عرفيا تسامحيا، حيث ينظر العرف الى مقام الاثبات فيرى بقاء طبيعي الامر بالصلاة، والا فلا يعقل بقاء شخص الامر السابق.

وعليه فلا بد من انتزاع جزئية السورة للصلاة الواجبة من الامر بالصلاة مع السورة، نعم قد يكون الكاشف عن هذا الامر قول الشارع "جعلت السورة جزءا للصلاة الواجبة.

هذا ولو قلنا بمقالة السيد البروجردي "قده" من كون الصلاة المأمور بها ماهية جعلية، ثم يجعل الشارع مصاديقها، فتنتزع الجزئية لمصداق الصلاة من اعتبار المركب من السورة مصداقا لتلك الماهية الجعلية، وفي هذا الفرض ايضا يكون جعل جزئية السورة لمصداق الصلاة منتزعا عن جعل مصداق الصلاة.

هذا وقد اورد بعض السادة الاعلام "دام ظله" على القول بإمكان الجعل

الاستقلالي بالجزئية ونحوها في المركب بأن يقول المولى بعد ما امر بالصلاة مثلا " جعلت السورة جزء في الصلاة الواجبة" أن التعبير بأني جعلت السورة جزءا" اعتبار ادبي يستعمل بنحو الكناية والاستعارة لتفهيم تعلق الامر بالمركب منه، وليس اعتبارا قانونيا، فان المفاهيم القانونية اختراع مفهوم، وهذا مما له سير خاص وشواهد خاصة، وانكار جعلها استقلالا منشأه أن هذا ليس من سنخ سائر المفردات القانونية، كالزوجية والملكية ونحوهما، ولم يصل في لسان الشارع والمتشعبة الى حد الاعتبار القانوني بحيث يكون موضوعا لاحكام او مما ينشأه الأشخاص كالمتمتعدين^(١).

وفيه أن معنى كلامه امكان جعل الجزئية استقلالا، اذا صار اعتبارا قانونيا عقلايا، بأن تعارف اعتبارها القانوني اي اعتبارها الثبوتي بين العقلاء، بينما أن الصحيح عدم امكانه عقلا.

الايراد الثاني: ما يقال من أن المهم جزئية السورة مثلا في الصلاة، ومن الواضح أنها لا تنتزع عن وجوب الصلاة مع السورة، بل هذه الجزئية ثابتة في رتبة سابقة على تعلق الوجوب، وأما توقف جزئية السورة في الصلاة الواجبة، على تعلق الوجوب بالصلاة المشتملة على السورة فهو امر بديهي، فهو نظير أن يقال ان مقدمة نصب السلم للصعود الواجب الى السطح موقوف على وجوب الصعود، مع أن مقدمته لذات الصعود الى السطح وهو في رتبة سابقة على وجوب الصعود، وهكذا كون المسجد مثلا مكان الصلاة الواجبة موقوف على وجوب الصلاة، مع أنه كونه مكان الصلاة ليس موقوفا عليه، وفي المقام ايضا المهم جزئية السورة في ذات الموصوف وهو الصلاة، وقد اتضح عدم توقفها على الوجوب.

وفيه أنه لا ريب في أنه لو تصور الشارع هيئة اجتماعية من عدة امور، منها قراءة السورة، وسماها بالصلاة فتنتزع من هذا المتصوّر للشارع جزئية السورة للصلاة من دون حاجة الى الامر بالصلاة مع السورة، لكن الذي يكون الفقيه بصدد اثباته او نفيه بأمانة او اصل هو الجزئية للواجب لا الجزئية للمسمى او المتصور، ولذا يقال ان جزئية السورة للواجب تنتزع من وجوب المركب من السورة.

الايراد الثالث: ما ذكره المحقق العراقي "فده" من أنه لا بد من التفصيل بين الجزئية وبين الشرطية والمانعية، فالجزئية منتزعة من التكليف، لكن الشرطية أو المانعية ثابتان قبل التكليف.

و الوجه في ذلك أن المحقق العراقي "فده" يرى أن جزئية اجزاء الواجب تنتزع من وحدة الوجوب المتعلق بعدة امور متكثرة، من دون لحاظ وحدة بينها في متعلق الوجوب، لأن هذه الوحدة لأجزاء الواجب الارتباطي الناشئة من وحدة الوجوب تكون متأخرة عن الوجوب فيستحيل أخذها في متعلقه، فلم يتقيد في الرتبة السابقة كل جزء بسائر الأجزاء، حتى ينتزع من هذا التقيد عنوان الجزئية، فينحصر الامر في انتزاع جزئية اجزاء المركب من وجوب المركب.

بينما أنه في الشرط والمانع فحيث ان الامر يتعلق بالمقيد بالشرط وعدم المانع فلا بد أن يلحظ المولى في رتبة سابقة من الامر الصلاة المقترنة بالطهارة ثم يأمر بها، فحصل تقيد الصلاة بالطهارة قبل الامر، ومنه انتزعت شرطية الطهارة في الصلاة، وهكذا المانعية، مثلاً: مانعية القهقهة في الصلاة تنتزع عن لحاظ الصلاة متقيدة بعدم القهقهة، وفي هذه الرتبة تنتزع المانعية^(١).

٢٠.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

اقول: لا يخفى أن ما ذكره في الجزئية مبني على مسلكه في المركب الارتباطي، من أنها تنتزع من وحدة الوجوب المتعلق بعدة امور متكثرة، من دون لحاظ وحدة بينها في رتبة سابقة، ولكن يوجد في قبالة مسلكان آخران:

احدهما: ما اختاره جماعة منهم السيد الخوئي "قده" من كون المركب الارتباطي هو ما لوحظ تقييد كل جزء بانضمام بقية الأجزاء اليه، بدعوى أنه لا يمكن اطلاق بعض اجزاء الواجب الارتباطي و لا بشرطيته بالنسبة الى فرض وجود الأجزاء الأخر، و عدمه، و الا لزم أن يسقط الامر به و لو اتى به وحده، و هذا خلف ضمنيته، و الاهمال غير معقول، فيتعين تقييده بوجود سائر الأجزاء.

ثانيهما: ما في البحوث من أنّ روح الوجوب حيث تكون هي حب المولى و شوقه بفعل العبد، فلا بد أن يكون المتعلق بالذات للوجوب الارتباطي عنوانا وحدانيا ذهنيا، لامتناع تعلق حب واحد بمحسوب بالذات متكثراً^(١).

وقد تقدم الكلام حول هذه المسالك في بحث الأقل والاكثّر الارتباطي، وهذا التفصيل الذي ذكره المحقق العراقي في المقام وارتضاه بعض الاعلام "قده"^(٢)، انما يكون له مجال بناء على مسلكه دون هذين المسلكين.

على أنه قد مرّ أن المهم للفقهاء تشخيص الشرطية والمانعية في الواجب، لا في المسمى او المتصور، والشرطية تنتزع من كون الواجب بشرط شيء من الشرط، كما أن المانعية في الواجب تنتزع من كونه بشرط لا من شيء، لا من تصور صلاة خالية عن القهقهة.

١ - بحث ج ٣٣٣

٢ - منتقى الاصول ج ٦ ص ١٤٣

فحصل من جميع ما ذكرناه أن ما قاله صاحب الكفاية في القسم الثاني هو الصحيح.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن كون الجزئية والشرطية والمانعية في المكلف به منتزعة من الامر بالمركب، مختص بما اذا كانت مطلقة، وأما لو كانت مختصة بغير حال العذر، بأن كانت من السنن اي غير الاركان، فإما أن تنتزع من وجود اوامر استقلالية متعلقة بالسنن، ويكون اصل المركب متقيدا بعدم مخالفة تلك الاوامر بلا عذر، او يكون المركب لا بشرط من تلك السنن ولكن يوجد امر جزائي باعادة العمل عند الاخلال بها بلا عذر، والا استحق العقاب، فنتج نتيجة الجزئية، وهكذا كما في الامر باعادة الصلاة اذا وقعت في النجس نسيانا ناشئا عن التقصير والاهمال، فان الامر باعادة الصلاة امر عقوبي، والا فتلك الصلاة الاولى صحيحة ومسقطه للامر على الرأي الفقهي الصحيح، فالجزئية ونحوها في السنن وان كانت منتزعة ايضا، لكنها ليست على وزن جزئية الاركان التي تنتزع عن اصل الامر بالمركب^(١).

اقول: ان جزئية السنن المقيدة بحال عدم العذر منتزعة عن الامر بالجامع بين الصلاة المشتملة عليها او اللا بشرط منها في حال العذر، والا فلازم تعلق الاوامر الاستقلالية بالسنن أن تارك السنن في الصلاة في اول الوقت متعمدا يكون مرتكبا لمعاصي متعددة، لمخالفته للأوامر الصادرة من النبي (صلى الله عليه وآله) بتلك السنن، وان اعاد الصلاة بعد ذلك، اللهم الا ان يقال بان الأمر تعلق باتيان السنن في طبيعي الصلاة في الوقت، فلو اتى بها في صلاة واحدة في الوقت كفى في الامتثال، وحينئذ فيشكل التخريج الصناعي لجريان حديث لاتعاد في أثناء الوقت، حيث لم يتحقق منه

مخالفة السنن بعد كون المأمور به فيها الإتيان بالسنن في طبيعي الصلاة في الوقت.

وكيف كان فلازم ما ذكره أن يكون من أتى بالفريضة تاركا لجميع السنن مرتكبا لمعاصي متعددة بعدد السنن التي يتمكن من الإتيان بها، فلو كان متمكنا من اتيان جميعها فيكون عصيانه اكثر وعقابه اشد ممن كان مضطرا الى ترك بعضها ولكنه ترك البعض الآخر متعمدا، والالتزام بذلك غريب جداً.

هذا كله في القسم الثاني من الاحكام الوضعية.

القسم الثالث من الاحكام الوضعية

وأما القسم الثالث وهو كل حكم وضعي لا يكون من القسم الاول او الثاني فقد اختار الشيخ الاعظم "قده" امتناع جعله استقلالاً، وانما يكون مجعولا بالانتزاع بتبع جعل الاحكام التكليفية المتناسبة له، بينما أن صاحب الكفاية اختار امكان جعله استقلالاً، بل ذكر أنه الظاهر من الأدلة، ووافقه عليه كثير من الاعلام.

والانصاف أن ما ذكره موافق للارتكاز العرفي وظاهر الادلة، مثل قوله تعالى "فلا يوبه لكل واحد منهما السدس" وقوله (عليه السلام) فاذا قالت نعم فهي زوجتك" و قوله "اني جعلته عليكم قاضيا" والمستفاد من قوله "الناس مسلطون على أموالهم" أن جواز التصرف من آثار الملكية، كما أن المستفاد من قوله (عليه السلام) "لا يحل مال امرء إلا بطيبة نفسه" أن حرمة التصرف من آثار ملكية الغير، لا أن ملكية الشخص منتزعة من جواز تصرف، وحرمة تصرف غيره، وهكذا جواز الاستمتاع من آثار الزوجية ومتفرع عليها، لا أن الزوجية منتزعة من جواز الاستمتاع له، أو عدم جواز الاستمتاع للغير.

وقد يستشكل على ذلك بدعوى لغوية جعل الحكم الوضعي، حيث انه

بدون جعل الاحكام التكليفية، لا يترتب عليه اثر، ومع جعلها فيتزنع العرف منها الحكم الوضعي ولا حاجة الى جعله الاستقلالي، نعم لا مانع من التعبير في مقام الاثبات بوجود الحكم الوضعي لتسهيل فهم الاحكام والقوانين، ولكن المدعى لغوية جعله في مقام الثبوت.

وقد اعترف بعض الاعلام "فده" بتمامية هذا الاشكال، وانما تخلص منه ببيان أن الملكية و الزوجية و نحوهما ليست من المجعولات الشرعية التأسيسية، بل هي من المجعولات الإمضائية، بمعنى أنها مجعولة لدى العقلاء و الشارع أمضى اعتبارهم، و من الواضح انه ليس لدى العقلاء أحكام تكليفية من وجوب و تحريم، بل ليس لديهم الا الحكم بالحسن و القبح، و هما يتفرعان على الظلم و عدمه، و الظلم لديهم هو التعدي عن الحقوق الثابتة لديهم، و عليه فقبح التصرف بالمال لديهم يتفرع على أن يكون التصرف تعديا عن الحق، وهذا يتوقف على اعتبار ملكية المتصرف، فاعتبارهم للملكية لأجل تحقيق موضوع التحسين و التقبيح، هذا شأن العقلاء.

و أما الشارع فهو قد أقر العقلاء على اعتبارهم الملكية و ليس لديه جعل جديد، و رتب على ذلك أحكاما تكليفية من وجوب و حرمة و غيرها ما نسبتها إلى الملكية نسبة الحسن و القبح اللذين يحكم بهما العقلاء، فالملكية العقلائية التي أقرها الشارع هي موضوع أحكامه التكليفية و دخيلة في تحققها، و في مثل ذلك لا محذور من لغوية أو غيرها، فلا مانع من الالتزام بمجعولية مثل الملكية بعد ان كان مقام الإثبات يساعد عليه^(١).

وفيه أن الجواز او المنع او اللزوم القانوني موجود لدى العقلاء، على أن المهم أن اعتبار الحكم الوضعي في موارد كاعتبار ملكية الولد لمال ابيه

بعد وفاته، مع جعل الملكية بشكل عام موضوعا لاحكام تكليفية يوجب سهولة فهم الناس للقانون، وتنظيم سلوكهم وفقه، فلا يكون لغوا، حتى لو كان تأسيسا من الشارع.

هذا وقد اورد السيد الخوئي "قده" على ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" من انتزاع ملكية الشخص عن جواز تصرفه وعدم جواز تصرف غيره بدون اذنه، أنه لا تلازم بين الملكية و جواز التصرف، و لا بينها و عدم جواز تصرف الغير، فان النسبة بين الملكية و جواز التصرف هي العموم من وجه، إذ قد يكون الشخص مالكا و لا يجوز له التصرف كالفقيه و العبد، على القول بملكه، و كذا في العين المرهونة، و قد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كما في المباحات الأصلية، و كذا النسبة بين الملكية و عدم جواز تصرف الغير أيضا هي العموم من وجه، فقد يكون الشخص مالكا لشيء و يجوز لغيره التصرف فيه، كما في حق المارة و الأكل عند المخصصة، و قد لا يجوز للغير التصرف مع عدم كون هذا الشخص مالكا كما في العين المرهونة، فانه لا يجوز التصرف فيها للراهن مع عدم كونها ملكا للمرتهن، فكيف يمكن القول بأن الملكية منتزعة من جواز التصرف أو من عدم جواز تصرف الغير^(١).

اقول: ان اراد أن يجعل ذلك منبها للوجدان العرفي فهو، والا فقد يقال بأن ما انتزع منه الملكية هو الحكم بجواز التصرف على تقدير البلوغ والرشد وعدم حالة الرهن، وحرمة تصرف الغير بدون اذنه في غير حالات الاستثناء كاكل المارة او الضرورة، فانه لا مانع عرفا من انتزاع الملكية من ثبوت هذه الاحكام المشروطة واللوائية، -فانه انتزاع عرفي وعقلائي وليس انتزاعا تكوينيا حتى يمنع من انتزاع امر فعلي عن امر اقتضائي وشأني

كانتراع الفوقية الفعلية عن الفوق الشأني- بل ثبت في مورد الصبي والسفيه حكم فعلي وهو جواز تصرف الولي في مالهما مع رعاية مصلحتهما، وحرمة تصرف الغير فيه بدون اذن الولي مع رعاية مصلحتهما.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" في توجيه كلام الشيخ الاعظم أنه يمكن أن يكون مقصوده تأخر مرحلة الحكم الوضعي عن مرحلة الاحكام التكليفية، ولمزيد التوضيح يمكن تصوير مراحل اربع للاحكام القانونية:

١- مرحلة الوعد والوعيد، ٢- مرحلة الاحكام التكليفية وهي الوجوب والحرمة، ٣- مرحلة الاحكام الوضعية، ٤- مرحلة الماهيات الجعلية كالبيع والاجارة.

فكل مرحلة متأخرة، عند انتفاء المرحلة السابقة عليها تكون لغوا، فاذا فرضنا الوجوب والحرمة ولم يكن وعد ووعيد يكون الوجوب او الحرمة لغوا، اذ حقيقة الوجوب والحرمة جعل الملازمة بين الفعل والترك وبين الثواب والعقاب، كما أنه اذا فرضت الاحكام الوضعية كالملكية ولم يترتب عليها وجوب او حرمة تكون الملكية لغوا، وكذا اذا فرضت ماهية جعلية كالعقد فان لم يكن لها احكام وضعية فتكون لغوا.

فالاحكام الوضعية اعتبارات قانونية، وليست مجرد اعتبارات ادبية، اي مجرد استعمال على نحو الكناية والاستعارة، والفرق أن الاعتبار الادبي هو اعطاء حد شيء لشيء آخر، كاعطاء حد الاسد لزيد، بغرض ايجاد الاثر الاحساسي للاسد فيه، بينما أن الاعتبار القانوني هو الاعتبار الادبي، مع زيادة شيء، و هو تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية، فاذا حكم بالزوجية او الملكية يرى المقنن وأتباعه أن ما حكم به مطابق للواقع، والثمره بينهما عدم جريان الاصول كالاستصحاب في الاعتبار الادبية بخلاف الاعتبار القانونية.

والاحكام الوضعية تستبطن عدة من الاحكام التكليفية التي تكون كالمقوم لها ويوجد ارتباط ذاتي بينها وبين تلك الاحكام الوضعية، فالملكية مثلا معيّنة لنوع من الحكم التكليفي، وهو حرمة تصرف الغير بدون اذنه، دون وجوبه او استحبابه او كراهته، اذ الملكية مندمج فيها عدم جواز تصرف الغير من دون اذن المالك، وان هذا مختص به، وكذا الزوجية تجرّ نوعا خاصا من الاحكام التكليفية.

ومن ذلك يظهر أن ما ذكره الشيخ "ره" من أن المشهور كون مرجع الخطاب الوضعي الى الحكم التكليفي صحيح بالمعنى الذي ذكرناها، والظاهر أن القدماء والشيخ كان في ذهنهم ما ذكرنا من أن الملكية والزوجية وامثالهما في مرحلة حدوثها كانت منتزعة من الاحكام التكليفية، ثم تحولت الى جعل استقلالية، وهذا يعني أن مجموعة من الاحكام التكليفية تتحول الى مرحلة الحكم الوضعي، فالحكم الوضعي اجمال لتلك الاحكام، وليس مرادهم أنه لا يحق لأحد اعتبار الحكم الوضعي، وبهذا يمكن التصالح بين الشيخ "ره" وصاحب الكفاية^(١).

اقول: لا اشكال في كون الغرض من الحكم الوضعي التطرق به الى احكام تكليفية متناسبة معها، لكن لا يعني ذلك لغوية شمول جعله بنحو الخطابات القانونية لموارد اتفق فيها انتفاء الاثر التكليفي كنجاسة عين النجاسة الموجودة في مكان لا تكون محل ابتلاء المكلفين ابدا.

وأما ما ذكره من كون جعل الاحكام التكليفية المتناسبة مع الحكم الوضعي سابقا تاريخيا على جعل الحكم الوضعي، بأن يكون الجواز التشريعي لاستمتاع الرجل بامرأة والمنع كذلك من استمتاع غيره منها سابقا على اعتبار الزوجية مثلا فهذا مما يصعب العلم به.

وأما ما ذكره حول الماهيات الجعلية ولغووية اعتبارها في مورد لا يترتب عليه اثر، فأصل وجود معتبر شرعي زائدا على الاحكام التكليفية والوضعية مبني على ما ذكره جماعة من أن المجعولات الشرعية ثلاثة: الأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية، و الماهيات المخترعة، كالصوم و الصلاة، فقد قال الشهيد "ره" الماهيات الجعلية كالصوم و الصلاة لا يطلق على الفاسد إلا الحج لوجوب المضي فيه^(١) ونقل عن المحقق النائيني "قده" موافقته معه، ولكن كما ذكر السيد الخوئي "قده" أن معنى جعل الماهية على ما ذكره هو تصور أمور متعددة مجتمعة و منضمّاً بعضها مع بعض، ثم الأمر بها بعنوان أنها شيء واحد، و مرجع هذا المعنى إلى تصور أمور متعددة، كالتكبير و القيام و القراءة مثلا بتصور واحد. ثم الأمر بها^(٢)، والاول مجرد تصور وتسمية، والثاني حكم شرعي تكليفي وقد يكون وضعيا.

هذا كله في حقيقة الاحكام الوضعية، وقد تبين كونها انتزاعية في القسمين الاولين وكونها مجعولة بجعل مستقل في الثالث، حسب الظاهر من الأدلة، وان امكن عدم جعلها استقلالا، وصحة انتزاعها عن الاحكام التكليفية.

حكم جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية وعدمه

مر سابقا أنه نقل المحقق العراقي "ره" عن الفاضل التونسي "ره" أنه انكر جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي لعدم كونه مجعولا شرعا، ثم اورد عليه بأننا لا نحتاج في الاستصحاب إلى أكثر من أن يكون أمر وضعها و رفعها بيد الشارع، و الأحكام الوضعية حتى إذا كانت انتزاعية فأمر وضعها

١ - القواعد والفوائد ج١ ص ١٥٨

٢ - مصباح الاصول ج٣ ص ٨٧

و رفعها بيد الشارع و لو بواسطة منشأ انتزاعها^(١).

و فيه أن مجرد كون امر وضعها ورفعها بيد الشارع لا يكفي في جريان الاستصحاب، بل لابد من انتهاء استصحابها الى اثر عملي، من التنجيز او التعذير، فما لم يكن الحكم الوضعي موضوعا للاحكام التكليفية، بل كان منتزعا منها فيكون اثباتها باستصحابه من الاصل المثبت، ولو كان موضوعا لها او لحكم العقل بالتنجيز والتعذير جرى استصحابه ولو لم يكن وجوده الواقعي تحت اختيار الشارع بما هو شارع، ولذا يجري الاستصحاب في مقام الامثال.

هذا وقد استدلل المحقق الايرواني "فده" على انكاره لجريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية بأنها حيث لا يتعلق بها الجعل الاستقلالي فلا يجري فيها الاستصحاب حيث ان نتيجة الاستصحاب هو جعلها الاستقلالي^(٢)، وهذا غريب، لأن النهي عن نقض اليقين عملا بالشك بل التعبد الظاهري بالمتيقن لا يتوقف على كون وجوده الواقعي قابلا للجعل الشرعي فضلا عن كونه قابلا للجعل الشرعي الاستقلالي، كما تبين وجهه آنفا.

وكيف كان فلا بد في البحث عن جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية من ملاحظة اقسامها الثلاثة.
أما القسم الاول فله خمس صور:

الصورة الاولى: الشك في سببية شيء للتكليف، فقد ذكر السيد الخوئي "فده" أنه -بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية- لا مانع من جريان استصحاب السببية، الا أن جريان الاستصحاب في منشأ

١ - نهاية الافكار ج ٤ ص ٨٧

٢ - الاصول في علم الاصول ج ٢ ص ٢٨٣

انتزاعها اي التكليف حاكم عليه^(١).

اقول: يوجد لهذه الصورة ثلاثة فروض:

الفرض الاول: أن يشك في حدوث سببية شيء للتكليف، كما لو شك في سببية الاستطاعة لوجوب العمرة المفردة، فجريان استصحاب عدم سببية الاستطاعة لوجوب العمرة موافق مع ما هو جارٍ قطعاً، وهو استصحاب عدم وجوب العمرة على المكلف بعد استطاعته لها.

الفرض الثاني: أن يشك في بقاء السببية لأجل الشك في نسخ الجعل، كما لو شك في بقاء سببية الاستطاعة لوجوب الحج، وكان منشأ الشك الشك في النسخ، فيستصحب بقاء الجعل ويكون موافقاً مع استصحاب بقاء السببية، فالبحث عن جريان الاستصحاب في السببية في هذين الفرضين ليس بمهم.

الفرض الثالث: أن يكون الاستصحاب الجاري في السببية مخالفاً مع الاستصحاب الجاري في المَجْعول، كما لو شك في بقاء سببية الاستطاعة لوجوب الحج، وكان منشأ الشك تبدل حالات المكلف، كما لو استطاع المكلف للحج بعد شيخوخته، فيقال بأن سببية الاستطاعة لوجوب الحج في حقه كانت ثابتة قبل شيخوخته، فنستصحب بقاءها الى ما بعد شيخوخته، ولكن مقتضى الاستصحاب الجاري في المَجْعول عدم وجوب الحج عليه بعد ما صار مستطيعاً حال شيخوخته.

فان كان نظر السيد الخوئي الى هذا الفرض الأخير ففيه **اولاً:** ان ما ذكره من حكومة الاستصحاب الجاري في التكليف على الاستصحاب الجاري في السببية لكون الاول منشأ انتزاع الثاني، يرد عليه أن منشأ انتزاع

٣٠أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

السببية لما كان هو الجعل دون المجمعول، كما اتضح سابقا، فليس الاصل الجاري لنفي المجمعول اي الوجوب الفعلي للحج حاكما على استصحاب سببية الاستطاعة لوجوب الحج.

وثانيا: ان ملاك حكومة استصحاب على استصحاب آخر بنظره هو كون الاول اصلا موضوعيا بالنسبة الى الثاني، وهذا لا ينطبق على حكومة الاصل الجاري في منشأ الانتزاع على الاصل الجاري في الامر الانتزاعي، لعدم كون النسبة بينهما نسبة الموضوع والحكم.

وثالثا: ان السببية بعد ما لم تكن مجعولة شرعا وانما هي منتزعة عن جعل وجوب الحج مثلا عند الاستطاعة، فيكون قضية انتزاعية عقلية واثبات التكليف الفعلي باستصحابها يكون من الاصل المثبت، فيكون نظير انتزاع قضية عقلية من قوله "العنب المغلي حرام" هي أن هذا العنب لو انضم اليه الغليان حرم، فان استصحابها بالنسبة الى ما لو صار العنب زيبيا لاثبات الحرمة الفعلية له بعد غليانه يكون من الاصل المثبت كما سيأتي توضيحه في بحث الاستصحاب التعليقي.

هذا وقد كان يخطر بالبال اشكال رابع، وهو أن سببية الاستطاعة الحاصلة بعد الشيخوخة لوجوب الحج مشكوكة من الاول، وما هو معلوم انما هو سببية الاستطاعة الحاصلة قبل الشيخوخة، فانه ان جعل الشارع وجوب الحج على المستطيع الشاب، فلا ينتزع منه سببية الاستطاعة مطلقا لوجوب الحج، وانما تكون جزء السبب، وتمام السبب هو الاستطاعة حال الشباب، الا أن يجرى فيها الاستصحاب التعليقي، فيقال هذه الاستطاعة لو حصلت قبل الشيخوخة كانت سببا لوجوب الحج، ولكن اثبات سببية الاستطاعة الحاصلة بعد الشيخوخة به يكون من اوضح انحاء الاصل المثبت، ولا يقاس بالاستصحاب الجاري في الحكم التعليقي، كما لو قال

الشارع "العنب يحرم اذا غلا" بل لا يقاس باجراء الاستصحاب التعليقي في مثال "العنب المغلي حرام" بأن ينتزع حكم تعليقي منه، فيقال كان هذا العنب اذا انضم اليه الجزء الآخر وهو الغليان ثبت له الحرمة، فاذا طرأت حالة في العنب وشككنا في بقاء هذا الحكم التعليقي فنستصحب، فانه حتى لو فرض تماميته فلا يقاس به المقام، لأن المستصحب حرمة عند انضمام الغليان، فاذا حصل الغليان يحكم بحرمة، بينما أنه في المقام يكون المستصحب سببية الاستطاعة لوجوب الحج عند حصولها قبل الشيخوخة، والمفروض عدم انضمامه الى الاستطاعة، لحصولها بعد الشيخوخة.

ولكن الانصاف عدم تمامية هذا الاشكال، فانه بالنظر العرفي يصدق أن الاستطاعة كانت قبل شيخوخة المكلف سببا لوجوب الحج، ويشك في بقاء هذه السببية الى ما بعد شيخوخته فتستصحب، هذا بناء على القول بانتزاع السببية، كما أنه على القول بتعلق الجعل الاستقلالي بها، بأن قال الشارع "الاستطاعة سبب لوجوب الحج" ولم نعلم أنه قال انها سبب لوجوب الحج على المكلف مطلقا او قال انها سبب لوجوب الحج على الشاب، فلا مانع من أن يقال بأن الاستطاعة كانت سببا شرعا لوجوب الحج على هذا الرجل حينما كان شابا فنستصحب بقاء سببته الشرعية، نعم يرد على استصحاب السببية اشكال السيد الخوئي على استصحاب بقاء المجعول في الاحكام الانحلالية، فيقال بأن الفرد من الاستطاعة الذي يحصل حال الشاب سبب لوجوب الحج قطعاً، وما يشك في سببته فرد آخر وهو الاستطاعة حال الكبر، ولكنه من شؤون الاشكال على الاستصحاب في الشبهات الحكمية والبحث في المقام مع غمض العين عنه.

الصورة الثانية: الشك في حدوث شرطية شيء للتكليف، ولها ايضا

ثلاثة فروض:

الفرض الاول: أن تكون الحالة السابقة للتكليف وجودية، لكونه غير مشروط به سابقا، فيتوافق استصحاب عدم حدوث الشرطية مع استصحاب بقاء التكليف، ولا فرق في ذلك بين كون منشأ الشك في حدوث الشرطية الشك في النسخ او تبدل حالات المكلف، كما لو وجب الوطاء في كل اربعة اشهر على الزوج الشاب مع عدم رغبته الجنسية، وبعد ما كبر احتمالنا ارتفاع الوجوب عنه لاحتمال شرطية الرغبة الجنسية في وجوب الوطاء على الزوج الكبير السن.

الفرض الثاني: أن تكون الحالة السابقة للتكليف عدمية، لانقضاء مقتضيه، والآن قد تحقق مقتضيه ولكن يحتمل استمرار عدم التكليف للشك في حدوث شرطية شيء للتكليف، بعد أن لم يكن مشروطا به، وكان منشأ الشك احتمال النسخ، كما لو تزوج الرجل الكبير السن، واحتملنا حدوث شرطية الشباب بعد أن لم يكن شرطا، فيختلف استصحاب عدم شرطيته مع استصحاب عدم التكليف، فيجري استصحاب بقاء الجعل المطلق لاثبات حدوث التكليف ولو من دون حصول ذلك الشرط المشكوك، ويكون حاكما على استصحاب عدم المجعول، فيتوافق في النتيجة مع استصحاب عدم الشرطية ايضا.

الفرض الثالث: نفس الفرض الثاني مع كون منشأ الشك تبدل حالات المكلف، كما لو تزوج رجل كبير السن فاقد للرغبة الجنسية، واحتملنا شرطية الرغبة الجنسية في وجوب الوطاء على كبير السن، فيكون استصحاب عدم شرطيته حين ما كان شابا، مخالفا في النتيجة مع استصحاب عدم وجوب الوطاء عليه المعلوم قبل زواجه. فيوجد في هذا الفرض اربعة وجوه:

١- ما قد يقال من كون الاصل الجاري في التكليف وهو استصحاب عدم التكليف حاكما على الاصل الجاري في الشرطية من باب تقدم الاصل الجاري في منشأ الانتزاع على الاصل الجاري في الامر الانتزاعي. ولكن مر الجواب عنه في الاشكال على كلام السيد الخوئي "فده" في الصورة الاولى، فراجع. ٢- أن يقال بأن استصحاب عدم الشرطية -اي استصحاب عدم كون وجوب الوطاء على تقدير الزواج في ايام الشباب في حق هذا الشخص مشروطا بالرغبة الجنسية- حاكم على استصحاب عدم حدوث التكليف، لكون منشأ عدم حدوث التكليف هو طرؤ شرطية ذلك الشرط المشكوك.

٣- تعارض استصحاب عدم الشرطية مع استصحاب عدم حدوث التكليف.

٤- كون اثبات حدوث التكليف باستصحاب عدم الشرطية من الاصل المثبت، لكونه من لوازمه العقلية، نظير ما مر من كون استصحاب السببية لاثبات تحقق الحكم عقيب تحقق سببه من الاصل المثبت، وعليه فيجري استصحاب عدم حدوث التكليف بلا معارض. والاقوى هو الوجه الأخير، ونتيجته متحدة مع الوجه الاول والثالث، دون الثاني.

الصورة الثالثة: الشك في بقاء شرطية شرط التكليف ولها ايضا ثلاثة

فروض:

الفرض الاول: أن تكون الحالة السابقة للتكليف عدمية، لعدم تحقق شرطه، فيحتمل حدوث التكليف لاجل ارتفاع شرطية ذلك الشرط، فيتوافق استصحاب بقاء الشرطية مع استصحاب عدم التكليف، ولا فرق فيه ايضا

٣٤أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

بين كون منشأ الشك في بقاء الشرطية الشك في النسخ او تبدل حالات المكلف.

الفرض الثاني: أن تكون الحالة السابقة للتكليف وجودية، لكون الشرط حادثا سابقا، ثم انعدم بعد ذلك، ويكون الشك في بقاء شرطية شرط التكليف لأجل احتمال النسخ، فالظاهر حكومة استصحاب بقاء الجعل المشروط بذلك الشرط على استصحاب بقاء المجعول.

الفرض الثالث: نفس الفرض السابق مع فرض كون منشأ الشك تبدل حالات المكلف، كما لو وجب الوفاء باليمين على الولد مشروطا برضى والده، وكان الشرط حاصلًا، فبعد ما استقل في شؤون الحياة زال رضى الوالد ولكننا نحتمل بقاء وجوب الوفاء عليه لاحتمال ارتفاع شرطية رضى الوالد.

فهنا ايضا وان كانت تأتي توجد اربعة وجوه، وهي:

١- جريان استصحاب بقاء التكليف وحكومته على استصحاب بقاء الشرطية.

٢- حكومة استصحاب بقاء الشرطية المقتضية لارتفاع التكليف بعد انتفاء الشرط على استصحاب بقاء التكليف، حيث يقال بأن كون الوجوب الثابت في حقه مشروطا برضى الوالد منشأ لارتفاع الوجوب بعد ارتفاع رضاه، فيكون استصحابه حاكما على استصحاب بقاء الوجوب.

٣- تعارض الاستصحابيين.

٤- جريان استصحاب بقاء التكليف بلا معارض لكون احراز ارتفاعه باستصحاب بقاء الشرطية من الاصل المثبت.

لكن لايبعد تمامية الوجه الثالث في المقام والفرق بينه وبين الفرض

الثالث من الصورة الثانية أنه هناك لم يكن وجوب فعلي سابق حتى يكون مشروطا او مطلقا، وانما قيل بأنه على تقدير زواجه حال الشباب كان سيجب عليه الوطاء مطلقا من دون أن يكون مشروطا بالرغبة الجنسية، فانتزع من ذلك عدم الشرطية، بينما أنه في المقام كان الوجوب الفعلي الثابت في حقه مشروطا برضى الوالد، وانما كان الوجوب فعليا لتحقيق شرطه، فيكون استصحاب كون ذلك الوجوب مشروطا حاكما على استصحاب بقاء وجوب الوفاء باليمين بعد ارتفاع رضى الوالد حال استقلال الولد، نظير ما سيأتي من حكومة استصحاب كون الحلية حال العناية مغيية بعدم الغليان على استصحاب بقاء الحلية الثابتة حال الزبيبية قبل الغليان، والتي لايعلم بكونها مطلقة حتى تبقى بعد غليان الزبيب او مغيية بالغيان حتى ترتفع به.

الصورة الرابعة: الشك في حدوث مانعية شيء عن التكليف، (او رافعيته له) وفيها ايضا ثلاثة فروض:

الفرض الاول: كون الحالة السابقة للتكليف وجودية فيتوافق استصحاب عدم المانعية مع استصحاب بقاء التكليف، ولا فرق في ذلك بين كون منشأ الشك في حدوث المانعية الشك في النسخ او تبدل حالات المكلف.

الفرض الثاني: كون الحالة السابقة للتكليف عدمية لانتفاء مقتضيه، مع كون الشك في حدوث المانعية لأجل الشك في النسخ، فاستصحاب عدم المانعية بعد تمامية مقتضي التكليف يتوافق مع استصحاب بقاء جعل الوجوب غير المشروط بعدم ذلك المانع، ويكون استصحاب بقاء الجعل حاكما على عدم المجعول.

الفرض الثالث: نفس الفرض السابق مع كون منشأ الشك تبدل حالات

٣٦أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

المكلف، فيأتي فيه وجوه اربعة ايضا، وهي ١- حكومة استصحاب عدم التكليف على استصحاب عدم المانعية، ٣- حكومة استصحاب عدم المانعية على استصحاب عدم التكليف، ٣- تعارضهما، ٤- كون جريان استصحاب عدم المانعية لاثبات حدوث التكليف من الاصل المثبت، فيجري استصحاب عدم التكليف بلا معارض.

الصورة الخامسة: الشك في بقاء المانعية وفيها ايضا ثلاثة فروض:

الفرض الاول: كون الحالة السابقة للتكليف عدمية، فيتوافق استصحاب المانعية مع استصحاب عدم التكليف.

الفرض الثاني: كون الحالة السابقة للتكليف وجودية، لعدم ابتلاءه بالمانع حدوثا، كاستصحاب مانعية حل الوالد يمين الولد لوجوب وفاءه بيمينه، مع كون الشك في بقاء مانعية ورافعيته لاجل الشك في النسخ، فيجري استصحاب بقاء الجعل المشروط بعدم هذا المانع، ويكون حاكما على استصحاب بقاء المجعول اي بقاء وجوب الوفاء باليمين.

الفرض الثالث: نفس الفرض السابق مع كون منشأ الشك تبدل حالات المكلف، كالشك في مانعية حل الوالد يمين الولد، بعد ما صار الولد مستقلا في شؤونه، فهنا وان كان يأتي الوجوه الاربعة السابقة لكن تبين مما مر حكومة استصحاب بقاء المانعية والرافعية او فقل كون الوجوب معيى بعدم طرو هذا المانع، على استصحاب بقاء التكليف.

هذا كله في حكم الاستصحاب في القسم الاول من الاحكام الوضعية. وأما القسم الثاني كجزئية القراءة او شرطية الطهارة في الصلاة الواجبة، فلاستصحابه مردان:

المورد الاول: أن بعلم بانتفاء التكليف فعلا بالمركب التام، كما لو طرأت حالة فقد الطهورين على المكلف في اثناء الوقت فيعلم بعدم وجوب

الصلاة مع الطهارة عليه ولكن يشك في وجوب ذات الصلاة عليه فيراد من خلال استصحاب بقاء الشرطية احراز عدم التكليف بذات الصلاة، وهذا ما ذكره المحقق العراقي "قده" في قاعدة الميسور^(١).

ولكن اوردنا عليه **اولا:** أن المراد من الجزئية ان كان هو الجزئية للواجب الفعلي فيعلم بارتفاعها، و ان كان المراد منها الملازمة بين الامر بالمركب و الامر بهذا الجزء فيشك في ثبوت الملازمة بالنسبة الى حال العجز عن ذاك الجزء، و ليس لها حالة سابقة متيقنة كي تستصحب، على أن الملازمة ليست سببا لارتفاع الوجوب، فضلا عن كون تسببه شرعيا، و كذا ان كان المراد منها الجزئية لما هو محصل للملاك، فليس ارتفاع الوجوب عند طرو العذر عن الجزء مترتبا عليها شرعا، و كذا ان كان المراد منها الجزئية لمسمى الصلاة بناء على الصحيح، فانه ليس ارتفاع الامر بواقع الصلاة بالعجز عن جزء مترتبا شرعا على جزئية ذلك الجزء في مسمى الصلاة.

المورد الثاني: أن يحتمل بقاء التكليف بالمركب التام كما لو صار في الاتيان بالجزء - كالسورة في الصلاة- او الشرط مشقة على المكلف، واحتمل ارتفاع وجوبه، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه وان كان يمكن أن نستصحب جزئية السورة، لكن استصحاب وجوب الصلاة مع السورة حاكم على استصحاب جزئية السورة؛ لأن الاستصحاب في منشأ الانتزاع يكون حاكما على الاستصحاب في الأمر الانتزاعي^(٢).

وفيه أن الجزئية حكم وضعي لا يترتب عليه المنجزية والمعدرية، فلا يجدي استصحابها، ولو افاد فلا وجه لحكومة استصحاب وجوب الصلاة

١ - نهاية الافكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص ٤٥٠

٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٨٨

مع السورة على استصحابها، حتى لو قلنا بحكومة الاصل السببي على المسيبي في الاصول المتوافقة في النتيجة، لعدم انطباق ضابط الحكومة عليه ككون احدهما حكماً شرعياً مترتباً على الآخر، وما ذكره من أن جزئية السورة تنتزع من الامر الظاهري الاستصحابي بالصلاة مع السورة^(١)، ففيه ان هذه جزئية في الواجب الظاهري والاستصحاب كان يجري في الجزئية في الواجب الواقعي، ولا علاقة لاحدهما بالآخر، فان ذكر ذلك كوجه للحكومة فليس بمتجه، على ان الاستصحاب ليس جعلاً للحكم بالمماثل بنظره، وانما هو تعبد بالعلم بالبقاء.

وأما الاستصحاب في القسم الثالث من الاحكام الوضعية، والذي قلنا بكونه مجعولاً بالاستقلال كالملكية و الزوجية، فأمره واضح، لكونه كالحكم التكليفي من جميع الجهات، نعم بناء على مسلك الشيخ الاعظم "ره" الذي نسبه الى المشهور من انتزاعها من الاحكام التكليفية فقد تترتب ثمرات في جريان الاستصحاب:

منها: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن لازم هذا المبني عدم جريان الاستصحاب فيما إذا تزوج أحد صغيرة، ثم بلغت و شك في أنه طلقها أم لا، فانه لا يجري الاستصحاب في الحكم الوضعي، و هو الزوجية، لكونه منتزِعاً من التكليف، فيكون تابعاً لمنشأ الانتزاع حدوثاً و بقاءً، و لا في الحكم التكليفي، و هو جواز الوطء لكونه مسبوقاً بالعدم، لعدم جواز وطء الزوجة الصغيرة، إلا أن يقال: إنه يجري الاستصحاب في الحكم التكليفي بنحو التعليق بناء على حجية الاستصحاب التعليقي فيقال: إن هذه المرأة لو بلغت سابقاً، كان وطؤها جائزاً و الآن كما كان، و على ما ذكرنا من كون الزوجية مجعولة بالاستقلال، يجري الاستصحاب فيها بلا إشكال و يترتب

عليه جواز الوطاء^(١).

اقول: كان ينبغي أن يذكر مثال الشبهة الحكمية، كما لو طلق بالفارسية ولم يكن اطلاق يثبت بقاء الزوجية، والا ففي الشبهة الموضوعية كالشك في صدور الطلاق يجري استصحاب عدمه، وكيف كان فقد اتضح أنه يكفي في انتزاع زوجية الصغيرة جواز سائر الاستمتاع منها ما عدا الوطاء، بل جواز وطئها المشروط ببلوغها.

ومنها: ما يقال من أن نتيجة هذا المبني عدم واقعية للاحكام الوضعية ومجرد كونها انتزاعات عرفية او فقل تعبيرات عن مجموعة احكام تكليفية، وليست مجعولات شرعية، فلا يجري فيها الاستصحاب، او يقال بأنه وان فرض جريان الاستصحاب فيها، لكن حيث لا يكون الحكم الوضعي موضوعا لاحكام تكليفية، بل هو الذي ينتزع عنها فلا يكون الاصل الجاري فيه اصلا موضوعيا بالنسبة الى تلك الاحكام التكليفية، فلا بد من اجراء الاستصحاب في نفس الحكم التكليفي، وحينئذ قد يكون مقتضى الاستصحاب في المثال الذي ذكره السيد الخوئي حرمة الوطاء، ويمكن أن نجعل الحالة المتيقنة للحرمة لفترة الشك في الزوجية قبل بلوغها حيث انها ان كانت حرمة وطء الزوجة الصغيرة فهي مرتفعة يقينا وان كانت حرمة وطء الاجنبية فهي باقية جزما فيكون استصحابها من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلي.

نعم قد يقال حيث تكون الحالة السابقة لحرمة وطءها كونها مغياة بعدم بلوغها فيكون استصحاب كون حرمة وطءها مغياة بذلك حاكما عرفا على استصحاب بقاء ذات الحرمة -المعلومة بعد طلاقها والمرددة بين كونها مغياة او مطلقة- الى ما بعد بلوغها، كما سيأتي توضيحه في بحث

الاستصحاب التعليقي .

وأما اجراء الاستصحاب التعليقي لجواز وطئها على تقدير بلوغها، ففيه أنه ليس من الموارد التي يتم فيه جريان الاستصحاب التعليقي، كما سيأتي توضيحه في محله .

وفي ختام هذا البحث ينبغي التعرض الى ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" حول الاستصحاب في المقام ومحصل كلامه اختصاص جريان الاستصحاب بالقسم الذي يكون الحكم الوضعي مجعولا فيه بالجعل الثبوتي الاستقلالي، كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة الواقعييتين، وأما الطهارة الظاهرية فهي من الاعتبارات الادبية، ولا يجري فيها الاستصحاب، لأنها مجرد تعبير، ولا يجري الاستصحاب في التعبيرات، وانما يجري في الواقعيات التي يشك في بقاءها، كما ذكر في الامور الانتزاعية كالسببية والشرطية للتكليف أنه لا مقتضي لجريان الاصل فيها، مضافا الى أنه ان تحقق الامر الانتزاعي فمنشأه متحقق بطريق اولي، فيجري الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهذا مغنٍ عن جريان الاصل او الاستصحاب في الامر الانتزاعي^(١) .

اقول: أما عدم جريان الاستصحاب في الحكومة الادبية التي لا تزيد عن مجرد التعبير والاستعارة كما في قوله "الفقاع خمر" حيث انه مجرد كاشف عن جعل احكام الخمر له فواضح، اذ الاستصحاب يجري في الحكم الثبوتي الاعم من الواقعي او الظاهري، ولا يجري في مفاد الخطاب الذي قد يكون من الاستعارات والكنايات، فلا بد في مثال "الفقاع خمر" من استصحاب ما هو المجعول ثبوتا وهو احكام الخمر الثابتة للفقاع .
ولكن الظاهر أن الامر في مفاد قاعدة الطهارة ليس من هذا القبيل، فان

مفادها لا يخلو من أحد امرين:

١- أن يكون مفادها اعتبار الطهارة في مشكوك الطهارة، وهذا وإن كان بنفسه غير كافٍ لاثبات آثار الطهارة الواقعية، لكن الظاهر منه كونه بغرض تنجيز الآثار الالزامية للطهارة الواقعية -كاثبات وجوب الوضوء إذا كانت جارية في الماء المنحصر- أو التأمين عن الآثار الالزامية للنجاسة الواقعية، كالتأمين عن حرمة الشرب أو الوضوء من الماء المشكوك أو نجاسة ملاقه، ومما يؤكد هذا الظهور ويقويه ملاحظة اختصاص الاثر الشرعي بالطهارة الواقعية، فيكون اثر الطهارة الظاهرية منحصرًا بقيام الحجة على الطهارة الواقعية، وهذا بخلاف قاعدة الحل، فإنه بناء على كون مفادها انشاء الحلية والترخيص في مشكوك الحرمة الواقعية، فآثارها الرخصة في الارتكاب، فلو لم يكن دليلها ظاهراً في كون الحل بغرض تنجيز وتعذير آثار الحلية الواقعية كان المتيقن منه الرخصة في الارتكاب فقط دون ترتيب مثل صحة الصلاة ولو ظاهراً في الثوب المتخذ من الحيوان الذي جرى فيه قاعدة الحل.

٢- أن يكون مفادها تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي، وهذا التنزيل يختلف عن مثل تنزيل الفقاع منزلة الخمر والذي قلنا بأنه لا يعني الا جعل احكام الخمر له ثبوتاً، حيث انه حكومة واقعية، بينما أن الحكومة في المقام حكومة ظاهرية، وتكون بغرض التنجيز والتعذير، وروحها كأى حكم ظاهري آخر هو ابراز اهتمام الواقع بالواقع وعدمه، ويكفي في ذلك ابراز انشاء تنزيل المشكوك منزلة الطاهر، بلا حاجة الى جعل احكام الطاهر له ثبوتاً، وإن كان ذلك لا يؤدي الى التصويب ايضاً، بعد أن كان الغرض منه التنجيز والتعذير لا أكثر، والحاصل أن حمل قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر" على كونه استعارة لجعل احكام الطاهر للمشكوك، خلاف الظاهر خصوصاً مع مناسبة جعل حكم شيء لشيء آخر مع الجعل

الواقعي لا الظاهري.

وعليه فلا مانع من استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية لو وصلت النوبة إليه، كما لو شك في طهارة ماء ثم علم اجمالاً بنجاسته او نجاسة ماء آخر، فانه بعد تعارض أمارة الطهارة الظاهرية في الماءين بعد حصول العلم الاجمالي، وهي عموم قوله (عليه السلام) في موثقة عمار "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر" تصل النوبة الى الاصل العملي وهو استصحاب الطهارة الظاهرية في الماء الاول، لعدم كونه طرفاً للمعارضة مع الأمارة على الطهارة الظاهرية في الماء الثاني.

وأما ما ذكره حول استصحاب الامور الانتزاعية من عدم المقتضي لجريانه فلم نفهم وجهه، بعد عدم كون معنى انتزاعية الشيء كونه مجرد تعبير لا واقع له ولو عرفاً، وراء منشأ انتزاعه، فان العرف يرى ثبوت السببية للزوال مثلاً عقيب جعل وجوب الصلاة عند الزوال، وهكذا جزئية السورة للصلاة الواجبة، عقيب ايجاب الصلاة مع السورة، نعم قد يكون مبنى الشيخ الاعظم في القسم الثالث كالزوجية والملكية أنه تعبير آخر عن مجموعة تكاليف متناسبة، لا واقع له وراءها، وأما ما ذكره من أنه لو فرض المقتضي لاستصحاب بقاء السببية والجزئية ونحوهما فمع جريان استصحاب بقاء منشأ انتزاعها لا تصل النوبة الى استصحاب بقاءها، فقد سبق نظيره عن السيد الخوئي وعرفت الجواب عنه.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه عدم تمامية التفصيل في جريان الاستصحاب بين الاحكام الوضعية والتكليفية.

الاشكال في استصحاب الحجية

وفي ختام هذا البحث ينبغي التعرض الى اشكال ذكره السيد الامام "قده" حول جريان استصحاب الحجية فقال: ان ههنا إشكالا قويا على استصحاب الحجية، وهو أنه إما ان يراد به استصحاب الحجية العقلائية

فهي أمر غير قابل للاستصحاب، أو الحجية الشرعية فهي غير قابلة للجعل، أو جواز العمل على طبق قوله فلا دليل على جعل الجواز الشرعي، بل الظاهر من مجموع الأدلة هو تنفيذ الأمر الارتكازي العقلاني^(١).

ولكن لم نفهم وجه هذا الاشكال فانه لا مانع من استصحاب الحجية الانشائية الشرعية تأسيسية كانت او امضائية، وبهذا الاستصحاب تصل الحجية الانشائية الى المكلف فيحكم العقل بالتنجيز والتعذير، ولا يهم اختلاف صياغات الحجية الانشائية من جعل العلمية او الحكم المماثل او جعل عنوان المنجزية والمعذرية وشابه ذلك.

الموارد التي اختلف في كونها من الأحكام الوضعية

ذكر في المقام عدة امور اختلف في كونها من الأحكام الوضعية نقتصر منها على موردين :

١- الطهارة و النجاسة

المورد الاول: الطهارة و النجاسة، فذهب جماعة منهم الشيخ الاعظم "قده" على ما نسب اليه إلى أنهما ليستا من المجعولات الشرعية، بل من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع، كخواص بعض الأدوية التي لا يعرفها إلا أهل الخبرة، وقد يظهر هذا القول من صاحب الكفاية "ره" في البحث عن الصحيحة الثانية لزرارة فراجع^(٢)، وصرح المحقق العراقي "ره" باختيار هذا القول.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه خلاف ظهور الأدلة في أن الشارع حكم بالنجاسة في شيء و بالطهارة في شيء آخر بما هو شارع،

١ - الرسائل ج ٢ ص ١٥٤

٢ - كفاية الاصول ص ٣٩٤

لا أنه أخبر عن حقيقة الأشياء بما هو من أهل الخبرة، ثم ذكر نقضين:

احدهما: الحكم بالطهارة الظاهرية لمشكوك النجاسة الواقعية، فانه لا يمكن القول بأنه إخبار عن النظافة الواقعية في الطهارة الظاهرية، بعد امكان كونه نجساً واقعا.

ثانيهما: العلم الوجداني بعدم واقع تكويني للطهارة والنجاسة في بعض الموارد، مثل ولد الكافر، فان القول بأن الحكم بنجاسته قبل اسلام والده، اخبار عن قذارته الواقعية، و الحكم بطهارته بعد اسلام والده إخبار عن نظافته الواقعية خلاف الوجدان، و كيف تتبدل قذارته الواقعية الخارجية بمجرد تلفظ والده بالشهادتين، سيما إذا كان بعيداً عنه، فالحكم بالنجاسة يكون لمصلحة، كابعاد المسلمين عن الكفار حتى لا يتاثروا من أخلاقهم، و يمكن ان يكون الحكم بنجاسة الخمر أيضا بهذا الملاك و هو التنفر، فبعد حكم الشارع بحرمته حكم بنجاسته أيضا ليوجب التنفر عنه^(١).

اقول: أما ما ذكره من أن شأن الشارع هو بيان الحكم الشرعي لا الاخبار عن التكوين، فيكون ظاهر الادلة اعتبار الطهارة والنجاسة، ففيه أن إخبار الشارع عن الامور الواقعية التي لا يعلم الا من قبله لغرض بيان الصغرى للاحكام الشرعية المترتبة عليها ليس خلاف شأنه، خاصة وأن غالب الخطابات الشرعية في النجاسات لم ترد الا بلسان الامر بالغسل، لا بلسان أنه قذر.

وأما ما ذكره من النقضين فالجواب عن النقض الاول أن الكلام في الطهارة والنجاسة الواقعتين لا في التعبد الظاهري بهما ببركة اصل الطهارة او الاستصحاب، كيف وهذا لا يزيد على التعبد الظاهري بالامور التكوينية المحضنة، لأجل ترتيب آثارها الشرعية.

وقد نقل في كتاب مباني الاستنباط عن السيد الخوئي أنه اورد على كون الطهارة الظاهرية طهارة تنزيلية بأنه لا معنى للتنزيل الا الحكم بترتب آثار الواقع على المشكوك، فيحكم بصحة الوضوء واقعا من الماء المشكوك النجاسة، وكذا طهارة المتنجس المغسول به واقعا، وهذا مما لا يمكن الالتزام به^(١).

فعلى كلامه لا يجعل طهارة في مشكوك الطهارة حتى يتكلم عن كونها من الامور التكوينية ام من الامور الاعتبارية، وان كان الصحيح عدم تمامية هذا الكلام، لأن الغرض من اعتبار طهارة مشكوك الطهارة او تنزيله منزلة الطاهر الواقعي هو المنجزية والمعدرية لا ثبوت احكام الطاهر الواقعي له واقعا.

وأما النقض الثاني فلا اشكال في توجهه على الشيخ "ره" ان كان مدعاه كون الطهارة والنجاسة من الامور التكوينية في جميع الموارد، ويمكن أن نضيف موارد أخرى الى نقضه، مثل الفرق بين طهارة ماء الاستنجاء وبين نجاسة الماء الملاقي للبول او الغائط في غير مقام تطهير مخرج البول والغائط، او قفل على الأصح: الفرق بين طهارة ملاقي ماء الاستنجاء ونجاسة ملاقي هذا الماء، فانه لا يحتمل كونه فرقا تكوينيا كشف عنه الشارع.

ولكن لعل مقصود الشيخ "ره" أن الطهارة والنجاسة في أغلب الموارد تكوينية، الا أنه يوجد أحيانا مصاديق تعبدية لهما، فملاقي ماء الاستنجاء مصداق تعبدي للطاهر، مع أنه قد يكون مصداقا للنجس الاصلي، نظير اخراج العالم الفاسق بالحكومة من وجوب اكرام العالم بقوله "الفاسق ليس بعالم" كما أن ولد الكافر -بل لعل نفس الكافر- مصداق تعبدي للنجس،

بنحو الحكومة، مع أنه مصداق للطاهر الاصلي، نظير ما لو قال المولى "ولد العالم عالم"، فان كان هذا مقصود الشيخ فلا يرد عليه هذا النقص. هذا وقد يستظهر من بعض الروايات الخاصة اعتبارية الطهارة والنجاسة، وعمدة تلك الروايات:

١- صحيحة داود بن فرقد "كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم فطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض و لكن الله منّ عليكم باوسع ما بين السماء و الارض فجعل لكم الماء طهوراً"^(١) بتقريب أن المتيقن منه وان كان هو الامتنان في جعل الماء مطهرا لجسد المسلمين من إصابة البول، ولكن يستفاد منها اعتبار مطهرته في هذا المورد، فتكون الطهارة الحاصلة منه اعتبارية، والا فلا يحتمل كون امتنانه تعالى في ايجاد خصوصية تكوينية في التطهير بالماء في المسلمين، وقد يقال (بأنه إذا كانت الطهارة اعتبارية فالنجاسة التي حكم بارتفاعها تكون ايضا اعتبارية، لأنّ رفع النجاسة التكوينية بالتشريع غير معقول^(٢)) ولكن المهم استفادة اعتبارية الطهارة والا فقد تكون القذارة التكوينية باقية وانما حصل الامتنان بالتعبد بحصول الطهارة منها.

وهذه الرواية لا بأس بدلالاتها في موردها وهو اصابة البول للجسد، وقد يتعدى الى غيره بالفحوى او الغاء الخصوصية، لكن قد يناقش فيها باشمالها على مضمون يصعب الالتزام به وهو الزام بني اسرائيل بقرض لحومهم بالمقاريض عند اصابة البول لجسدهم، وهذا قد يوجب الوثوق النوعي بخلل في الرواية وقد مر في بحث حجية خبر الثقة كونه موجبا لسقوطه عن الحجية، بل ذكر في البحوث أن حصول الظن النوعي بالخلل موجب لذلك، ودعوى كون هذا الحكم كسائر الاحكام العقوبتية الثابتة

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٣٤

٢ - مباحث الاصول ج ٥ ص ٢٦٩

في اليهود كما قال تعالى "وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما... ذلك جزيناهم ببيغيهم" وقال "فبما نقضهم ميثاقهم حرمنا عليهم طبيبات احلت لهم" وقال "واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم" غير متجهة، فان العقوبة بتحريم شحوم الغنم والبقر وتحريم بعض الطبيبات يختلف عن مثل قرض اللحم الذي اصابه البول بالمقراض، وأما الامر بقتل النفس فلم نتحقق معناه، ولعله كان امرا تعجيزيا او امتحانيا.

٢- صحيحة محمد بن حمران، و جميل بن دراج، أنهما سألا أبا عبد الله (عليه السلام) عن إمام قوم أصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل، أ يتوضأ بعضهم و يصلي بهم، فقال: لا، و لكن يتيمم الجنب و يصلي بهم، فإن الله عزّ و جلّ جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً^(١)، بتقريب أن مطهريّة التراب في الرواية بمعنى مطهرته من الحدث، و الطهارة من الحدث ليست تكوينية جزماً، فبوحدة السياق نفهم أنّ الجعل في قوله "كما جعل الماء طهوراً" أيضاً اعتباري، واطلاقه يشمل الطهورية من الخبث.

وفيه أنه لو سلم كون الطهارة من الحدث اعتبارية لا واقع لها فتشبيه طهورية التراب بطهورية الماء مما يصلح للقريئة على كون المراد من طهورية الماء ايضاً طهوريته من الحدث، على ان كون الماء طهوراً بقول مطلق بحاجة الى الجعل والاعتبار لا ينفي كون طهوريته بلحاظ الخبث تكوينية.

٣- صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): لا صلاة إلا بطهور، و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله

(صلى الله عليه وآله) و أمّا البول فإنه لا بدّ من غسله^(١)، بتقريب أن المسح بثلاثة أحجار لا يرفع غالباً القذارة التكوينية، فيكون هذا شاهداً على أنّ المقصود الطهارة الاعتبارية.

وفيه مع الغمض عن مبنى من يقول بأن المسح بالاحجار لا يوجب الطهارة وإنما يجزي عن الطهارة ويقوم مكانها في جواز الصلاة، ان المسح بالاحجار موجب لتخفيف القذارة التكوينية الى مرتبة قد يكشف الشارع عن عدم كونها نجاسة معتدا بها مما تكون موضوعاً للاحكام الشرعية.

ومن هنا تأمل في تعليقه مباحث الاصول في اعتبارية الطهارة والنجاسة الا في مثل ولد الكافر، ولكن الانصاف أنه بعد عدم كون القذارة بما لها من المعنى العرفي في قبال النظافة موضوعاً للحكم الالزامي الشرعي بوجود الاجتناب، فالمرتكز المتشعري أن لها اعتبار شرعياً به جعلت موضوعاً لوجوب الاجتناب، في قبال الطهارة، وان كانت القذارة التكوينية او الاستقذار العرفي ملاك حكم الشارع بالنجاسة الاعتبارية في الجملة.

ففي صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر (عليه السلام) أ لا أحكي لكم وضوء رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقلنا بلى فدعا بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ثم حسر عن ذراعيه- ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال هكذا إذا كانت الكف طاهرة^(٢).

وقوله (عليه السلام) في صحيحة البقباق في الكلب: رجس نجس لا تتوضأ بفضله^(٣)، وفي موثقة عمار: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الحائض تعرق في ثوب تلبسه فقال ليس عليها شيء إلا أن يصيب شيء من مائها أو غير ذلك من القدر فتغسل ذلك الموضع الذي أصابه بعينه^(٤).

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣١٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٨٧

٣ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٢٦

٤ - وسائل الشيعة ج ٣، ص: ٤٥٠

وفي موثقته الأخرى: سئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال إن كان في منقارها قدر لم تتوضأ منه و لم تشرب^(١)، وفي موثقته الثالثة: سئل عن الموضع القدر يكون في البيت أو غيره... فلا يصلى عليه و أعلم موضعه حتى تغسله، و عن الشمس هل تطهر الأرض قال إذا كان الموضع قدرا من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم ييس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة^(٢).

وفي موثقته الرابعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن الكوز و الإناء يكون قدرا كيف يغسل و كم مرة يغسل قال يغسل ثلاث مرات^(٣)، وفي صحيحة الحلبي قال: نزلنا في مكان بيننا و بين المسجد زقاق قدر- فدخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال أين نزلتم فقلت نزلنا في دار فلان فقال إن بينكم و بين المسجد زقاقا قدرا أو قلنا له إن بيننا و بين المسجد زقاقا قدرا فقال لا بأس الأرض تطهر بعضها بعضا^(٤).

وتظهر ثمرة النزاع في تكوينية الطهارة والنجاسة واعتباريتهما في مجالين:
١- انه بناء على الاول اذا شك في بقاء النجاسة يجري استصحابها بلا اشكال، ولكن بناء على الثاني فتأتي شبهة معارضة استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد.

٢- ما في تعليقة مباحث الاصول من أنه لو غسل الثوب المتنجس بالبول بالماء الكر مرة واحدة وشك في بقاء نجاسته فعلى مبنى كون النجاسة والطهارة امرين واقعيين كشف عنهما الشرع، فحيث انه عادة يعلم بأن الغسلة الاولى تزيل قذارته التكوينية الشديدة ان لم ترفعها بأصلها، فيعلم بأن القذارة التكوينية الشديدة الموجودة قبل غسل هذا الثوب في المرة

١ - وسائل الشيعة؛ ج ١، ص: ٢٢١

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٥٢

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٩٧

٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٥٨

٥٠.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

الاولى كانت موضوعا لوجوب الاجتناب، ويشك في كون الحالة التكوينية للثوب بعد الغسلة الاولى موضوعا لوجوب الاجتناب ام لا، فلا مجال لجريان الاستصحاب، بخلاف ما لو قلنا بكونهما امرين اعتباريين^(١). ولكن الظاهر من الروايات السابقة أن النجاسة حتى لو كانت واقعية فهي موضوع لوجوب الاجتناب شرعا مطلقا بلا اختصاص له بالنجاسة الشديدة، وعليه فلا مانع من استصحاب اصل القذارة والنجاسة، بل لو احتمل كون النجاسة الشديدة فقط موضوعا لوجوب الاجتناب فلا مانع من الاستصحاب الحكمي، وهو بقاء مانعية هذا الثوب للصلاة.

٢- الصحة والفساد

المورد الثاني: الصحة و الفساد، فقد وقع الكلام في أن الصحة والفساد هل هما من الامور الواقعية او من المجعولات الشرعية، فذكر صاحب الكفاية أن الصحة في العبادات قد تكون بسقوط الإعادة والقضاء بالنسبة الى الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري الواقعي فهذه ليست من الامور المجعولة شرعا استقلالا أو بتبع تكليف، بل تكون من لوازم الاتيان بالمأمور به عقلا، حيث لا يكاد يعقل معه ثبوت الإعادة أو القضاء، وقد تكون بسقوط الأمر الاختياري الواقعي بالاتيان بالمأمور به الاضطراري او الظاهري فتكون مجعولة شرعا تخفيفا ومنة على العباد، مع وجود المقتضي للأمر بالاعادة والقضاء.

وأما الصحة في المعاملات فهي مجعولة، حيث أن ترتب الأثر على معاملة يكون بجعل الشارع ولو إمضاء، نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا وعدمه^(٢).

١ - مباحث الاصول ج ٥ ص 270، التعليقة

٢ - كفاية الاصول ص ١٨٢

اقول: الظاهر هو التفصيل بين الصحة الواقعية في العبادات وبين الصحة الواقعية في المعاملات وكذا الصحة الظاهرية بالالتزام بكون الأولى من الامور الواقعية، بخلاف الأخيرتين، فان الصحة الواقعية في العبادات بمعنى موافقة الأمر ليست من المجعولات الشرعية بل تتبع الواقع، ولا يخفى عدم اختصاص ذلك بالعبادات بل يجري في الواجبات او المستحبات التوصلية مما يتصور فيها الصحة والفساد، كدفن الميت حيث انه اذا كان واجدا للشرائط من كونه بعد التكفين والتحنيط وروعي فيه استقبال الميت للقبلة كان صحيحا والا كان فاسدا، وأما الصحة الواقعية في المعاملات والصحة الظاهرية مطلقا فهما من المجعولات الشرعية.

وقد اختار المحقق النائيني "قده" كون الصحة الواقعية في المعاملات من الامور الواقعية كالعبادات، وتبعه السيد الخوئي "قده" في الدورات السابقة لباحثه الاصولية، بتقريب ان ملاك الصحة والفساد في العبادات والمعاملات انما هو بانطباق متعلق الأمر في العبادات وموضوع الاثر في المعاملات على الموجود الخارجي وعدم الانطباق عليه، وهذا تابع للواقع وليس مما تناله يد الجعل.

وهذا في العبادات واضح، حيث انها لا تتصف بالصحة أو الفساد في مقام الجعل والتشريع، وانما تتصف بهما في مقام الامتثال، فان انطبق المأمور به على المأتي به انتزع له وصف الصحة، والا انتزع وصف الفساد، ومن البديهي ان انطباق الطبيعي على فرده في الخارج وعدم انطباقه عليه أمران تكوينيان وغير قابلين للجعل تشريعاً.

وأما في المعاملات فكذلك، حيث انها لا تتصف بالصحة أو الفساد في مقام الجعل والإمضاء وانما تتصف بهما في مقام الانطباق، مثلا البيع ما لم يوجد في الخارج لا يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد، فإذا وجد في الخارج فان انطبق عليه البيع الممضى شرعاً اتصف بالصحة، والا

فبالفساد^(١).

ولكن عدل عنه بعد ذلك، فاختار كون الصحة في المعاملات مجعولة شرعا دون العبادات، لأن صحة المعاملة ليست الا بمعنى ترتب الاثر المترقب منها كتتحقق النقل والانتقال على البيع، ومن الواضح أن نسبة هذا الحكم الى البيع نسبة الموضوع إلى الحكم لانسبة المتعلق إليه، وهذا بخلاف العبادات كالصلاة ونحوها، فان نسبتها إلى الحكم الشرعي نسبة المتعلق لا الموضوع، وموضوع الحكم في القضايا الحقيقية قد أخذ مفروض الوجود في مقام التشريع والجعل دون متعلقه، ولذا تدور فعلية الحكم مدار فعلية موضوعه ويكون الحكم منحلا بعدد افراد الموضوع، وبما أن المعاملات موضوعات للإمضاء الشرعي فبطبيعة الحال يتعدد الإمضاء بتعدد افرادها، فيثبت لكل فرد منها إمضاء مستقل، فالحلية في قوله تعالى "أحل الله البيع" تنحل بانحلال افراد البيع، فتثبت لكل فرد منه حلية مستقلة غير الحلية الثابتة لفرد آخر منه، ولانعقل للصحة والفساد في باب المعاملات معنى الا إمضاء الشارع لها وعدم إمضاءه، فمعنى ان هذا البيع الواقع في الخارج صحيح شرعاً ليس الا حكم الشارع بترتيب الأثر عليه وهو النقل والانتقال وحصول الملكية، كما انه لا معنى لفساده شرعاً إلا عدم حكمه بذلك^(٢).

اقول: قد يراد من الصحة وجدان المأتي به للاجزاء والشرائط المعتمدة، وقد يراد منها ترتب الاثر، ولاشكال في عدم مجعولية الاول، بخلاف الثاني فانه مجعول، والملحوظ في مبناه السابق كان هو المعنى الاول، وفي مبناه الاخير هو المعنى الثاني، وحيث انه لاوجه للغفلة عن المعنى الثاني، بل هو الملحوظ فقط في الشبهات الحكمية لصحة معاملة وفسادها، وهذا

١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٨٦

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٠

المعنى ثابت في كل فرد من افراد المعاملة الصحيحة فما ذكره في الدورة الاخيرة هو الصحيح، وبذلك يتبين أن الصحة في المعاملات بمعنى ترتب الاثر من المجعولات الشرعية.

وأما الصحة الظاهرية فلا ينبغي الاشكال في كونها مجعولة شرعا، كما في مورد قاعدة الفراغ والتجاوز، سواء كان مفاد القاعدتين اعتبار العلم بتحقق الجزء او الشرط وعدم تحقق المانع في فرض الشك، او ادعاء تحقق الجزء والشرط وعدم تحقق المانع، او نفس المعذرية، بعد أن كانت كلها صياغات يكون الغرض من وراءها معذورية المكلف في الاكتفاء بالعمل المشكوك الصحة.

التفصيل بين الامور المهمة وغير المهمة

قد يمنع من جريان الاستصحاب بين الامور المهمة مطلقا او في ما لو كانت بمرتبة شديدة كالدماء، وقد يتمسك لذلك بفحوى ما مر في حجية خبر الثقة، من منع جماعة من حجتيه في الامور المهمة، وقد ناقش في حجتيه المحقق الحلي في نكت النهاية، حيث ذكر أن خبر الواحد لا يحكم به في الحدود، لعدم افادته اليقين، والحد يسقط بالاحتمال^(١)، كما ذكر السيد الخوانساري "فده" أن اعتبار خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدماء مع شدة الاهتمام فيها، ألا ترى أن العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في غيرها به^(٢).

وقد ذكرنا هناك أنه بناء على كون دليل حجية خبر الثقة منحصرًا بسيرة العقلاء او المتسرعة فيشكل احراز السيرة على حجية خبر الثقة غير المفيد للعلم في الامور المهمة، كالحدود، ولكن يمكن الاستدلال بصحیحة

١ - نكت النهاية ج٣ ص٣٢٤

٢ - جامع المدارك ج٧ ص ٣٥

الحميري لحجية خبر الثقة، حتى في الامور المهمة، بناء على ما مرّ من قطعية سند هذه الصحيحة، نعم مقتضى ظهورها الاطلاقي حجية خبر الثقة في الامور المهمة، الا أن حجية الظهورات متسالم عليها حتى في الامور المهمة، نعم لو فرض عدم قطعية سند الصحيحة فاثبات حجية خبر الثقة في الامور المهمة بها، بدعوى اعتبار سندها بسيرة المتشعبة لا يخلو عن اشكال، فان حجية خبر العدل الذي تكون نتيجته حجية خبر الثقة او العدل في الامور المهمة مما لم يحرز قيام السيرة عليها فتدبر.

نعم لو قيل بعدم حجية خبر الثقة في الامور المهمة فالتمسك بالفحوى على عدم جريان الاستصحاب فيها لا يخلو من وجه.

هذا وقد حكى عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه اذا كان مورد الاستصحاب بمرتبة شديدة من الاهمية بحيث لا يعمل العقلاء فيها بالحجج العقلائية فلا يكون الاستصحاب حجة حينئذ، نعم ان لم تكن اهميته بهذه المرتبة فيعمل فيها العقلاء بالحجج العقلائية ومنها الاستصحاب.

اقول: ان كان مقصوده انحصار دليل الاستصحاب في بناء العقلاء وليس بناءهم على الاستصحاب في هذه الموارد، فكلام متين، بل لم يحرز بناء العقلاء على تقدير تماميته لموارد الشك في المقتضي او الشبهات الحكمية التي تنشأ من الشك في سعة القانون وضيقه، الا أنه لا وجه للمنع من عموم دليل الاستصحاب في حد ذاته، فان كان المقصود حينئذ دعوى انصراف خطاب الاستصحاب عن مورد شدة الاهمية، فان فرض استنكار العقلاء للعمل بالأمارات الظنية في ذلك المورد بحيث لم تكن الأمانة الظنية حجة، فمن الواضح أن الاستصحاب ليس احسن حالا منها، ولكن لم نجد موردا لذلك، ونتيجة كلامه المنع من جريان الاستصحاب في موضوع الحدود المهمة كالقتل والرجم مثل استصحاب الكفر لاثبات هدر

الدم او استصحاب العقل الى زمان ارتكاب موجب القتل او استصحاب عدم الاكراه على الزنا او استصحاب الاحصان لتتقيح موضوع الرجم، ونحو ذلك، ولكن الظاهر أنه لا وجه لدعوى الانصراف، ويكون عموم دليل الاستصحاب واردا على قاعدة درء الحدود بالشبهات، كما يجري استصحاب عدم الرضاع لجواز الزواج او استصحاب عدم الطلاق لحلية الوطاء ونحو ذلك.

نعم لا يبعد أن يقال بأن المرتكز المتشعري يمنع من تجويز قتل مشكوك الاسلام بمجرد جريان استصحاب عدم اسلامه بنحو العدم الازلي، او استصحاب كفر احد اجدها المثبت شرعا لكفره بعد عدم احراز اسلامه.

بل ذكر السيد الخوئي "قده" في كتاب الخمس أنه لا يجوز اخذ مال مشكوك الاسلام قهرا، لأن مقتضى الأصل عدم جواز التصرف في مال الغير ما لم يثبت جوازه، فإن أخذ المال ظلم و عدوان، و هو قبيح، إلا ما ثبت بدليل مثل مال الكافر الحربي و ليس حرمة اخذ مال الغير مشروطة بإسلامه، بل الكفر مانع عن الحرمة، فإذا شككنا في مال الله لمسلم أو لحربي كان مقتضى الأصل عدم جواز التصرف فيه، لا أن مقتضى الأصل جوازه إلا إذا ثبت أنه لمسلم، بل الأمر بالعكس، فلا يجوز التصرف إلا إذا ثبت أنه لحربي، و الحاصل: أن أصالة الاحترام من غير إناطة بالإسلام هي المعول عليها في كافة الأموال بالسيرة العقلائية و حكومة العقل القاضي بقبح الظلم كما عرفت، إلا إذا ثبت إلغاءه و الإذن في التصرف فيه بدليل خاص، كما ثبت في الكافر الحربي بإذن من مالك المملوك الموجب لخروج ذلك عن عنوان الظلم.

و من هنا لا ينبغي الشك من أحد في أننا إذا وجدنا شخصا مجهول الحال في بادية و شككنا في أنه مسلم أو كافر حربي لا يجوز لنا أخذ ماله بأصالة عدم إسلامه، أو لو رأيناه قد وضع ماله في مكان معين أو ادّخره فيه

فإنه لا يسوغ لنا استملاكه بإجراء الأصل المزبور بالضرورة، فإن جواز التصرف في الأموال يتوقف على إحراز الجواز إما بإذن من المالك أو من مالك المملوك^(١).

ولكن يرد عليه أنه لو كان يدعي ثبوت حكم واقعي من العقل بقبح التصرف في مال الغير من دون اذنه أو اذن الشارع فيه، ففيه أنه ارتفع موضوعه باذن الشارع في التصرف في مال من ليس بمسلم ولا ذمي ولا معاهد ولا مستأمن، وذلك لما ورد من بالاسلام حققت الدماء وبه تؤدي الأمانة، فيجري الاصل الموضوعي النافي لاسلامه أو المثبت لكفره ولو من باب أن كفر احد أجداه وان علا محرز بالوجدان، واثر استصحابه شرعا كفر اولاده ما لم يسلموا، بل يكفي في احراز الإذن جريان الاصل الحكمي كأصالة الحل.

وان اراد ثبوت حكم ظاهري عقلي أو عقلائي بلزوم الاحتياط في موارد الشك في كون المال ملك انسان محترم المال، فلا دليل عليه، واي فرق بين قيام الأمانة على نفي كون مالكة محترم المال و بين جريان الاصل الموضوعي لنفيه.

على أن ما ذكره منافٍ لفتواه من جواز الاستنقاذ من البنوك في البلاد الكافرة، مع أنه يحتمل كون المال ملك مسلم يعيش في تلك البلاد. وعليه فالظاهر أنه لا مانع من الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي المثبت لجواز اخذ مال الغير، كما لو شك غير البلاد الاسلامية في كون مالكة كافرا أو مسلما، بناء على ما هو المشهور من جواز اخذ مال الكافر الحربي اي غير الذمي والمعاهد والمستأمن، من دون رضاه.

هذا بالنسبة الى الشبهة الموضوعية لجواز القتل أو اخذ المال وقد تكون

الشبهة حكمية، كما لو شككنا في طائفة من الكفار كالصائبة أنهم من اهل الكتاب حتى يدخلوا في الذمة او ليسوا من اهل الكتاب حتى يتعامل معهم معاملة الكافر غير الكتابي، المحكوم بحكم المشركين من جواز قتلهم ونهب اموالهم، على رأي المشهور، فيقع الكلام في أنه هل يجري استصحاب عدم كونهم من اهل الكتاب، لجواز قتلهم او نهب اموالهم، وقد اتضح أنه لا مانع من عموم دليل الاستصحاب بالنسبة الى ذلك، نعم جريانه مبني على القول بجريان الاستصحاب في العدم الازلي، وقد منعنا من جريانه في بحث العام والخاص.

الى هنا تم الكلام حول ادلة الاستصحاب وذكر التفاصيل المهمة في الاستصحاب وقد قبلنا التفصيل بين الاستصحاب في الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية فقط، حيث تم لدينا اشكال المحقق العراقي "ره" من المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد فيما كان المستصحب بقاء الحكم لا عدم الحكم.

في مفاد ادلة الاستصحاب

ينبغي التعرض الى بيان ما هو الصحيح في مفاد روايات الاستصحاب، وتظهر ثمرة ذلك في عدة موارد: اهمها قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي لترتيب آثاره الشرعية، كجواز الاخبار بالواقع، فانه لو قيل بكون مفاد روايات الاستصحاب التعبد بالعلم بالبقاء او الحكم بترتيب آثار العلم بالبقاء، كان من الواضح امكان التمسك باطلاقه لترتيب آثار القطع الموضوعي، وهذا ما اختاره جماعة منهم صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل والمحقق النائيني والعراقي والسيد الخوئي "قدهم" وقد ذكر في تقريب ذلك عدة بيانات:

البيان الاول: ما اختاره جماعة من كون قوله "فانه على يقين من

وضوءه" ارشادا الى انشاء اليقين بالبقاء، وهذا ما صرح به بعض الاعلام "قده" في المنتقى^(١) وكذا بعض السادة الاعلام "دام ظله"^(٢)، ولكن ذكرنا أن حمل هذه الجملة على انشاء اليقين خلاف ظهورها في الاخبار، ويؤيده ما ورد بعده من قوله "ولا ينقض اليقين بالشك" حيث ان ظاهره النهي عن نقض اليقين السابق بالوضوء بالشك اللاحق فيه فقد فرض وجود الشك في الوضوء فعلا، وأما ما ذكره المحقق النائيني "قده" من كون قوله "فانه على يقين من وضوءه"، ظاهرا في الامر بالبناء العملي على اليقين، فلا يزيد على ما استظهره من قوله "لا ينقض اليقين بالشك"، وسيأتي توضيحه.

البيان الثاني: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن مفاد النهي عن نقض اليقين بالشك هو النهي عن النقض العملي لليقين بالشك، والامر بالجري العملي وفق اليقين من حيث كونه حاكيا عن متعلقه، وهذا يقتضي ترتيب آثار القطع الموضوعي الطريقي اي المأخوذ في موضوع الحكم الشرعي من حيث انه طريق الى متعلقه وحاكٍ عنه لا من حيث انه صفة نفسانية.

وقد ذكر في توضيح ذلك أن للعلم اربع جهات: جهة كونه صفة نفسانية خاصة، وجهة كونه كاشفا عن الواقع، وجهة اقتضائه للجري العملي -حيث إن العلم بوجود الأسد في الطريق يقتضى الفرار عنه، والعلم بوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان العالم عطشانا، ولعله لذلك سمى العلم اعتقادا، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد والبناء العملي عليه- وجهة تنجيز الواقع والتعذير عنه، فالمجوعول في الأمانة الجهة الثانية، وفي الاصول المحرزة -التي يعبر عنها ايضا بالاصول التنزيلية وهي التي تكون ناظرة الى الواقع كالاستصحاب- الجهة الثالثة، أي الجري والبناء العملي

١ - منتقى الاصول ج ٦ ص ٤١

٢ - الاستصحاب ص ٦٢

على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف، إذ ليس للشك الذي أخذ موضوعاً في الأصول جهة كشف عن الواقع، فلا يمكن أن يكون المجعول في باب الأصول الطريقية والكاشفية، بل المجعول فيها هو الجري والبناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه الواقع، فالإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمارات، فإنّ الإحراز في الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأما الإحراز في الأصول المحرزة فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدى.

والمجعول في الأصول غير المحرزة - كأصالة الاحتياط والحل والبراءة - هو مجرد البناء على أحد طرفي الشك من دون البناء على أنه الواقع، فالأصل غير المحرز لا يقتضي أزيد من الجهة الرابعة للعلم أي تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند المخالفة، وهذا لا يعني أنّ المجعول في الأصول غير المحرزة نفس التنجيز والتعذير، بل المجعول فيها الجري العملي على أحد طرفي الشك من دون بناء على أنه الواقع، وهذا لا يقتضي أزيد من التنجيز والتعذير، فمع حفظ الشك يحكم على أحد طرفي الشك بالوضع في الاحتياط والرفع في البراءة، فلو وجب الاحتياط فخالفه وانجرّ الى مخالفة الواقع فيكون عقابه على مخالفة وجوب الاحتياط، لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به^(١).

وقد نقل عنه المرحوم الشيخ حسين الحلي "فده" بيانا آخر اوضح فقال: الذي حرّته عنه "فده" أنّه باعتبار أنّ حصول مقدمات العلم يكون موجبا لانفعال النفس بذلك، بحيث إنّ النفس بواسطة انفعالها عن تلك المقدمات تحدث تلك الصورة في صقعها الداخل، فتكون هي المرتبة الأولى من مراتب العلم المعبر عنها بانفعال النفس، ثمّ من بعد هذه المرتبة

٦٠.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

مرتبة تلك الصورة التي أحدثتها النفس في صقعها الداخل، و بهذا الاعتبار يكون العلم من مقولة الكيف، باعتبار تكيف النفس بتلك الصورة، ثم من بعد هذه المرتبة مرتبة ثالثة، و هي مرتبة إضافة تلك الصورة إلى ما في الخارج باعتبار انكشافه بها، و بالنظر إلى هذه المرتبة يكون العلم من مقولة الأضافة و عبر عنه بالكاشف بالعرض و عن معلومه بالمعلوم بالعرض ثم من بعد هذه المرتبة مرتبة رابعة، و هي مرتبة عقد القلب و الاعتقاد بذلك الواقع، و يتفرع على هذه المرتبة الهرب عن ذلك الأمر الخارجي إن كان ممّا يهرب و ينفر عنه، و الميل إليه و السعي نحوه إن كان ممّا يرغب فيه و يسعى نحوه.

و المرتبتان الاوليان ليستا قابلتين للجعل الشرعي، فإنّهما من الأمور التكوينية الصرفة، و انما القابل له المرتبتان الأخيرتان، فتجعل المرتبة الثالثة للأمارات، و تجعل المرتبة الرابعة للأصول المحرزة^(١).

اقول: ظاهر كلامه أنه يرى النهي عن نقض اليقين بالشك نهيا مولويا طريقيا، وحيث لا يمكن تعلق النهي المولوي عن نقضه الحقيقي بالشك لانتقاضه بمجرد الشك، و ليس تحت اختياره، فيحمل على النهي عن نقضه العملي به، و الانصاف أنه لا يظهر منه عرفا أكثر من ترتيب آثار اليقين الطريقي المحض دون ترتيب آثار اليقين الموضوعي، فلو قيل لشخص شاك في بقاء زيد في بيته "لاتنقض يقينك بالشك" فلا يظهر منه أكثر من امره بترتيب آثار بقاءه في بيته، مثل لزوم زيارته، دون ترتيب أثر اليقين الموضوعي، كجواز الاخبار بانه باقٍ في بيته، فانه حيث يعلم بارتفاع احكام يقينه بتبع ارتفاع يقينه وجدانا، فعدم ترتيب تلك الآثار لا يكون من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين.

هذا وقد حكي عنه في اجود التقريرات أن الأصول المحرزة تشترك مع الإمارات في أن المجعول في مواردها هي الوسطية في الإثبات من حيث انكشاف الواقع في الإمارات ومن حيث الجري العملي في الأصول التنزيلية المترتب على تنجز الواقع عند الإصابة والمعذرية عنه عند الخطأ، فالأصول التنزيلية وسط بين الإمارات والأصول غير التنزيلية فمن حيث اشتراكها مع الإمارات في أن المجعول فيها هي الوسطية في الإثبات على ما عرفت تقوم مقام العلم الطريقي والمأخوذ في الموضوع على الوجه الطريقية، ومن حيث اشتراكها مع الأصول غير التنزيلية في أخذ الشك في موضوعها لا يكون مثبتاتها حجة، والحاصل أنه لا فرق بين الأصول التنزيلية والإمارات إلا في أن الشك أخذ موضوعاً للأولى دون الثانية، والا فالمجعول في الاصول التنزيلية أيضاً هي الوسطية في الإثبات وكون الأصل محرزاً للواقع من حيث الجري العملي، وأما الأصول غير التنزيلية فحيث انها ليست ناظرة إلى الواقع أصلاً فلا يمكن أن يكون المجعول فيها الواسطية في الإثبات ونفس صفة الطريقية، بل لابد من الالتزام بكونه فيها هي الأحكام التكليفية^(١)، وقد يظهر منه كون المجعول في الاصول المحرزة كالاستصحاب العلم لا من حيث الكاشفية، بل من حيث اقتضاء الجري العملي، وهذا ما قد ينسب اليه في بعض الكلمات^(٢).

كما ذكر (في ذيل التعبير المنقول عنه في فوائد الاصول من قوله "انّ المجعول فيها -اي في الاصول المحرزة- هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، و إلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم"^(٣)) أنه "قده" عدل في الدورة الأخيرة عن ذلك، أعني كون مفادها لزوم البناء

١ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٧٨

٢ - راجع الحلقة الثالثة ص ١٤٥

٣- فوائد الأصول ج ٣ ص ١١٠

العملي، بل جعل مفاد دليل حجيتها هو الوسطية في الإثبات، من حيث الجري العملي^(١).

ولكن يرد عليه أنه لا يمكن أن يعتبر العلمية ولا يعتبر الكاشفية، فانه نظير أن نعتبر الرجل الشجاع فردا من الاسد، لا من حيث الاسدية، بل من حيث الشجاعة، فانه غير معقول.

البيان الثالث: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من كون المستفاد من دليل الاستصحاب مثلا هو الامر بترتيب آثار اليقين، وهذا يشمل آثار اليقين الموضوعي^(٢)، وهذا البيان وان كان قد يختلف بظاهره عن البيان السابق المنقول عن المحقق النائيني، لكن الظاهر أن مآلهما الى شيء واحد، وهو استظهار النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي لليقين بالشك، مع ضم دعوى شمول اطلاقه لعدم ترتيب آثار القطع الموضوعي.

ويرد عليه نفس ما اوردها على المحقق النائيني من أنه لا يظهر منه عرفا أكثر من ترتيب آثار اليقين الطريقي المحض دون ترتيب آثار اليقين الموضوعي، فلو قيل لشخص شاك في بقاء زيد في بيته "لانتقض يقينك بالشك" فلا يظهر منه ترتيب أثر اليقين الموضوعي، حيث يعلم بارتفاع احكام يقينه بتبع ارتفاع يقينه وجدانا، فعدم ترتيب تلك الآثار لا يكون من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين.

البيان الرابع: ما قد يدعى من أنه بعد عدم امكان تعلق النهي الحقيقي بنقض اليقين بالشك لانتقاضه به وجدانا، فيحمل على النهي عن نقضه الحقيقي بالشك كناية وارشادا الى اعتبار بقاء اليقين في نظر الشارع، نظير قوله (صلى الله عليه وآله) "دعي الصلاة ايام أقرأك" بناء على وضع الصلاة

١ - اصول الفقه ج٦ ص٢٩٩

٢ - نهاية الافكار ج ٤ ق ١ ص ٧٨

للصحيح، حيث يكون النهي عن الصلاة في أيام الحيض ارشادا الى عدم تمكنها منها، ولا ينبغي الاشكال في شموله لاحكام اليقين الموضوعي، وهذا هو المتناسب مع ما ذكره السيد الخوئي "فده" من أن الاستصحاب أمانة كسائر الامارات، لاعتبار كونه عالما بالواقع، وهو وان لم يذكر تقريبا لذلك لكن كلامه^(١) يتناسب مع حمله النهي عن نقض اليقين بالشك على الارشادية والكنايية عن بيان اعتبار بقاء اليقين، ولكن الانصاف أن هذا الحمل خلاف الظاهر، فان الظاهر تعلق النهي بالفعل الاختياري للمكلف، وليس ذلك الا النقص العملي لليقين، والارشاد لايتلائم مع التعبير في الصحيحة الثانية عن اليقين بلسان الفعل الماضي "كنت على يقين من طهارتك فشككت" ومع النهي عن النقص بكلمة "لا ينبغي لك".

البيان الخامس: ما قد يدعى من لزوم حمل "لا تنقض اليقين بالشك" على نفي انتقاض اليقين بالشك، كما في قوله في حديث الاربعمائة "من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين"^(٢)، او في مكاتبة القاساني "اليقين لا يدخل فيه الشك"^(٣)، حيث ان مدلولهما نفي انتقاض اليقين بالشك، وحيث ان النفي الحقيقي خلاف الواقع فلا بد من حمله على النفي الادعائي، وان ابيت عن قبول ذلك في غير الحديثين فحيث لا معارضة بين كون مدلولهما النفي ومدلول غيرهما النهي فيكفي تمامية دلالتهما على النفي وبذلك يثبت اعتبار بقاء اليقين.

وفيه أن قوله في الصحيحة الثانية لزرارة "كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابدا" ليس قابلا للحمل على النفي ابدا، بل الامر كذلك في قوله في الصحيحة الاولى "لا

١ - مصباح الاصول ج٢ ص ٣٨

٢ - الخصال ج٢ ص ٦١٠ وفي تحف العقول ص ١٠٩ فان الشك لا يدفع اليقين ولا ينقضه.

٣ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٥٦

ينقض اليقين بالشك ابدأ، بل ينقضه بيقين آخر".

واما حديث الاربعمائة ومكاتبة القاساني فمضافا الى ضعف سندهما ليسا بظاهرين في نفي الانتقاض الحقيقي لليقين، بل لعل المراد منهما نفي الانتقاض العملي، حيث لا يتناسب النفي الادعائي لانتقاضه الحقيقي مع الاعتراف بطرؤ الشك، على أن المنقول في ارشاد المفيد "فان اليقين لا يدفع بالشك"^(١)، وهذا ليس بظاهر في نفي انتقاض اليقين بالشك.

البيان السادس: ما قد يقال من أن النهي عن نقض اليقين بالشك وان كان ظاهرا في النهي عن النقض العملي، لكونه الفعل الاختياري القابل لتعلق النهي، لكن لا بد من حمل هذا النهي على كونه كناية عن عدم انتقاض اليقين، بلحاظ أن النقض العملي لليقين لازم انتقاضه الحقيقي بالشك، فجعل النهي عن اللازم كناية عن عدم الملزوم، والوجه في ذلك أنه لا يمكن الالتزام بالنهي التحريمي للنقض العملي لليقين، كيف وقد يكون المستصحب حكما ترخيصيا او موضوعا له، كما هو مورد عدة من روايات الاستصحاب، فلا بد أن يحمل على المعنى الكنائي.

وقد نسب السيد الصدر على ما حكى عنه هذا البيان الى المحقق النائيني "قده" بدعوى أنه استفاد منه جعل الطريقية و العلمية للاستصحاب بالرغم من حمله النقض على النقض العملي لا الحقيقي، وقد جعل ذلك جوابا عن المحقق العراقي "قده" حينما أشكل على المحقق النائيني "قده" بأن ما ذكره هنا من كون النهي عن نقض اليقين بالشك دالا على قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض والقطع الموضوعي معا، مناقض مع ما ذهب اليه في بحث الشك في المقتضي من أن ظاهر النهي عن نقض اليقين بالشك النهي عن النقض العملي لليقين بما هو حاكٍ عن

المتيقن، ويكون اسناد النقض الى اليقين باعتبار ما للمتيقن من اقتضاء البقاء، فكأنه أسند نقض آثار المتيقن إلى اليقين، ولذلك يختص الاستصحاب بموارد الشك في الرفع، ووجه التهافت أنه يتوقف استفادة قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي على لحاظ نقض اليقين بما هو يقين، لا بلحاظ اقتضائه للجري العملي على وفق المتيقن ولترتيب آثاره^(١). فقال في الجواب عنه: ان المحقق النائيني لو كان يختار أنّ مفاد الحديث هو النهي التحريمي، كما اختاره المحقق العراقي، لكان كلامه متناقضاً، اذ لو كانت روح المطلب هي حرمة نقض المتيقن و إن صحّ إسناد هذا النقض إلى اليقين، إذن فلا معنى لقيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي، و لو كان روح المطلب هو حرمة نقض اليقين، إذن لكفى استحكام اليقين، و لم نحتاج إلى فرض إحراز المقتضي، و لكن المحقق النائيني لا يقول بأنّ مفاد الحديث هو النهي التحريمي، و إنّما يرى أنّ مفاده هو النهي الكنائي، فهو قد نهى عن نقض المتيقن مسنداً لهذا النهي إلى اليقين، و هو نهى عن النقض العملي، و لكنّه ليس نهياً تحريمياً عن النقض العملي، و إنّما هو كناية عن البقاء التعبدي لليقين الذي هو مقتضي الجري العملي.

ووجه عدم جعله النهي عن نقض اليقين كناية عن بقاء المتيقن أنه يرى أنّ الحجّيات المجعولة عقلياً إنّما تكون كلّها بحسب الارتكاز العقلائي جعلاً للطريقيّة، و لا يتصوّرون في حجّياتهم غير ذلك، فيرى أنّ هذا الارتكاز موجب لانصراف الكلام إلى المعنى الثاني، إذن ففي حين أنّ نقض المتيقن اسند إلى اليقين، فيحتاج إلى إحراز المقتضي، مع ذلك يكون الكلام كناية عن اعتبار بقاء اليقين، فتترتب آثار العلم الموضوعي و

الطريقي معاً، فلا تهافت في كلامه بحسب مبانيه و إن كانت مبانيه غير صحيحة.

نعم، يبقى هنا إشكال آخر وهو: أنه لعله إنّما نزل الشارع الاستصحاب منزلة اليقين من حيث الآثار العقلية، و هي التنجيز و التعذير، دون الآثار الشرعية، فمن أين عرفنا أنه قد جعل الشارع هنا الشكّ علماً، و نزل الاستصحاب منزلة اليقين في كلا قسمي الآثار؟ و لا معنى لدعوى جريان الإطلاق في المقام؛ لأنّ هذا التنزيل ليس هو المفاد المطابقي للكلام حسب الفرض، و إنّما المفاد المطابقي له هو النهي، و المفروض أنّ النهي جعل كناية، فلا يُدرى أنه جعل كناية عن تنزيل الشكّ منزلة العلم في كلا قسمي الأثر، أو جعل كناية عن تنزيله منزلته في خصوص الآثار العقلية من التنجيز و التعذير، و لا تعيّن للأوّل في قبال الثاني، و يكفي في كنايةيّة النهي الثاني.

و هذا الإشكال أيضاً يظهر جوابه بالنظر إلى مباني المحقّق النائيني، فإنّه لا يرى أنّ ترتّب التنجيز و التعذير على الاستصحاب مثلاً يكون بتنزيله منزلة العلم في هذا الأثر، بل يرى استحالة ذلك، لأنّ تنزيل الشارع شيئاً منزلة شيء إنّما يعقل إذا كان آثار المنزل عليه من مجعولاته، فله أن ينزل الطواف مثلاً منزلة الصلاة، دون ما إذا كانت آثاره من قبل حاكم آخر، و هو العقل، كما في المقام، فهو بيني على أنّ المولى جعل الاستصحاب علماً، من دون نظر إلى الآثار، فبعد جعل هذا المصداق من العلم يترتب عليه جميع آثار العلم قهراً^(١).

اقول: ظاهر كلام المحقّق النائيني أنه يرى كون النهي عن نقض اليقين بالشك مولويًا لا كنايةًا، والا فلم يكن موجب لحمله النقض على النقض

العملي، فان موجه كونه متعلق النهي، فلا بد أن يكون فعلا اختياريا للمكلف، وهذا لا ينافي كون النهي عن نقض اليقين في مورد اليقين السابق بالترخيص او موضوعه بداعي التعذير، كقوله في موثقة ابن بكير "اياك أن تحدث وضوءا حتى تستيقن أنك أحدثت" و في مورد اليقين السابق بالتكليف او موضوعه بداعي التنجيز، ولا مانع من الجمع بينهما كما هو كذلك في الامر بتصديق العادل حيث يشمل الخبر الترخيصي والخبر الالزامي، وهكذا الامر بالمضي في قاعدة التجاوز حيث يشمل ما يمكن الاختياط بتداركه كالشك في التشهد بعد القيام، ويشمل ما لا يمكن فيه الاحتياط، كالشك في الركوع بعد ما دخل في السجود.

والصحيح أن نجيب عن اشكال التهافت أن النائيني "ره" ذكر في كلا المقامين أن اليقين لوحظ بما هو حاكٍ عن متعلقه ومقتضى للجري العملي وفقه، فذكر في بحث الشك في المقتضي أنه لأجل ذلك صح اطلاق النقص عليه فيما كان للمتيقن اقتضاء البقاء، ولا يصح ذلك مع قصور المقتضي فلا يقال عند انتهاء مدة الزواج الموقت انه انتقض اليقين بالزوجية، كما ذكر في المقام أن اليقين في النهي عن نقض اليقين لوحظ بما هو حاكٍ عن متعلقه وطريق اليه، فلا يشمل القطع الموضوعي الصفتي، ولكنه لا مانع من شموله للقطع الموضوعي الطريقي لكون الملحوظ فيه القطع بما هو طريق الى متعلقه فلا يوجد تهافت في البين.

ثم لا يخفى أن جميع هذه البيانات الستة لتقريب قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي مشتركة في عدم قبول ما يظهر من الشيخ الاعظم "قده" من حمل كلمة اليقين على ارادة المتيقن، وأن النهي عن نقض اليقين بالشك بمعنى النهي عن نقض المتيقن بالشك، فانه بناء عليه لا يبقى مجال عرفا لاستفادة قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

نعم مرّ في بحث قيام الامارات والاصول مقام القطع الموضوعي أنه بناء

على كون مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المستصحب منزلة الواقع كما هو المنسوب الى الشيخ "قده" ويظهر من صاحب الكفاية قبوله في ذلك البحث فيظهر من حاشية صاحب الكفاية على الرسائل أنه بالملازمة العرفية يثبت كون القطع بالواقع التنزيلي منزلاً منزلة القطع بالواقع الحقيقي^(١).

ولكنه انكر هذه الملازمة في الكفاية^(٢)، وما ذكره في الكفاية من المنع من الملازمة العرفية هو الصحيح، ولتوضيح ذلك نذكر مثالا، وهو أن مفاد قاعدة الطهارة أن مشكوك الطهارة طاهر، فنحن حينئذ نقطع بكونه طاهرا تنزيبا، لكننا نلتفت الى أنه ليس القطع بالطهارة التنزيلية قطعاً بالطهارة الواقعية، والموضوع في قول المولى "اذا قطعت بكون شيء طاهرا فتوضأ منه" هو القطع بالطهارة الواقعية لا الاعم منه ومن القطع بالطهارة التنزيلية فلا يبقى وجه لاستظهار كون القطع بالطهارة التنزيلية محكوما بحكم القطع بالطهارة الواقعية.

نعم لو كانت الحكومة واقعية كما لو قال المولى "اذا قطعت بكون شخص عالما فلا تتقدم عليه في المشي" ثم قال "ولد العالم عالم" فلا يبعد أن يكون اطلاق الحكومة موجبا لصيرورة القطع بكون شخص ولد العالم موضوعا ايضا لهذا الحكم، ولو لم يعلم بكونه عالما تنزيبا، وان ابيت فلا أقل من صيرورته موضوعا للحكم بعد العلم بكونه عالما تنزيبا، وأما في الحكومة الظاهرية كقوله "مشكوك الطهارة طاهر" فيراه العرف في قبال القطع بالطهارة، وانما تكون مجرد منجز ومعذر لها، والمقام من هذا القبيل، وبهذا اتضح أنه لو قال المولى "اذا قطعت بكون مايع خمرا فأهرقه" ثم ورد في خطابٍ "ما قامت الامارة على كونه خمرا فهو خمرا" فيختلف عما لو ورد "العصير العنبي خمرا"، حيث تكون حكومة الاول حكومة

١ - درر الفوائد ص ٣٠

٢ - كفاية الاصول ص ٢٦٥

ظاهرة، ويكون في قبال القطع بالخمرية فلا يرى العرف تنزيل القطع بالخمرة التنزيلي منزلة القطع بالخمرة الحقيقي، فما يدعى من ثبوت الملازمة العرفية للغفلة النوعية العرفية عن مغايرة القطع بالواقع التنزيلي مع القطع بالواقع الحقيقي غير متجه، للمنع عن الغفلة النوعية.

وكيف كان فنحن وان انكرنا كون معنى النهي عن نقض اليقين بالشك النهي عن نقض المتيقن بالشك، بل استظهرنا النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي لليقين بالشك، لكنه لا يظهر منه أكثر من النهي الطريقي عن نقضه العملي بغرض تنجيز الواقع او التعذير عنه، فالصحيح عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

هذا وقد استدل في البحوث على عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، -مضافا الى ما مرّ من كون رفع اليد عن آثار القطع الموضوعي بعد طرؤ الشك نقضا لليقين باليقين- بوجه ثلاثة أخرى:

احدها: انه قد مر سابقا أن النقض ضد الإبرام و مصحح اسناده إلى اليقين التفاف اليقين و شدة تعلقه بالمتيقن، و هذه العلاقة انما تكون بلحاظ الآثار الطريقية لليقين، لأنّ الإبرام العملي لليقين بمتيقنه إنّما يكون باعتبار اقتضائه للعمل بمتيقنه، لا باعتبار ما لليقين من أثر شرعي.

ثانيها: حتى لو كان النقض بمعنى رفع اليد، فالظاهر أن اسناد النقض العملي إلى اليقين انما يكون بلحاظ ما يقتضيه من التنجيز و التعذير أي الآثار الطريقية لا بلحاظ ما قد يقع اليقين موضوعا له من الآثار الشرعية، لأن ما يقتضي الجري العملي ليس هو ذات الموضوع للحكم الشرعي و انما هو إحرازه و اليقين به، و لهذا لا يناسب ان يقال لا تنقض الماء بالتغير او لا ترفع اليد عن الماء بالتغير، بمعنى لا ترفع اليد عن أحكامه و آثاره، و السرّ في عدم شمول النقض العملي لرفع اليد عن الآثار الشرعية هو: أنّ

موضوع الحكم ليس مقتضياً للعمل على طبق الحكم حتى يكون عدم العمل به رفعاً عملياً له، فإنّ اقتضاء شيء للجري العملي إمّا عبارة عن الاقتضاء العقلي له، و هو منحصر في مسألة التنجيز و التعذير، فاليقين يقتضي عقلاً جري العمل وفق متعلقه بالتنجيز و التعذير، و إمّا عبارة عن الاقتضاء التشريعي له، و هذا الاقتضاء إنّما يكون لنفس الحكم و التشريع لا لموضوعه، فالحكم له اقتضاء تشريعي ذاتاً و مباشرةً للعمل بمتعلقه، و إسناد الاقتضاء إلى موضوعه يكون بشيء من المسامحة الواضحة التي لا تصحّ إسناد النقض العملي إليه.

و كون اليقين الواقع موضوعاً لأثر شرعي مستلزماً لإحراز ذلك الأثر، لكون اليقين باليقين عين اليقين نفسه لا يصحح اسناد النقض إلى اليقين بما هو موضوع لأثر شرعي بل بما هو طريق، فإنّ ما ذكر من الفرق بين اليقين و غيره ليس شيئاً عرفياً يعتمد عليه العرف، و يصحّ بذلك إسناد النقض العملي إلى اليقين باعتبار أحكامه الشرعية.

ثالثها: انه قد يقال ان استفادة جعل العلمية للاستصحاب مستحيل ثبوتاً، لأن الشك قد أخذ موضوعاً لهذا الجعل في لسان دليل الاستصحاب، و لا بد من أن ينظر الى الموضوع مفروغاً عنه، و هذا يتهاافت مع كون النظر إلى إلغاءه و جعله علماً.

و الجواب عنه (بما قد استفاد من بعض عبائر المحقق النائيني "فده" من الفرق بين العلمية المجعولة للأمارات، و العلمية المجعولة للاستصحاب، من حيث ان الأمارات قد جعلت علماً من حيث الكاشفية، بينما أن الاستصحاب جعل علماً من حيث اقتضاء الجري العملي، فقله "لا تنقض اليقين بالشك" قد فرغ فيه عن وجود الشك خارجاً بلحاظ مرحلة الانكشاف، و ادعي عدم وجوده بلحاظ عالم الجري العملي فلا تهافت) يوجب انهيار أصل البيان على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي،

لأن قيامه مقامه يعني قيامه مقام ما هو ظاهر أدلة القطع الموضوعي من أخذه بما هو كاشف، لا بما هو منجز^(١).

ولكن يرد على الوجه الاول -مع غمض العين عن عدم اشتمال جميع الروايات على كلمة النقض، كرواية اسحاق بن عمار "اذا شككت فابن على اليقين" بناء على تماميتها سندا، ودلالاتها على الاستصحاب- أن صدق النقض ظاهر في كونه بلحاظ ما يتصور فيه من ابرام واستحكام، والا فلو كان وجهه التفاف اليقين بمتعلقه صح أن يقال مثلا "انتقض اليقين عن الموضوع" او ينهي عن نقضه عن الموضوع، مع انه غير صحيح عرفا، مضافا الى أن متعلق النقض هو مجموع الشيء المفتول كالحبل، فلا يقال نقضت طرف الحبل اذا حله عن الطرف الآخر.

ولو سلم ما ذكره من كون المصحح لاسناد النقض الى اليقين لحاظ التفافه وفتله بمتعلقه، فمع ذلك لا مانع من كون النهي عن نقض اليقين بشيء كناية عن اعتبار بقاء اليقين به، من دون حاجة الى وجود اثر لمتعلقه، بأن كان الاثر مترتبا على اليقين به بنحو تمام الموضوع فضلا عن جزء الموضوع، فان رفع فتله عن متعلقه يوجب انعدامه لكونه من الصفات ذات الاضافة.

كما يرد على الوجه الثاني أنه لا محذور في اسناد النقض الى بعض الموضوعات كالوضوء والصلاة، لما يرى فيها تصورا من الابرام كأنه حبل فتل بعض اجزاءها ببعض او فتل فتل بقاءها بحدوثها، واليقين من هذا القبيل.

ويرد على الوجه الثالث، أنه لا استحالة في اخذ الشك الوجداني موضوعا للغاء تعبدا، كما هو مختاره في مفاد قاعدة التجاوز "اذا خرجت

من شيء ودخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء" ولذا جعله حاكما على قاعدة الشك في الركعات كما لو شك في التشهد الاول أنه في الركعة الاولى او الثانية، نعم الانصاف أنه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بقرينة واضحة.

وكيف كان فقد تحصل أنه لا يمكن استفادة قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي من قوله "لا تنقض اليقين بالشك" والعمدة في وجهه **اولا:** أن نكتة الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين، وهذه النكتة لا تجري بالنسبة الى آثار القطع الموضوعي لكون رفع اليد عنها بعد زوال القطع من نقض اليقين باليقين.

وثانيا: انه حتى لو ورد النهي عن نقض اليقين بالشك في مورد خاص كالوضوء، فقول "لاتنقض اليقين بالوضوء بالشك" فمع ذلك لا يظهر منه اكثر من لزوم ترتيب آثار المتيقن، بعد أن المتعارف كون اليقين حين النهي عن نقضه او الامر بالبناء عليه ملحوظا بما هو مقتضى للجري العملي نحو متعلقه ومحرك اليه، ولذا يتمسك به العرف لتصحيح الصلاة المشروطة بالوضوء، ولا يتمسك به او فقل: لا يحرز تمسكه به لجواز الإخبار عن بقاء الوضوء لأجل ما ورد من أنه انما يجوز الاخبار مع العلم ولا يجوز الاخبار مع عدم العلم.

ثم انه بناء على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي فلا وجه لما في البحوث من اختصاص ذلك بما اذا كان الواقع المستصحب موضوعا لحكم شرعي، فيجري الاستصحاب بلحاظه، ثم يترتب عليه الاثر الشرعي الثابت للقطع الموضوعي، بل مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين بغرض ترتيب الاثر الشرعي الثابت للقطع الموضوعي، ولو لم يكن الواقع موضوعا لأي اثر شرعي، وهذا ما اختاره السيد الخوئي وشيخنا

الاستاذ "قدهما" ولا فرق في ذلك بين تلك البيانات الستة، حتى البيان الثاني وهو كون النهي عن نقض اليقين بمعنى النهي المولوي الطريقي عن نقضه العملي بالشك، لأنه لو لم يتم ما مر منا من عدم ظهوره في التعبد ببقاء اليقين، وانصرافه الى كون الملحوظ فيه تنجيز آثار المتيقن، وادعي شموله لآثار اليقين الموضوعي، فيصدق النقض العملي على عدم ترتيب اثره الموضوعي، ولو فرض عدم اثر شرعي لمتعلقه.

نعم لو منع من صدق النقض العملي على عدم ترتيب اثر القطع الموضوعي، وانما ادعي صدقه على عدم ترتيب اثر الواقع، ولكن ادعي أن لازم النهي عن النقض هو التعبد ببقاء اليقين فبعد ذلك يترتب اثر القطع الموضوعي، تم ما ذكره في البحوث، لكن لا وجه لهذه الدعوى، فانه لو ادعي اختصاص النقض العملي بعدم ترتيب اثر الواقع فلا وجه لكشف اعتبار بقاء اليقين، ولو اصرّ احد على كونه لازما عرفيا له فالصحيح عدم كفاية اعتبار شيء علما لقيامه مقام القطع الموضوعي، ما لم يكن هناك اطلاق في دليل اعتباره، خلافا لما يظهر من المحقق النائيني "قده" من كفاية ذلك من دون حاجة الى اطلاق دليل اعتباره، لكونه محققا لمصداق جعلي لجامع العلم الموضوع للاثر الشرعي.

ونحوه البيان السادس وهو كون النهي عن نقض اليقين بمعنى النهي عن نقضه العملي كناية عن اعتبار عدم ملزومه الذي هو الانتقال الحقيقي لليقين، فاننا وان كنا نعترف بأن اختصاص المدلول الاستعمالي في موارد الكناية والارشاد بفرض، يوجب اختصاص الممكنى به والمرشد اليه بذلك الفرض، ولذا قلنا بأن قوله (عليه السلام) في موثقة عمار "يغسل كل ما اصابه ذلك الماء" وان كان ارشادا الى نجاسة ملاقي ذلك الماء، لكنه حيث يكون بلسان الامر بالغسل فلا يشمل المايعات، الا أن الظاهر أنه بعد فرض شمول النقض العملي لليقين لفرض عدم العمل بأثر اليقين الموضوعي

فلا فرق في ذلك بين ما لو كان للواقع اثر شرعي ام لا .

ثم ان السيد الخوئي "قده" استدل على جواز الاخبار بالواقع استنادا الى الاستصحاب بمعتبرة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عياله ثم يأتيها هلاكه، ونحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما حدث له من الولد، ولا تقسّم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل أنّ هذه الدار دار فلان ابن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أ ونشهد على هذا؟ قال: نعم^(١).

فهي تدل على الشهادة في غير مورد التخاصم، لعدم منازع للورثة في موردها، وهذا يعني جواز الاخبار بالواقع استنادا الى الاستصحاب، نعم يدل ذيلها على عدم جواز الشهادة في مقام الترافع والتخاصم استنادا الى الاستصحاب، حيث ورد فيه "قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون في داره، إلى أن قال: قلت: الرجل يكون له العبد والأمة، فيقول: أبق غلامي أو أبقت أمتي، فيؤخذ بالبلد، فيكلفه القاضي البيّنة أنّ هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه، أ فنشهد على هذا إذا كلفناه ونحن لم نعلم أنه أحدث شيئاً؟ فقال: كلّما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمته أو غاب عنك لم تشهد به" فان مورده اباق الغلام الذي هو طرف للمخاصمة .

وان ورد في معتبرة اخرى له جواز الشهادة في مورد التخاصم استنادا الى الاستصحاب، وهذا نصها "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون له العبد والأمة قد عرف ذلك، فيقول: أبق غلامي أو أمتي، فيكلفونه القضاة شاهدين بأنّ هذا غلامه أو أمته لم يبع ولم يهب، أ نشهد على هذا

إذا كلفناه؟ قال: نعم^(١)."

ويمكن الجمع بينهما بحمل هذه المعتبرة على الشهادة على مقدار العلم، وذيل المعتبرة السابقة على الشهادة على ازيد منه بقريته معتبرته الثالثة، قال: قلت له: إنّ ابن أبي ليلى يسألني الشهادة عن هذه الدار مات فلان وتركها ميراثاً وأنه ليس له وارث غير الذي شهدنا له، فقال: اشهد بما هو علمك، قلت: إنّ ابن أبي ليلى يحلفنا الغموس، فقال: احلف، إنّما هو على علمك^(٢)، فإنها واضحة الدلالة على أنّ الشهادة لا بد وأن تكون بمقدار العلم^(٣).

اقول: هذه الرواية الاخيرة واردة في نفس مورد صدر المعتبرة الاولى لمعاوية، وليست واردة في مورد الترافع، ولعل المراد من امر الامام (عليه السلام) بالشهادة بما هو علمه، الشهادة بأنه لا يعرف وارثا غير هؤلاء. وعليه فتعارض هذه الرواية الاخيرة مع صدر المعتبرة الاولى لمعاوية بن وهب، على أنه لا يمكن الغاء الخصوصية عن مورد المعتبرة حيث كان يتوقف وصول حق المؤمن اليه على هذا الحلف، مع فرض عدم منازع له، وعليه فيشكل الاستدلال بها على جواز الاخبار بالواقع استنادا الى الاستصحاب مطلقا، بل لعل الظاهر من الإخبار بشيء هو كون المخبر عالما به، لا أن يستند الى الاستصحاب فقط، كما لو سأل شخص اثناء النهار عن أن زيدا هل ذهب الى محل عمله اليوم" فاجيب بأنه في بيته، ولم يذهب الى محل عمله" لمجرد العلم بذلك في الليلة الماضية فان هذا الجواب يعدّ مستنكرا، وقولا بغير علم. هذا ومن جهة أخرى أنه لو فرض جواز الاخبار استنادا الى الاستصحاب

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٣٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٣٦

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٤١ ص ١٤٠

فلا يعني ذلك قيامه مقام العلم الموضوعي في سائر احكامه.

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الاول: الاستصحاب الاستقبالي

التنبيه الاول: في جريان الاستصحاب الاستقبالي، فقد ذكر السيد الخوئي "فده" أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المتيقن سابقاً و المشكوك فيه فعلياً، كما إذا علمنا بعدالة زيد سابقاً و شككنا في بقائها فعلا، أو يكون المتيقن فعلياً و المشكوك فيه استقبالياً، كما إذا علمنا بعدالة زيد الآن، و شككنا في بقاءها إلى اليوم الآتي مثلاً، و يسمى بالاستصحاب الاستقبالي، و مورد بعض أدلة الاستصحاب و إن كان هو القسم الأول بالخصوص، كما في قوله "لأنك كنت على يقين من طهارتك"، إلا أن عموم التعليل في بعضها يقتضي عدم الفرق بين القسمين، إذ قوله (عليه السلام) "ولا ينقض اليقين بالشك ابدا" يدل على أن ملاك الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك، بلا فرق بين كون المتيقن سابقاً و المشكوك فيه فعلياً، و كون المتيقن فعلياً و المشكوك فيه استقبالياً^(١).

اقول: الظاهر جريان الاستصحاب الاستقبالي، وان حكى عن صاحب الجواهر أنه ذهب الى عدم جريانه، وما قد يقال من عدم الاطلاق في دليل الاستصحاب لما اذا كان المشكوك بقاء الشيء في المستقبل^(٢) ففيه أنه لوجه للمنع عن اطلاق مثل قوله (عليه السلام) في الصحيحة الاولى لزرارة "ولا ينقض اليقين بالشك ابدا" وفي صحيحته الثانية "وليس ينبغي لك أن

١ - مصباح الاصول ج٣ ص ٨٩
٢ - المباحث الاصولية ج٤ ص ١٨١

تنقض اليقين بالشك أبدا" فانه يشمل ما لو كان المتيقن فعليا والمشكوك استقباليا، ولكن ترتب أثر عملي فعلا على بقاء المشكوك في المستقبل. نعم من يرى تقوم صدق نقض اليقين بالشك بالغاء حيثية الحدوث والبقاء عن متعلقهما، فيسري اختلاف زمان متعلقهما الى زمانهما فيقال في الاستصحاب الفعلي انه كان على يقين من كذا والآن يشك فيه، ولا يصح التعبير في الاستصحاب الاستقبالي، بأنه على يقين فعلا بحياته مثلا وسوف يشك في بقاء حياته، بل يتعين لحاظ البقاء في متعلق الشك فيقال ويشك في بقاء حياته في المستقبل، فلو فرض ان هذا اللحاظ يمنع من صدق النقض كما سبق دعواه من جماعة من الاعلام كصاحب الكفاية^(١) والسيد الخوئي^(٢) والسيد الصدر^(٣) "قدم" اشكل التمسك باطلاق دليل الاستصحاب، لكن مر أن لحاظ حيث البقاء في متعلق الشك لا يمنع عن صدق نقض اليقين بالشك، وقد استظهرنا من قوله في الصحيحة الاولى لزرارة "فانه على يقين من وضوءه" كون مفاده اليقين الفعلي بحدوث وضوءه.

وعليه فلو شكّت امرأة في انه سيطراً عليها الحيض في اثناء نهار شهر رمضان فمقتضى استصحاب بقاء طهرها وجوب الصوم عليها فعلا، وكذا لو جاز او وجب فعل على مكلف بشرط عدم تحقق أمر في المستقبل فلو فرض شكه في تحققه فمقتضى استصحابه الاستقبالي جواز ذاك الفعل او وجوبه عليه من الآن.

ثم انه قد ذكرت ثمرة لجريان الاستصحاب الاستقبالي، وهو جواز البدار الى الاتيان بالبدل الاضطراري لمن كان معذورا في اول الوقت، واحتمل

١ - كفاية الاصول ص 391

٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٠

٣ - بحوث في علم الاصول ج ٦ ص 88

بقاء عذره الى آخر الوقت، فان لم يظهر الخلاف إلى آخر الوقت، فليس عليه شيء، و إن انكشف الخلاف و زال عذره قبل خروج الوقت، فالاجتزاء بالبدل و عدمه مبني على القول بالاجزاء في الأمر الظاهري، فان قلنا به فلا تجب عليه الإعادة، و إن قلنا بعدمه كما هو التحقيق فتجب عليه الإعادة، نعم لا تجب الاعادة في موارد جريان لا تعاد، كما ذكر السيد الخوئي "فده" في الفقه^(١).

نعم ورد النص في فاقد الماء اول الوقت أنه يجب عليه الانتظار، فان لم يجد الماء الى آخر الوقت يتيمم.

الا أن هذه الثمرة مبنية على كون موضوع الأمر الاضطراري هو العجز المستمر الى آخر الوقت عن الفعل الاختياري، لكن الظاهر او المحتمل كون موضوعه هو العجز عن صرف وجود الفعل الاختياري، ولا يتحقق ذلك الا بالعجز عن جميع افراده، فمجرد العجز عن الاتيان بالصلاة الاختيارية في اول الوقت لا يكفي في العجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت، فانه لو فرض كونه قادرا على الصلاة الاختيارية في آخر الوقت صدق عليه من الاول انه قادر على اتيان الصلاة الاختيارية كصلاة الفجر قائما قبل طلوع الشمس مثلا، ويظهر هذا الاشكال من المحقق العراقي قده في كتابه في فروع العلم الاجمالي^(٢)، وان التزم في الاصول بجريان الاستصحاب الاستقبالي في مثله^(٣).

وحاصل ما يستدل به على جريان الاستصحاب الاستقبالي لاثبات جواز البدار الى الفرد الاضطراري ثلاثة وجوه:

الوجه الاول: استظهار كون الموضوع للبدل الاضطراري هو العجز

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٣ ص ٣٨٦

٢ - رواع الامالي في علم الاجمالي ص ٧٩

٣ - مقالات الاصول ج١ ص ٢٧١ نهاية الافكار ج١ ص ٢٤٣

المستمر الى آخر الوقت عن الطبيعة الاختيارية، بأن يكون الزمان قيذا للعجز لا للمتعلق، وذلك من عدة من الروايات:

منها: صحيحة أبي حمزة عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله عز وجل الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال الصحيح يصلي قائما وقعودا المريض يصلي جالسا، وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض، الذي يصلي جالسا^(١).

ونحوها موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعدا، كيف قدر صلى إما أن يوجه فيومئ إيماء، وقال يوجه كما يوجه الرجل في لحدده، و ينام على جانبه الأيمن ثم يومئ بالصلاة، فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن، فكيف ما قدر فإنه له جائز، وليستقبل بوجهه القبلة ثم يومئ بالصلاة إيماء^(٢).

فان اطلاق المريض فيهما وان كان حسب مدلوله اللغوي شاملا للمريض اول الوقت، لكن بمناسبة كونه موضوعا للامر الاضطراري يكون ظاهرا في العاجز والمعذور عذرا مستمرا الى آخر الوقت.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: سألت عن رجل عريان وحضرت الصلاة، فأصاب ثوبا نصفه دم أو كله دم يصلي فيه أو يصلي عريانا، قال إن وجد ماء غسله وإن لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا^(٣).

فان الظاهر من قوله "ان لم يجد ماء صلى فيه" بمناسبة الحكم والموضوع كما اتضح آنفا هو عدم الوجدان المستمر الى آخر الوقت، وبذلك يمكن استصحابه الاستقبالي.

١ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٤٨١

٢ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٤٨٣

٣ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٨٤

ويرد على هذا الوجه أن عنوان المريض أو من لا يجد الماء بعد ما كان منصرفاً عن القادر على الأتيان بالواجب الاختياري ولو في آخر الوقت، فلا معيّن لكون الزمان قيماً للعجز، فلعله قيد للمتعلق، ان لم نستظهر ذلك، فكما ان سائر قيود الواجب ماخوذ في متعلق العجز فكذلك قيد الوقت.

الوجه الثاني: التمسك بجلاء الوسطة بتقريب أن استصحاب العجز عن الطبيعة الاختيارية كالصلاة في الثوب الطاهر الى آخر الوقت حيث يجري، لترتيب اثره العقلائي والعرفي وهو المعذورية في ترك الواجب الاختياري حيث ان موضوعها عندهم قيام الحجة على العجز المستمر عنه الى آخر الوقت، فالعرف لا يتعقل التفكيك في التعبد الظاهري بينه وبين أثر العجز عن الطبيعة في الوقت بنحو يكون الوقت قيماً للمتعلق دون العجز، ويسمى ذلك بجلاء الوسطة.

وفيه -مع غمض العين عن عدم وضوح الملازمة العرفية بينهما في مرتبة التعبد الظاهري- أن كون قيام الحجة على استمرار العجز الى آخر الوقت كافياً في المعذورية العقلائية في ترك الواجب اول الكلام، بل لعل اللازم تحصيل الحجة على العجز عن صرف وجود الطبيعة الواجبة في الوقت، وبعد أن لم يكن عنوان العجز في تمام الوقت عن صلاة الفجر قائماً موضوعاً للأثر، فلا موضوع لجريان الاستصحاب فيه حيث لا ينطبق عليه النهي عن النقص العملي لليقين بالشك، ومعه فلا يتحقق الموضوع لدعوى عدم تعقل العرف للتفكيك بين التعبد الظاهري به والتعبد الظاهري بالعجز عن طبيعة صلاة الفجر قائماً بين الطلوعين.

الوجه الثالث: التمسك بخفاء الوسطة، بدعوى أن العرف المسامحي يرى اثر العجز الصلاة قائماً بين الطلوعين اثراً للعجز المستمر الى طلوع الشمس عن الصلاة قائماً.

وفيه ما سيأتي في محله من أن خفاء الواسطة لا عبرة به. والحاصل أن الظاهر من مثل قوله (عليه السلام) "إذا قوي فليقم" أن صلاة الفجر قائما ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس انما تجب على القادر عليها، ولاريب في أنه يصدق عرفا ولو من الليل أن صلاة الفجر قائما بين الطلوعين مقدورة للمكلف اذا فرض تمكنه من الصلاة قائما ولو قبل طلوع الشمس بدقائق، وعليه فلايجري استصحاب بقاء العجز المعلوم في اول الوقت.

وما يقال من أنه حين تحقق الاضطرار كما يصدق الاضطرار الى ترك الطبيعة بالنسبة الى فردها في ذاك الزمان كذلك يصدق الاضطرار ايضا بالنسبة الى بقية افرادها في الازمنة المتأخرة، لوضوح عجزه فعلا من الاتيان بتلك الافراد، فيصدق حينئذ كونه مضطرا فعلا الى ترك الطبيعة بقول مطلق، وحيث نشك في بقاء الاضطرار الى آخر الوقت فنستصحب ذلك^(١).

ففيه انه كما ذكرنا إن أخذ الزمان قيدا للطبيعة فلايصدق كونه عاجزا عنها، حتى قبل تحقق ذلك الزمان.

نعم لو بنينا على جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية فيمكن إجراء استصحاب عدم القدرة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بأن يقال ان هذا المكلف قبل وجوده لم يكن قادرا على هذا الفعل، ولكن جريان الاستصحاب في العدم الأزلي محل اشكال.

ثم انه حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه ذكر في بحث وجوب الاستنابة على الحيّ العاجز عن مباشرة الحج أنه لو شك في بقاء عجزه عن مباشرة الحج الى آخر حياته فلايمكنه استصحاب بقاء العجز على نحو

الاستصحاب الاستقبالي كي يثبت بذلك وجوب الاستنابة عليه، حيث انه لم يؤخذ في موضوع وجوب الاستنابة عدم الطاقة والقدرة على مباشرة الحج وانما أخذ في موضوعه الحيلولة بينه وبين طبيعي الحج لمرض ونحوه، كما هو المستفاد من صحيحة الحلبي، ولا يمكن اثبات عنوان الحيلولة باستصحاب بقاء المرض الى آخر حياته، الا على نحو الاصل المثبت، لأن عنوان الحيلولة عنوان وجودي لا يمكن اثباته باستصحاب بقاء المرض ونحوه، ولا اصل في المقام يحرز به الحيلولة^(١).

و فيه أننا لم نفهم وجه الفرق بين كون موضوع وجوب الاستنابة هو العجز عن الحجّ او الحيلولة بينه وبين الحجّ، فانه كما كان يصح ان يقال ان هذا المكلف عاجز فعلا عن الحج فيستصحب بقاء عجزه عنه الى آخر حياته فكذلك يصح ان يقال انه حال المرض بينه وبين الحج فعلا فيستصحب بقاء هذه الحيلولة الى آخر حياته.

وما قد يقال من ان الحائل حيث يكون بمعنى المانع ولا يستند عدم الشيء الى وجود مانعه الا في فرض تحقق المقتضي له فلا يقال لم تحترق الخشبة لرطوبتها الا في فرض وجود النار، فعليه لا يصدق ان المرض مانع، وحائل عن الحج الا عند حلول موسم الحج، فاذا انقضى الموسم لم يصدق على المرض المستمر انه حائل عن الحجّ، نعم لو استمر هذا المرض الى موسم الحج في السنة القادمة فيتصف مرة ثانية بكونه مانعا وحائلا عنه، فلامجال لاستصحاب الحيلولة في فرض الشك) فيرد عليه أنه لو كان المرض مستمرا الى آخر الحياة مثلا فيصدق دائما أن المرض حائل بين المكلف وبين الحج، كما يقال ان مرض زيد منذ صغره يحول بينه وبين جلوسه تحت المكيف، فانه يكفي في صدق هذا الكلام منع مرضه

عن جلوسه تحت المكيف في وقت الحاجة الى استخدامه وهو فصل الشتاء.

وعليه فلاوجه للتفصيل في جريان الاستصحاب الاستقبالي بين كون الموضوع للأمر الاضطراري هو العجز عن الفعل الاختياري او الحيلولة بين المكلف وبينه.

التنبية الثاني: جريان الاستصحاب في الشك التقديري

التنبية الثاني: وقع الكلام في أنه هل يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين السابق والشك اللاحق، أم يكفي اليقين والشك التقديريان، والمراد بهما فرض الغفلة فعلاً، وان كان لو التفت لحصل له اليقين او الشك، فذهب المشهور كالشيخ الاعظم وصاحب الكفاية "قدهما" الى اعتبار اليقين والشك الفعلين، والظاهر من كلامهم كون عقد البحث في ذلك لأجل الاحتراز عن جريان الاستصحاب في موارد الشك التقديري، لكن لا بأس بأن يضم اليه البحث عن جريان الاستصحاب في موارد اليقين التقديري، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الاول: في جريان الاستصحاب وعدمه في فرض الشك

التقديري، فالمشهور عدم جريانه ولكن التزم جماعة كالسيد الداماد والسيد الصدر "قدهما" بجريانه، وذكر الشيخ الاعظم "قده" وفاقا للمشهور أن المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات إليه، أما لو لم يلتفت فلا يجري الاستصحاب، وإن فرض الشك فيه على فرض الالتفات.

وقد ذكر في ثمرة ذلك أن من تيقن بالحدث ثم غفل عن حاله، و صلى، ثم التفت و شك في كونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل، و عدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة و النهي عن الدخول في الصلاة بدونها،

وأما الشك بعد الصلاة في بقاء الحدث الى حال الصلاة فهو وان كان موجبا لجريان استصحاب الحدث ويقتضي إعادة الصلاة، لكن قاعدة الفراغ حاکمة عليه.

بينما أنه لو كان متيقنا بالحدث ثم حصل له الشك في بقاء الحدث وجرى استصحاب الحدث، ثم غفل عن ذلك و صلى بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهارة و لا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل^(١). وقبل أن نتكلم حول هذا الفرع واشباهه ينبغي أن نتعرض لما استدل به على اعتبار فعلية الشك وعدم كفاية الشك التقديري، فقد استدل له بوجهين:

الوجه الاول: ما ورد في كلمات كثير من الاعلام من أن الظاهر من الشك هو الشك الفعلي، فلا يشمل الغافل، ولو فرض أنه يشك لو التفت، كما هو كذلك بالنسبة الى سائر العناوين، فالعالم لا يشمل من ليس عالما بالفعل، وان كان لو درس ل صار عالما، وهكذا، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية والسيد الخوئي "قدهما" وغيرهما.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية "ره" في حاشية الرسائل من أنه حيث يكون الغرض من الاستصحاب تنجيز الحكم الواقعي مع مطابقته له والتعدير عنه مع مخالفته له، كما هو الحال في الطّرق و الأمارات، فلا يكاد أن يكون له بعد مرتبة إنشائه و الخطاب به إلا مرتبة واحدة يعتبر في البلوغ إليها ما يعتبر في بلوغ الحكم إلى المرتبة الرابعة فلا يترتب عليها بدونه ما هو المرغوب منها من تنجيز الواقع و العقاب على مخالفته في صورة إصابتها و العذر عن مخالفته على تقدير عدم الإصابة مع موافقتها، و

كذا لو قلنا باستحقاق العقوبة في صورة مخالفتها تجريباً كما حققناه، أو مخالفة و عصباناً كما في البحث قد احتملناه، ضرورة ان هذه الآثار لا يكاد أن يترتب عليها إلا بعد الاطلاع عليها بأطرافها تفصيلاً أو إجمالاً، و لا يكاد أن يوجد أثر آخر يترتب عليه بدونه و لم يكن مترتباً على إنشائه و مجرد الخطاب به واقعاً^(١).

وقد ذكر المحقق النائيني والمحقق الاصفهاني "فدهما" نظير ذلك^(٢).

الا أنه نوقش في كلا الوجهين:

أما الوجه الاول فقد نوقش فيه بعدة مناقشات:

المناقشة الاولى: ما حكى عن السيد الداماد "فده" من صدق عنوان الشك على الشك التقديري، بمجرد أنه اذا التفت لشك، و ينكشف ذلك بالتامل في نظائره، فانه لا اشكال في جواز التصرف في مال من يعلم برضاه التقديري، اي ما لو التفت رضى، ولو كان غافلاً فعلاً، ويقال عرفاً انه راضٍ بذلك، ولأجل ذلك لامانع من شمول الاستصحاب للشك التقديري^(٣).

وقد ادعى بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" عدم تقوم اليقين والشك بالالتفات اليهما، وانما لم يلتزم بجريان الاستصحاب في الشك التقديري للوجه الثاني، بتقريب أنه انما يكون للحكم الظاهري فاعلية في حال عدم الالتفات، ويكون هذا مقيّداً لبيبا لدليله بفرض الالتفات.

اقول: الانصاف عدم صدق الشك عرفاً على الشك التقديري، مع عدم سبق الشك الفعلي على الغفلة، وقياس الشك بالرضا غير صحيح لوجود طيب النفس في صقع نفس المالك عرفاً، كما أنه في النية في العبادات

١ - درر الفوائد ص ٢٩٤

٢ - فوائد الأصول ج ٤ ص ٣١٧ نهاية الدراية ج ٥ ص ١٢٧

٣ - المحاضرات مباحث في اصول الفقه ج ٣ ص ٥٤

تكفي النية الارتكازية لصدق قصد القربة والعنوان بمجرد ما لو سأل لأجاب، ولكن صدق الشك على الشك التقديري ممنوع.

المناقشة الثانية: ما يقال من أن الظاهر من صحيحة زرارة الاولى "ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر" أن ناقض اليقين بالحدوث منحصر باليقين بالارتفاع، ولا خصوصية للشك^(١).

وأضاف في البحوث أنه لم يرد عنوان الشك في صحيحة ابن سنان "اعير الذمي ثوبي و أنا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرده علي فأغسله قبل أن أصلي فيه فقال (عليه السلام) صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه"^(٢)، وهكذا قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر" و "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام" بناء على تمامية دلالتها على الاستصحاب.

اقول: أما صحيحة زرارة الاولى فالظاهر عدم تمامية اطلاقها للغافل، فانه بعد ما سأل زرارة عن فرض الظن بالنوم بعد اليقين بالوضوء، فأجابه الامام (عليه السلام) بأنه لا يجب عليه الوضوء، حتى يستيقن أنه نام، ولا ينقض يقينه بالشك وانما ينقضه باليقين، فلا يبقى ظهور في الرواية لبيان فرض الغفلة، فلعل المقسم للنهي عن النقض او الامر به هو الملتفت كما هو المفروض في السؤال، فان كان شاكا في ارتفاع المتيقن السابق فنهي عن نقض يقينه وان كان متيقنا بارتفاعه فقد امر بنقضه، وأما الغافل فلا امر ولا نهى عن النقض في حقه.

وأما صحيحة ابن سنان فالمفروض في سؤال السائل فيها هو شكه الفعلي في بقاء طهارة الثوب الذي أعاره من الذمي، والامام (عليه السلام) خاطبه

١ - المحاضرات: اصول الفقه ج٣ ص٥٢ بحوث في علم الاصول ج ٦ ص٢١٢

٢ - وسائل الشريعة ج ٣ ص٥٢١

في الجواب بقوله "انك أعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه" فلعل الامام لم يأخذ الشك في الجواب لكونه مفروضا في ظاهر سؤال السائل، وكان الجواب خطابا له، بل لو كان الجواب بمثل قوله "اذا كان الثوب طاهرا فاعاره شخص من ذمي فلا يغسله من أجل ذلك لأنه اعاره اياه وهو طاهر ولم يستيقن أنه نجسه" فلا يبعد أن يقال بأن المفروض فيه عرفا حيث كان هو شك المعير في تنجيس المستعير للثوب، دون علمه به او بعدمه ونهاه الامام عن غسله ما لم يعلم أنه نجسه، فلا اطلاق له لفرض الغفلة.

هذا مع غمض العين عما مر منا من عدم تمامية دلالتها على الاستصحاب، كما لم يتم دلالة حديث الطهارة والحل على الاستصحاب.

المناقشة الثالثة: ما في البحوث من أن مناسبة النهي عن نقض اليقين بالشك توجب ظهوره في كون اليقين لمكان ابرامه وقوته لا يصلح نقضه بالشك لوهنه، وهذه النكته موجودة في فرض الشك التقديري، بحيث لو التفت حصل له الشك، وان كان غافلا فعلا.

وفيه أن وجود نكته النهي عن نقض اليقين بالشك وهي وهن الشك واتقان اليقين، في الشك التقديري، يعني وجود المقتضي فيه للنهي عن نقض اليقين، لكنه لا ينافي كون غفلة المكلف مانعة عنه، لعدم تأثير الحكم الظاهري في حقه.

وأما الوجه الثاني: فقد ناقش فيه في البحوث بأن الصحيح كون حقيقة الحكم الظاهري التنجيزي اهتمام المولى بحفظ غرضه اللزومي المشتبه وحقيقة الحكم الظاهري الترخيبي اهتمامه بحفظ غرضه الترخيبي المشتبه، لا مجرد التنجز والتعذر المتقومين بالوصول.

اقول: نحن وان اخترنا في محله كون روح الحكم الظاهري التنجيزي

عدم رضی المولى بتفويت غرضه اللزومي على تقدير وجوده، كما أن روح الحكم الظاهري الترخيصي رضی الشارع بتفويت غرضه اللزومي على تقدير وجوده، وهذه قابلة للوجود ولو قبل وصول الحكم الظاهري، الا أن ذلك لا يعني أكثر من معقولة شمول الحكم الظاهري للغافل، لكنه لا ينافي كون النكتة العرفية للحكم الظاهري كونه لغرض رفع تحيّر المكلف في مقام العمل، وهذا يوجب انصراف خطاب الحكم الظاهري عرفا عن فرض الغفلة، بل احتمال الانصراف العرفي كافٍ في عدم احراز الاطلاق، مثال ذلك أن نكتة جعل الحلية الظاهرية في قوله "كل شيء لك حلال..." التسهيل على المكلف في الترخيص في ارتكابه لمشكوك الحرمة، وهذا لا يتم في حق الغافل، فلا ينعقد له اطلاق يشمل.

هذا ولا يخفى النتيجة الغريبة التي تترتب على ضم مختار البحوث هنا من جريان الاستصحاب في الشك التقديري مع مختاره من كون واقع الحدوث ركن الاستصحاب، وهي كفاية مجرد الحدوث واقعا وأنه لو التفت لشك في البقاء على تقدير الحدوث، واستفادة مثله من ادلة الاستصحاب، بل اي خطاب حكم ظاهري بعيد جدا.

هذا وقد فصل بعض الاعلام "قده" بين الحكم الظاهري الوضعي كالطهارة وبين الحكم الظاهري التكليفي كالحل، فذكر أنه لا محذور في شمول الحكم الوضعي الظاهري للغافل، كما هو الحال في الحكم الوضعي الواقعي، بخلاف الحكم التكليفي، فانه كما أن جعل الحكم التكليفي الواقعي في حق الغافل لغو فكذلك الحكم التكليفي الظاهري، وعليه فلا محذور في استصحاب الطهارة او الحدث في المقام في فرض الشك التقديري^(١).

اقول: وقع الخلط في كلامه بين اشكال اللغوية واشكال عدم تحقق حقيقة الحكم الظاهري في فرض الغفلة، فالمذكور في الوجه الثاني ليس هو اشكال اللغوية، والا لأمكن الاجابة عنه بما مر منّا مرارا من عدم الاستهجان او الانصراف العرفي في شمول اطلاقات الاحكام لفرض الغفلة، وانما المذكور فيه هو اشكال أن حقيقة الحكم الظاهري المنجزية والمعدنية او ما ذكرنا من كون نكته العرفية رفع تحير المكلف في مقام العمل، ولا فرق في ذلك بين الحكم الوضعي الظاهري او الحكم التكليفي الظاهري.

فالانصاف عدم جريان الاستصحاب مع الشك التقديري لتامة كلا الوجهين.

ثم انه ذكرت في المقام سبعة فروع:

الفرع الاول: اذا تيقن المكلف بالحدث، فغفل وصلى، ثم التفت وشك في ارتفاع حدثه قبل الصلاة، فذكر الشيخ الاعظم "فده" أن استصحاب الحدث وان كان جاريا بعد الصلاة في حد نفسه، لكن قاعدة الفراغ تكون حاکمة عليه، بينما أنه لو كان يجري استصحاب الحدث حال غفلته المساوقة للشك التقديري لم يجر قاعدة الفراغ.

وظاهر الكفاية تعليل عدم جريان قاعدة الفراغ بناء على جريان استصحاب الحدث عند الشك التقديري بالعلم بوقوع الصلاة مع الحدث الاستصحابي^(١)، ولا يخفى أن تعليل عدم جريان قاعدة الفراغ بذلك مبني على كون منشأ القول بجريان الاستصحاب مع الشك التقديري ما مر من دعوى ظهور ادلة الاستصحاب في عدم نقض اليقين السابق الا باليقين اللاحق بالخلاف، والا فلو كان منشأ دعوى شمول اطلاق الشك له،

٩٠.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

كان وجه عدم جريان قاعدة الفراغ فيها عدم صدق الشك بعد الفراغ بعد اقتران الشك التقديري بالصلاة، لكن لا أرى وجهاً لدعوى اطلاق الشك له، خلافاً لما مر عن السيد الداماد "قده" وحكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله".

فمن الغريب ما حكي عن السيد الداماد "قده" من دعوى عدم المنع من جريان قاعدة الفراغ في هذا الفرع لولا شرطية احتمال الاذكية حال العمل^(١) فانه لا يتلائم مع ما اختاره من صدق الشك على الشك التقديري.

وكيف كان فقد اشكل السيد الخوئي "قده" على كلام الشيخ الاعظم بعدم ترتب الثمرة على القول بجريان الاستصحاب مع الشك التقديري وعدمه فيه، فانه ان قلنا بعدم جريان قاعدة الفراغ مع العلم بالغفلة حال العمل، كما هو الصحيح فلا مقتضي لجريان قاعدة الفراغ فيه، فيجري استصحاب الحدث بعد الصلاة حين الشك الفعلي فتجب اعادة الصلاة، وأما على القول بجريانها مع العلم بالغفلة، كما هو مختار جماعة، فتكون قاعدة الفراغ حاکمة على الاستصحاب، و لو قلنا بعدم اعتبار الشك الفعلي في الاستصحاب، إذ لا اختصاص لحكومة القاعدة على الاستصحاب الجاري بعد الصلاة، بل تكون حاکمة على الاستصحاب الجاري قبلها أيضاً^(٢).

وقد اجاب في البحوث عن هذا الاشكال بأنه ان كانت نكته تقديم قاعدة الفراغ على مثل استصحاب الحدث حكومتها عليه بأن يكون موضوع الاستصحاب الشك ويكون مفاد القاعدة الغاء الشك تعبداً، حيث ورد في ادلتها مثل قوله "فشكك ليس بشيء" فهي انما تكون حاکمة على

١ - المحاضرات مباحث في اصول الفقه ج٣ ص ٥٥

٢ - مصباح الاصول ج٣ ص ٩٣

الاستصحاب الجاري بعد الصلاة، دون الاستصحاب الجاري قبل الصلاة، حيث انها تلغي الشك بعد العمل لا قبله، ومن جهة أخرى حيث ان جريان استصحاب الجاري حال الصلاة حال الغفلة والشك التقديري من دون جريانه عند الالتفات وحصول الشك الفعلي بعد الصلاة لغو محض، ولا يعقل التفكيك بينهما ابدأ، فتتحقق المعارضة بين عموم دليل قاعدة الفراغ بالنسبة الى هذه الصلاة مع عموم دليل الاستصحاب، نعم لو كانت نكتة تقديم القاعدة كون دليلها اخص مطلقا عرفا من دليل الاستصحاب، كما هو الصحيح، فيتم تقديم القاعدة على الاستصحاب^(١).

وقد أورد على كلام البحوث ايرادان:

١- ما في تعليقة البحوث من أنَّ فرض لغوية جعل التعبد الاستصحابي في حال الغفلة معناه انَّ جعل الحكم الظاهري الاستصحابي في مورد الشك التقديري لغو عقلائياً و هذا يؤدي إلى عدم شمول دليل الاستصحاب للشك التقديري، لا شموله له و ثبوت لازم يخرج عن اللغوية، فانَّ الدليل لم يكن وارداً في الشك التقديري لتتم فيه دلالة الاقتضاء مثلاً^(٢).

ولكن يندفع هذا الايراد بأن كبرى ما ذكر (من أنه لا يوجب لغوية شمول اطلاق الخطاب لمورد بدون ضم امر خارج عن مدلول الخطاب اليه ان يلتزم بثبوت ذلك الامر الخارجي -كجريان استصحاب عدم الحاجب لاثبات تحقق الغسل- لتقيد كل اطلاق بعدم استلزام اللغوية) لا يرتبط بالمقام، فان المفروض بناءً على جريان الاستصحاب في الشك التقديري كون جريان الاستصحاب في كل من حال الشك التقديري قبل الصلاة والشك الفعلي بعد الصلاة، مدلولاً لنفس خطاب الاستصحاب،

١ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص٢١٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص٢١٤

وكون اختصاص جريانه بحال الشك التقديري لغوا، لا يصحح قياسه بما اذا كان شمول اطلاق الدليل لمورد لغوا بدون ضم ضميمة خارجية غير مستفادة من الخطاب اليه.

٢- ما في كتاب الأضواء من أن الدليل الحاكم وهو دليل قاعدة الفراغ لم يخرج عنوان الشك الفعلي في الحدث عن موضوع دليل الاستصحاب، وانما اخرج الشك الحاصل بعد الفراغ من الصلاة، فلو تبدل الشك التقديري إلى الفعلي في أثناء العمل أيضاً كان الاستصحاب تاماً و جارياً، فجريان استصحاب الحدث مع الشك التقديري مغيباً بعدم حدوث الشك الفعلي فيه بعد الفراغ ليس لغواً^(١).

وقد كنا نجيب عن هذا الايراد بأن اطلاق جعل الاستصحاب في الشك التقديري لفرض بقاء الغفلة الى ما بعد الصلاة وحصول الشك الفعلي بعد الفراغ منها يؤدي الى كون هذا الاستصحاب في حق هذا الشخص مغيباً ولو بلحاظ مقام التطبيق بعدم الالتفات، وهذا النحو من الحكم غير عقلائي، كتقيد الحكم الواقعي بعدم وصوله في زمان معين، حيث يقال بأنه يوجب اللغوية العقلائية لجعله في حق من يصل اليه الحكم في ذاك الزمان، ولا يقاس بعدم الاثر الفعلي لشمول التكليف للغافل حيث ان الاثر التعليقي وهو المحركة على تقدير الوصول كاف في خروجه عن اللغوية العقلائية.

لكن الانصاف أن هذا الايراد على البحوث متجه، فان نتيجة الجمع بين دليل استصحاب الحدث وقاعدة الفراغ هو أن من يتقن بالحدث ولم يتيقن بارتفاعه يبني على الحدث حال الصلاة ما لم يفرغ عن الصلاة وهو غير شك بالفعل في الحدث، فاذا فرغ منها وهو غير شك بالفعل في الحدث

فيرتفع الحكم الظاهري الاستصحابي بالحدث، سواء بقي الشك التقديري او تحول الى الشك الفعلي بعد الفراغ، فالاستصحاب في موطن جريانه وهو ما قبل الفراغ من الصلاة قابل للوصول، وليس مما ينعدم بوصوله.

ان قلت: نعم ولكن المشكلة بلحاظ اطلاق دليل الاستصحاب لفرض بقاء الشك التقديري لما بعد الصلاة، فان قاعدة الفراغ ليست حاکمة عليه، وانما هي حاکمة على الشك الفعلي بعد الصلاة، لأخذ عنوان الشك بعد الفراغ في موضوع خطابها، كقوله "كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو" ولكن لا يعقل التفكيك بين فرض بقاء الشك التقديري وفرض الشك الفعلي بعد الصلاة، بجريان استصحاب الحدث في الاول وعدم جريانه في الثاني، لأن معناه اشتراط جريان الاستصحاب بعدم وصوله، فيصير عموم دليل الاستصحاب للفرض الاول باعتبار ملازمته مع جريانه في الفرض الثاني متعارضا مع عموم دليل قاعدة الفراغ.

قلت: كون موضوع قاعدة الفراغ الشك الفعلي بعد الفراغ ممنوع، وان كان المدلول اللغوي لخطابها مختصا بفرض حصول الشك الفعلي بعد الفراغ، فان الظاهر عرفا بمناساة الحكم والموضوع من دليل قاعدة الفراغ الجاري في فرض الشك بعد الفراغ عدم اهتمام المولى باعادة العمل الذي لم يشك فيه الى أن فرغ منه، سواء حصل الشك الفعلي في بطلانه بعد العمل او حصل الشك التقديري فيه، وهذا لازم عرفي لخطابها.

ثم ان ما ورد في كلام صاحب الكفاية "قده" من أنه بناء على جريان الاستصحاب مع الشك التقديري، فوقوع الصلاة مع الحدث الاستصحابي معلوم، فلا تجري فيها قاعدة الفراغ، فيرد عليه أن المعبر في قاعدة الفراغ حدوث الشك بعد الفراغ، فلو غمضنا العين عن شرطية احتمال الالتفات حال العمل فمجرد العلم بوقوع الصلاة مع الحدث الاستصحابي لا يمنع

عن جريان القاعدة فيها، بعد احتمال صحة الصلاة واقعا، ولذا لو فرض زوال اليقين بالحدث السابق، وارتفع بذلك جريان استصحاب الحدث بعد الصلاة وجرى بدله استصحاب الطهارة فيحكم بصحة الصلاة لأجل جريان استصحاب الطهارة بعد الصلاة، مع علمه بأنه صلى مع الحدث الاستصحابي.

هذا وقد منع المحقق الهمداني "ره" من جريان استصحاب الحدث بدعوى عدم ترتب اثر شرعي عليه، وانما لازمه العقلي وجوب الاعادة، فيكون اثباته به من الاصل المثبت^(١).

وفيه **اولا:** أن تنجيز لزوم اعادة الصلاة اثر نفس استصحاب الحدث فانه من الحججة على عدم الامتثال، فيكون مؤكدا لقاعدة الاشتغال.

وثانيا: ان الصحيح كون بقاء التكليف مغيى لبا بعدم امتثاله، فتكون نتيجة الاصل النافي للامتثال ومنه استصحاب الحدث اثبات الاثر الشرعي لعدم الامتثال وهو بقاء التكليف، أضف الى ذلك أن لاستصحاب الحدث الجاري في كل زمان اثرا شرعيا وهو اثبات حرمة مس كتابة القرآن ونحوها.

ثم انه لو استمرت غفلته الى أن خرج وقت الصلاة فقد يقال بأن استصحاب الحدث حيث لا يثبت فوت الصلاة فلا يجب عليه القضاء بعد أن كان القضاء بامر جديد موضوعه الفوت^(٢).

١ - الفوائد المرتضوية ج٢ ص ٧٣

٢ - خلاصة البحث عن وجوب القضاء عند الشك في الفوت انه ان قلنا بان القضاء بالأمر الأول اي إنه بعد دخول الوقت يتعلق أمر بالصلاة في الوقت وامر آخر بطبيعي الصلاة، -كما اختاره السيد الحكيم قده في مستمسكه بدعوى ان الظاهر من دليل وجوب القضاء هو تعدد المطلوب- فبلحاظ الأمر بطبيعي الصلاة تجري قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم الاتيان بالصلاة في الوقت فيجب القضاء.

>>>

وان قلنا بان القضاء بامر جديد وموضوعه عدم الاتيان بالفريضة فيحزر موضوعه بالاستصحاب،

وان قلنا بان القضاء بامر جديد وموضوعه فوت الفريضة فقد ذكر جمع منهم صاحب الكفاية ان اثباته باستصحاب عدم الاتيان في داخل الوقت يكون من الاصل المثبت فيرجع الى البراءة عن وجوب القضاء، وما ذكره هو الصحيح، فان عنوان فوت الفريضة عنوان بسيط منتزع من عدم الاتيان بالفريضة مع مضي وقتها، نظير عنوان العمى الذي هو منتزع من عدم البصر مع قابلية المحل له، فكما لا يمكن احراز عنوان العمى باستصحاب عدم البصر في المولود مع احراز قابليته للبصر فعلا فكذلك لا يمكن احراز عنوان الفوت باستصحاب عدم الاتيان مع احراز مضي وقت الفريضة بالوجدان، وحيث أن موضوع وجوب القضاء هو فوت الفريضة (ولأقل من احتمال ذلك فقهيًا) فيبقى موضوع وجوب القضاء مشكوكا فيه فتجري البراءة عنه.

وأما ما ذكره المحقق الحائري "قده" من ان الفوت عبارة عن عدم تحقق شيء ذي مصلحة فيمكن احرازه باستصحاب عدم تحقق ذلك الشيء، وكذا ما ذكره السيد الحكيم "قده" من أن الفوت ليس الا مجرد عدم الاتيان بالواجب في وقته فيمكن احرازه بالاستصحاب ففيه أنه خلاف الظاهر حيث أن الفوت أمر بسيط منتزع عن عدم الاتيان بالفريضة مع ذهابها عن الكيس، فهو نظير عنوان العمى الذي هو منتزع من عدم البصر مع قابلية المحل له فلا يمكن احرازه باستصحاب عدم البصر مع احراز قابلية المحل له فعلا، كما ان دعوى امكان اثبات آثار الفوت باستصحاب عدم الاتيان بالفريضة الى آخر الوقت بنكتة شمول خطاب النهي عن نقض اليقين بالشك لمثله عرفا غير متجهة ايضا للمنع عن استظهار العرف لمثل ذلك بنظره الدقي العرفي، ولا عبرة بنظره المسامحي كما مر في بحث خفاء الوساطة في الاستصحاب.

هذا وقد يذكر نقض على ذلك بانه يستلزم القول بعدم وجوب القضاء في حق من شك في أثناء الوقت في أداء الفريضة فلزمه الاتيان بها بمقتضى استصحاب عدم الاتيان وقاعدة الاشتغال، ولكنه لم يأت بها الى ان خرج الوقت، وقد أجاب عنه المحقق الايرواني والسيد الخوئي "قده" بان اطلاق وجوب القضاء عند فوت الفريضة يشمل فوت الفريضة الظاهرية، والمفروض ان الفريضة الظاهرية الثابتة في حقه بعد الشك في الاتيان بمقتضى استصحاب عدم الاتيان قد فاتت منه جزما، وهذا بخلاف ما لو كان شكه بعد الوقت حيث انه لا يتحقق باستصحاب عدم الاتيان أية فريضة ظاهرة في حقه في داخل الوقت حتى يحزر فوتها وجدانا، بل ادعى السيد الخوئي قده شمول اطلاق وجوب القضاء لفرض فوت الفريضة العقلية، كما لو علم اجمالا بوجوب القصر والتمام فأتى بأحدهما وترك الآخر، فانه يجب عليه قضاءه.

وفيه اولاً: أنه لا يوجد اطلاق في دليل وجوب القضاء بنحو يشمل فوت الفريضة الظاهرية، نعم ورد في صحيحة زرارة قال قلت له رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر قال

<<<

>>>

يقضي ما فاته كما فاته، وفي صحيحته الأخرى عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اربع صلوات يصلها الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أديتها، وكذا ورد في صحيحته الثالثة عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلها أو نام عنها، فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت وهذه أحق بوقتها فليصلها فإذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى، ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها.

ولكن الصحيحة الأولى ناظرة الى ان القضاء بلحاظ القصر والتمام يكون تابعا للأداء، وليست في مقام بيان وجوب القضاء عند فوت الفريضة حتى يتمسك باطلاقها، كما ان المستفاد من الصحيحة الثانية ان الصلاة الفائتة التي يجب قضاءها يجوز قضاؤها في اية ساعة وليست في مقام وجوب القضاء حتى يتمسك باطلاقها لوجوب قضاء الفريضة الظاهرية، كما ان الصحيحة الثالثة واردة فيمن ترك الصلاة رأسا او صلى بغير طهور، فمورد السؤال فيها لايشمل فوت الفريضة الظاهرية.

وثانيا: ان الظاهر من خطاب الأمر بالقضاء عند فوت الفريضة هو فوت الفريضة الواقعية، لان الفريضة الظاهرية ليست فريضة حقيقة، اذ الحكم الظاهري مجرد معدّر ومنجز، ولأجل ذلك لم يلتزم السيد الخوئي قده بورود دليل قاعدة الطهارة والحلّ على خطاب شرطية الطهارة والحل في الصلاة ونحوها، حيث استظهر من خطاب شرطية الطهارة والحل الطهارة والحل الواقعيين، بينما أنه بناء على ما ذكره من كون الفريضة اعم من الفريضة الواقعية والظاهرية فيكون خطاب شرطية طهارة ماء الوضوء مثلا أيضا أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية لاستواءهما في نكته الظهور، فتكون قاعدة الطهارة في الماء محققة للشرط وجدانا، وكذا لم يلتزم ببطلان صلاة المكلف لو صلى رجاء في ثوب مستصحب النجاسة ثم تبين له طهارته او صلى في جلد حيوان مستصحب الجلل ثم تبين زوال جلله او توضع بماء مستصحب النجاسة ثم انكشف له طهارته، مع أن مقتضى ما ذكره هو أن يكون خطاب مانعية نجاسة الثوب في الصلاة مثلا ظاهرا في الأعم من النجاسة الواقعية والظاهرية فيكون استصحاب النجاسة موجدا لمصدقها.

وثالثا: ان من المحتمل جدا ان تكون الفريضة عنوانا مشيرا الى الصلوات اليومية التي هي فرائض في حد ذاتها دون مطلق الواجب، وقد ورد في صحيحة هشام عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال "في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء" فإن ظاهرها اتيان الصلاة المعادة جماعة بنية الصلاة الأدائية مع انها غير واجبة بالفعل لفرض الإتيان بها سابقا، وكذا ورد في صحيحة زرارة فيمن نام عن الصلاة "انه لا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة" وظهرها الفريضة الشأنية بقريظة تطبيقها على مورد النائم، فيحتمل

<<<

الفرع الثاني: ما لو شك في بقاء الحدث ثم غفل فصلى، ثم التفت بعد الصلاة مع علمه بأنه بعد ما شك في بقاء الحدث لم يتوضأ ابداً، فذكر الشيخ الاعظم "قده" أنه يحكم ببطلان صلاته، لسبق الأمر بالطهارة، ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل.

كما ذكر صاحب الكفاية أنه حيث جرى استصحاب الحدث قبل الصلاة فيعلم بوقوع صلاته مع الحدث الاستصحابي، فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ.

اقول: قد مر الاشكال في توجيه المنع عن جريان قاعدة الفراغ بالعلم بوقوع الصلاة مع الحدث الاستصحابي، وانما المانع عنه -مع غمض العين

>>>

انصراف عنوان الفريضة الى الفريضة اليومية التي لاتجب في الوقت الا مرة واحدة، ولايثبت استصحاب عدم الاتيان فوت هذه الفريضة وان كان يوجد هذا الاستصحاب في فرض جريانه في داخل الوقت مصداقا للواجب الظاهري في حق المكلف.

فالصحيح في الجواب ان يقال ان دليل وجوب القضاء على من شك في أثناء الوقت في الامتثال ولكنه اهمل الاتيان به الى ان خرج الوقت، -مضافا الى اطلاق ما ورد في صحيحة زرارة والفضيل عن ابي جعفر عليه السلام: متى شككت في وقت فريضة انك لم تصلها فصلها" فان مقتضى الأمر بالصلاة عند الشك في داخل الوقت هو لزوم الاتيان بها مطلقا، فلو لم يأت بها في الوقت فيلزم ان يقضيها خارج الوقت- ان العرف لايقبل التفكيك بين التعبد الظاهري في داخل الوقت بوجوب الاتيان عند الشك في الامتثال وبين وجوب القضاء عليه على فرض عدم التدارك في الوقت فيما كان للواجب قضاء، فيكون التعبد الظاهري بوجوب القضاء لازما لنفس التعبد الاستصحابي بوجوب الاتيان في داخل الوقت، وسيأتي أن كلما كان لازما للاصل فيمكن اثباته بدليل ذلك الاصل حيث يكون حينئذ من مثبتات الامارات، فان دليل ذلك الاصل من الامارات، فدليل الاستصحاب وهو صحيحة زرارة مثلا حيث تثبت الحكم الظاهري الاستصحابي بوجوب تدارك الرمي عند الشك في أثناء الوقت -فانه لاشكال في جريان استصحاب عدم الاتيان لاثبات وجوب التدارك عند الشك في أثناء الوقت- فيثبت لازم هذا الحكم الظاهري وهو وجوب قضاءه على فرض عدم التدارك.

عن فقد شرطية احتمال الالتفات- هو كون الشك في هذا الفرع حادثا قبل الفراغ من العمل، و العرف يرى أن الشك بعد الصلاة بنفسه هو الشك الذي حصل قبل الصلاة وان غفل عنه، بل لعله عقلا كذلك، لعدم زوال الشك في صقع النفس حال طرو الغفلة بحيث لو التفت لعاد الشك، والانصاف أن الالتزام بجريان الاستصحاب فيه حال طرو الغفلة عرفي لبقاء الشك في صقع النفس عرفا على الأقل.

نعم بناء على كون الغفلة عن الشك مانعة عقلا عن فعلية الحكم الظاهري الاستصحابي، لفقدانه للآثر منعت من جريان الاستصحاب حين الغفلة في المقام، لكننا منعنا عن مانعيتها العقلية، وانما كان الحكم الظاهري منصرفا عرفا الى فرض التحير، ولعل هذا البيان لا يأتي مع سبق الشك ولحوقه على الغفلة المتخللة في اثناء الشك.

ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن بطلان الصلاة في هذا الفرع وان كان مسلما، إلا أنه ليس مستنداً إلى جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة والعلم بوقوع الصلاة مع الحدث الاستصحابي، بل مستند إلى عدم جريان قاعدة الفراغ في نفسها، لاختصاصها بما إذا حدث الشك بعد الفراغ، و هذا الشك الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة، فان هذا الشك متحد عرفا مع الشك الذي كان قبل الصلاة، و ان كان غيره بالدقة العقلية، والا فان الاستصحاب الجاري قبل الصلاة لا يقتضي بطلانها، لأن الغفلة الحاصلة له قبل الصلاة اوجب ارتفاع الشك الفعلي، فلم تكن الصلاة مقترنة باستصحاب الحدث حال الصلاة، فانه كما يعتبر في الاستصحاب اليقين و الشك حدوثا، كذا يعتبران بقاء، فما دام شاكا يكون محدثا بالحدث الاستصحابي، و بمجرد طرو الغفلة يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثا بالحدث

الاستصحابي^(١).

فان الشك بعد وجوده في صق النفس عرفا حال الصلاة وان كان مغفولا عنه، لكنه يكون مشمولاً لاستصحاب الحدث، والمفروض أنه لا مانع عقلا من شموله له.

ولا يقاس هذا الفرع بما اذا زال الشك حين الصلاة وحصل القطع بالطهارة ثم عاد الشك بعد الصلاة فانه عرفا شك جديد حاصل بعد الفراغ، ولا مانع من شمول قاعدة الفراغ له، الا اذا قلنا باعتبار عدم محفوظية صورة العمل في جريان قاعدة الفراغ، وكان منشأ القطع المتخلل بالطهارة محفوظا عنده، لكنه لم يحصل له القطع منه فعلا.

ثم انه لو كان شاكا في الحدث اول الوقت ثم غفل فصلى ولم يلتفت الى أن خرج الوقت فالظاهر وجوب القضاء عليه، لان الظاهر من صحة الفضلاء الواردة في الشك في داخل الوقت لزوم الاتيان بالصلاة، وهذا يقتضي باطلاقة قضاءها ان لم يؤديها في الوقت، حيث ورد فيها "متى شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها صلّيتها"^(٢) والظاهر الغاء الخصوصية من موردها وهو الشك في الاتيان بالفريضة الى الشك في الاتيان بالفريضة الصحيحة، فلا يجدي دعوى أن القضاء بامر جديد وموضوعه الفوت واثبات الفوت باستصحاب بقاء الحدث يكون من الاصل المثبت، بل قد يقال بأنه حيث كان ملتفتا اول الوقت فتنجز عليه الاتيان بصلاة مع تجديد الموضوع، ففوت هذه الفريضة الظاهرية محرز بالوجدان فيجب قضاءها، نعم لا يأتي هذان الوجهان فيمن كانت غفلة مستوعبة لتمام الوقت وكان شكه قبل دخول الوقت.

هذا وقد ذكر في مباحث الاصول أنه إن حصل له في هذا الفرع العلم

١ - مصباح الاصول ج٣ ص ٩٣

٢ - وسائل الشريعة ج٤ ص ٢٨٣

١٠٠.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

بعد الصلاة بتوارد الحالتين عليه قبل الصلاة، فلا يجري استصحاب الحدث، فإن كان في خارج الوقت لم يجب عليه القضاء، وإنما يجب عليه الاعادة في الوقت لقاعدة الاشتغال، بينما أنه في غير فرض العلم بتوارد الحالتين يجري استصحاب الحدث فتجب الاعادة والقضاء^(١).

وفيه أنه ان فرض شكه في اول الوقت في بقاء الحدث فغفل وصلى ولم يلتفت الى أن خرج الوقت، فلا فرق بين فرض شكه في بقاء الحدث او علمه بتوارد الحالتين، حيث ان مقتضى اطلاق صحيحة الفضلاء وجوب القضاء في كلا الفرضين، وكذا بناء على كون فوت الفريضة الظاهرية موضوعاً لوجوب القضاء، حيث ثبت فيه حقه اول الوقت فريضة ظاهرية لجريان استصحاب الحدث اول الوقت وفوتها معلوم بالوجدان، وعدم جريان استصحاب الحدث بعد خروج الوقت في الفرض الثاني لا يمنع من ذلك.

وان فرض كون شكه قبل دخول الوقت واستيعاب غفلة لتمام الوقت فلا يجري فيه الوجهان، ولا يجب القضاء، بعد عدم احراز موضوعه وهو فوت الفريضة، واستصحاب بقاء الحدث الجاري بعد خروج الوقت كاستصحاب عدم الاتيان الجاري بعد خروج الوقت لا يثبت عنوان الفوت.

الفرع الثالث: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أنه لو كان عالماً بالطهارة ثم شك في بقاء الطهارة، ثم غفل و صلى، و بعد الصلاة حصل له العلم بأنه قبل الصلاة قد تواردت عليه حالتا الطهارة والحدث، فبناءً على أن الاستصحاب يجري في موارد الشك التقديري تصح صلاته، لأنه كان في حال الصلاة متطهراً بالطهارة الظاهرية، و بناءً على عدم جريانه لا تصح الصلاة لعدم ثبوت الطهارة له في الصلاة، لا واقعاً و لا ظاهراً^(٢).

١ - مباحث الاصول ج ٥ ص ٢٩٢

٢ - نهاية الأفكار ج ١ ص ١٧

ولا يخفى أنه إنَّما فرض الشكَّ في الطهارة قبل الصلاة ثمَّ الغفلة، و لم يفرض الغفلة رأساً، حتى لا تكون الصلاة مورداً لقاعدة الفراغ على اي حال، بعد عدم اعتباره شرطية احتمال الالتفات حال العمل، كما أن وجه فرضه توارد الحالتين، لأنَّه لو علم بعد الصلاة بأنَّه كان محدثاً لم يكن هناك وجه لتوهم كفاية استصحاب الطهارة الجاري حال الصلاة، لأنَّ الاستصحاب ليس إلَّا حكماً طريقياً، و قد انكشف خلافه، والمفروض كون الطهارة عن الحدث من الاركان، وهذا بخلاف فرض توارد الحالتين، حيث لم ينكشف الخلاف بعد الصلاة.

وفيه أن اثر المنجزية والمعذرية للحكم الظاهري تابع لوجوده الفعلي ولا يكفي حدوثه في بقاء الاثر، فعدم اعادة الصلاة بعد العلم بتوارد الحالتين يحتاج الى مؤمَّن غير استصحاب الطهارة الجاري حال الصلاة، والا لكفى ولو حصل العلم بتوارد الحالتين قبل الصلاة.

نعم يمكن أن يقال بأنه لا مانع بعد العلم بتوارد الحالتين من استصحاب الطهارة الظاهرية المعلوم حدوثها قبل العلم بتوارد الحالتين، نظير ما لو شك في طهارة ماءٍ، ثم علم اجمالاً بنجاسته او نجاسة ماء آخر، فانه بعد تعارض أمانة الطهارة الظاهرية في الماءين بعد حصول العلم الاجمالي، وهي عموم قوله (عليه السلام) في موثقة عمار "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر" تصل النوبة الى الاصل العملي وهو استصحاب الطهارة الظاهرية في الماء الاول، لعدم كونه طرفاً للمعارضة مع الأمانة على الطهارة الظاهرية في الماء الثاني، وكذا لو قلد من كان اعلم ثم صار مساوياً مع غيره، حيث انه بعد تعارض دليل الحجية فيهما يجري استصحاب حجية فتوى مقلده، نعم كل ذلك يبتني على مبنى المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

هذا وقد ذكر في البحوث أن اختصاص جريان استصحاب الطهارة في

١٠٢أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

هذا الفرض بحال الشك التقديري في اثناء الصلاة، دون حال العلم بعد الصلاة بتوارد الحالتين، لما كان لغوا، لما مر من لغوية اختصاص جريانه بحال الغفلة دون الشك الفعلي الحاصل بعدها، فيدخل ذلك الاستصحاب تحت المعارضة مع استصحاب الحدث في عرض معارضة استصحاب الطهارة بعد العلم بتوارد الحالتين مع استصحاب الحدث، نعم لو بني على مبنى صاحب الكفاية من عدم جريان الاستصحاب في مورد توارد الحالتين لقصور المقتضي لا للمعارضة، فمن استصحاب الطهارة حال الغفلة والشك التقديري قبل الالتفات الموجب للعلم بتوارد الحالتين، يثبت ما هو لازمه وهو جريان استصحاب الطهارة بعد ذلك^(١).

وفيه **اولا:** أن فرض توارد الحالتين ولو بناء على معارضة الاستصحابين فيه يكون خارجا عن مدلول خطاب الاستصحاب، للابتلاء بالتعارض الداخلي الواضح بحيث يوجب انصراف خطاب الاستصحاب عنه، فلا يبقى الا ظهور الاستصحاب في شموله للاستصحاب الجاري قبل العلم بتوارد الحالتين، وهو استصحاب الطهارة الجاري قبل الفراغ من الصلاة، فلا يختلف عن مبنى صاحب الكفاية.

الا أن المهم على كلا المبنيين أنه يأتي فيه محذور عدم صحة التمسك بالاطلاق لمورد يكون شموله له لغوا ما لم ينضم اليه ضميمة خارجية غير مستفادة من الخطاب.

وثانيا: ان الصحيح أن الشك في الطهارة في هذا الفرض كان فعليا قبل الصلاة، وليس شمول دليل الاستصحاب له بنحو يكون مغيباً بعدم العلم بتوارد الحالتين لغوا وغير عقلائي، بل لو فرض عدم سبق الشك فقد اتضح أنه لا مانع من جعل استصحاب الطهارة ما لم يحصل العلم بالخلاف او

بتوارد الحاليتين، وهذا جعل قابل للوصول والالتفات، اذ الالتفات اليه لا يساوق العلم بتوارد الحاليتين، فلا يقاس بمثال جعل الحكم مقيدا بعدم وصوله، حيث يكون لغوا وغير عقلائي.

الفرع الرابع: أن يعلم بالطهارة في وقتٍ و بالحدث في وقتٍ آخر، ثم يغفل، لكنه يكون بحيث لو التفت لشك في المتقدم منهما و المتأخر، ويصلي، ثم يلتفت، فيشك في المتقدم منهما و المتأخر.

فان قلنا بجريان قاعدة الفراغ مع العلم بالغفلة جرت قاعدة الفراغ، وجريانها هنا اوضح من الفرع الاول لشبهة جريان استصحاب الحدث هناك مع الشك التقديري، بينما أنه هنا يكون الشك التقديري بنحو توارد الحاليتين، فلم يكن يجري استصحاب الحدث بلا معارض، لا قبل الصلاة ولا بعدها.

نعم سبق أن من يقول بصدق الشك على الشك التقديري كالسيد الداماد وبعض السادة الاعلام فلا يكون الشك بنظره حادثا بعد الفراغ، بل قد تحقق قبله فلا موضوع لقاعدة الفراغ.

وان قلنا بعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلم بالغفلة، فان التفت داخل الوقت وجبت اعادة الصلاة، بمقتضى قاعدة الاشتغال، وان التفت خارج الوقت فلا يجب قضاءها للشك في الفوت.

الفرع الخامس: أن يحصل له أولاً العلم بتوارد الحاليتين و الشك في المقدم منهما و المؤخر، ثم يغفل و يصلي، ثم يلتفت، فهنا لا تجري قاعدة الفراغ لكون الشك حادثا قبل الفراغ، وذكر في المباحث أنه تصل النوبة إلى قاعدة الاشتغال لو التفت في الوقت، و البراءة لو التفت خارج الوقت^(١).

ولكن الصحيح أنه لو كان اول الوقت ملتفتا الى علمه بتوارد الحالتين فغفل وصلى ولم يلتفت الى أن خرج الوقت، فيشملة صحيحة الفضلاء، كما يقال فيه بكون فوت الفريضة الظاهرية محرزا فيجب قضاءها، وان كانت الفريضة هنا عقلية من باب قاعدة الاشتغال لا شرعية ظاهرية، بل يمكن دعوى كونها فريضة ظاهرية شرعية لما هو الظاهر من جريان استصحاب عدم المقيد وهو الصلاة مع الطهارة، او استصحاب بقاء التكليف او بقاء فاعليته.

الفرع السادس: لو قيل بكون شرط الصلاة الجامع بين الطهارة الواقعية او الظاهرية حال الصلاة، فمن كان متيقنا بطهارة ثوبه سابقا فغفل بحيث لو التفت كان يشك في بقاءها، فصلى ثم بعد الصلاة علم بكون الثوب نجسا، فبناء على جريان الاستصحاب التقديري يكون واحدا للشرط. ولكن هذا الفرع مجرد فرض فقهي لا واقع له، فان المستفاد من الروايات أن المانع هو العلم بالنجاسة، فتصح صلاة من كان غافلا عن نجاسة ثوبه لا ناسيا لها.

الفرع السابع: لو تيقن امام الجماعة بالطهارة من الحدث ثم شك فيها فصلى مع ذهوله عن شكه في اثناء الصلاة، فحكى عن السيد الداماد "قده" أن لازم المنع من جريان الاستصحاب مع الشك التقديري عدم صحة الائتمام به، لصيرورته غير محكوم بالطهارة من الحدث، ثم قال: و حيث انه لا يفتي به احد فيكون كاشفا عن كون الشك التقديري بحكم الفعلي^(١).

و فيه أن الفرع الذي ذكره لا يخلو من غرابة، فانه لو كان المأموم عالما بسبق طهارة الامام فله أن يستصحب طهارته، والا فتجري في مثله أصالة

الصحة بمقتضى السيرة، ولا يعني ذلك جريان استصحاب الطهارة في حق الامام نفسه، بل لو جرى في حقه فلا يفيد بحال المأموم، لأن المدار في جواز الائتنام صحة صلاة الامام واقعا، بنظر المأموم ولو بمقتضى الاصل الجاري لدى المأموم.

على أن المفروض في هذا الفرع سبق الشك الامام ثم طرو غفلته، بينما أن محل الكلام في الشك التقديري فرض الغفلة محضا.

المقام الثاني: جريان الاستصحاب مع اليقين التقديري

ذكر صاحب الكفاية في المقام أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين، لعدم شمول اليقين لليقين التقديري، كما هو واضح، والظاهر أنه ذكره جريا على مسلك القوم من ركنية اليقين بالحدوث، والا فقد ذكر في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب في الكفاية أنه يحمل اليقين على الطريقية المحضة ويرى أن ركن الاستصحاب هو اليقين بالحدوث، ولا حاجة الى اليقين التقديري فضلا عن الفعلي.

التنبيه الثالث: جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحدوث

بالامارة او الاصل

التنبيه الثالث: لو علمنا وجدانا بحدوث شيء ثم شككنا في بقاءه، فهذا هو القدر المتيقن من مورد الاستصحاب، و أما إذا شككنا في بقاء شيء على تقدير حدوثه و لم نحرز حدوثه بالوجدان، كما إذا قامت الأمانة على حدوث شيء ثم شككنا في بقاءه على تقدير حدوثه، فقد يناقش في جريان الاستصحاب، لعدم اليقين بالحدوث، بل ولا يصدق الشك في البقاء بقول مطلق، وانما يشك في البقاء على تقدير الحدوث. وقد حاول الاعلام الاجابة عن هذه المناقشة بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من أنه يكفي في الاستصحاب الشك في البقاء على تقدير الحدوث، وإن لم يكن معلوم الحدوث، بشرط أن يترتب على هذا الاستصحاب أثر شرعي أو عقلي، فإن اخذ اليقين بالحدوث في ادلة الاستصحاب إنما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا إنما هو في البقاء، لا في الحدوث، وظاهر أخذ اليقين بالحدوث كونه طريقا و مرآة الى واقع الحدوث ليكون التعبد في بقاءه، وعليه فيكفي الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فيتعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فتكون الحجة على الحدوث حجة على البقاء تعبدا، للملازمة بينه و بين الحدوث واقعا.

هذا وقد ذكر ان منشأ الحاجة الى هذا البيان هو أن الصحيح كون مقتضى حجية الأمانة التنجيز و التعذير، وأما بناء على كون المجعول فيها الحكم المماثل - كما هو ظاهر الأصحاب- فيمكن اجراء الاستصحاب في نفس الحكم الظاهري بعد كون قيام الأمانة حثية تعليلية عرفا لثبوت هذا الحكم ويحتمل بقاءه بعد انتفاء الأمانة^(١).

وقد عبّر في بحث الاجتهاد والتقليد عما اختاره هنا من عدم ركنية اليقين بالحدوث بالتكلف، فقال "على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب^(٢)"، كما ذكر في التنبيه السابق أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين والشك.

ولا يخفى أن لازم ركنية واقع الحدوث في الاستصحاب وان كان هو عدم جريانه واقعا في موارد اليقين غير المصيب بالحدوث او الأمانة غير المصيبة عليه، لكنه ليس امرا لا يمكن الالتزام به، فما عن المحقق الاصفهاني "قده" من جعل ذلك نقضا على مبنى صاحب الكفاية غير

١ - كفاية الاصول ص ٤٠٤

٢ - كفاية الاصول ص ٤٧٨

متجه .

وكيف كان فان تم ما ذكره هنا فيكون الحكم الظاهري بالبقاء -والذي مرجعه الى جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي المشكوك، فيما كان المستصحب نفس الحكم الشرعي، او المماثل لحكمه الشرعي لو كان المستصحب موضوع الحكم الشرعي- من الآثار الشرعية لواقع الحدوث، فيكون قيام الأمانة مقام القطع بالحدوث من باب قيامها مقام القطع الطريقي المحض الذي لا اشكال فيه على جميع المباني في حجية الأمارات .

وقد ذكر في البحوث أن كلام صاحب الكفاية في المقام لا يخلو من تشويش، فصدره ظاهر في أنّ ركن الاستصحاب واقع الحدوث والشك في البقاء، وذيله ظاهر في عدم ركنية واقع الحدوث وانما الركن الشك في البقاء على تقدير الحدوث .

ويوجد في هذا الذيل احتمالان:

احدهما: كون ركن الاستصحاب الشكّ في البقاء، دون الحدوث، و إنّما فرض الحدوث، لأنّ الشكّ في البقاء لا يتحقّق إلاّ مع فرض الحدوث .

وثانيهما: أن يكون مقصوده كون التعبد بالبقاء، وانما فرض الحدوث مفروغا عنه حتى يقع التعبد بالبقاء .

أما الاحتمال الاول فإن قصد من الشكّ في البقاء أن لا يحتمل فيه العدم بعد العدم، وانما يحتمل العدم بعد الوجود، فيعني ذلك فرض اليقين بالحدوث، وهو خلف مدعاه، وان قصد منه احتمال العدم بعد الوجود وان احتمل العدم بعد العدم، فيعني ذلك جريان الاستصحاب مع عدم الحدوث واقعا بمجرد احتمال الحدوث والبقاء، و هذا ما لا يلتزم به احد .

أما الاحتمال الثاني فإما أن يكون مصب التعبد هو البقاء الظاهري على

تقدير الحدوث، فيكون الحدوث مأخوذاً في موضوع التعبد الظاهري بالبقاء، ولا يكون ترقياً عن الكلام الأول، أو يكون مصب التعبد الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، فلا يكون الحدوث دخیلاً في ذلك، كما أنّ الوجود الفعلي للعلّة ليس دخیلاً في ثبوت الملازمة بين وجود العلّة ووجود المعلول، فعندئذ يرد عليه: أنّ الملازمة ليست قابلة للجعل على ما هو الصحيح الموافق لنظر صاحب الكفاية، وإنّما المجعول منشأ انتزاعها، وهو جعل الحكم بالبقاء مشروطاً بالحدوث، فرجع إلى الكلام الأوّل^(١).

اقول: لا يوجد أي تشويش في كلام صاحب الكفاية، فانه صرح في ذيل كلامه ايضاً بأخذ واقع الحدوث في التعبد الظاهري بالبقاء، وأنه أخذ اليقين بالحدوث مرآة لحدوثه، ليكون التعبد في بقاءه، و التعبد مع فرض حدوثه إنما يكون في بقاءه، وما نقل في المباحث عن صاحب الكفاية من التعبير بأنه أخذ الحدوث ليكون التعبد بالبقاء، لا يوجد في كلامه ابداً. وكيف كان فقد اورد على كلام صاحب الكفاية ايرادات ثبوتية واثباتية، أما الايرادات الثبوتية فعمدتها ثلاثة ايرادات:

الايراد الاول: ما حكي عن المحقق الاصفهاني "قده" من أن الاستصحاب حيث يكون حكماً ظاهرياً فيتقوم بالوصول، ومعه فلا يكون الاستصحاب جارياً بمجرد حدوث الشيء المشكوك واقعاً، بل يتوقف جريانه على قيام الأمانة على الحدوث، فكيف تقوم الحجّة على الحدوث لتنجز هذا الاثر الذي يكون ترتيبه متأخراً عن قيام الحجّة.

وفيه أن مقتضى الجمع بين ما ذكره صاحب الكفاية هنا من ركنية واقع الحدوث وما ذكره في التنبيه السابق من تقوم الاستصحاب بالوصول - باعتبار كونه حكماً ظاهرياً حقيقته تنجز الواقع أو التعذير عنه- وان كان هو

أنه ما لم تقم حجة على الحدوث فلا يكون الاستصحاب فعليا، ولكنه لا يعني عدم وجوده الانشائي قبله، فيكون قيام الحجة على الحدوث بلحاظ هذا الحكم الظاهري الانشائي ونتيجة قيام هذه الحجة صيرورة الاستصحاب فعليا ومنجزا للبقاء.

بل لو فرض الالتزام لأجل ذلك بتقيد جريان الاستصحاب بقيام الحجة على الحدوث، فلا محذور فيه، وان فرض كون اثر قيام الحجة على الحدوث منحصرًا بالتعبد بالبقاء، اذ لا يتوقف قيام الحجة على الحدوث بكون هذا الاثر لواقع الحدوث موجودا مع غمض العين عن قيام الحجة عليه، بعد ان كان المراد من الحجة هو الحجة الشانية، فيكون نظير سائر موارد قيام الحجة على تحقق موضوع الحكم الظاهري.

الايراد الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه إما يكون مفاد خطاب الاستصحاب الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، فيكون مدلول خطاب الاستصحاب الحكم الواقعي ببقاء كل حادث، فهو مضافا الى مخالفته للواقع، مستلزم لكون أدلة الاستصحاب من الأمارات الدالة على الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، فتكون الأمانة الدالة على الحدوث دالة بالالتزام على البقاء، نظير ما ثبت من الملازمة الواقعية بين وجوب تقصير الصلاة و إفطار الصوم، ويخرج الاستصحاب عن كونه اصلا عمليا يرجع اليه في فرض الشك في البقاء.

وإما أن يكون مفاد الاستصحاب الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، فلازم ذلك الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز و بقاءه، و لا يمكن الالتزام بها، ولم يلتزم بها نفسه ايضا، فانه التزم بانحلال العلم الإجمالي بالتكليف بقيام الأمانة على التكليف في بعض الأطراف، فالإنصاف أنه على القول بأن معنى جعل حجية الأمارات ليس إلا التنجيز

في صورة الإصابة و التعذير مع المخالفة كما عليه صاحب الكفاية و جماعة من الأصحاب لا دافع لهذه المناقشة^(١).

وفيه أن هذا الاشكال غريب، فانه **اولاً**: لا مانع من الحكم الظاهري ببقاء كل حادث مادام الشك في بقاءه، بأن يكون الحدوث الواقعي للشيء المشكوك موضوعاً لهذا الحكم الظاهري، واين هذا من الاخبار عن الملازمة بين حدوث شيء وبقاءه الواقعيين، او الملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، وانما هو الملازمة بين واقع حدوث شيء والحكم الظاهري ببقاءه عند الشك، وهذا هو مقصود صاحب الكفاية.

نعم نتيجته جعل الحكم المماثل، وقد مر من السيد الخوئي وفاقاً للمحقق النائيني "قدهما" كونه مستلزماً للتصويب^(٢)، ولكن مرّ أن صياغات الحكم الظاهري من جعل العلمية او الحكم المماثل او انشاء عنوان المنجزية والمعدرية ونحوها كلها ابراز لاهتمام المولى او عدم اهتمامه بالحكم الواقعي المشكوك على تقدير وجوده واقعا، والا فماذا يقول هو في الطهارة والحلية الظاهريتين المستفادتين من قاعدة الطهارة والحل.

وثانياً: لامانع من الالتزام بكون مفاد الاستصحاب الملازمة بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء عند الشك في البقاء، وهذا غير الملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه حتى يرد عليه النقص بانحلال العلم الاجمالي بالعلم او الامارة التفصيلية، فانه بقاءً لا يوجد منجز لحدوث التكليف في الطرف الآخر غير ما قامت الأمانة التفصيلية عليه.

الايراد الثالث: ما يقال من أن المستفاد من كلام صاحب الكفاية جعل الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، وهذا خلاف ما تقدم منه في بحث

١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٩٩

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٦

الاحكام الوضعية التي من هذا القبيل من عدم امكان جعلها شرعا كالسببية للتكليف .

وفيه أن تعبير صاحب الكفاية هو "التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث" فيكون مفاد الاستصحاب كما مر جعل الحكم المماثل، وأما تعبيره في آخر كلامه بالملازمة بين البقاء و بين الحدوث واقعا -اي الملازمة الظاهرية بين واقع الحدوث وبين بقاءه- فلا يدل على كون الملازمة هي المجعولة شرعا، بل هي منتزعة عن التعبد بالبقاء ظاهرا على تقدير الحدوث.

والحاصل أن ما ادعاه صاحب الكفاية من كون مفاد الاستصحاب التعبد الظاهري ببقاء الحادث، واضح ومعقول، ولا يرد عليه أي من الايرادات الثبوتية، ومحصله أن اليقين المأخوذ في أدلة الاستصحاب ليس موضوعاً للاستصحاب، بل طريق محض إلى الحدوث، ويكون مفاد الاستصحاب التعبد الظاهري ببقاء الحادث في فرض الشك في بقاءه على تقدير حدوثه، والامارة القائمة على الحدوث تكون حجة على وجود موضوع الاستصحاب.

ولا ينبغي الاشكال في أنه بناء على حمل اليقين بالحدوث على الطريقية المحضنة كما حمل لفظ اليقين والعلم والرؤية والتبين على ذلك في الخطابات المتضمنة للأحكام الواقعية كقوله تعالى "فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر" يتم هذا الوجه.

انما الكلام في مساعدة مقام الاثبات وظاهر الادلة معه، فقد اورد عليه عدة ايرادات اثباتية:

الايراد الاول: أن كون واقع اليقين في نفس المتيقن مرآة الى الواقع

المتيقن، اي لحاظ الشخص المتيقن صورته الذهنية متحدة مع الخارج، لا يعني جعل المتكلم مفهوم اليقين مرآة الى الواقع، بأن يرى من خلاله الواقع، فان كل عنوان مرآة الى مصاديقه لا الى مصاديق عنوان آخر، فلا

يصح أن يراد من اليقين الواقع الذي تعلق به اليقين، خصوصاً مع ذكره في الكلام مستقلاً، حيث اُضيف اليقين إلى الوضوء في قوله "فانه على يقين من وضوءه" أو إلى الطهارة في قوله "انك كنت على يقين من طهارتك" ومن هنا علم أن استعماله الكنائي فيه يحتاج إلى مصحح لا يوجد في المقام.

الايراد الثاني: ما في البحوث وغيره من أنه لا يتلائم مع استظهار كون اسناد النقص إلى اليقين بلحاظ ما يرى فيه من الايبرام والاستحكام، كما استظهر ذلك في الكفاية في بحث الشك في المقتضي، فإنه بناءً على ما ذكره هنا من كونه مأخوذاً بنحو المرآتية إلى المتيقن، يكون النظر إلى ذات المتيقن، فلا يجدي استحكام اليقين^(١).

اقول يمكن الدفاع عن صاحب الكفاية في قبال هذين الايرادين بأن يقال ان مصحح استعمال كلمة النقص وان كان هو استحكام اليقين، لكن يكفي في ذلك كونه كذلك في المراد الاستعمالي، ولم يلحظ في المراد الاستعمالي مفهوم اليقين مرآة إلى المتيقن، ولكنه لا يتنافى استظهار العرف كون موضوع الاستصحاب في المراد الجدي هو واقع الحدوث، نظير استظهار العرف من قوله تعالى "فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم...". كون مبدأ الامساك الواجب في شهر رمضان هو واقع طلوع الفجر وأن التبين طريق محض.

بل الظاهر - كما صرح به في حاشية الرسائل - كون مقصوده كون النهي عن نقض اليقين كناية عن نقض المتيقن، فليس المدلول الاستعمالي هو النهي عن نقض المتيقن، كي يتنافى مع ما ذكره في بحث الشك في المقتضي.

الايراد الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن قوله في صحيحة زرارة الثانية "لا ينبغي أن تنقض اليقين بالشك ابدا" راجع إلى قضية ارتكازية، وهي أن الأمر المبرم لا يرفع اليد عنه لأمر غير مبرم، والمراد من الأمر المبرم في المقام هو اليقين، و من غير المبرم هو الشك، فلا بد من وجود اليقين والشك^(١).

وفيه أننا لا نستظهر من هذه الجملة أكثر من النهي عن نقض اليقين بالشك، ولو كان النهي تعديدا محضاً.

الايراد الرابع: ما هو الصحيح من أن النهي عن نقض اليقين بالشك لما كان حكماً ظاهرياً فلا يلغي العرف موضوعية اليقين في الخطاب كما لا يلغي الشك، فاستظهار الطريقة المحضة لليقين في خطاب الاستصحاب خلاف الظاهر، خصوصاً بقرينة التقابل في صحيحة زرارة الأولى مع قوله "ولكن ينقضه ييقين آخر" فإنه لا اشكال في موضوعية اليقين الآخر، والا فيعني نقض الحدوث السابق بواقع ارتفاعه وهو غير محتمل، فمقتضى وحدة السياق حمل اليقين الأول أيضاً في هذه الجملة وفي جملة "فإنه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك على الموضوعية أيضاً. فدعوى صاحب الكفاية ظهور النهي عن نقض اليقين بالشك في ركنية الحدوث وموافقة بعض الاعلام^(٢) معه غير متجهة.

هذا كله بلحاظ ما ذكره حول ظهور خطاب الاستصحاب في ركنية واقع الحدوث.

وأما ما ذكره من أنه بناء على جعل الحكم المماثل في الامارات فيمكن اجراء الاستصحاب في نفس الحكم الظاهري فسيأتي الكلام فيه.

١ - مصباح الاصول ج٣ ص ٩٧
٢ - منتقى الاصول ج٦ ص ١٥٦

الوجه الثاني: ما ذكره في البحوث من أن خطاب النهي عن نقض اليقين بالشك وان كان ظاهرا في موضوعية اليقين بالحدوث، لكن حيث لم يؤخذ اليقين بالحدوث في صحيحة ابن سنان "انك اعترته اياه وهو ظاهر ولم تستيقن أنه نجسه" بل أخذ فيها واقع الحدوث، وهكذا في قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر" و "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام" بناء على مختار صاحب الكفاية من دلالتهما على الاستصحاب، فحينئذ ان احتمل وجود قاعدتين: احدهما: ما يستفاد من هذه الصحيحة من قاعدة أن الحادث محكوم بالبقاء ظاهرا في فرض الشك، والأخرى: ما استفيد من بقية الروايات من قاعدة عدم نقض اليقين بالشك، فنلتزم بكلتيهما، و ان لم نحتمل ذلك كانت هذه الصحيحة قرينة على حمل لفظ اليقين بالحدوث في بقية الروايات على الطريقية الى كون واقع الحدوث موضوعا للحكم^(١).

و فيه **اولا:** أنه قد مر أنه لا يظهر من صحيحة ابن سنان كونها ناظرة الى الاستصحاب، فلعلها ناظرة الى قاعدة الطهارة، وأما لحاظ الحالة السابقة في الثوب في الصحيحة فلعله لأجل أنه لو كان معلوم النجاسة سابقا لم يجر فيه قاعدة الطهارة.

وثانيا: أن احتمال تعدد القاعدة ليس عرفيا، بعد كفاية احدهما عن الأخرى عرفا، و ان كانت النسبة بينهما بالدقة عموما من وجه، حيث يكون مورد افتراق الاولى فرض واقع الحدوث من دون علم به، و مورد افتراق الثانية فرض اليقين بالحدوث مع كونه غير مطابق للواقع، و لكن جعل الثانية بلحاظ فرض الجهل المركب لغوا عرفا.

و عليه فلو كانت صحيحة ابن سنان صالحة لحمل اليقين في روايات

النهي عن نقض اليقين بالشك على الطريقة فكذلك تصلح روايات النهي عن نقض اليقين بالشك لحمل قوله في الصحيحة "انك اعرتة اياه و هو طاهر" على التنبيه على علم السائل بكونه طاهرا سابقا، فان التعبير عنه بمثل ذلك متعارف ايضا، و قد يقال باولوية هذا الحمل الاخير، بعد تناسب لفظ النقض مع تعلقه باليقين و كونه امرا مبرما و مستحكما.

و لست ادري ماذا يقصد من ركنية واقع الحدوث، فان كان يقصد بها كفايته عند وجود حجة تفصيلية او اجمالية عليه، كما لو علمنا بوجوب اكرام زيد اليوم او وجوب اكرام عمرو اليوم مع احتمال بقاء وجوب اكرام عمرو على تقدير حدوثه الى غد، فلا غرابة فيه، ولكن ان كان يقصد جريان الاستصحاب بمجرد واقع الحدوث مع الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فهو غريب، فانه لو تيقن المكلف بنجاسة ثوبه يوم الخميس، ثم طهر في يوم الجمعة واقعا من دون علمه به، و في يوم السبت كان شاكا في طهارته و نجاسته، فانه لا ينبغي الاشكال في جريان استصحاب نجاسته ليقينه بها في يوم الخميس، و لكن بناء على مبناه يكون استصحاب طهارته الحادثة واقعا في يوم الجمعة و المشكوك بقاءها في يوم السبت على تقدير حدوثها مانعا واقعا من جريان استصحاب نجاسته، لتمامية اركان الاستصحاب في طهارته بعد تحقق واقع حدوثها و الشك في بقاءها على تقدير حدوثها، و لا أظن التزامه به، و قد يكون اطلاق الصحيحة شاهدا على جريان استصحاب الطهارة واقعا -بناء على استفادة الاستصحاب منها- في الثوب و لو نجسه الذمي واقعا و احتمل انه طهره قبل ان يرده عليه، فيكون ذلك قرينة على أن واقع الحدوث من دون قيام حجة عليه لا يكفي في جريان الاستصحاب.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية من أنه بناء على جعل الحكم المماثل في الامارات فيمكن اجراء الاستصحاب في نفس الحكم

الظاهري.

وفيه أن حجية الأمانة على الحدوث تابعة لمقدار مفادها فلا يحتمل بقاءها بعد انتفاء الأمانة، وأما استصحاب جامع الحكم الشرعي المحتمل بقاءه في ضمن الحكم الواقعي، فيكون من استصحاب القسم الثالث من الكلبي، للعلم بوجوده في ضمن فردٍ وهو الحكم الظاهري والعلم بارتفاعه، وإنما يشك في وجود فرد آخر معه وهو الحكم الواقعي

نعم لو قيل بكون الحكم الظاهري على تقدير مطابقته للواقع، عين الحكم الواقعي، وليس له حقيقة وراءه، وإنما يكون له وجود مستقل في فرض عدم مطابقته للواقع، فيكون استصحاب الجامع بين الحكم الظاهري المخالف للواقع والحكم الواقعي من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلبي، ولكن يرد عليه مضافا الى ضعف هذا المبني في الحكم الظاهري أنه ان كان الحكم الشرعي تكليفيا فيكون من قبيل استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله، وما يكون من هذا القبيل فلا يكون العلم الاجمالي به منجزا- كما لو علم إما بوجود اكرام زيد المقدور اكرامه او وجوب اكرام عمرو غير المقدور اكرامه- فكيف باستصحابه، والوجه في كون الحكم الظاهري مما لا يقبل التنجيز هو العلم بارتفاعه، مضافا الى أن العدل في هذا الجامع لما كان هو الحكم الظاهري بقيد كونه مخالفا للواقع، والا فلا وجود للحكم الظاهري الموافق للواقع بناء على هذا المبني، فالحكم الظاهري بما هو مخالف للواقع لا يصلح لتنجيز الواقع، نعم لو كان الحكم وضعيا كنجاسة الماء فلا يرد عليه هذا الاشكال، ومن هنا تبين أن اطلاق كلام البحوث لفرض الحكم الوضعي في غير محله، نعم يوجد اشكال آخر فيه وهو ان الجامع بين النجاسة الظاهرية المخالفة للواقع والنجاسة الواقعية في الماء ليس موضوعا لحرمة شربه واقعا، فان الظاهر أن موضوعها هو النجس الواقعي، ولا أقل من انصرافه عن النجاسة

الظاهرية بقيد كونها مخالفة للواقع.

الوجه الرابع: ما ذكره في البحوث من أنه في موارد قيام الأمانة على الحدوث، و ان كان يعلم بارتفاع موضوع الحكم الظاهري بقاءً، إلا أنّ روح الحكم الظاهري وحقيقته، وهو اهتمام الشارع بالحكم مما يحتمل بقاءه بشخصه، لأنّ قيام الأمانة ونحوه ليس إلا سبباً لشدة الاهتمام، و ليس موضوعاً له، فيمكن إجراء الاستصحاب في روح الحكم الظاهري وحقيقته، لتامة أركان الاستصحاب فيه حينئذ من اليقين بحدوثه و الشك في بقائه بشخصه.

نعم يوجد في مورد استصحاب الاهتمام بالتكليف المشكوك الذي قامت الامارة على حدوث ذلك التكليف، أمانة نافية لبقاء الاهتمام، وهو دليل البراءة الشرعية الذي هو أمانة على عدم الاهتمام، ويقدم على استصحاب الاهتمام، ولا يقاس بتقديم استصحاب الحكم الواقعي عند الشك فيه على اصل البراءة، لأنّ البراءة ليست أمانة نافية للحكم الواقعي المشكوك، فيكون الاستصحاب و البراءة من هذه الناحية في عرض واحد، فيؤخذ بالاستصحاب لتقدم دليله على دليلها^(١).

ويرد عليه **اولاً:** أن الوجه انما يجري فيما اذا كان قيام الامارة على حدوث الحكم الشرعي مقارنا مع حدوث ذلك الحكم، فيستصحب اهتمام المولى بهذا الحكم على تقدير وجوده، او فقل عدم رضاه بمخالفته على تقدير وجوده، ونتيجته لزوم الاحتياط، ولا يجري هذا الوجه اذا كان قيام الامارة على حدوث الحكم في زمان الشك في بقاءه، كما لا يجري في استصحاب الموضوع او الحكم الذي قامت الامارة على حدوثه كظاهرة الماء لاثبات اثر شرعي مترتب على بقاءه، كوجوب الوضوء بعد

دخول الوقت عند انحصار الماء به، لعدم سبق العلم بحدوث الاهتمام في هذه الموارد.

وثانياً: ان الاهتمام بالحكم الذي قام عليه خبر الثقة مثلا يكون بنحو القضية الحقيقية، فاذا انتفى خبر الثقة فينتفي ذلك الاهتمام، وانما يحتمل ثبوت اهتمام آخر، ويكون استصحابه من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلبي.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق النائيني "قده" وتبعه في ذلك السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" من أنه لما كانت حجية الأمارات بمعنى اعتبارها علما، فان الأمارات العقلائية اعتبرت في الارتكاز العقلائي علما بالواقع، وبضم عدم ردع الشارع عنه يستكشف امضائه له، فتقوم مقام القطع الموضوعي، ومنه اليقين بالحدوث في الاستصحاب.

وقد اورد في البحوث على هذا الوجه أنه حتى لو بني على قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، الا أنه يختص بما اذا كان القطع الموضوعي مأخوذاً من حيث انه طريق الى متعلقه، وكاشف عنه، لا من حيث انه صفة نفسانية خاصة، وصحة اسناد النقض الى اليقين دون العلم والقطع ونحوهما حيث كانت لأجل ما في صفة اليقين من الابرام والاستحكام، او الالتفاف بمتعلقه، فيكون ظاهراً في اخذ القطع الموضوعي الصفتي، فلا تقوم الأمانة مقامه^(١).

ولكن يرد عليه أنه لا منافاة بين كون مصحح استعمال النقض اضافته الى لفظ اليقين دون العلم، وبين ظهور خطاب الاستصحاب في اخذ اليقين بالحدوث في موضوع الاستصحاب من حيث انه كاشف عن الواقع، لا من حيث انه ملازم لسكون النفس ونحو ذلك.

فالمهم في الايراد على هذا الوجه **اولا**: أن الظاهر أنه لا توجد أمانة ظنية يدعي العقلاء كونها علما، ولا اقل من عدم احراز ذلك، فلم يحرز كون مثل خبر الثقة او الظهور علما باعتبار العقلاء مع وجود احتمال عقلائي لمخالفتهما للواقع، كما لو أخبر شخص مجهول بخلافهما، فانه ليس في العقلاء أحكام عقلائية يؤخذ فيها القطع موضوعا بنحو واضح بحيث تنعقد سيرتهم على معاملة الإمارات في تلك الأحكام معاملة القطع الموضوعي، نعم الظاهر أنهم يجوزون الاخبار او القضاء وفق الإمارات المعتمدة لكن لعل موضوعه عندهم هو مطلق الحجّة والأمانة، لا ما يكون علما.

وثانياً: انه لو فرض اعتبار العقلاء خبر الثقة علما فمادام لم يوجب ذلك توسعة في دائرة ظهور لفظ العلم المأخوذ في موضوع الاحكام في الخطابات الشرعية وبقيت تلك الخطابات ظاهرة في العلم الوجداني فلا دليل على شمول تلك الاحكام لهذا العلم الاعتباري، بعد أن لا يلزم من ذلك لغوية اعتباره علما، لكون القدر المتيقن منه كونه بغرض التنجيز والتعذير، وأما تنزيل العقلاء خبر الثقة منزلة العلم في الاحكام الثابتة للقطع الموضوعي فلا يعقل الا بلحاظ الاحكام العقلائية الثابتة للقطع الموضوعي، كجواز الاخبار -بناء على كون موضوعه العقلائي هو العلم- دون الاحكام الشرعية التعبدية، فان شأن كل مشرّع أن يتصرف في دائرة تشريع نفسه.

هذا وقد يدعى كون الإمارات علما في اعتبار الشارع، لأجل بعض النصوص، كرواية المراغي "لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقافتنا الذين عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحمله اياهم" وصحيحة الحميري "العمرى ثقفتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول، فاسمع له واطع، فانه الثقة المأمون"، وقد عبّر عن شهادة العدلين في الموضوعات بالبينة، والبينة ما يبيّن الواقع، كما ذكر السيد الخوئي

١٢٠أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

"قده" أن التعبير في الروايات عن الفقيه بقوله "عرف احكامنا" يكشف عن ذلك.

كما قد يستدل بفحوى ما ورد من اعتبار العلمية والغاء الشك في بعض الاصول العملية كقوله في قاعدة التجاوز والفراغ "إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء"^(١) و"إذا شككت في شيء من الوضوء، وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه"^(٢)، وقوله في الاستصحاب "لا تنقض اليقين بالشك".

ولكنه غير متجه، أما رواية المراغي فمضافا الى ضعف سندها ليست ظاهرة في الارشاد الى الغاء الشك ادعاء واعتبارا، فلعلها تنهى عن التشكيك اللساني والعملي، على أنها واردة في خبر ثقات الامام (عليه السلام) الذين عرفوا بأنهم اصحاب سرّه، لا في مطلق خبر الثقة، وأما صحيحة الحميري فالظاهر من التعبير فيها بأن ما ادى فعني يؤدي هو بيان وثاقته، لا التعبد بكون اخباره علما بالواقع، على أنه يتناسب مع مسلك تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وأما التعبير عن شهادة العدلين في الروايات بالبيننة -فمضافا الى عدم جريانه في غيرها واحتمال الفرق موجود- ان التعبير بالبيننة لعله لأجل كونها توجب العلم عادة وان كانت حجيتها غير مشروطة بافادة العلم، وأما قوله "عرف احكامنا" فلا يظهر منه اكثر من معرفة الوظائف الفعلية ولو كانت احكاما ظاهرية.

وأما فحوى بعض ادلة الاصول العملية ففيه أنه لم يظهر من قوله "شكك ليس بشيء" الغاء الشك تعبدا واعتبار العلم، فانه يوجد فرق بين أن يقال لا شك له وبين أن يقال شكه ليس بشيء، فان الثاني لا يلغي الشك اعتبارا وانما لا يقيم له وزنا ولا يراه قابلا للاعتناء، والقدر المتيقن منه كونه ناظرا

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٣٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٧٠

الى تصحيح العمل ظاهراً، لا ترتيب آثار العلم الموضوعي، وهكذا قوله "انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه" فانه وارد بعد قوله "فشكك ليس بشيء" فلا يظهر منه أكثر من حصر الشك الذي يعتنى به فيما كان قبل التجاوز عن المحل.

وأما النهي عن نقض اليقين بالشك فقد مر أنه لا يظهر منه كونه نهياً عن النقض الحقيقي لليقين بداعي الارشاد الى التعبد بعدم انتقاضه واعتبار بقاءه، بل لعله نهى طريقي عن النقض العملي لليقين ولا يظهر منه أكثر من ترتيب آثار الواقع عند الشك في بقاءه دون ترتيب آثار العلم الموضوعي.

الوجه السادس: ما عليه السيد الامام "قده" من أن اليقين في استعمالات الكتاب والسنة ظاهر في مطلق الحجة، فانه بعد ما تعارف اعتماد العقلاء والمتشعبة على الطرق المعتمدة في شتى المجالات فيكون ظاهر قوله تعالى: "حرّم... ان تقولوا على الله ما لا تعلمون" وقوله (عليه السلام) "من أفتى بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض"، هو إرادة معنى الحجة، لأن المتعارف في الفتوى استنادها الى الحجة لا العلم الوجداني.

وهكذا قوله "رفع ما لا يعلمون" و"لا تنقض اليقين بالشك" ونحو ذلك، فيكون قوله "لا تنقض اليقين بالشك" في قوة "لا تنقض الحجة بغير الحجة" لا بمعنى استعمال لفظ اليقين والشك في ذلك، بل لأجل ان العرف لا يرى لخصوصية اليقين والشك دخالة في الحكم، كما أنه يلغي خصوصية الرجل في قوله "رجل شك بين الثلاث والأربع"، ويرى أن ذكره من باب المثال، فانه في كثير من موارد دعوى اليقين بالحالة السابقة لا يوجد يقين وجداني بها^(١).

ويدل عليه قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة الثانية: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً، فان الظاهر منه إجراء الاستصحاب الحكمي في طهارة الثوب، ولا بد ان تحمل الطهارة على الطهارة الواقعية، لعدم جريان الاستصحاب في الطهارة الظاهرية، ومن المعلوم أن العلم الوجداني بالطهارة الواقعية مما لا يمكن عادة، (فانه حتى لو غسله بالماء فحيث ان الغسل سابقا كان بالماء القليل عادة وكان يحتمل نجاسته، فالطهارة السابقة لم تثبت الا بالحجة) فيرجع مفاده إلى أنه لا يرفع اليد عن الحجة على الطهارة بغير الحجة، بل يمكن ان يؤيد ذلك بصحيحته الأولى أيضا، فان اليقين الوجداني بالطهارة من الحدث لم يكن يحصل عادة، لغلبة الشك في طهارة ماء الوضوء (الذي كان ماء قليلا غالبا) تأمل.

و يؤيده أيضا بعض الروايات التي يظهر منها جريان الاستصحاب في مفاد بعض الأمارات، ففي صحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عياله ثم يأتينا هلاكه، ونحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما حدث له من الولد، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل أن هذه الدار دار فلان ابن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أ ونشهد على هذا؟ قال: نعم^(١).

فلولا جريان الاستصحاب في مفاد الأمارات لما يجوز الشهادة بان أمواله له لامتناع حصول اليقين الوجداني بأن المال ماله، فجريان الاستصحاب في مفاد الأمارات و بعض الأصول كأصالة الصحة مما لا مانع منه^(٢).
ولا يخفى أنه مراده من الحجة ليس هو مطلق المنجز والمعذر، بل ما

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص٣٣٦

٢ - الرسائل ج١ ص١٢٤

يثبت الواقع عقلاء او شرعا، فقد ذكر أن الحجة عبارة عن الطرق العقلائية والشرعية إلى الواقع التي تكشف كاشفا غير تام، ولذا ذكر أن معنى "رفع ما لا يعلمون" وان كان هو رفع ما لا حجة عليه، ولكن لا يلزم من ذلك ورود خطاب الامر بالاحتياط عليه، اذ ليس هو منها بلا إشكال، والشاهد على ذلك انه لو أفتى أحد بوجود شيء واقعا لقيام الأمانة عليه، فلا يقال انه أفتى بغير علم، واما إذا أفتى به لأجل دليل الاحتياط يقال انه أفتى بغير علم^(١)، وذكر في موضع آخر أن مفاد أدلة الأصول ليس الا تعيين الوظيفة عند عدم قيام الحجة، لا جعل الحجة على الواقع^(٢)، ولعل مراده من الاصول في هذه العبارة الاصول غير المحرزة والتنزيلية، والا فقد مر منه أن الحجة على الطهارة الواقعية السابقة المستصحة كانت هو الاصل.

وعليه فلا يتم ما قد يورد عليه بالمنع من ظهور لفظ العلم او اليقين في كونه مثلا لجامع الحجة بمعنى كل منجز ومعذر.

ولكن يمكن الايراد عليه بأنه لم يثبت كون مثل لفظ اليقين والجزم والقطع في الاستعمالات ظاهرا في كونه مثلا لمطلق الحجة، فاذا لم يحصل لنا من الامارة المعتبرة كاخبار الزوج بالطلاق مع عدم وثوقها بصدقه او الاقرار غير المفيد للعلم كما لو أقر الوالد بقتل ولده واحتملنا أنه اقر بذلك ليدفع تهمة القتل عن ولده الآخر حتى لا يقتل به فلا يصح ان نشهد بالطلاق او بكون الاب قاتلا، بعد أن قال المولى لنا "اذا كنتم على يقين من شيء فاشهدوا به".

وما استشهد به من صحيحة زرارة الاولى والثانية على ظهور لفظ اليقين في كونه مثلا لمطلق ما يثبت الواقع ولو شرعا كالاصول المحرزة نحو الاستصحاب ايضا قابل للمنع، اذ يمكن أن نجعل استعمال لفظ اليقين

١ - تهذيب الأصول ج ٢ ص ٢٣٨

٢ - الرسائل ج ١ ص ٢٤٣

بالطهارة قرينة على أن الامام (عليه السلام) في الصحيحة الاولى استصحب الطهارة الظاهرية من الحدث، او أنه أجرى استصحاب عدم حدوث النوم، وفي الصحيحة الثانية استصحب عدم اصابة الدم، هذا مضافا الى أنه يحصل للاذهان الساذجة العرفية غير الملتفتة الى الشبهات اليقين بالطهارة عقيب الوضوء او غسل الثوب بالماء.

وهكذا صحيحة معاوية بن وهب، فانه -مضافا الى أن الذهن العرفي غير الملتفت الى الشبهات يطمأن بحصول ملكية المشتري للمبيع عقيب شراؤه- من الممكن استصحاب ملكيته الظاهرية او عدم الرفع.

كما أن الاستشهاد -على كون المراد من اليقين مطلق الحجة- بقوله "ولكنه ينقضه بيقين آخر" حيث انه لا اشكال في لزوم نقض اليقين بالحجة على الخلاف، غير متجه، فان لزوم نقضه بها لا يعني ظهور هذا الخطاب في ذلك.

الوجه السابع: ما يخطر بالبال في تقريب كفاية مطلق الحجة على الحدوث ولو كانت حجة اجمالية -كما لو علمنا بوجوب اكرام زيد اليوم او وجوب اكرام عمرو اليوم مع احتمال بقاء وجوب اكرام عمرو على تقدير حدوثه الى غد- وهو أن النقض العملي لليقين بحدوث شيء بمعناه الحقيقي ليس الا بعدم ترتيب آثار الحدوث، ولا علاقة له بعدم ترتيب آثار البقاء، فارادة النهي عن عدم ترتيب آثار البقاء من نقض اليقين بالشك تكون ظاهرة عرفا في لحاظ الشارع ملازمة ظاهرية بين الحدوث والبقاء، والعرف بعد عدم اقتضاء اليقين بالحدوث بنفسه ترتيب آثار البقاء لا يرى خصوصية لتعلق اليقين بالحدوث ويفهم من خطاب الاستصحاب كون جريانه من آثار قيام مطلق الحجة على الحدوث.

عدم الحاجة في كثير من الموارد الى استصحاب بقاء نفس ما

قامت الأمانة على حدوثه

هذا فيما اذا احتجنا الى استصحاب بقاء نفس ما قامت الأمانة على حدوثه، ولكن كثيرا ما لا نحتاج الى ذلك، كما لو كان بقاء الحكم الشرعي مشروطا بعدم حدوث شيء معين، كاشتراط بقاء الطهارة بعدم طرو النوم، فنستصحب عدم النوم بعد تمامية اركان الاستصحاب فيه، فيثبت به بقاء الطهارة، وان كان حدوث الطهارة ثابتا بالأمانة.

وهكذا لو شككنا في كون زوال النغير رافعا للنجاسة المتيقنة الحدوث للماء المتغير، فاذا شككنا في بقاء نجاسته الى ما بعد زوال تغيره، فنستصحب بقاء نجاسة الماء الذي زال تغيره كمجوعول كلي، فان قامت امانة على حدوث التغير في ماء نعلم بعدم تغيره فعلا، نطبّق عليه ذلك الحكم الاستصحابي، ولا حاجة الى اجراء الاستصحاب في نجاسة هذا الماء المعين، حتى يقال بأن نجاسته ليست متيقنة الحدوث لعدم العلم الوجداني بحدوث التغير فيه.

وكذا الحال فيما اذا قامت امانة على طهارة الماء الذي توضع منه في الشبهة الحكمية او الموضوعية فانه يعني قيام الامارة على كونه متطهرا بعد هذا الوضوء، ونستصحب بنحو كلي أن من كان متطهرا يبقى متطهرا بعد خروج المذي.

وقد ذكر السيد الصدر "قده" في الحلقة الثالثة أن الحاجة الى حل مشكلة اليقين الوجداني بالحدوث بالالتزام بركنية واقع الحدوث ونحوه انما يكون في فرض الشك في المقتضي، كما إذا دلت الأمانة على وجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال و شك في بقاء هذا الوجوب بعد الزوال، فان الأمانة هنا لا تدل مطابقة أو التزاماً على أكثر من الوجوب إلى الزوال، فيأتي فيه اشكال ان الحكم الظاهري بوجوب الجلوس مقطوع الارتفاع والحكم الواقعي مشكوك الحدوث فلم يتم اركان الاستصحاب فيهما.

وأما اذا علم أن للحكم المدلول للأمانة على فرض ثبوته غاية و رافعاً، و يشك في حصول الرفع على نحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية، فيمكن الاستصحاب حتى مع ركنية اليقين بالحدوث، وفيه أربع صور:

الصورة الأولى: ان يكون كل من الأمانة على حدوث الحكم والشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية، كما إذا أخبرت البيئة بتنجس الثوب و شك في طرو المطهر، و في مثل ذلك لا حاجة إلى استصحاب النجاسة الواقعية ليرد الإشكال القائل بأنه لا يقين بحدوثها، بل يمكن إجراء الاستصحاب بأحد وجهين آخرين:

١- ان نجري الاستصحاب الموضوعي فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء، و من الواضح ان نجاسة الثوب مترتبة شرعاً على موضوع مركب من جزئين: أحدهما: ملاقاته للنجس. و الآخر: عدم طروّ الغسل عليه، و الأول ثابت بالأمانة، و الثاني بالاستصحاب لأن أركانه فيه متوفرة بما فيها اليقين بالحدوث، فيترتب على ذلك بقاء النجاسة شرعاً.

٢- ان الأمانة التي تدل على حدوث النجاسة في الثوب تدل أيضاً بالالتزام على بقائها ما لم يغسل، لأننا نعلم بالملازمة بين الحدوث و البقاء ما لم يغسل، فما يدل على الأول، بالمطابقة يدل على الثاني بالالتزام، و مقتضى دليل حجية الأمانة التعبد بمقدار ما تدل عليه بالمطابقة و الالتزام، فإذا شك في طروّ الغسل كان ذلك شكاً في انتهاء أمد الحكم الظاهري الثابت بدليل الحجية، فيستصحب لأنه معلوم حدوثاً و مشكوك بقاء^(١).

١ - اضاف اليه في مباحث الاصول ما محصله: و إن شئت فاستصحب عدم الغسل بالماء المنقح لموضوع الحكم الظاهري.

إن قلت: ان قاعدة الطهارة أمانة على الطهارة الظاهرية وتنفي النجاسة الظاهرية، ومعها فلا مجال لاجراء استصحاب النجاسة الظاهرية، قلت: ان دليل قاعدة الطهارة قد خصص بدليل حجية البيئة على النجاسة حيث كان المستفاد منها جعل النجاسة الظاهرية الى أن يغسل الثوب

الصورة الثانية: ان تكون الأمانة على الحدوث بنحو الشبهة الحكمية و يكون الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية، كما إذا دلت الأمانة على نجاسة الماء المتغير و شك في بقاء التغير، و هنا يجري نفس الوجهين السابقين، حيث يمكن استصحاب التغير، و يمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية المغياة بارتفاع التغير، للشك في حصول غايتها.

الصورة الثالثة: ان تكون الامارة على الحدوث بنحو الشبهة الموضوعية و يكون الشك في البقاء بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا دلت الأمانة على نجاسة الثوب و شك في بقاءها عند الغسل بالماء المضاف.

و في هذه الصورة يتعذر إجراء الاستصحاب الموضوعي، إذ لا شك في وقوع الغسل بالماء المضاف و عدم وقوع الغسل بالماء المطلق، و لكن يمكن إجراء الاستصحاب على الوجه الثاني، لأن الأمانة المنخبة عن نجاسة الثوب تخبر التزاماً عن بقاء هذه النجاسة ما لم يحصل المطهر الواقعي، و على هذا الأساس يكون التعبد الثابت على وفقها بدليل الحجية تعبداً مغيباً بالمطهر الواقعي أيضاً، فالتردد في حصول المطهر الواقعي و لو على نحو الشبهة الحكمية يوجب الشك في بقاء التعبد المستفاد من دليل الحجية و الذي هو متيقن حدوثاً، فيجري فيه الاستصحاب.

>>>

بالماء، ومع الشك في تحقق الغسل بالماء يكون المورد شبهة مصداقية للتمسك بالعام (مباحث الاصول ج ٥ ص ٣٠٦)، اقول: لا يرد عليه ما مر ممّا في محله من أن حجية الأمانة بمقدار وصولها الى المكلف، فان دليل حجية خبر الثقة وغيره من الأمارات قاصر عن إثبات حجيتها بمجرد وجودها، مضافا الى كون المرتكز العرفي أن الامارة غير الواصلة لا تزيد على التكليف الواقعي غير الواصل الذي لم يكن مانعا من جريان الاصل المؤمن، فيكشف جريانه عن عدم اهتمام المولى، فان ما ذكرناه وان كان تاما لكن المفروض ان المدلول الاتزامي للامارة هنا واصل بحده وامده وانما الشك في تحقق امده بنحو الشبهة الموضوعية.

الصورة الرابعة: ان يكون كل من الأمانة على الحدوث والشك في البقاء بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا دلت على تنجس الثوب بملاقة المنتجس و شك في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف، و علاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة، فإن النجاسة المخبر عنها بالأمانة هي على فرض حدوثها نجاسة مستمرة مغيية بطرو المطهر الشرعي، و على هذا فالتعبد على طبق الأمانة يتكفل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً، و لما كانت الغاية مرددة بين مطلق الغسل، و الغسل بالمضاف فيقع الشك في حصولها عند الغسل بالمضاف، و بالتالي يقع الشك في بقاء التعبد المغيى المستفاد من دليل الحجية، فيستصحب.

اقول: يرد عليه **اولاً:** ان الشك في الرفع التكويني لموضوع الحكم الشرعي -كالشك في قتل زيد اذا كانت حياته موضوعاً لحكم شرعي كوجوب الصدقة- لا يكون مجرى للاستصحاب الموضوعي المثبت للحكم الواقعي، اذ يكون من الاصل المثبت، فلا بد أن يقيد بالرفع الشرعي.

وثانياً: ان حجية الامارة ان كانت بمعنى جعل الحكم المماثل امكن أن يقال بأنه تستصحب النجاسة الظاهرية المعلومة الحدوث ما لم يحصل العلم برفعها، أما الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية او جعل العلمية او ابراز الاهتمام فلا معنى لاستصحابها لعدم الشك في حجية الدلالة الالتزامية للامارة الدالة على حدوث الحكم بالنسبة الى بقاء الحكم ما لم يحصل الرفع، فان عدم حصول الرفع لا يعني بقاء الحجية، كما ان حصول الرفع لا يعني ارتفاع الحجية.

ولم يذكر في مباحث الاصول والبحوث هذا البيان في الصورة الثالثة والرابعة، وانما ذكر في الصورة الثالثة أنه يمكن استصحاب الحكم الواقعي

فيها على نحو المجعول الكلي، كما تقدم منّا بيانه، كما ذكر في الصورة الرابعة أن حل مشكلة الاستصحاب فيها موقوف على الغاء ركنية اليقين الوجداني بالحدوث، ومثّل لها بقيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور وشك في بقاءه في عصر الغيبة.

ولكن ليست جميع أمثلتها من هذا القبيل، ففي مثال قيام الامارة على طهارة الماء الملاقي للمتنجس الخالي عن عين النجس، لو توضحاً منه ثم خرج منه المذي فيمكنه اجراء الاستصحاب على نحو المجعول الكلي بأن يقول من كان متطهرا من الحدث يبقى متطهرا الى ما بعد خروج المذي بحكم الاستصحاب، والمفروض قيام الأمانة على الصغرى وأن المتوضأ من هذا الماء متطهر.

وكذا في مثال قيام الامارة على نجاسة الثوب الملاقي لدم البيض، وقد غسل بالماء المضاف بعد ذلك، فيجرى الاستصحاب في المجعول الكلي فيقال "الثوب المتنجس يبقى متنجسا بعد غسله بالماء المضاف، وقامت الأمانة على كون هذا الثوب الملاقي لدم البيض متنجسا.

وثالثاً: انه ان كان يكفي في الصورة الثالثة والرابعة انتزاع عنوان الرفع في كون المدلول الالتزامي للامارة بقاء الحكم مغيباً بعدم الرفع، فيجعل حكم ظاهري مغيب بعدم الرفع على وزان ذاك المدلول الالتزامي، مع أنه لا شك في الخارج حيث يعلم بتحقق الغسل بالماء المضاف مثلاً في الثوب الذي قامت الامارة على ملاقاته للدم، او دلت الرواية على كون ملاقاته المعلومة للمتنجس موجبة لنجاسته، فلا بد من أن يكفي العنوان الانتزاعي في الشك في المقتضي ايضاً، كما لو قامت الأمانة على وجوب الجلوس قبل الزوال فيقال بأن مدلولها الالتزامي بقاء الوجوب الى أن توجد غاية الوجوب، او مادام بقاء المقتضي.

ولكن الانصاف عدم دليل على حجية المدلول الالتزامي الناشء عن

انتزاع عنوان مبهم لا يكشف عن شيء، فإذا دلت الامارة على وجوب اكرام زيد وشككنا في رافعية شيء لوجوب اكرامه، فيمكن انتزاع بقاء الوجوب الى أن يرفعه رافع، وجعله مدلولاً التزامياً لهذه الأمانة، ولكن اذا لاحظنا تلك الامارة فلا تكون كاشفة عن ثبوت الوجوب بعد تحقق ذلك الشيء المشكوك الرافعية ابداً، وأما قبله فهو معلوم وجدانا، فيمكن النقاش في حجية هذا المدلول الالتزامي الانتزاعي لما بعد تحقق ذلك الشيء لأجل عدم قابليته للوصول، فانه لا دليل عليها لا من بناء العقلاء ولا من الروايات، لعدم صدق أنه مما أداه وقاله الثقة، وقد ذكرنا في محله أن المهم في نكتة حجية الأمانة وان كان هو كاشفيتها الا أنه لم يعلم كونها تمام النكتة، ولا أقل في مثل هذا الدلالة الالتزامية الانتزاعية.

المقام الثاني: فيما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالأصل

اذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالأصل، فان اريد اجراء الاستصحاب في الحكم الظاهري، فلا يوجد اشكال فيه من ناحية اليقين بالحدوث، وان اريد اجراءه في الحكم الواقعي الثابت بالأصل، فلا اشكال فيه ايضاً، بناء على ركنية واقع الحدوث او ما هو المختار من ركنية الحججة على الحدوث، بشرط كون الاصل حجة على ثبوت الحالة السابقة، فلا يكفي أصل البراءة، لكون مفاده مجرد عدم وجوب الاحتياط في التكليف المشكوك، دون ترتيب آثار عدم التكليف واقعا، فلو قال المولى "اذا لم يجب الوضوء وجب التيمم" فالبراءة عن وجوب الوضوء لا تكفي لاثبات وجوب التيمم، كما لا تكفي أصالة الاحتياط في مثل الشبهة البدوية قبل الفحص.

وأما بناء على ركنية اليقين بالحدوث فلا بد من التفصيل بين الاصل الذي اعتبر علماً بالواقع، ان وجد اصل من هذا القبيل، كما هو مختار جمع من

الاعلام كالمحقق النائيني والسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهم" في الاستصحاب وقاعدة الفراغ ونحوهما، وبين الاصل الذي ليس من هذا القبيل، كقاعدة الطهارة والحلّ، فلا يجدي اثبات الحالة السابقة بهما لاجراء الاستصحاب.

وأما بناء على كون المجعول في الاستصحاب تنزيل المستصحب منزلة الواقع، فاذا دل الاستصحاب على ثبوت الحالة السابقة، كما في مثال استصحاب طهارة الماء الذي غسل به الثوب المتنجس، ثم شك في بقاء طهارة الثوب، فبناء على ركنية اليقين بالحدوث، قد يحاول اثبات اليقين بالحدوث بدعوى الملازمة بين تنزيل المستصحب منزلة الواقع وبين تنزيل العلم بالواقع التنزيلي منزلة العلم بالواقع الحقيقي، وهذا ما ادعاه صاحب الكفاية في حاشية الرسائل، لكن مرّ في محله المنع من ثبوت هذه الملازمة عرفاً.

وقد ذكرنا في محله أنه لو قال المولى "مشكوك الطهارة طاهر" فنقطع حينئذ بكون مشكوك الطهارة طاهراً تنزلياً، لكننا نلنفت الى أنه ليس القطع بالطهارة التنزيلية قطعاً بالطهارة الواقعية، والموضوع في قول المولى "اذا قطعت بكون شيء طاهراً فتوضاً منه" هو القطع بالطهارة الواقعية لا الاعم منه ومن القطع بالطهارة التنزيلية فلا يبقى وجه لاستظهار كون القطع بالطهارة التنزيلية محكوماً بحكم القطع بالطهارة الواقعية.

نعم لو كانت الحكومة واقعية كما لو قال المولى "اذا قطعت بكون شخص عالماً فلا تتقدم عليه في المشي" ثم قال "ولد العالم عالم" فلا يبعد أن يكون اطلاق الحكومة موجبا لصيرورة القطع بكون شخص ولد العالم موضوعاً ايضاً لهذا الحكم، ولو لم يعلم بكونه عالماً تنزلياً، وان ابيت فلا أقل من صيرورته موضوعاً للحكم بعد العلم بكونه عالماً تنزلياً، وأما في الحكومة الظاهرية كقوله "مشكوك الطهارة طاهر" فيراه العرف في

قبال القطع بالطهارة، وانما تكون مجرد منجز ومعذر لها، والمقام من هذا القبيل، وبهذا اتضح أنه لو قال المولى "اذا قطعت بكون مايع خمرا فأهرقه" ثم ورد في خطابٍ "ما قامت الامارة على كونه خمرا فهو خمرا" فيختلف عما لو ورد "العصير العنبي خمرا"، حيث تكون حكومة الاول حكومة ظاهرية، ويكون في قبال القطع بالخميرية فلا يرى العرف تنزيل القطع بالخمير التنزيلي منزلة القطع بالخمير الحقيقي، فما يدعى من ثبوت الملازمة العرفية للغفلة النوعية العرفية عن مغايرة القطع بالواقع التنزيلي مع القطع بالواقع الحقيقي غير متجه للمنع عن الغفلة النوعية، ولا فرق في ذلك بين كون ظاهر خطاب التنزيل ادعاء أن هذا هو الواقع ام لا.

وقد يقال ان تنزيل المستصحب او المؤدى منزلة الواقع يكفي في تحقق اليقين بالطهارة الواقعية تعبدا، فان اليقين بطهارة الثوب مركب من جزئين: العلم بالطهارة، و كونها طهارة واقعية، فالجزء الاول معلوم بالوجدان، والثاني بالتعبد والتنزيل.

وقد اشكل عليه في مباحث الاصول بأن العرف لا يساعد على مثل هذا التركيب في المقام^(١).

اقول: هذا الاشكال غير تام، اذ **اولا**: ان معنى التنزيل منزلة الواقع ليس هو جعل الطهارة الظاهرية مثلا، وادعاء كونها هي الطهارة الواقعية، بل مجرد جعل حكم ظاهري مشابه للحكم الواقعي المشكوك، بغرض ترتيب آثار الحكم الواقعي.

وثانيا: ان كان اطلاق تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي شاملا لآثر العلم بالطهارة فلا يضرّ عدم ظهور الخطاب في التركيب، وان لم يكن له اطلاق فلا يجدي الظهور في التركيب، ولذا قلنا بالتفصيل بين الحكومة

الواقعية كقوله "الفقاع خمر" حيث ان اطلاقه يشمل ما لو كان الخمر جزءا او قيذا لموضوع حكم كقوله "من علم بخميرية مايع فشربه يقام عليه الحد"، وبين الحكومة الظاهرية كقوله "مستصحب الخميرية خمر" حيث لا يظهر منه أكثر من التنجيز والتعذير بالنسبة الى احكام الخمر الواقعي.

فالمهم هو ملاحظة اطلاق التنزيل، ومع عدم اطلاقه كما هو الصحيح في الحكومة الظاهرية فلا يجدي، حتى لو كان موضوع الحكم مركبا من العلم بالطهارة وكون تلك الطهارة طهارة واقعية، لأن ما هو ثابت بالوجدان هو العلم بالطهارة الظاهرية، بينما أن الاثر الشرعي مترتب على العلم بالطهارة الواقعية، والعرف ملتفت الى الفرق بينهما، وادعاء كونها طهارة واقعية لم يكن مطلقا بلحاظ هذا الأثر.

ثم انه ذكر المحقق النائيني "قده" أنه بعد قيام الدليل على جريان استصحاب الحكم الواقعي في كلِّ آنٍ يشكُّ في بقاءه او بقاء موضوعه، فلا مجال لاستصحاب هذا الاستصحاب، كما أنه في مورد جريان اصل الطهارة ان اريد استصحاب الطهارة الواقعية، فالمفروض أن اصل الطهارة لا يثبت الواقع، وان اريد استصحاب الطهارة الظاهرية فالمفروض قيام الدليل على ثبوتها بمجرد الشك في الطهارة الواقعية، فلا مجال لاستصحابها، و هذا لا ينافي حكومة الاستصحاب على اصل الطهارة، فإن حكومة الاستصحاب فرع جريانه، و المدعى في المقام أنه لا يجري، لأنه لا أثر له.

فالمانع من جريان الاستصحاب في موارد الأصول ليس هو عدم وجود اليقين السابق المعتبر فيه و لذا لا مانع من جريانه في كل مورد لم يكن دليل الأصل متكفلا للبقاء، بل كان متمحضا في الحدوث، و لذا لو حكمنا بطهارة شيء متنجس مغسول بالماء، اما بأصالة الصحة أو بقاعدة الفراغ، ثم شك في عروض النجاسة له، فلا مانع من التمسك

بالاستصحاب، لما ذكرناه سابقا من أن اليقين في باب الاستصحاب انما أخذ في الموضوع من حيث انه مقتض للجرى العملي فلا مانع من قيام الأصول فضلا عن الأمارات مقامه، إلا ان ذلك مشروط بوجود اليقين و الشك في نفس هذا الحكم الظاهري ففي الموارد التي يكون دليل الأصل متكفلا لحال البقاء كالحديث لا مجال للتمسك بالاستصحاب في الآن الثاني أصلا^(١).

اقول: يرد عليه **اولا**: انه قد وقع الخلط في كلامه بين اجراء الاستصحاب في الحكم الواقعي الذي ثبت حدوثه بالاصل وبين اجراءه في نفس الحكم الظاهري الثابت بدليل الاصل، فحينما قال "ان اليقين في باب الاستصحاب انما أخذ في الموضوع من حيث انه مقتض للجرى العملي فلا مانع من قيام الأصول فضلا عن الأمارات مقامه" لاحظ الاول، دون الثاني، لأن استصحاب الحكم الظاهري يكون من باب العلم الوجداني بحدوثه ولا اقل من قيام الامارة عليه دون الاصل العملي^(٢)، وحينما قال في ذيله "في الموارد التي يكون دليل الأصل متكفلا لحال البقاء كالحديث لا مجال للتمسك بالاستصحاب في الآن الثاني" لاحظ الثاني دون الاول، فان دليل الاصل قام على بقاء الحكم الظاهري.

نعم كان بإمكانه أن يقول بدل هذا الذيل: انه ان اريد استصحاب الحكم الواقعي فلا يقين فيه بالحديث في الاصل الذي لا يكون مفاده اعتبار العلم بالواقع، وان اريد استصحاب الحكم الظاهري فلا شك في بقاءه ولو تعبد لقيام الامارة على بقاءه وهو دليل قاعدة الطهارة. نعم بناء على المبنى الصحيح عندنا من عدم حكومة الامارات على

١ - فوائد الاصول ج٤ ص٤٠٥ اجود التقريرات ج٢ ص٢٨٨

٢ - هذا مع غمض العين عن أنه لا يوجد في مثل اصل الطهارة والحل اي تعبد بالعلم حتى بلحاظ الجري العملي.

الاصول المتوافقة فان كان بقاء الطهارة الظاهرية مشكوكا حتى على تقدير حدوثها، بأن لم يكن ملازمة بين حدوثها وبقائها فلا مانع جريان استصحاب الطهارة الظاهرية في عرض قيام الدليل على بقاءها.

وثانيا: ان ما ذكره من أن استصحاب الطهارة على تقدير جريانه وان كان حاكما على قاعدة الطهارة، لكن المانع عن جريانه عدم اثر له، ففيه أن استصحاب الطهارة الظاهرية ليس حاكما على عموم دليل الطهارة الظاهرية، بل نسبته اليه نسبة الاصل الى الأمانة، والا فكيف يمنع الدليل المحكوم عن جريان الحاكم الذي يكفي في اثره أن يوجب انتفاء المحكوم.

نعم استصحاب الطهارة الواقعية حاكم على قاعدة الطهارة بناء على حكومة بعض الاصول المتوافقة على بعض، كما أن استصحاب النجاسة الواقعية حاكم عليها، ولكن المفروض عدم جريانه بنظره، لعدم افادة قاعدة الطهارة لليقين بالطهارة الواقعية لا وجدانا ولا تعبدا.

وثالثا: ان ما ذكره من جريان استصحاب الطهارة في مثال ثبوت حدوث الطهارة في الثوب المتنجس باجراء قاعدة الفراغ في غسله، فحيث انه قد يظهر منه اجراء استصحاب الطهارة الظاهرية ففيه أنه لا دليل على كون نتيجة جريان قاعدة الفراغ في غسله بالماء هو الحكم الظاهري بطهارة الثوب، بل لعله مجرد حجة ومعذر بالنسبة الى ترتيب آثار الطهارة الواقعية للثوب، نعم لو كان مراده استصحاب الطهارة الواقعية في الثوب كان ما ذكره تاما، لكنه لا يأتي في مثل اجراء قاعدة الطهارة في الماء الذي غسل به هذا الثوب، حيث لا يوجب جريانه العلم بالطهارة الواقعية في الثوب المغسول به لا وجدانا ولا تعبدا، كما لا يعلم يكون نتيجتها ثبوت طهارة ظاهرية في الثوب، كي تستصحب، بل لعلها مجرد معذر بالنسبة الى

الشك في نجاسته الواقعية.

هذا ومن جهة أخرى انه ان كان الشك في بقاء طهارة الثوب لشبهة موضوعية، اي الشك في ملاقاته للنجس، فلا تصل النوبة الى جريان استصحاب بقاء الطهارة على مسلكه -من حكومة الاصل السببي على المسيبي ولو كانا متوافقين، حيث يجري الاستصحاب الموضوعي لنفي ملاقاته للنجس، بل الامر كذلك ان كان الشك في بقاء طهارته لشبهة حكمية كما لو لاقى ما يشك في نجاسته بنحو الشبهة الحكمية كدم البيض، حيث ان قاعدة الطهارة تجري في دم البيض وتكون بنظره اصلا سببيا بالنسبة الى الاصل المسيبي الجاري في نفس بقاء طهارة الثوب.

كما أنه لو جرى استصحاب الطهارة الواقعية في الثوب بعد الشك في ملاقاته للنجس او بعد العلم بملاقاته لدم البيض، فيمنع من جريان استصحاب الطهارة الظاهرية فيه، للعلم بارتفاع موضوع الطهارة الظاهرية، وهو الشك في الطهارة الواقعية، بجريان استصحاب بقاء هذه الطهارة الواقعية الموجب لالغاء الشك تعبدا بنظره، وهذا يعني أنه حتى لو فرض شمول دليل قاعدة الطهارة للثوب بقاء فيكون استصحاب الطهارة الواقعية في الثوب حاكما عليه ويمكن عده من النتائج الغريبة لحكومة استصحاب الطهارة الواقعية على قاعدة الطهارة.

نعم بناء على ما هو الصحيح من عدم حكومة الاصل السببي الموافق فلا مانع من جريان استصحاب الطهارة الواقعية او الظاهرية.

هذا ويمكن في مثال الشبهة الحكمية اجراء الاستصحاب في الحكم الكلي، بأن نقول كل طاهر يبقى طاهرا حتى بعد ملاقاته لدم البيض، وقد ثبتت صغراه في هذا الثوب بقاعدة الفراغ في غسله.

هذا ولا يخفى أنه لو كان المتكفل لاثبات حدوث الطهارة في الثوب اصلا غير محرز، كجريان قاعدة الطهارة في الماء الذي غسل به، ولم

يشمل دليل قاعدة الطهارة طهارة هذا الثوب بقاء، كما لو كان منشأ الشك في نجاسته الجديدة شبهة حكمية وقلنا باختصاصها بالشبهة الموضوعية، فيستصحب الطهارة الظاهرية، كما لا مانع من استصحاب الطهارة الواقعية، بناء على ما اخترناه من كفاية ثبوت الحالة السابقة بالأصل غير المحرز كقاعدة الطهارة.

ولو شمل دليل قاعدة الطهارة هذا الثوب بقاءً، لكن احتمال عدم كون ذلك مراداً جدياً للمولى، أي لم يعلم بالملازمة بين جريانها في ذلك الماء وبين جريانها في هذا الثوب بعد ما عرض الشك في نجاسته الجديدة كما هو كذلك في مثال الشبهة الحكمية، فلا مانع أيضاً بنظرنا من استصحاب الطهارة الواقعية والظاهرية أيضاً، ولا يمنع منه قيام الدليل على جريان أصالة الطهارة فيه بقاءً، لما هو الصحيح من إمكان جريان الأمانة والأصل معاً مع توافقهما في النتيجة، والأشكال بكون جريان استصحاب الطهارة الواقعية أو الظاهرية لغواً، لأن الدليل الذي أثبت حدوث الحكم الظاهري كدليل قاعدة الطهارة، بنفسه مثبت لبقائه، فلا حاجة إلى إجراء الاستصحاب الذي كان يتوقف جريانه على التمسك بهذا الدليل لإثبات الحدوث، مندفع، بعدم لغويته عرفاً بعد كونه ناشئاً عن إطلاق الجعل، نظير شمول المطلقات والعمومات لفرد لا يترتب عليه أثر فعلي كالغافل والناسي.

وان ذكرنا أن لازم مباني المشهور ومنهم المحقق النائيني كون استصحاب الطهارة الواقعية حاكماً على دليل قاعدة الطهارة الشامل لهذا الثوب بقاءً، لرفعه لموضوعه وهو الشك في الطهارة الواقعية.

ومما ذكرنا قد يتضح بعض الملاحظات على ما ذكره السيد الخوئي في المقام، حيث قال: ان الأصول على قسمين:

القسم الأول: ما يكون الأصل المتكفل لبيان الحكم في الزمان الأول متكفلاً له إلى زمان العلم بالخلاف، ففي مثل ذلك لا معنى لجريان

الاستصحاب، مثاله قاعدة الطهارة، فإذا شككنا في مائع أنه بول أو ماء، و حكمنا بطهارته لقاعدة الطهارة، ثم شككنا في بقاء طهارته لاحتمال ملاقاته النجاسة، فانه لا معنى لجريان الاستصحاب حينئذ، إذ قاعدة الطهارة كما تدل على طهارته في الزمان الأول، تدل على طهارته في الزمان الثاني، إلى زمان العلم بالنجاسة، و بعبارة أخرى إن أردنا جريان الاستصحاب في الطهارة الواقعية، فلم يكن لنا يقين بها، و إن أردنا جريانه في الطهارة الظاهرية، فلا يكون لنا شك في ارتفاعها حتى نحتاج إلى الاستصحاب، بل هي باقية يقيناً، و من هذا القبيل قاعدة الحل بل الاستصحاب أيضاً، فإذا كان ثوب معلوم الطهارة ثم شككنا في ملاقاته البول مثلاً فاستصحبنا طهارته، ثم شككنا في ملاقاته الدم مثلاً، فلا معنى لاستصحاب الطهارة بعد تحقق هذا الشك الثاني، إذ نفس الاستصحاب الأول متكفل لبيان طهارته إلى زمان العلم بالنجاسة.

القسم الثاني: أن لا يكون الأصل متكفلاً لبيان الحكم في الزمان الثاني، كما إذا شككنا في طهارة ماء فحكمنا بطهارته للاستصحاب أو لقاعدة الطهارة ثم غسلنا به ثوباً متنجساً، فالأصل الجاري في الماء يكون متكفلاً لحدوث الطهارة في الثوب فقط، دون بقاءها بعد ذلك لو شككنا في بقاءها، كما لو شككنا في ملاقاته مع النجاسة، فلا مانع من جريان الاستصحاب في طهارة الثوب أو في عدم ملاقاته النجاسة^(١).

وقد نقل في مباحث الاصول كلام السيد الخوئي بنحو آخر، وهو أنّ الأصل إن كان جارياً في مورد الشكّ كان مقطوع البقاء ما دام الشكّ باقياً، من قبيل أصالة الطهارة في نفس الثوب، فإنّ الأصل بنفسه جار بقاءً بعد الشكّ في ملاقاته للدم، ولكن لو كان الاصل جارياً في موضوع

المشكوك و سببه لا في مورده، لم يكن دليل ذلك الأصل دالاً على ثبوت الحكم الظاهري بقاءً، و ذلك من قبيل أصالة الطهارة الجارية في الماء الذي غسل به الثوب الممتنجس، فإنها لا تدلّ على ثبوت الطهارة للثوب بعد احتمال ملاقاته للدم.

ثم اورد على ما ذكره في القسم الاول بأن قوله بعدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الأصل جارياً في مورد الشكّ، منقوض بما لو شكّ في صحّة الصلاة بلحاظ بعض أجزائها الماضية، فأجرى قاعدة التجاوز، ثم شكّ في صحّة الصلاة شكّاً لم يتجاوز محلّه، و قلنا باستصحاب الصحّة، فقاعدة التجاوز هي أصل جرى في مورد الشكّ، فإنّ صحّة الصلاة- في ذوق من يقول بجريان استصحاب الصحّة- شيء واحد مستمرّ، تكون صحّة الأجزاء السابقة حدوثاً له، و استمرار الصحة بقاءً له، فيجري في المقام استصحاب الصحّة بناءً على القول بجريان استصحاب الصحّة في نفسه، و ليس الحكم بالصحة بقاءً ثابتاً بقاعدة التجاوز حتّى لا نحتاج إلى الاستصحاب، في حين أنّ قاعدة التجاوز أصل جرى في مورد الشكّ^(١).

اقول: لم نجد هذا التعبير في الكلام الموجود عن السيد الخوئي، ولعله سمع منه شفها.

هذا وقد ذكر في المباحث ايضاً أنه لو قام الأصل على حدوث حكم في مورد الشبهة الموضوعية أو الحكمية، و شككنا في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية، كما إذا ثبتت طهارة الثوب بأصالة الصحّة في التطهير، أو باستصحاب طهارة الماء الذي طُهر به الثوب، مع فرض كون الماء ملاقياً للمتنجّس الخالي عن عين النجس، ثم شككنا في ملاقة الثوب للدم،

فالاصل يكون موضوعا لحكم ظاهري في الثوب وهو طهارته المستمرة الى حين الملاقاة للدم، فعند الشك في الملاقاة نكون شاكّين في بقاءها، فنجري استصحاب الطهارة، كما يمكن اجراء الاصل الموضوعي في الشك في الراجع بنحو الشبهة الموضوعية.

ولو قام الأصل على الحدوث في مورد الشبهة الموضوعية، و شك في البقاء بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا ثبتت صحّة الوضوء بقاعدة الفراغ، ثم خرج المذني المحتمل ناقضيته، فقاعدة الفراغ في الوضوء موضوع للطهارة الظاهرية من الحدث، ولا ندري هل هذه الطهارة مغيّاة بخروج المذني، أم لا، فنستصحبها، كما يمكن هنا استصحاب الطهارة الواقعية لمن توضع وضوءاً صحيحاً، ثم خرج المذني بعده كمجوعول كلي، وقاعدة الفراغ تثبت صغرى هذا الحكم الاستصحابي.

وقد ذكر أن استصحاب الطهارة الظاهرية لم يكن يجري في قيام الامارة على صحّة الوضوء كما لو كان شاكا في كون ما يتوضأ به ماء فقامت البيئة على كونه ماء فتوضأ منه، لأنها لا تنتج طهارة ظاهرية، وانما تكون حجة على الطهارة الواقعية، بخلاف الاصل.

ولو كان كل من قيام الأصل على الحدوث والشك في البقاء بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا غسل الثوب المتنجس بالماء الملاقي للمتنجس الخالي عن عين النجس عملا باستصحاب طهارته، ثم لاقى دم البيض، فيجري استصحاب الطهارة الظاهرية، باعتبار أنّ أصالة الطهارة في الماء موضوع لطهارة ظاهرية في الثوب لا يدري هل هي مغيّاة بعدم ملاقاة دم البيض، ام لا، فنثبت بقاءها بالاستصحاب.

فنهضل امكان جريان استصحاب الحكم الظاهري في هذه الصور، نعم قد يتفق الجزم بانقطاع الحكم الظاهري، فلا يجري استصحابه، مثاله: أنّ الماء الكرّ لو نقص تدريجاً إلى أن وصل النقص الى درجة لا يتسامح

العرف فيها، فعندئذ لا يجري استصحاب الكريّة الواقعية لتبدّل الموضوع، و ولا يجري استصحاب الكريّة الظاهرية، إذ المفروض عدم جريان استصحاب الكريّة الواقعية، فما كانت موجودة قبل دقائق من استصحاب الكريّة غير موجود الآن قطعاً، فكيف نستصحبه؟^(١).

اقول: يوجد في كلامه عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: انه لا دليل على كون نتيجة جريان اصل الطهارة في الماء الذي غسل به الثوب الممتنجس او جريان قاعدة الفراغ في غسله بالماء هو الحكم الظاهري بطهارة الثوب، بل لعله مجرد حجة ومعذر بالنسبة الى ترتيب آثار الطهارة الواقعية للثوب، فلا فرق من هذه الجهة بين الاصل والأمانة. ولو فرض كون نتيجة تلك الاصول ثبوت الطهارة الظاهرية في الثوب، فلا يبعد تمامية ما ذكره من اجراء استصحاب الطهارة الظاهرية، لأن الظاهر من دليل الاصل التبعيد بفرد ظاهري مماثل للآثر الشرعي الواقعي للواقع الذي قام عليه الاصل، وهو طهارة الثوب مغيية بعدم الملاقة للنجس، وفي الشبهة الحكمية للرافع كالملاقة لدم البيض، حيث نحتمل كون الطهارة الواقعية مغيية بعدم هذه الملاقة وعدمه فيسري الشك الى الطهارة الظاهرية ايضاً، وأنها هل تكون مغيية بعدمها ام لا، فتستصحب، ولكن قد يكون عموم قاعدة الطهارة مقدما على استصحاب الحكم الظاهري اذا كان مخالفا له من باب تقدم الامارة على الاصل المخالف- كما لو حكمنا بنجاسة الثوب الملاقي لماء زال تغيره بنفسه لاستصحاب نجاسة هذا الماء، ثم غسل هذا الثوب بماء مضاف، او بمايع مورد لتوارد الحالتين بحيث يمنع من جريان الاستصحاب الموضوعي، فان استصحاب النجاسة الظاهرية في الثوب مخالف لعموم دليل قاعدة

الطهارة^(١)، فيقدم على الاستصحاب.

الملاحظة الثانية: في مثال كون كل من قيام الاصل على الحدوث والشك في البقاء بنحو الشبهة الحكمية كما إذا غسل الثوب الممتنجس بالماء الملاقي للمتنجس الخالي عن عين النجس عملاً باستصحاب طهارته، ثم لاقى دم البيض، فيمكن اجراء الاستصحاب في الحكم الكلي في مطلق الجسم الطاهر حيث يستصحب بقاء طهارته الى ما بعد ملاقاته لدم البيض، ويجري استصحاب طهارة ذلك الماء لغرض اثبات صغرى هذا الحكم الاستصحابي، بل قد يكون هذا الاستصحاب جارياً في مورد الشك في المقتضي كاستصحاب بقاء الخيار الى ما بعد زمان الفورية ويكون اثبات حدوث الخيار باجراء اصل، كاستصحاب عدم اشتراط سقوط خيار الغبن منقحاً لصغرى الخيار الباقي بعد زمان الفورية بمقتضى الاستصحاب.

الملاحظة الثالثة: كان من المناسب أن يذكر في مثال الكرية استصحاب الحالة السابقة الواقعية الثابتة بالاستصحاب القائم على كرية هذا الماء في كل مرحلة من المراحل المتوسطة التي مرت عليه، ولعله لم يذكر ذلك لأنه كان بصدد بيان الموارد التي لا نحتاج فيها الى الغاء ركنية اليقين بالحدوث.

وأما ما ذكره في تعليقه مباحث الاصول من أن الحكم الظاهري بالكرية لما كان ترخيصياً و لم يكن إلزامياً فبعد الجزم بعدم جريان استصحاب الكرية يمكن اجراء الاستصحاب في روحه وهو عدم الاهتمام بالحكم الالزامي المشكوك الثابت واقعا على تقدير عدم كرية الماء، من دون أن يكون دليل أصالة البراءة حاكماً عليه، بخلاف ما لو استصحبنا روح

١ - بناء على كون الغاية فيها العلم بالذرة الفعلية لا العلم بحدوث القذارة ولو سابقاً بقراءة قوله "حتى تعلم أنه قذَرٌ" بصيغة الماضي.

الحكم الظاهري الالزامي وهو الاهتمام بالواقع^(١).

وفيه مضافا الى ما مر من كون روح الحكم الظاهري ثابتة بنحو القضية الحقيقية فتدور مدار جريان الحكم الظاهري المقطوع عدمه في المقام، ان روح استصحاب الكرية قد لا تكون ثابتة سابقا، كما لو كان اليقين بالكرية السابقة والشك في بقاءها حادثين حين بلوغ الماء الى الدرجة التي لا يمكن استصحاب الكرية فيه الا بلحاظ المراحل المتوسطة التي قد انقضت، هذا ولا يخفى أن روح استصحاب الكرية قد تكون هي الاهتمام، كما لو انحصر ماء الوضوء به وكان على تقدير قلته نجسا، فتستصحب كريته ونتيجته تنجيز وجوب الوضوء منه كما أن نتيجته صحة هذا الوضوء ايضا.

هذا كله بناء على كون موضوع الاعتصام الماء الكرّ، وأما لو قلنا بكون موضوعه الاعم من الكر او المتصل بالكر، وان يكن له وحدة عرفية مع الماء الكر، كما يستفاد ذلك من الروايات الواردة في ماء الحمام وهو الماء الموجود في الحوض الصغير المتصل بالخزانة التي كانت كرا، كصحيحة داود بن سرحان قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ما تقول في ماء الحمام قال هو بمنزلة الماء الجاري^(٢)، فيكفي استصحاب الاتصال بالماء الكر.

ثم ان من أمثلة استصحاب الحكم الظاهري ما لو تعارض دليل هذا الحكم الظاهري بقاء مع دليل اصل آخر، كما لو شك في نجاسة ماء فاجرى فيه قاعدة الطهارة ثم علم اجمالا بنجاسته او نجاسة شيء آخر، فان المعارضة بين دليل الطهارة الظاهرية فيهما بقاء لا يمنع من جريان الاصل العملي المثبت لها في الثوب وهو استصحاب طهارته الظاهرية الثابتة قبل العلم الاجمالي.

١ - مباحث الاصول ج ٥ ص ٣١٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٤٨

التنبيه الرابع: استصحاب الكلي

التنبيه الرابع: في استصحاب الكلي، في قبال استصحاب الفرد، وقد قسّم استصحاب الكلي الى اربعة اقسام:

القسم الاول: ان يعلم بوجود الكلي في ضمن فردٍ معيّن، ويحتمل بقاءه في ضمن ذلك الفرد، كما لو علم تفصيلا بوجود الانسان في ضمن وجود زيد وشك في بقاءه في ضمنه، ويلحق به ما لو علم اجمالا بوجود الانسان في ضمن زيد او عمرو وشك في بقاء الفرد الذي وجد في ضمنه على اي تقدير، اي كان كل من وجود زيد وعمرو محتمل البقاء على تقدير حدوثه.

القسم الثاني: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن احد فردين، ويعلم بارتفاع احدهما المعين على تقدير حدوثه، ولكن يعلم او يحتمل بقاء الفرد الآخر على تقدير حدوثه، فيحتمل بقاء الكلي في ضمن هذا الفرد، مثاله المعروف ما اذا علم بوجود حيوان مردد بين كونه البق المعلوم ارتفاعه على تقدير حدوثه، وبين كونه الفيل المعلوم او المحتمل بقاءه على تقدير حدوثه، ومثاله الفقهي ما اذا خرج منه بلل مشتبه بين البول والمني ودار امر حدثه بين الاكبر والاصغر، فتوضأ بعد ذلك، فيحتمل بقاء الحدث لاحتمال وجوده في ضمن الحدث الاكبر.

القسم الثالث: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد معيّن ويعلم بارتفاع ذلك الفرد ولكن يحتمل بقاء الكلي في ضمن فرد آخر، وقد ذكر الشيخ الاعظم "ره" له ثلاثة فروض:

اولها: أن يحتمل وجود الفرد الآخر مقارنة لوجود الفرد الاول.

ثانيها: أن يحتمل وجوده مقارنة لارتفاع الفرد الاول.

ثالثها: أن يعلم بوجوده في ضمن المرتبة الشديدة ويعلم بزوال هذه المرتبة ويشك في بقاء المرتبة الضعيفة، كما لو علم بزوال شدة السواد

واحتتمل بقاء السواد الخفيف .

وقد اختار جريان الاستصحاب في الفرضين الأخيرين، وان كان الصحيح كون الاستصحاب في الفرض الأخير استصحاب الفرد المعين وانما اختلفت حالاته، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه بخلاف الفرضين الاولين حيث منع من جريان الاستصحاب فيهما كثير من الاعلام .

القسم الرابع: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد معين ويعلم بارتفاع هذا الفرد، ويعلم ايضا بوجود الكلي في ضمن فرد له علامة، لا يدري هل هذه العلامة منطبقة على ذلك الفرد المعلوم الارتفاع او على فرد آخر مقطوع البقاء او محتمله على تقدير حدوثه، كما لو علم بوجود الانسان في الدار في ضمن زيد وعلم بخروج زيد من الدار جزما، وعلم بوجود انسان شاعر في الدار لا يدري هل هو نفس زيد حتى يكون مرتفعا، او شخص آخر حتى يكون باقيا او محتمل البقاء .

ومثاله الفقهي ما لو اجنب ثم اغتسل ورأى بعد ذلك منيا في ثوبه لا يدري هل هو جنابة جديدة فتكون باقية او نفس الجنابة السابقة فتكون مرتفعة، فبناء على جريان الاستصحاب في هذا القسم يجري استصحاب بقاء الجنابة الحاصلة بخروج هذا المنى، ويتعارض مع استصحاب بقاء الطهارة عقيب الاغتسال، فيجب الغسل للصلاة، عملا بقاعدة الاشتغال، لكون الشك في الامتثال من ناحية تحصيل الشرط المعلوم وجوبه .
هذه هي الاقسام الاربعة لاستصحاب الكلي .

اشكالان عامان على استصحاب الكلي

قبل أن ندخل في البحث التفصيلي عن اقسام استصحاب الكلي، ينبغي أن نذكر اشكالين عامين على استصحاب الكلي، اولهما يختص باستصحاب الاحكام وثانيهما يختص باستصحاب الموضوعات :

الاشكال الاول

أما الاشكال الاول فهو أنه بناء على كون المجعول في الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب فيما اذا كان المستصحب هو الحكم الشرعي، او الحكم المماثل لحكم المستصحب اذا كان المستصحب موضوع الحكم الشرعي، كما هو مسلك صاحب الكفاية، فيقال انَّ المستصحب إذا كان هو الجامع بين الوجوب و الاستحباب فان كانت نتيجة استصحابه جعل الجامع بينهما ظاهرا فهذا غير معقول، إذ يستحيل وجود الجامع إلا في ضمن فرده، وان كانت نتيجته جعل الجامع في ضمن فرد معين منهما، فهذا خارج عن اقتضاء دليل الاستصحاب اذ لم تتم فيه أركان الاستصحاب.

وهذا الاشكال لا يختص باستصحاب الحكم، بل يعم ما لو كان الاستصحاب جاريا في الموضوع لكن كانت نتيجته التعبد بحكم مردد بين حكمين، كما لو كان وجود زيد في الدار موضوعا لوجوب التصديق ووجود عمرو في الدار موضوعا لاستحباب التصديق مثلا، فاستصحبنا احدهما في الدار، واثره التعبد بوجود الجامع بين الحكمين.

نعم لا يأتي هذا الاشكال على سائر المسالك في الاستصحاب، من التعبد ببقاء اليقين او انشاء حجية اليقين السابق، او ابراز اهتمام المولى بالحكم الواقعي المشكوك بالمقدار الذي تم استصحابه.

وقد أجب عنه بعدة أجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن المماثلة بين

الحكم الظاهري و الواقعي ليست بمعنى المماثلة في كل شيء حتى في الملاك و الإرادة، فان الحكم الظاهري لا ينشأ عن مصلحة في متعلقه او عن شوق المولى اليه، وانما ينشأ عن مصلحة في نفسه، بخلاف الحكم

الواقعي، وانما التماثل بينهما في انشاء البعث، و اختلاف الوجوب و الاستحباب ليس في كيفية انشاء البعث وانما هو في شدة الارادة والملاك وعدم شدتهما، فليس الوجوب والاستحباب فصلين للبعث، فيكون انشاء البعث الظاهري مماثلا لكل من الوجوب والاستحباب، كما أن انشاء الزجر الظاهري مماثل لكل من الحرمة والكراهة^(١).

ويورد على ما ذكره المحقق الاصفهاني "فده" **اولا**: أن بالامكان توسعة الاشكال الى مورد استصحاب الجامع بين وجوبين، كما لو علم اجمالا بوجوب صلاة الجمعة او الظهر، ثم شك في بقاء الوجوب، فانه لا يمكن انشاء البعث بلا متعلق، ومتعلقه ان كان خصوص صلاة الجمعة مثلا كان خارجا عن مقدار الاستصحاب، وان كان عنوان احدهما، فيكون من الوجوب التخييري، ولا يحتمل مطابقته مع الواقع.

وهكذا لو كان الاستصحاب جاريا في الموضوع، لكن كانت نتيجته التعبد بحكم مردد بين حكمين، كما لو كان وجود زيد في الدار موضوعا لوجوب التصدق ووجود عمرو في الدار موضوعا لوجوب الصلاة فاستصحبنا احدهما في الدار، واثره التعبد بوجود حكم مردد بين الحكمين.

و ثانياً: انه بناء على ما ذكره فحتى لو جرى الاستصحاب في الوجوب فيكون المجعول هو البعث الظاهري، وخصوصية الوجوب تكون خارجة عنه فلا يكون اثره لزوم الامتثال عقلا.

وما يقال من أنه بناء على كون وصول بعث المولى نحو فعل مع عدم وصول ترخيصه في الترك كافيا في حكم العقل بلزوم الطاعة، كما هو

١٤٨أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

المنسوب الى المحقق النائيني "قده"^(١) ففيه أن نتيجته لزوم الاتيان بالفعل في مورد استصحاب الجامع بين الوجوب والاستحباب، ولا أظن التزامهم به .

الجواب الثاني: ما يقال من أنه على مبنى المحقق العراقي "قده" من تعلق العلم الإجمالي بالواقع -اي الفرد- لا الجامع، و انما الإجمال في صورة الفرد، كالشبح المرئي من بعيد فيكون الاستصحاب من استصحاب الفرد بحسب روحه، غاية الأمر الفرد المبهم المعلوم إجمالاً لا المعلوم تفصيلاً.

واورد عليه في البحوث بأنه مضافاً إلى بطلان المبنى أنَّ المعلوم بالإجمال ربما لا يكون له تعيّن حتى واقعا (في فرض كون العلم الاجمالي السابق باحدهما من الجهل المركب، او فرض وجود كلا الطرفين واقعا في السابق) فيرد المحذور^(٢).

اقول: سبق منّا أن المحقق العراقي لا يدعي تعلق العلم الاجمالي بالفرد، فقد صرّح أن العلم الاجمالي يقف على معروضه الذي هو العنوان الإجمالي، ولا يسري إلى الخارج، ولا إلى العناوين التفصيلية للأطراف^(٣)، وذكر ايضا أن متعلق العلم الإجمالي هو الجامع بين الطرفين لبداية خروج الخصوصيتين عن متعلق العلم رأساً^(٤).

وقال ايضا: ان اتصاف العلم الإجمالي بالإجمال انما كان باعتبار أن متعلقه هو الصورة الإجمالية المعبر عنها بعنوان أحدهما، بينما أن متعلق العلم التفصيلي عنوان تفصيلي للشيء، فالاختلاف بين العلم الإجمالي

١ - تعليقة البحوث ج٦ص٢٣٧

٢ - بحوث في علم الأصول ج٦ص٢٣٧

٣ - نهاية الافكار ج٣ص٣٠٢

٤ - نهاية الافكار ج٣ص٤٧

والعلم التفصيلي من جهة المعلوم لامن جهة العلم^(١).
 والحاصل أنه يرى أن متعلق العلم الاجمالي هو عنوان احدهما، وهو
 جامع انتزاعي يختلف عن الجامع الطبيعي، حيث ان الجامع الطبيعي
 كالانسان لا يحكي عن الفرد بتمامه، بل عن جزء تحليلي منه حيث ان
 الفرد مركب من طبيعة الانسان والعوارض المشخصة، ولكن عنوان احد
 افراد الانسان يحكي عن الفرد بتمامه، فهو لا يقصد اثبات تعلق العلم
 الاجمالي بالفرد المعين في علم الله، بل بجامع انتزاعي يعبر عنه بـ
 "احدهما"، نعم تنظيره متعلق العلم الاجمالي بالشبح من بعيد يوهم ما
 نسب اليه، ولكن الظاهر بقريئة كلماته السابقة أنه لا يريد من هذا التنظير
 الا مجرد بيان كون الفرد الخارجي بتمامه مما ينطبق عليه المعلوم
 بالاجمال، والا فلا اشكال في وجود فرق بينهما من حيث انه اذا اقترب
 ذلك البعيد الذي رأينا شبحه وعلمنا أنه زيد، فيصح أن نقول ان الشبح
 الذي كنا نراه كان شبح زيد وان لم نعلم ذلك سابقا، بينما أننا لو علمنا
 اجمالا بنجاسة أحد الإناءين ثم علمنا أن النجس هو الإناء الشرقي لم يصح
 أن نقول: ان هذا هو الذي كنا نعلم بأنه نجس بل نقول: لم نكن حتى
 الآن نعلم بنجاسته.

الجواب الثالث: ما قد يقال من أن خصوصية الفرد وان لم تكن محطاً
 للاستصحاب في استصحاب الكلي، إلا أن الكلي لما كان محط
 الاستصحاب بحسب الفرض، فيثبت و لو في ضمن خصوصية من باب
 الملازمة بين جعل الكلي المماثل و جعل الخصوصية، و يكون هذا من
 لوازم الأمانة التي هي دليل حجية الاستصحاب لا الأصل.
 و فيه أنه من التمسك باطلاق الدليل في مورد يتوقف امكان شموله له

على ضم امر خارج عن مدلول الدليل اليه، وقد مر المنع منه مرارا. وبذلك تبين الاشكال فيما ذكر في كتاب الأضواء من أن شمول اطلاق الدليل لموردٍ اذا كان ممكناً في نفسه، و لكن كان متوقفاً على وجود شيء آخر، فيكون مقتضى الإطلاق ثبوته بتحقق لازمه، فلا يقاس بموارد اللغوية، فإنّ عدم اللغوية قيد لبي متصل بالخطاب، بخلاف الامكان و الوقوع فإنّه مدلول الخطاب، وبذلك يثبت جعل الجامع المماثل ضمن احدى الخصوصيتين المتعينة عند الجاعل واقعاً وان كانت مرددة عند المكلف^(١). فانه يرد عليه أنه لو أنشئ حكمٌ بنحو القضية الحقيقية، وتوقف تصحيح اطلاقه لمورد على جعل شيء آخر فيه مما لا يتكفله الخطاب، فلم تقم سيرة العقلاء على التمسك باطلاقه له المتوقف على لحاظ المولى ذلك الامر الاجنبي عن مفاد الخطاب، والا لامكن التمسك به في المورد الذي يتوقف عليه عدم لغوية اطلاقه له، فانه لا يحسنّ بأي فرق بين الموردين.

الجواب الرابع: ما يقال من أنه بناء على ركنية واقع الحدوث، فيجري استصحاب الجامع في ضمن الفرد الذي حدث فيه، فان كان هو وجوب صلاة الجمعة مثلاً فيجري استصحاب وجوبها واقعا وان لم يعلم به المكلف.

واورد عليه في البحوث بأنه انما يتم فيما كان كل من الفردين للجامع محتمل البقاء على تقدير حدوثه، كما في القسم الاول من استصحاب الكلّي، وأما في استصحاب القسم الثاني من الكلّي فيعلم بارتفاع الفرد القصير على تقدير حدوثه وبقاء الفرد الطويل على تقدير حدوثه فلا شك في الفرد فكيف يجري استصحابه، ثم قال: ان الاشكال مما لا يمكن الجواب عنه على مبنى جعل الحكم المماثل، وينحصر الجواب في انكار

المبنى^(١).

وأجاب عنه في الأضواء بأنه لا مانع من جعل الحكم المماثل في ضمن الخصوصية، حتى في مورد العلم بانتفاء احد الفردين بعينه، كما في استصحاب جامع وجوب القصر والتمام بعد ما اتى بالقصر، فانه لو فرض توقف جعل الحكم المماثل على كونه في ضمن الفرد الطويل فلا مانع من التمسك باطلاق دليل الاستصحاب لاثباته، مضافا الى أنه لا موجب لأصل افتراض كونه مجعولا ضمن الفرد الطويل، بل يمكن أن يكون مجعولا ضمن الفرد القصير، فيوجب عليه القصر ظاهرا، والقطع بانتفاء الوجوب الواقعي للقصير لا يعني القطع بانتفاء وجوبه الظاهري الذي يقصد به تنجيز الجامع بقاءً، فإنّ مصحح جعل الحكم المماثل الثانوي الظاهري ليس هو الواقع و إلاّ كان جعل الفرد الطويل المماثل- في صورة الخطأ- أيضاً لغواً لعدم الملاك فيه بحسب الفرض و إنّما تمام المصحح و الفرض في الجعل المماثل إنّما هو تنجيز الجامع، و هذا كما يحصل بجعله ضمن الفرد الطويل يحصل بجعله ضمن الفرد القصير أيضاً.

نعم، لا يحتمل مطابقة هذه الخصوصية عندئذٍ للواقع إلاّ أنّ اللازم احتمال المطابقة للواقع في الجامع المجعول المماثل أي في المؤدى الواصل لا في تمام الخصوصيات التي يتوقف عليها ايصال الحكم المؤدى الواقعي أو المماثل، و جامع الحكم حتى لو جعل واقعاً ضمن الأمر بالقصر مثلاً محتمل المطابقة للواقع لاحتمال بقاء الجامع و لو في ضمن الفرد الطويل^(٢).

اقول: قد مر اشكاله آنفاً، من أنه لو أنشئ حكمٌ بنحو القضية الحقيقية، وتوقف تصحيح اطلاقه لمورد على جعل شيء آخر فيه مما لا يتكفله

١ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص ٢٣٨

٢ - أضواء وآراء ج٣ ص ٢٤٠

الخطاب، فلم تقم سيرة العقلاء على التمسك باطلاقه له المتوقف على لحاظ المولى ذلك الامر الاجنبي عن مفاد الخطاب، مضافا الى عدم عقلانية جعل الحكم الظاهري المماثل لما يقطع بانتفائه واقعا، فينصرف الخطاب عن مثله.

والصحيح أن نقول: هذا الاشكال لا يختص باستصحاب الجامع، بل يجري في الأمانة الاجمالية، كقيام خبر الثقة على وجوب احد فعلين اجمالا، فانه يسأل ما هو المجعول فيها بناء على جعل الحكم المماثل، فان كان هو وجوب احدهما المعين فهو خارج عن مدلول الأمانة، وان كان هو وجوب احدهما فيكون وجوبا تخييريا ولا يحتمل مطابقته للواقع، والحل أن نفسّر جعل الحكم المماثل ما يعمّ ايجاب الشارع المعاملة معه معاملة العلم الاجمالي، او فقل حينما يجري استصحاب الجامع بين الوجوب والاستحباب، فيكون المجعول اصل البعث الجامع بينهما، وهذا امر قابل للجعل، من دون جعل خصوصية الاستحباب او الوجوب، وحينما يجري استصحاب وجوب احدهما اجمالا، فيكون المجعول وجوب الاتيان باحدهما الذي هو واجب واقعا، وهذا لا يقتضي التخيير، بل يجب معه الاحتياط باتيان كليهما من باب الحجة الاجمالية.

الاشكال الثاني: ما يورد على استصحاب الكلي في الموضوعات كاستصحاب بقاء كلي الانسان من أن الأحكام الشرعية انما تترتب على الكلي بما هو مرآة و حاكٍ عن الخارج، لا بما هو مفهوم في الذهن، و المتحقق في الخارج انّما هو الافراد، دون الكلي، الا على المسلك الذي ينسب الى الرجل الهمداني من وجود الكلي في الخارج بوجود وحداني منتشر في افراده، نسبته اليها نسبة الاب الواحد الى الابناء، ولكنه مسلك باطل، والصحيح وجود الكلي في الخارج بعدد جميع افراده، فلا بد وأن يرجع الاستصحاب دائما إلى استصحاب الفرد الخارجي، فلا معنى

لاستصحاب الكلّي.

و قد أجب عن هذا الاشكال بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره السيد الخوئي "فده" من أن جريان الاستصحاب في الكلّي لا يتوقف على القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج، فان البحث عن وجود الكلّي الطبيعي و عدمه بحث فلسفي، و الأحكام الشرعية مبتنية على المفاهيم العرفية، و لا إشكال في وجود الكلّي في الخارج بنظر العرف^(١).

واورد عليه في كتاب الأضواء بأنّ نظر العرف راجع الى تشخيص المصاديق، و لا يجوز الرجوع اليه في هذا المجال، فان مفهوم نقض اليقين بالشك لا يصدق الا مع تعلق الشك بنفس الموجود الذي تعلق به اليقين، فلو فرضنا أنّ الموجود في الخارج ليس إلاّ الفرد و هو غير الكلّي فلا وجود للكلّي، فلم يتعلّق الشك بنفس ما هو متيقن الوجود في الخارج، ومعه فلا يصدق النقض، فلا يجدي تصور العرف شيئاً آخر موهوماً في الخارج^(٢).

اقول: قد يكون نظر العرف موجبا للتوسعة في المفهوم، فعدم كون لون الدم دما يعني أن لفظ الدم موضوع عرفا لجرم الدم دون لونه، فلا مانع من أن يكون صدق نقض اليقين بالشك -المتقوم باليقين بموجودٍ والشك في بقاءه- ظاهرا عرفا في الموجود بالنظر العرفي، مثل أن الماهية موجودة بالنظر العرفي، وان فرض كونها اعتبارية بالنظر العقلي، فلا بأس بجواب السيد الخوئي.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي "فده" من أن المراد من الكلّي الذي هو معروض الأحكام هو ما يكون منشأ لانتزاع هذا المفهوم،

١ - مصباح الاصول ج٣ ص ١٠١
٢ - أضواء وآراء ج٣ ص 266

أعني الجهة المشتركة المحفوظة بين الحصص الموجودة الخارجية و لا إشكال في تحققه في الخارج بعين وجود الحصص المقرونة بالتشخيصات الفردية، نعم هي بنحو الكلية وسعة الانطباق على كل فرد لا يكون موطنها الا الذهن، حيث ينال العقل من شخص الموجود الخارجي الواجد لحيشية الطبيعي ولحيشيات أخرى صرف الجهة المشتركة بينه و بين غيره، فتجيء في الذهن مجردة عن الضمائم بنحو تكون لها سعة الانطباق على كل فرد^(١).

وقد نسب اليه في البحوث القول بكون المراد من استصحاب الكلي هو استصحاب الحصص، اي وجود الانسان مثلا في ضمن افراده، والذي يتعدد بعدد وجود افراده، دون الكلي بمعنى مفهوم الانسان الموجود في الذهن، وأما استصحاب الفرد فهو بمعنى استصحاب الحصص مع العوارض المشخصة الفردية.

فاورد عليه في البحوث بأن العلم الاجمالي لا يتعلق بالحصص، وانما يتعلق بالجامع بين الحصتين، كما أن الاثر الشرعي الثابت لصرف وجود الكلي ثابت للكلي دون الحصص، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيها، والحاصل أن استصحاب الحصص انما يجدي فيما كان الاثر الشرعي مترتبا على الطبيعة بنحو المطلق الشمولي، وأما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على صرف وجود الطبيعة فلا يجري استصحاب الحصص، لان وجود الحصص أزيد من وجود صرف الوجود، و لهذا قد يكون الأثر مترتباً على الجامع بنحو صرف الوجود من دون دخالة خصوصية هذه الحصص أو تلك فيه^(٢).

اقول: انطباق صرف الوجود على الحصص قهري، فاذا استصحبنا وجود الانسان في ضمن فرد معين او غير معين وثبت وجوده فهو عين ثبوت

١ - نهاية الافكار ج٤ ق١ ص ١٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص 239

صرف وجود الانسان، ومن جهة أخرى الظاهر كون كلام المحقق العراقي في المتعبد به بالعرض، لا المتعبد به بالذات الذي هو الصورة الذهنية القائمة بنفس المولى، فهو يقول استصحاب الكلّي ليس هو استصحاب مفهوم الانسان مثلاً وانما استصحاب واقع الانسان الذي يوجد في الخارج ويكون ما به الاشتراك بين افراده، وقد يكون ذلك موضوعاً للحكم فيما كان الحكم ثابتاً له بنحو صرف الوجود، وأما في مطلق الوجود فالحكم ثابت للحصص اي وجود الانسان في ضمن هذا الفرد وذاك الفرد، كما أن الحكم قد يكون ثابتاً للفرد اي مصداق الانسان بما له من عوارض مشخصة، وما ذكره كلام متين، وان فسر الكلّي بنحو صرف الوجود بالحصة فلعله يريد وجود الانسان في ضمن افراده، لا في ضمن كل فرد بنحو الانحلال.

الجواب الثالث: ما ذكره في البحوث من أن الاستصحاب الذي هو حكم شرعي و تعبد ظاهري على حدّ سائر الأحكام لا يتعلّق بالواقع و الوجود الخارجي، بل يستحيل أن يتعلّق به و إنّما يتعلّق بالصورة الذهنية بما هي حاكية عن الخارج، و من الواضح أنّ صورة الفرد بالحمل الأوّلي غير صورة الجامع و الكلّي، كما ذكرنا في تصوير الكلّيّة و الجزئيّة، إذن فمعنى استصحاب الكلّيّ التعبدّ شرعاً و ظاهراً ببقاء الصورة الذهنية الكلية، لكن لا بما هي أمر ذهني، بل بالحمل الأوّلي و بما هي تحكي عن الخارج، بينما استصحاب الفرد يعني التعبدّ ببقاء الصورة الجزئية بما هي تحكي عن الخارج، و يكون حال الاستصحاب الذي هو منجز شرعي حال العلم الإجمالي الذي هو منجز عقلي، فإنّه أيضاً غير متعلّق إلا بالجامع، لا بهذه الحصّة الخاصة و لا بتلك، و مع ذلك يكون منجزاً و مجدياً، والحاصل أن استصحاب الكلّيّ يعني الحكم شرعاً ببقاء الواقع بمقدار ما تحكي عنه الصورة الذهنية الكلّيّة، كالعلم الإجمالي، بينما استصحاب الفرد هو

الحكم ببقاء الواقع بالمقدار الذي تحكي عنه الصورة الشخصية الجزئية، كالعلم التفصيلي^(١).

ولا بأس بما ذكره، فمحصل الجواب هو أن الاستصحاب دائما يجري في الواقع المتشخص، وانما الاختلاف في استصحاب الفرد والكلي أن العنوان الذي يشار به الى ذلك الواقع قد يكون عنوانا تفصيليا فيسمى باستصحاب الفرد وقد يكون عنوانا اجماليا، كما لو علمنا بوجود زيد او عمرو في الدار امس، فاليوم نقول عنه بأن ذلك الانسان الذي كان موجودا باقي ظاهرا، ولذا سيأتي أن الصحيح عدم جريان استصحاب القسم الثالث من الكلي، لأن الواقع كُنّا نشير اليه حين وجود زيد في الدار قد ارتفع جزما لخروج زيد عن الدار، وأما وجود عمرو في الدار فهو واقع آخر لم يتعلق اليقين بحدوثه.

هذا تمام الكلام حول الاشكالين والجواب عنهما.

ثم انه يقع الكلام في اقسام استصحاب الكلي:

القسم الاول من اقسام استصحاب الكلي

أما القسم الاول من اقسام استصحاب الكلي: فله فروض:

الفرض الاول: أن يكون الاثر الشرعي مترتبا على صرف وجود الكلي فلا اشكال في جريان استصحاب بقاء الكلي، كما لو خرج منه بلل مشتببه بين البول والمنى ثم شك في أنه هل توضا او اغتسل ام لا، فيستصحب كلي الحدث لترتيب اثره وهو حرمة مس كتابة القرآن، وهكذا لو قال المولى "اذا كان انسان في الدار يوم الجمعة فتصدق" بأن كان صرف وجود الانسان في الدار موضوعا لوجوب التصديق، فاذا علم بوجود زيد او عمرو في الدار يوم الخميس وشك في بقاءه يوم الجمعة على اي تقدير،

فيستصحب بقاء الانسان في الدار.

وهل يصح استصحاب الفرد في هذا الفرض ام لا؟، فقد منع عنه جمع من الاعلام كالمحقق العراقي "فده"، وهكذا ذكر السيد الخوئي "فده" أنه اذا كان الأثر للجامع فلا معنى لاستصحاب الخصوصية، فان جريان الاستصحاب تابع للأثر، فإذا كان الشخص جنباً ثم شك في ارتفاعها وهو يريد الدخول في الصلاة أو مس كتابة القرآن، لا يصح له استصحاب الجنابة، لعدم ترتب الأثر على خصوصيتها، بل يجري استصحاب جامع الحدث، كما أنه ان أراد الدخول في المسجد، فلا بد من استصحاب خصوص الجنابة، ولا معنى لاستصحاب الحدث، لعدم ترتب حرمة على جامع الحدث، فتحصل أنا لسنا مخيَّرين في إجراء الاستصحاب في الكلي و الجزئي على ما يظهر من عبارة الكفاية، بل جريان الاستصحاب تابع للأثر على ما ذكرنا^(١).

اقول: الظاهر أنه لا مانع من استصحاب الفرد ككون زيد في الدار لترتيب اثر الكلي، فان الكلي متحد وجوداً مع الفرد، اذ الفرد يعني وجود الانسان مع عوارض مشخصة، وعدم دخل العوارض المشخصة في ترتب الاثر الشرعي، لا يوجب لغوية جريان استصحاب الفرد عرفاً، بعد أن لم يكن اثبات اثر الكلي به من الاصل المثبت.

وقد يكون الغرض من استصحاب الفرد احراز الامتثال دون اثبات الاثر الشرعي المترتب على الكلي، ولا اشكال في حصول الامتثال باتيان الفرد، كما لا بأس باستصحاب الحصة اي وجود الانسان في ضمن زيد مثلاً لاثبات اثر الكلي، فان اتحاده مع كلي الانسان واضح، بل الصحيح أنه ان اريد من استصحاب الكلي ما هو الجامع اللا بشرط من كونه في ضمن هذا

الفرد او ذاك، ففيه أن هذا ليس هو المتيقن السابق، فان المتيقن السابق هو وجود الجامع بشرط شيء، اي في ضمن الفرد المعين او غير المعين، فلم يتم اركان الاستصحاب الا فيه، دون الجامع لا بشرط، فلا بد من اجراء الاستصحاب في الحصة اي وجود الكلي في ضمن الفرد المتيقن السابق ولو اجمالاً.

الفرض الثاني: أن يكون الاثر الشرعي مترتباً على كل من الفردين بعنوانهما التفصيلي، كما لو قال المولى "اذا كان زيد في الدار فتصدق" و "اذا كان عمرو في الدار فتصدق".

الفرض الثالث: وهو فرض متوسط بين الفرضين السابقين، وهو ثبوت الاثر الشرعي لعنوان الكلي ولكن على نحو المطلق الشمولي، كما اذا قال المولى "كلما وجد انسان في الدار فتصدق لأجله"، وامثاله الشرعية كثيرة سنذكر جملة منها في طي الكلام.

فقد ذكر المحقق العراقي "فده" حول هذين الفرضين أنه يشكل جريان الاستصحاب حينئذ، لعدم تمامية اركانه في الفرد، حيث لا يقين بالحدوث في اي منهما، وانما تعلق اليقين بعنوان أحدهما، وأما استصحاب الكلي كاستصحاب وجود احدهما في الدار فانه وان تم اركانه، لكنه لا يجري لعدم كونه موضوعاً للاثر الشرعي، فلو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين مع احتمال ورود مطهر عليه، فانه لا يجري فيه الاستصحاب أيضاً، لا في العنوان الإجمالي، لعدم كونه موضوعاً للاثر، و لا في كل واحد من الإناءين، لانتهاء اليقين بالنجاسة بالنسبة إليهما، لأن اليقين انما تعلق بأحدهما إجمالاً المردد انطباقه على هذا الإناء و ذلك الآخر، و بعد احتمال طهارة كلا الإناءين فعلاً، يرجع فيهما إلى قاعدة الطهارة، بل استصحابها لاجتماع أركانه فيهما من اليقين بالطهارة و الشك في البقاء.

ثم قال: وان أبيت الا عن جريان استصحاب النجاسة في هذه الصورة فليكن ذلك بإجراه في كل واحد من الطرفين، بتقريب استتباع العلم الإجمالي المزبور لليقين بنجاسة كل واحد منهما في فرض انطباق المعلوم بالاجمال عليه، فانه مع هذا اليقين المشروط في كل واحد منهما يتحد متعلق الشك و اليقين فيهما، فيجري فيهما الاستصحاب، و بالعلم الإجمالي بتحقق الشرط في أحدهما يعلم بتنجز أحد الاستصحابين فيترتب عليه الأثر فتأمل^(١).

وانت ترى ان اليقين المشروط بنجاسة الاناء المعين منهما ليس يقينا فعليا بنجاسته، واليقين الفعلي هو ركن الاستصحاب ان قلنا بركنية اليقين بالحدوث.

وحيث فاجراء الاستصحاب فيما كان الاثر مترتبا على الفرد او على الحصة يكون باحد الطرق التالية:

الطريق الاول: ما في البحوث كاشكالٍ على المحقق العراقي "فده" من أنه على مسلكه من تعلق العلم الاجمالي بالواقع اي الفرد المعين عند الله فقد تم اركان الاستصحاب فيه والمفروض كونه موضوعا للاثر فيجري استصحابه^(٢).

وفيه ما مر من أنه يرى تعلق العلم الاجمالي بالجامع.

الطريق الثاني: كون ركن الاستصحاب واقع الحدوث مطلقا كما هو مختار الكفاية والبحوث، او بضم قيام الحجة التفصيلية او الاجمالية عليه كما هو المختار، فيعلم اجمالا بجريان الاستصحاب في احد الفردين، وسيأتي في ذيل الطريق الثالث توجه شبهة المعارضة اليه.

١ - نهاية الافكار ج ١ ص ١١٦

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٦٠

الطريق الثالث: ما في البحوث من أنه حتى لو قلنا بركنية اليقين بالحدوث فحيث ان الظاهر كون مفاد "لا تنقض اليقين بالشك"، التعبد بآثار اليقين ولو كان اثرا عقليا كالمنجزية والمعدرية، فلا مانع من شموله للمقام فيتعبد ببقاء أثر العلم الاجمالي من المنجزية الاجمالية، نعم لو كان مفاده التعبد بآثار المتيقن لم يتم هذا الجواب، فإنّ المتيقن و هو الجامع ليس له الأثر الشرعي، فلا يشمله التعبد.

ثم قال: الصحيح عندنا ثبوت قاعدتين يكون واقع الحدوث ركنا للتعبد بالحالة السابقة في احدهما وهي القاعدة المستفادة من صحيحة ابن سنان "انك اعترته اياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه" ويكون اليقين بالحدوث ركنا في الثانية وهي القاعدة المستفادة من قوله "لا تنقض اليقين بالشك"، فيتمكّن التمسك هنا بكلتا القاعدتين^(١).

وفيه أنه لو كان اليقين بالحدوث ركنا فتارة: يكون العلم الاجمالي متعلقا بثبوت احد تكليفين فيتم ما ذكره هنا من منجزية اليقين الاجمالي السابق، بل لا يختص ذلك باستظهار التعبد بترتيب آثار اليقين، فانه حتى على تقدير استظهار كون مفاد "لا تنقض اليقين بالشك" نهيا عن نقض المتيقن فهو بمعنى الامر بالبناء على نجاسة احدهما بغرض تنجيز الواقع اجمالا.

نعم لو كان المقصود أن نتيجة هذا الاستظهار هو جعل الحكم المماثل وحينئذ تقع في مشكلة عدم احتمال كون نجاسة احدهما حكما واقعيا حتى يجعل مماثله، فهذا بحث آخر، وجوابه مضافا الى عدم ملازمة هذا الاستظهار مع استنتاج جعل الحكم المماثل ما تقدم من عدم لزوم مماثلة الحكم الظاهري مع الواقعي بهذا المقدار، على انه لا ياتي في مثال ما لو

كان وجود كل فرد من الانسان موضوعا لوجوب التصديق فاستصحابنا بقاء احدهما في الدار بغرض جعل وجوب التصديق ظاهرا.

وأخرى: يكون العلم الاجمالي متعلقا بثبوت احد موضوعين، -سواء كان تكوينيا او حكما وضعيا حيث انه لا يقبل التنجيز وانما يكون موضوعا لحكم تكليفي قابل للتنجيز- فمقتضى مبناه أنه لا يجري الاستصحاب حتى في القسم الاول من الكلبي فيما دار بين فردين، لأن المفروض كون الاثر الشرعي ثابتا للفرد دون صرف وجود الكلبي، ولم يتم فيه اركان الاستصحاب، لعدم اليقين بالحدوث في اي منهما، وعنوان الكلبي كعنوان احدهما، وان تم فيه أركان الاستصحاب لكنه لس موضوعا للاثر الشرعي، حتى يترتب على استصحابه ذلك الاثر الشرعي، ولذا ذكر أنه لو علم بكون شاة ميتة قطعاً وشاة أخرى مذكاة قطعاً وتردد امر جلد او لحم بين كونه للاولى او الثانية فذكر أن الاثر الشرعي مترتب على تذكية الشاة وعدم تذكيتهما بنحو الانحلال والمطلق الشمولي، والمفروض عدم تمامية اركان استصحاب عدم التذكية في هذه الشاة او تلك، وأما عنوان صاحب هذا الجلد فليس موضوعا للاثر الشرعي حتى يجري استصحاب عدم تذكيته، وكذا لو شك في انتساب الفضلة الى الفأر او الخنفساء فلا يجري استصحاب عدم كون صاحب هذه الفضلة ذا نفس سائلة، إذ لا شك هنا في كون الفأر ذا نفس، و الخنفساء ليست كذلك، و انما الشك في انتساب العذرة إلى أحدهما، فيكون اجراء الاستصحاب المذكور في الحيوان هنا من استصحاب الفرد المردد^(١).

الطريق الرابع: ما هو الصحيح كما سيأتي من جريان استصحاب نجاسة احدهما، لكفاية تمامية اركان الاستصحاب فيه من اليقين

بالحدوث، والشك في البقاء، وان لم يكن عنوان احدهما موضوعا للاثر الشرعي، اذ يكفي كونه مشيرا الى العنوان الموضوع للاثر الشرعي، ولا يقاس باستصحاب عدم الاتيان بالفريضة لاثبات وجوب القضاء المترتب على عنوان الفوت، فان هذين العنوانين في عرض واحد وليس احدهما مشيرا الى الآخر.

نعم توجد هنا شبهة ذكرناها في بحث قاعدة الاشتغال، وهي شبهة معارضة استصحاب الجامع مع استصحاب عدم الفردين، حيث يقال: ان استصحاب عدم هذا الفرد وذلك الفرد ينفي اثر كل منهما، وبذلك تقع المعارضة بين استصحاب عدم كل منهما مع استصحاب بقاء احدهما، وقد رأيت هنا أن بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" قبل المعارضة، وذكر أنه اذا كان الاثر الشرعي ثابتا للفرد او للكلية على نحو المطلق الشمولي فاستصحاب بقاء الجامع والكلية المعلوم بالاجمال وان كان جاريا، لكن يتعارض مع استصحاب عدم كل من الفردين.

كما أنه ذكر في مباحث الاصول في القسم الثاني من الكلي اي ما اذا علم بارتفاع الفرد القصير على تقدير حدوثه أنه ان كان الاثر ثابتا للكلية على نحو مطلق الوجود فاستصحاب بقاء الكلي -على فرض جريانه- يتعارض مع استصحاب عدم الفرد الطويل بضم العلم بعدم الفرد القصير^(١)، فان لازمه قبول المعارضة هنا ايضا.

فلو تمت المعارضة ففي مثال استصحاب نجاسة احد الاناثين يتعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب طهارة كل منهما، لأن التعبد بالطهارة في كليهما يعني جواز شربهما معاً، و الحكم بطهارة ملاقي مجموعهما، فيتناقض في النتيجة مع التعبد بنجاسة احدهما لا بعينه، بلا فرق بين ما اذا

كان حصول العلم بحدوث النجاسة الاجمالية في زمان الشكّ في بقاءها، و بين ما اذا كان العلم بحدوثها سابقا عليه، و دعوى أنه في الفرض الثاني يكون العلم الاجمالي موجبا لتساقط استصحاب الطهارة غير متجهة، اذ منشأ تساقطهما حيث كان هو استلزامهما للمخالفة القطعية للعلم الاجمالي، فبعد ارتفاع العلم الوجداني بنجاسة احدهما يكون المانع عن جريانها استصحاب النجاسة الاجمالية، و هذا يؤدي الى المعارضة بينهما و بينه، ويكون المرجع بعد ذلك قاعدة الطهارة.

ويوجد مثال آخر: وهو مثال استصحاب الحدث المردد بين الاكبر والاصغر بعد احتمال ارتفاع الحدث وبقاء على اي تقدير بأن شك أنه هل توضأ او اغتسل، فقد ذكر في كتاب الأضواء بعد أن اختار المعارضة بينه و بين استصحاب عدم الحدث الاكبر والاصغر أن نتيجة المعارضة هي الرجوع في تحصيل الطهارة للصلاة الى قاعدة الاشتغال فيجب الاحتياط بالوضوء والغسل وفي محرمات الجنب الى البراءة^(١).

وفيه أن معنى الرجوع الى قاعدة الاشتغال كون الشك في امثال التكليف المعلوم، بأن يعلم بثبوت التكليف بالصلاة مع الطهارة او فقل مع الجامع بين الوضوء عقيب الحدث الاصغر، والغسل عقيب الحدث الاكبر، ومعنى المعارضة بين استصحاب عدم الحدث الاصغر الجاري لنفي وجوب الوضوء، واستصحاب عدم الحدث الاكبر الجاري لنفي وجوب الغسل كون الحدث الاصغر موضوعا لوجوب الوضوء وكون الحدث الاكبر موضوعا لوجوب الغسل، فيجري استصحاب عدم الحدث الاصغر لنفي وجوب الوضوء وعدم الحدث الاكبر لنفي وجوب الغسل، فهذا المطلوبان لا يجتمعان .

فانه على الاول لا اثر لجريان استصحاب عدم الحدث الاصغر، عند العلم بخروج البلل المشتبه بين البول والمني، لأنه لا يثبت تحقق الامتثال بالاتيان بالصلاة مع الغسل، ولا يوجد له اثر مختص آخر، وأما حرمة مس المصحف فهي اثر صرف وجود الحدث لا اثر خصوصية الحدث الاصغر او الاكبر، ولا مانع من استصحابه ولا يعارضه استصحاب عدم الفردين، كما سيأتي توضيحه، فيجري استصحاب عدم الجنابة لنفي محرمات الجنب بلا معارض.

وعلى الثاني فبعد معارضة استصحاب عدم الحدث الاصغر لنفي وجوب الوضوء و استصحاب عدم الحدث الاكبر لنفي وجوب الغسل وحرمة محرمات الجنب مع استصحاب جامع الحدث لتنجيز اثر الواقع المعلوم بالعلم الاجمالي السابق، تجري البراءة عن كل وجوب الوضوء والغسل وحرمة محرمات الجنب، لاحتمال كونه متطهرا فعلا من الحدثين، فتدبر، الا أن نقول بكون قاعدة الحل للتأمين عن حرمة محرمات الجنب خطاب مختص، فتجري بلامعارض، لكنه مبني على عدم كون المدلول الالتزامي لحديث "كل شيء كل حلال حتى تعلم أنه حرام" ولو بمقتضى القول بعدم الفصل هو البراءة في الشبهات الوجوبية، والا كان خطابا مشتركا مثل البراءة.

ويوجد مثال ثالث: وهو مثال العلم الاجمالي بوجوب الجمعة والظهر والشك في الاتيان بهما، فانه بعد معارضة استصحاب بقاء جامع الوجوب مع استصحاب عدم وجوب صلاة الظهر واستصحاب عدم وجوب صلاة الجمعة، تصل النوبة الى قاعدة الاشتغال بلحاظ العلم الاجمالي بوجوب احدهما والشك في امثاله.

وعمدة ما يقال في الجواب عن شبهة المعارضة ثلاثة اجوبة:

الجواب الاول: ما قد يقال من أنه بناء على كون الاستصحاب هو

التعبد ببقاء اليقين السابق، وقيامه مقام العلم الموضوعي، فحيث ان جريان استصحاب الطهارة في كلا الطرفين معا مشروط بعدم العلم الاجمالي بنجاسة احدهما فيقوم استصحاب نجاسة احدهما مقامه.

وفيه **اولا:** انه مبني على كون الاستصحاب تعبدا بالعلم بالبقاء، وقد مر عدم تماميته.

وثانيا: ان عنوان المقيد غير معلوم، فلعل جريان الاصل مقيّد بما هو لازم عدم العلم الاجمالي الوجداني بالخلاف، كفرض قبح الترخيص في المخالفة القطعية، على أنه قد يقال بأن الحكومة حتى في مورد التعبد بالعلم من شؤون مقام الاثبات و الخطاب، فاذا لم يقيّد الخطاب بالعلم بمقيد لفظي فتننفي الحكومة، اذ لعل المولى قيّد خطابه ثبوتا بالعلم الوجداني، فتأمل.

وثالثا: قد يعكس فيقال: ان استصحاب بقاء نجاسة احدهما حيث يكون مقيّدا بعدم العلم بالخلاف، فاستصحاب بقاء طهارة هذا الاناء و استصحاب بقاء طهارة الاناء الآخر، يكون بالنظر العرفي علما تعبدا بارتفاع نجاسة احدهما.

الجواب الثاني: ما في كتاب الأضواء من أن دليل الاستصحاب لا يشمل استصحاب الطهارة في كل من الاناءين، و انما يشمل استصحاب نجاسة احدهما، و هذا بناءً على أنّ موضوع الاستصحاب واقع الحدوث لا اليقين بها واضح، لأنّه لا توجد الا حالتان حادثتان: نجاسة أحد الإنائين، و طهارة الآخر، فيجري استصحابان إجماليان، و حيث أنّ العلم بالطهارة الإجمالية لا أثر له في رفع التنجيز كان استصحاب النجاسة منجزاً لا محالة.

و أمّا بناءً على أنّ موضوع الاستصحاب اليقين بالحدوث، فبالدقة و إن

كان للمكلف يقين سابق إجمالي بالانزاع و يقينان تفصيليان قبل اليقين الإجمالي بالترخيص، إلا أنه عرفاً حيث يكون اليقين الإجمالي ناقضاً لأحد اليقينين التفصيليين، فلا يفهم العرف من إطلاق "لا تنقض اليقين بالشك" إرادة عدم نقض اليقينات الثلاثة، كيف و أحد اليقينين بالطهارة منتقض باليقين الإجمالي جرماً.

نعم بلحاظ نفس زمان العلم الإجمالي بانتقاض احدي الحالتين السابقتين المتيقنين يوجد يقينان سابقان و علم إجمالي بالانتقاض، و لهذا يتم اطلاقان لدليل الاستصحاب فيه إذا لم يكن العلم الإجمالي الزامياً. كما في استصحابي النجاسة في الطرفين- لأن العلم الإجمالي متعلق بالجمع لا الفرد، فيكون منشأً للشك في انتقاض كل من اليقينين السابقين في الطرفين^(١).

اقول: لازم ذلك جريان استصحاب نجاسة اناءين في زمان العلم الاجمالي بطرؤ الطهارة لأحدهما، كما صرح به نفسه، دون زمان الشك في بقاء هذه الطهارة المعلومة بالاجمال، و هذا لا يخلو من غرابة، فان معناه اشدية الاستصحاب من العلم الوجداني، و كيف يكون احد اليقينين بالنجاسة منتقضاً باليقين الاجمالي بطهارة احدهما في زمان الشك في بقاء هذه الطهارة الاجمالية و لا يكون منتقضاً به في زمان اليقين الاجمالي نفسه، و لا فرق بين هذا الفرض و فرض سبق اليقين بطهارة الاناءين مع العلم الاجمالي بطرؤ النجاسة لأحدهما، فانه لا وجه لدعوى انتقاض احد اليقينين باليقين الاجمالي مطلقاً بعد تعلق اليقين الاجمالي بالجامع.

و هكذا الحال بناء على ركنية واقع الحدوث في الاستصحاب، فانه كيف لا يكون حدوث الطهارة لأحد الاناءين النجسين سابقاً منافياً للتحقق

اركان استصحاب النجاسة فيهما في زمان العلم الاجمالي و يكون منافيا لتحقيقها -في ما طهر واقعا- في زمان الشك في بقاء الطهارة الاجمالية، و هكذا لا يكون حدوث النجاسة لأحد الاناءين الطاهرين منافيا لتحقيق اركان استصحاب الطهارة فيهما في زمان العلم الاجمالي، و يكون منافيا لتحقيقها -في ما تنجس واقعا- في زمان الشك في بقاء النجاسة الاجمالية.

و الحلّ أن من يرى ركنية واقع الحدوث لا يقصد انتفاء ركن استصحاب الحالة التي تيقن بحدوثها بمجرد حدوث ضد تلك الحالة بعد ذلك واقعا من دون علم به، و احتمال بقاء هذه الحالة الثانية على تقدير حدوثها، فان لازمه الغاء دليل الاستصحاب عرفا.

و لذا يبعد التزامه بأنه لو كان احد الاناءين -الطاهرين سابقا و المعلوم اجمالا طرو نجاسة احدهما، مع الشك في بقاء هذه النجاسة الاجمالية- خارجا عن محل ابتلاء المكلف فلا يجري استصحاب طهارة الإناء الداخل في الابتلاء، مع أنه بناء على كلامه يكون هذا الاناء شبهة مصداقية لما تحقق فيه اركان الاستصحاب.

و الحاصل أنه حتى بناء على ركنية واقع الحدوث فالعلم الاجمالي بحدوث النجاسة لأحد الاناءين الطاهرين سابقا مع احتمال بقاء تلك النجاسة لا ينافي تحقق اركان استصحاب الطهارة في كل واحد من الاناءين، غايته أن الاناء الذي حدث فيه النجاسة المعلومة بالاجمال واقعا، من خلال هذا العنوان الاجمالي المشير يكون مشمولاً لدليل استصحاب النجاسة ايضا، كما كان بعنوانه التفصيلي مشمولاً لدليل استصحاب الطهارة، و بذلك تتحقق المعارضة بين الاستصحابات الثلاثة.

هذا وقد اختار في كتاب الأضواء في المقام المعارضة على خلاف ما ذكره في بحثه السابق الذي نقلنا عنه، بل ذكر أن ما في البحوث (من أنه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، ثمّ في الساعة اللاحقة شك في ارتفاع

ذلك، و لو من جهة احتمال تطهيرهما أو العلم اجمالاً بتطهير أحدهما يجري استصحاب نجاسة أحدهما فيحكم بوجود الاجتناب عنهما معاً لا يتم فقهيّاً، بل يحكم بطهارة الطرفين ظاهراً لاحتمالهما واقعاً في الساعة الثانية، و لا أظن أحداً يلتزم بخلاف ذلك في الفقه، فان هذا الاستصحاب معارض مع استصحاب عدم النجاسة فيهما، و يرجع بعد ذلك إلى قاعدة الطهارة أو البراءة في الطرفين بلا محذور، نعم لو فرض عدم جريان استصحاب عدم نجاستهما لسبب، وانحصار الاصل المؤمن فيهما بقاعدة الطهارة او البراءة فاستصحاب نجاسة الجامع مقدم على قاعدة الطهارة والبراءة، فيكون منجزاً للاحتياط، و هذا بخلاف مبنى المشهور القائلين بعدم جريان استصحاب الفرد المردد، فالصحيح التفصيل في الفقه^(١).

وما ذكره من أنه لا يظن أن يلتزم احد بوجود الاجتناب عن الانائين المستصحب نجاسة احدهما، لا يخلو من غرابة، فانه مضافا الى أنه التزمه به نفسه في بحثه السابق، فالظاهر التزام الفقهاء بوجود الاجتناب عنهما خصوصا مع سبق العلم الاجمالي بالنجاسة قبل حصول الشك في زوالها، فانه مقتضى صحيحة زرارة "تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه اصابه حتى تكون على يقين من طهارتك"، وأما ما نسبته الى المشهور من انكارهم لاستصحاب الفرد المردد والجامع في القسم الاول من الكلي فغير ظاهر، ولم نجد لذلك اثرا في كلمات القوم.

وأما ما ذكره من تقدم استصحاب جامع النجاسة على قاعدة الطهارة او البراءة الجارية في الطرفين، فوجهه أن دليل الاستصحاب حيث يكون مقدماً بملاك الأخصية على دليل قاعدة الطهارة، فيقدم استصحاب نجاسة احد الانائين على فرض جريانه على مجموع قاعدة الطهارة فيهما، ثم

تساقط قاعدة الطهارة في كل منهما بملاك كون جريان احدهما دون الأخرى ترجيحاً بلا مرجح.

هذا وأما ما ذكر من أنه لا دافع لأشكال المعارضة، إلا الالتزام بمسلك الشيخ الاعظم "ره" من كون جريان الاستصحابين المخالفين للعلم الاجمالي مبتلى بتعارض الصدر والذيل في دليل الاستصحاب، فإنه وإن ارتفع في يوم السبت العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، لكن العلم الاجمالي بحدوثها في يوم الجمعة كاف في شمول قوله "ولكن ينقضه بيقين آخر" له بلحاظ حدوثها المساوق للامر بنقض الطهارة السابقة المتيقنة في كل من الاثنين في يوم الخميس باليقين بطرو النجاسة لاحدهما في يوم الجمعة، فيكون استصحاب نجاسة احدهما الى يوم السبت بلا معارض^(١).

ففيه أن الابتلاء بتعارض الصدر والذيل لا يوجب تخلص استصحاب نجاسة احدهما عن المعارضة مع استصحاب طهارة هذا الاناء وذاك الاناء بنكته المناقضة في المؤدى، في عرض ابتلاء استصحاب طهارة الاناءين بالتعارض مع الامر بنقض اليقين السابق بطهارتهما باليقين اللاحق بنجاسة احدهما.

الجواب الثالث: ما ذكرناه في بحث الاشتغال من أنه كلما لم ير العرف منافاةً بين العلم الاجمالي و بين الاستصحابين في طرفي العلم الاجمالي، كما في استصحاب نجاسة اناءين يعلم بحصول الطهارة لأحدهما اجمالاً، فلا يرى منافاة بين الاستصحابين و بين خطاب الاستصحاب الشامل لتلك الطهارة بعد الشك في بقاءها، فإن الاستصحاب لا يزيد على العلم الوجداني، و أما اذا كان يرى منافاة العلم الاجمالي مع جريان الاستصحابين كما في استصحاب طهارة كل من

الاناءين اللذين يعلم بحصول النجاسة لاحدهما، فلتحقق المنافاة بين الاستصحابيين و بين استصحاب تلك النجاسة ايضا، و حيث ان هذا استصحاب لحالة سابقة متيقنة هي اقرب زمانا من تلك الحاليتين التفصيليتين، فيراها العرف اولى بالبناء عليها منهما.

فان تم هذا الجواب فهو، والأ فالمعارضة مستقرة.

ثم انه لو استقرت المعارضة بين استصحاب بقاء الجامع واستصحاب عدم الفردين، فقد يقال -كما في كتاب الأضواء- أنه لا يمنع ذلك من استصحاب وجود الفرد الحادث في علم الله، بناء على مسلك البحوث من ثبوت قاعدتين، فان اجمال دليل قاعدة عدم نقض اليقين بالشك لاجل تعارضه الداخلي لا يسري الى صحيحة ابن سنان التي هي دليل قاعدة التبعيد الظاهري ببقاء الحادث.

الا أنه -مع الغمض عن عدم صحة ثبوت قاعدتين- يقال بأن شبهة المعارضة تاتي في صحيحة ابن سنان ايضا، فان من يرى ركنية واقع الحدوث لا يقصد انتفاء ركن استصحاب الحالة التي تيقن بحدوثها بمجرد حدوث ضد تلك الحالة بعد ذلك واقعا من دون علم تفصيلي به، فانه الغاء لدليل الاستصحاب عرفا، والشاهد على ذلك أنهم التزموا بجريان استصحاب نجاسة اناءين نجسين سابقا وان علم بتطهير احدهما اجمالا، فان من الغريب أن لا يكون العلم الاجمالي بحدوث الطهارة لأحدهما منافيا لتحقيق اركان استصحاب النجاسة فيهما في زمان العلم الاجمالي، و يكون منافيا لتحقيق اركان الاستصحاب -في ما طهر واقعا- في زمان الشك في بقاء تلك الطهارة الاجمالية، فالصحيح أن العلم الاجمالي بحدوث احد الفردين لا يرفع اركان استصحاب عدم وجود هذا الفرد او ذك الفرد.

و الحاصل أنه حتى بناء على ركنية واقع الحدوث فالعلم الاجمالي بحدوث النجاسة لأحد الاناءين الظاهرين سابقا مع احتمال بقاء تلك

النجاسة لا ينافي تحقق اركان استصحاب الطهارة في كل واحد من الاناءين، غايته أن الاناء الذي حدث فيه النجاسة المعلومة بالاجمال واقعا، من خلال هذا العنوان الاجمالي المشير يكون مشمولا لدليل استصحاب النجاسة ايضا، كما كان بعنوانه التفصيلي مشمولا لدليل استصحاب الطهارة، و بذلك تتحقق المعارضة بين الاستصحابات الثلاثة، فينحصر حل المعارضة بما عرفت من أن العرف يقدم استصحاب نجاسة احد الانائين على استصحاب طهارتهما لكون الحالة القريبة اولى بالبناء عليها ويلحق العرف استصحابها بالعلم الاجمالي بها خصوصا مع سبق زمان العلم الاجمالي الموجب لتساقط استصحاب طهارتهما.

وكيف كان فقد تحصل جريان الاستصحاب في القسم الاول من الكلي مطلقا، بلا فرق بين كون الشك في بقاء كل من الفردين على تقدير حدوثه مقرونا بالعلم الاجمالي بارتفاع احدهما على تقدير الحدوث وعدمه.

القسم الثاني من استصحاب الكلي

يقع الكلام في استصحاب القسم الثاني من الكلي، وله ايضا ثلاثة فروض:

الفرض الاول: أن يتعلق الاثر بصرف وجود الطبيعة كما قال المولى "اذا وجد انسان في الدار يوم الجمعة فتصدق" وهذا هو المتيقن من استصحاب القسم الثاني من الكلي.

الفرض الثاني: ما اذا ترتب الاثر على العناوين التفصيلية للافراد، سواء اتحد سنخ حكمها، كما قال المولى "اذا وجد زيد في الدار يوم الجمعة فتصدق" و "اذا وجد عمرو في الدار يوم الجمعة فتصدق" فعلم بوجود احدهما في الدار يوم الخميس، وبكون زيد خارج الدار يوم الجمعة واحتمل بقاء عمرو في الدار على تقدير كونه فيها سابقا، او اختلف سنخ

١٧٢أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

حكّمها كما لو قال "إذا وجد زيد في الدار يوم الجمعة فتصدق"، و قال "إذا وجد عمرو في الدار يوم الجمعة فصل".
وهذا الفرض يسمى باستصحاب الفرد المردد.

الفرض الثالث: أن يتعلق الأثر بمطلق وجود الطبيعة اي بنحو المطلق الشمولي والانحلالي، كما قال المولى "كل انسان يوجد في الدار يوم الجمعة فيجب عليك بذلك التصديق بدرهم.
و قد يسمى هذا الفرض ايضا باستصحاب الفرد المردد، كما هو مصطلح المحقق العراقي والسيد الصدر "قدهما" خلافا لبعض السادة الاعلام "دام ظله".

الفرض الاول من استصحاب القسم الثاني من الكلي

الفرض الاول: وهو ما اذا كان الأثر مترتبا على صرف وجود الكلي، كحرمة مس كتابة القرآن حيث انها مترتبة على صرف وجود الحدث، فلو التفت المكلف بعد ما توضحاً أنه خرج منه قبل وضوءه بلل مشتبه بين البول والمني فيعلم بأنه ان وجد كلي الحدث في ضمن الحدث الاصغر فهو مرتفع قطعاً وان وجد في ضمن الحدث الاكبر فهو باق قطعاً.
فالمشهور جريان استصحاب الكلي في هذا الفرض، لتامة اركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق في ما هو الموضوع للأثر وهو الكلي، وأما استصحاب عدم الفرد الطويل وضمه الى العلم بانتفاء الفرد القصير فهو لا يثبت انتفاء الكلي الا بنحو الاصل المثبت، اذ انتفاء الطبيعة لازم عقلي لانتفاء افرادها، ولا ينافي تامة اركان الاستصحاب في الكلي العلم بارتفاعه على تقدير وجوده في ضمن الفرد القصير، فانه نظير ما لو علمنا بأنه ان وجد زيد في سنة كذا فقد مات وان وجد في سنة كذا فهو باق.

ولكن اختار جماعة كعض الاعلام "فده" في المنتقى عدم جريانه،
ومستندهم في ذلك عدة وجوه:

الوجه الاول: ما قد يقال من أن الواقع الذي يشار اليه في استصحاب القسم الثاني من الكلي يدور بين ما هو متيقن الارتفاع على تقدير حدوثه وبين ما يكون متيقن البقاء او مشكوكه على تقدير الحدوث لكن لا يقين بحدوثه، فلم يتم اركان الاستصحاب فيه.
واجيب عنه بأن اركان الاستصحاب وان كانت منتفية عند ملاحظة الواقع بالعنوان التفصيلي، لكن المهم تمامية اركان الاستصحاب في الواقع من خلال رؤيته والاشارة اليه من خلال العنوان الاجمالي الموضوع للآثر الشرعي.

الا أن بعض الاعلام "فده" ذكر في تقريب هذا الوجه أنه يلزم أن يكون الشك متعلقا بما تعلق به اليقين، و ليس الأمر ههنا كذلك، لأن اليقين قد تعلق بالموجود الشخصي الذي يشار إليه على واقعه، فلو علم بارتفاعه على تقدير كونه الفرد القصير، فلا يصح أن يقال انه مشكوك البقاء، لأنه على أحد تقديره قد زال قطعاً، فما كان متعلقاً لليقين و هو الموجود المبهم على ما هو عليه ليس متعلقاً للشك و ليس هو مشكوكاً بهذه الصفة، فالشك الفعلي متعلق بوجود الفرد الطويل في هذا الآن الثاني، لاحتمال حدوثه في الآن الأول، فان الملازمة بين الحدوث و البقاء فيه توجب التلازم بين احتمال حدوثه و احتمال بقاءه على تقدير الحدوث، لأنه على تقدير الحدوث متيقن البقاء، و لكن هذا الشك لا ينفع في جريان الاستصحاب، لأنه فاقد لليقين بالحدوث، فما يتعلق اليقين بحدوثه لا شك في بقاءه، و ما يشك في بقاءه لا يقين بحدوثه، والحاصل أن المتيقن وجود الكلي لا مفهومه و عنوانه، إذ لا أثر له، و من الواضح ان المتيقن من وجود الكلي مردد بين الطويل و القصير، فهو على أحد تقديره مقطوع

الارتفاع، فلا يمكن ان يشار إلى الكلي الموجود سابقا و يقال انه مشكوك فعلا^(١).

وفيه أن كون متيقن الحدوث على احد التقديرين متيقن الارتفاع، يعنى اليقين التقديري بارتفاع المتيقن، وهذا لا ينافي الشك الفعلي في بقاءه، فهو نظير ما لو علمنا بان زيدا إما كان في الجانب الشرقي من الدار او في جانبها الغربي، فلو كان في الجانب الشرقي فقد مات قطعاً، لوقوع الحائط عليه، او علمنا بأنه لو ولد في سنة كذا فقد مات قطعاً.

نعم لو كان المتيقن في مورد العلم الاجمالي هو الفرد الواقعي صح ما ادعاه، ولكنه ليس كذلك ابداً، فان المتيقن هو ما يحكي عنه عنوان احدهما لا هذا الفرد ولا ذاك الفرد، فالمعلوم بالعرض -في مورد العلم الاجمالي- الذي هو منشأ انتزاع الجامع المتعلق للعلم الاجمالي هو الفردان على البديل، دون هذا الفرد ولا ذاك الفرد، ولذا يقول: لا اعلم بنجاسة هذا الاناء ولا ذاك الاناء، وانما اعلم بنجاسة احدهما، والشاهد على ما ذكرناه أنه يوجد علم اجمالي بنحو مانعة الجمع في كل شيء مشكوك بأنه إما موجود او معدوم، ومع ذلك لا يصح دعوى تعلق العلم الاجمالي بالواقع، و ما ذكرناه يأتي حتى فيما علم تفصيلاً بفرد ثم اشتبهه بفرد آخر، كما لو علم بوجود فرد تفصيلاً ثم اشتبهه بفرد آخر.

وما حكي عن صاحب المنتقى من التفصيل بين ما لو لم يكن سبب العلم الاجمالي مختصاً بأحد الطرفين واقعا، مثل ما لو علم اجمالاً بكذب احد الخبرين لتضاد مؤداهما، كما لو اخبر شخص بكون زيد قائماً وأخبر شخص آخر بكونه قاعداً وفرضنا كذب كلا الخبرين بأن كان زيد مضطجعاً، ونحو ذلك، فان هذا العلم الاجمالي يتعلق بالجامع، وبين ما لو

كان سبب العلم الاجمالي مختصا بأحد الطرفين واقعا، كما لو وقعت قطرة دم على احد الاناءين، واحتمل وقوع قطرة دم آخر على الاناء الآخر، فيكون العلم الاجمالي متعلقا بالواقع^(١).

ففيه أن كون سبب العلم الاجمالي مختصا بطرف معين، لا يعدو عن العلم بعدم انطباق العنوان المعلوم بالاجمال على كل من الطرفين، فيكون مثل جميع الموارد التي تكون العلم الاجمالي بنحو مانعة الجمع، وهذا حاصل في جميع موارد الشك في وجود شيء حيث نعلم اجمالا انه إما موجود او معدوم، أي نعلم بثبوت احد الامرين من وجوده او عدمه، لامتناع اجتماع النقيضين، كما نعلم بانتفاء الآخر، لامتناع ارتفاع النقيضين، ومجرد كون العلم الاجمالي بنحو مانعة الجمع لا يعني تعلق العلم بالواقع المعين في علم الله، وانما يعني العلم بانحصار ما ينطبق عليه الجامع المعلوم بالاجمال في طرف واحد منهما، وما ذكرناه واضح بشهادة الوجدان، لأنه بعد انكشاف كون الفرد القصير هو الفرد الحادث فلا يقال انه كان هو المعلوم من الاول، كما أنه لو تبين أن الاناء الشرقي مثلا هو الاناء الذي وقعت فيه القطرة من الدم فلا يقال انه كان معلوم النجاسة، ويشهد على ذلك أن متعلق العلم المصيب والمخطئ لا يختلف عقلا، فلو انكشف للقاطع أنه كان مشتبهها في رؤية الدم فنسأل ما هو الفرد المتعلق للعلم الاجمالي؟، وهكذا لو انكشف له خطأه في اعتقاده عدم انقسام تلك القطرة الى قسمين، فتبين له الآن انقسامها الى قسمين ووقوع قسم في اناءٍ وقسم آخر في اناء آخر فما هو الفرد المتعلق للعلم الاجمالي؟.

على أنه لو كان منشأ كلامه هنا ما ذكره في حقيقة العلم الاجمالي فكان ينبغي ان يفصل في المقام، اذ قد يكون سبب العلم بوجود الكلي

١٧٦.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

متساوي النسبة مع كل من الفرد القصير والطويل بحيث لو وجد معا صلح كل منهما ان يكون هو المتعلق للعلم الاجمالي بالحدوث، كما لو حصل العلم الاجمالي من اخبار معصوم بوجود احدهما او من حساب الاحتمالات.

الوجه الثاني: ما قد يقال من أن الشك في بقاء الكلبي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، ومع جريان الاصل السببي وهو استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل، فلا تصل النوبة الى الاصل المسببي لحكومته عليه.

وقد اجيب عنه بعدة أجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره صاحب الكفاية "ره" وحكي عن الشيخ الاعظم "قده" ايضا من المنع من كون بقاء الكلبي من لوازم حدوث الفرد الطويل و ارتفاع الكلبي من لوازم عدم حدوثه، بل بقاءه من لوازم كون الحادث هو الفرد الطويل، كما أن ارتفاعه من لوازم كون ذلك الحادث هو الفرد القصير، ولذا لو فرض عدم حدوث الفرد الطويل والقصير معا فهذا لا يوجب ارتفاع الكلبي وعدم بقاءه وانما يعني عدم وجوده في زمان الشك، وهذا غير كافٍ، فان الاستصحاب هو التعبد بالبقاء في قبال الارتفاع وعدم البقاء، ولا اصل في البين يعيّن كون ذلك الحادث هو الفرد الطويل او القصير^(١).

و اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن هذا الجواب مبني على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي، و أما إذا قلنا بجريانه كما هو الصحيح، فلا مانع من جريان أصالة عدم كون الحادث طويلا، و لذا بنينا في الفقه على عدم جريان استصحاب الكلبي، للأصل السببي الحاكم عليه في موارد: منها: ما

إذا شك في كون نجسٍ بولاً أو عرق كافر مثلاً، فتنجس به شيء، فغسل مرة واحدة، فلا محالة نشك في بقاء النجاسة وارتفاعها على تقدير اعتبار التعدد في الغسل في طهارة المتنجس بالبول، إلا أنه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب في كلي النجاسة، ووجوب الغسل مرة ثانية، لأنه تجري أصالة عدم كون الحادث بولاً، فنحكم بكفاية المرة، للعمومات الدالة على كفاية الغسل مرة واحدة وخرج عنها البول بأدلة خاصة^(١).

وفيه أن مدعى صاحب الكفاية كون ارتفاع الكلي مسبباً عن كون الحادث هو الفرد القصير، لا عن عدم كونه الفرد الطويل، ومن الواضح أن استصحاب عدم كون الحادث هو الفرد الطويل لا يثبت كونه الفرد القصير.

فالصحيح أن يقال إن الاستصحاب لا يدور مدار شيء أكثر من التبعيد بوجود المتيقن في زمان الشك في قبال عدم وجوده في هذا الزمان، ولا اشكال في أن وجود الكلي في زمان الشك مسبب عن وجود الفرد الطويل وعدم وجوده مسبب عن عدمه فيقال بأن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل بضم وجدانية عدم الفرد القصير ينتج انتفاء الكلي.

الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية أيضاً من أن بقاء الكلي ليس من لوازم بقاء الفرد الذي وجد في ضمنه، حتى يكون الاصل الجاري في الفرد أصلاً سببياً حاكماً عليه، وإنما هو عينه، فلا معنى لحكومة أصله عليه^(٢).

وأورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه بناء على العينية يكون جريان الاستصحاب في الكلي أوضح اشكالاً منه على السببية^(٣).

١ - مصباح الأصول ج ٢ ص ١٠٦

٢ - كفاية الأصول ص ٤٠٦

٣ - مصباح الأصول ج ٣ ص ١٠٦

وأجاب في المنتقى عن هذا الأيراد بأن صاحب الكفاية لم يدع عينية بقاء الكلبي وحدوث الفرد الطويل، بل ذهب إلى وحدة بقاء الكلبي وبقاء فردة، و من الواضح ان بقاء الفرد ليس من آثار حدوث الفرد الطويل، اذ ليس الحدوث علة للبقاء بلا ريب، فأصالة عدم الحدوث لا تكون بالنسبة إلى أصالة بقاء الكلبي من قبيل الأصل السببي^(١).

اقول: المقصود من الأيراد على صاحب الكفاية أنه ان كان انتفاء الكلبي عين انتفاء افراده، كما أن وجوده عين وجود افراده فبضم الوجدان الى الاصل يحرز ذلك، للعلم الوجداني بعدم الفرد القصير واستصحاب عدم الفرد الطويل، ولا اقل من معارضته مع استصحاب الكلبي، وان كان مسببا عنه فبالاصل السببي يمكن احراز انتفاء الكلبي.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الأصل السببي معارض بمثله، فان أصالة عدم حدوث الفرد الطويل معارض بأصالة عدم حدوث الفرد القصير، و أصالة عدم كون الحادث طويلا معارض بأصالة عدم كون الحادث قصيراً، و بعد سقوط الأصل السببي للمعارضة تصل النوبة إلى الأصل المسببي، و هو استصحاب بقاء الكلبي.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنه انما تتم المعارضة بين الاصل النافي لحدوث الفرد الطويل مع الاصل النافي للفرد القصير فيما اذا كان لكل منهما اثر مختص به، و لهما أثر مشترك بينهما كما في البطل المشتهى بين البول و المنى، فان الأثر المختص بالبول هو وجوب الوضوء، و الأثر المختص بالمنى هو وجوب الغسل، و عدم جواز المكث في المسجد، و الأثر المشترك هو حرمة مس كتابة القرآن، وفي مثله لا فائدة في جريان الاستصحاب في الكلبي في مورده، لوجوب الجمع بين الوضوء و الغسل

في المثال بمقتضى العلم الإجمالي، فان نفس العلم الإجمالي كاف في وجوب إحراز الواقع، وأما اذا لم يكن للفرد القصير اثر مختص، وانما كان للفرد الطويل اثر مختص به، كما كان لهما اثر مشترك، فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، كما في مثال تردد سبب نجاسة الثوب بين البول و عرق الكافر، فان وجوب الغسل في المرة الأولى أثر مشترك فيه، و وجوب الغسل مرة ثانية أثر لخصوص البول، ففي مثله لو جرى الاستصحاب في الكلي وجب الغسل مرة ثانية، و لو لم يجر كفى الغسل مرة، لكنه لا يجري لحكومة الأصل السببي عليه، و هو أصالة عدم حدوث البول أو أصالة عدم كون الحادث بولا، و لا تعارضها أصالة عدم كون الحادث عرق كافر أو أصالة عدم حدوثه، لعدم ترتب أثر عليها، إذ المفروض العلم بوجوب الغسل في المرة الأولى على كل تقدير، فإذا لا يجري الأصل في القصير حتى يعارض جريان الأصل في الطويل^(١).

اقول: من الواضح أن ما ذكره السيد الخوئي مختص بما اذا كانت العلاقة بين الكلي والفرد الطويل علاقة الحكم الشرعي مع موضوعه كما في مثال النجاسة، فان موضوع بقاءها بعد الغسلة الاولى اصابة البول للثوب، وموضوع ارتفاعها اصابة نجس ليس ببول، وهل يتعين اجراء استصحاب عدم كونه بولا بنحو العدم الازلي، او يكفي استصحاب عدم اصابة البول، فيه كلام سيأتي في الابحاث القادمة.

وأما اذا كانت العلاقة بينهما تكوينية عقلية، وكان الاثر الشرعي مترتبا على صرف وجود الكلي، فاستصحاب عدم الفرد الطويل لا يجري لنفيه لما سيأتي في الجواب الرابع.

الجواب الرابع: ما ذكره صاحب الكفاية ايضا من أنه لو سلم أن بقاء

الكلبي من لوازم حدوث الفرد الطويل، وأن ارتفاعه من لوازم عدم حدوثه، فلا شبهة في كونه من لوازمه العقلية، لا الشرعية، فلا يمكن اثبات ارتفاع الكلبي باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل^(١).

وهذا متين جدا، فإن عدم صرف وجود الطبيعة، امر بسيط، وليس متحدا مع عدم افراده، وانما هو منتزع منه، فاثبات عدم صرف الوجود باستصحاب عدم الفرد الطويل والعلم بعدم الفرد القصير يكون من الاصل المثبت.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي بعد ما استحسن هذا الجواب، أن جريان الاستصحاب في الكلبي إنما هو فيما إذا لم يكن أصل يعيّن به الفرد، وإلا فلا مجال لجريان الاستصحاب في الكلبي، كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الأصغر، فخرج منه بلل مشتبه بين البول ومني ثم توضع فشك في بقاء الحدث، فمقتضى استصحاب الكلبي وإن كان بقاء الحدث، إلا أن الحدث الأصغر كان متيقناً، و بعد خروج الرطوبة المرددة يشك في تحله بالأكبر، فمقتضى الاستصحاب بقاء الأصغر وعدم تحله بالأكبر، فلا يجري الاستصحاب في الكلبي، لتعين الفرد بالتعبد الشرعي، فيكفي الوضوء، نعم من كان متطهراً ثم خرجت منه الرطوبة المرددة لا يجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط، بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل^(٢).

اقول: مجرد استصحاب الفرد لا يكفي للمنع من جريان استصحاب الكلبي، مثال ذلك من كان محدثا بالأصغر ثم خرج منه بلل مشتبه بين البول والمني، فإن استصحاب الحدث الأصغر لا يجدي للمنع عن جريان استصحاب جامع الحدث بعد ما توضع منه، فإن اركان الاستصحاب تامة فيه، للعلم بوجوده بعد خروج هذا البلل، والشك في بقاءه بعد الوضوء،

١ - كفاية الاصول ص ٤٠٦

٢ - مصباح الاصول ج٣ ص ١٠٨

نعم حيث ان موضوع مطهرية الضوء من كان محدثا بالاصغر ولم يكن جنبا فيكون ضم استصحاب عدم الجنابة الى استصحاب الحدث الاصغر اصلا موضوعيا حاكما على استصحاب بقاء الحدث، فهذا هو المهم، لا مجرد جريان استصحاب الفرد الذي قد لا يكون اصلا موضوعيا.

وكيف كان فقد تحصل جريان استصحاب الكلّي في الفرض الاول من القسم الثاني من الكلّي، اي ما اذا كان الاثر مترتبا على صرف وجود الكلّي، ودار امره بين الفرد القصير الذي يعلم بارتفاعه على تقدير حدوثه، وبين الفرد الطويل الذي يعلم او يحتمل بقاءه على تقدير حدوثه.

الفرض الثاني: ما سمي باستصحاب الفرد المردد

الفرض الثاني: ما اذا كان الاثر مترتبا على الفردين بعنوانهما التفصيلي، سواء اختلف سنخ حكمهما، كما اذا قال المولى "ان كان زيد في الدار يوم الجمعة فتصدق" وقال "ان كان عمرو في الدار يوم الجمعة فصل" فعلم اجمالا بوجود احدهما في الدار يوم الخميس ثم علم بكون زيد خارج الدار يوم الجمعة، ولكن علم او احتمل بقاء عمرو في الدار على تقدير كونه فيها يوم الخميس، او اتحد سنخ حكمهما كما اذا قال المولى "ان كان زيد في الدار يوم الجمعة فتصدق" وقال "ان كان عمرو في الدار يوم الجمعة فتصدق".

فقد انكر كثير من الاعلام جريان الاستصحاب في الفرد المردد، منهم المحقق النائيني والمحقق العراقي والسيد الامام والسيد الصدر "قدهم" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" وقبل أن نبحت عن ذلك نقول ان ما قد يذكر في بعض الكلمات من كون جريان الاستصحاب في احد الفردين بلا تعيين له واقعا يكون من الفرد المردد، والفرد المردد لا وجود له ولا ماهية، لا يرتبط بالمقام، توضيح ذلك أن المراد من الفرد المردد في المقام أن لا

يكون العنوان الاجمالي المشكوك الذي تم فيه اركان الاستصحاب موضوعا للأثر الشرعي، بل مشيرا الى الفرد الذي هو موضوع للأثر الشرعي، ولكن الفرد بعنوانه التفصيلي لم يتم فيه اركان الاستصحاب كاليقين بالحدوث والشك في البقاء.

بينما أن المراد من الفرد المردد في تلك الكلمات أن لا يكون مورد جريان الاستصحاب متعينا واقعا، بل يكون مرددا وغير متعين واقعا، كما لو علم بنجاسة احد الاناءين وشك في نجاسة الآخر، من دون أن يكون للمعلوم بالاجمال عنوان ينطبق على احدهما المعين واقعا، بحيث لو كان كلاهما نجسين صلح المعلوم بالاجمال للانطباق عليه، فيقال بأن اجراء اصل الطهارة في غير المعلوم بالاجمال محال، لأن الاصل يجري في الموجود الخارجي، وما هو موجود هذا الاناء المعين وذاك الاناء المعين، إما الاناء المردد بينهما فلا وجود له واقعا.

ونحن وان أجنبنا عن هذا الاشكال في محله، لكن المهم أنه لا ينبغي خلط اصطلاح الفرد المردد في المقام بذاك البحث، فان مصداق المعلوم بالاجمال هنا فرد متعين في علم الله، ونريد أن نستصحبه بعنوان اجمالي ليس موضوعا للأثر، بينما أنه في استصحاب الكلي يكون الجامع الكلي موضوعا للأثر، نعم لو كان يحتمل في المقام وجود كلا الفردين سابقا ولم يكن للعلم الاجمالي السابق بوجود احدهما عنوان ذهني يتعين انطباقه على احدهما واقعا، ثم علم بزوال فرد معين على تقدير حدوثه وشك في الآخر فقد يقال بابتلاء استصحاب بقاء احدهما في الدار بمشكلة الفرد المردد حسب مصطلح ذاك البحث ايضا، لكن الصحيح أنه لولا محذور استصحاب الفرد المردد في المقام من عدم انتفاء كليهما.

وكيف كان فقد ذكر في المنع عن جريان الاستصحاب في الفرد المردد عدة اشكالات:

الاشكال الاول: ما يقال بتوضيح منا من أن العرف لا يقبل في مورد الفرد المردد كون الشك في بقاء المتيقن، وانما يرى الشك متعلقا بوجود الفرد الطويل، ولذا لو كان هناك ماءان مطلقان، فصار احدهما المعين مضافا، ثم توضحاً من احدهما ولا يدري الآن أنه توضحاً من أي منهما، فيكون هذا من الشك في الوضوء بالماء المطلق، وأما التعبير بالشك ببقاء اطلاق ما توضحاً به، فهو تعبير مسامحي لا اعتبار به، فلا يجري استصحاب اطلاق ما توضحاً منه.

وهكذا لو صلى الى اربع جهات لجهله بالقبلة، ثم علم بزيادة الركوع في صلاة معينة منها فالعرف يرى تعلق الشك حقيقة بأن هذه الصلاة التي يعلم بزيادة الركوع فيها تفصيلا هل هي نحو القبلة ام تلك الصلوات التي يعلم بعدم زيادة الركوع فيها، وأما التعبير بالشك في زيادة الركوع في الصلاة نحو القبلة واقعا فهو تعبير مسامحي لا عبرة به.

وفيه أننا وان لم ننكر أنه قد يكون التعبير بالشك في العنوان الانتزاعي تفننا في التعبير، ولا يعتبر العرف شكاً آخر وراء الشك التفصيلي كي يجري بلحاظه الاصل، ولذا سيأتي منا وفاقا للمشهور عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ في تعاقب الحادثين، مثل ما لو علم بأنه صلى اول الزوال ويعلم بوقوع حدث منه إما قبل الزوال او بعد العصر فالعرف يرى أن الشك منحصر بالشك في بقاء الطهارة الى الزوال، والتعبير بالشك في كون صلاته قبل الحدث او بعده ليس الا عبارة أخرى عن ذاك الشك وليس شكاً آخر وراءه، بحيث يكون مجرى لاستصحاب عدم الصلاة الى زمان وقوع الحدث، ولذا ذكرنا أنه لو كان احد اولاد زيد مفقودا قبل موت زيد، وشك في حياته فاذا مات زيد فيعطى الى وكيل ذاك الولد حصته بمقتضى استصحاب حياته، فاذا مضى على فقدته سنين طويلة وعلم بأنه ميت جزماً، لكن لا يعلم زمان موته، ويحتمل كون موته قبل موت زيد، فهل ترى أنه

يرجع تلك الحصة الى بقية الورثة، لتعارض استصحاب حياته الى زمان موت زيد، مع استصحاب حياة زيد الى زمان موته.

الا أن الانصاف أن الشك في بقاء الجامع الانتزاعي في الفرد المردد عرفي، ففي مثال كون زيد في الدار يوم الجمعة موضوعا لوجوب التصديق وكون عمرو في الدار يوم الجمعة موضوعا لوجوب التصديق والعلم بكون احدهما لا بعينه في الدار يوم الخميس والعلم بعدم كون زيد في الدار يوم الجمعة فيصح أن يقال: بأنه يعلم بأن احدهما كان في الدار يوم الخميس ويشك في بقاء ذلك الشخص فيها يوم الجمعة للشك في كونه زيدا حتى يكون خارجا او عمرا حتى يكون داخلا.

والشاهد على ذلك أنه لو اشار المولى الى زيد وعمرو فقال: اذا كان احدهما في الدار يوم الجمعة فتصدق" فعلم بوجود احدهما في الدار يوم الخميس وعلم بعدم زيد فيها يوم الجمعة فلا ينبغي الاشكال في صحة أن يقال بأنه يعلم بكون احدهما في الدار يوم الخميس، ويشك في بقاءه فيها يوم الجمعة، والانصاف أنه لا يختلف الفرضان عرفا في صدق الشك في بقاء احدهما في الدار وعدمه.

ومن هنا اتضح الاشكال فيما حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" (من أنه اذا كان العنوان المتيقن عنوانا انتزاعيا مثل عنوان احدهما كما هو الحال في جريان الاستصحاب في الفرد المردد فلا يصدق الشك في بقاء احدهما الا مع فرض الشك التفصيلي في بقاء كل من الفردين على تقدير حدوثه، وأما مع العلم بانتفاء الفرد القصير على تقدير حدوثه، فلا يصدق الشك في بقاء هذا العنوان الا بنحو من المسامحة، وانما يصدق الشك في وجود الفرد الطويل، وهذا بخلاف الجامع الطبيعي المأخوذ في استصحاب القسم الثاني من الكلي).

ووجه الاشكال في كلامه أن لازمه عدم جريان الاستصحاب حتى لو

كان الاثر الشرعي مترتبا على عنوان احدهما، وقد ذكرنا أنه خلاف الوجدان، وهل يقبل العرف الفرق بين ما لو قال المولى من به حدث لا يمس القرآن او قال من به احد الحديثين الاصغر او الاكبر لا يمس الكتاب، بأن يرى جريان استصحاب الحدث في الفرض الاول دون الفرض الثاني فيما اذا خرج منه بلل مشتبه بين البول والمنى ثم توضحاً؟.

ومدعاه اختصاص هذا الاشكال بهذا الفرض دون الفرض الثالث الذي يكون الموضوع للآثر الشرعي فيه هو الكلي الطبيعي على نحو الانحلال، كما لو قال "كلما كان انسان في الدار يوم الجمعة فيجب لاجله التصدق بدرهم" بحيث لو كان في الدار انسانان وجب التصدق مرتين وهكذا، وعلمنا اجمالاً بكون زيد او عمرو في الدار يوم الخميس وعدم كون زيد في الدار يوم الجمعة، فيصح ان يستصحب بقاء ذلك الانسان الذي كان يوم الخميس في الدار لصدق الشك في بقاءه.

مع أن المحقق العراقي "قده" جعل استصحابه من الفرد المردد ومنع من جريانه، لعدم كون الجامع موضوعاً للآثر وانما الاثر مترتب على الأفراد، كما انه ادعي السيد الصدر "قده" أنه على تقدير جريانه يكون معارضاً مع استصحاب عدم كون عمرو في الدار لنفي وجوب التصدق المترتب عليه بضم العلم بانتفاء وجوب التصدق المترتب على كون زيد للعلم لعدم كونه في الدار يوم الجمعة، والانصاف عدم الفرق بين العنوان الانتزاعي وبين الكلي الطبيعي الانحلالي في صدق الشك في بقاء الجامع وعدمه، فان الاشكال بعدم صدق الشك في البقاء يأتي حتى في الثاني، والصحيح صدقه في كليهما، فلو علم بكون شاة معينة ميتة وشاة معينة أخرى مذكاة ثم وجد لحمًا لا يدري هل هو من الشاة الاولى او الثانية فيصح دعوى الشك في تذكية صاحب هذا اللحم، نعم جعله اكثر المنكرين لجريان الاستصحاب في الفرد المردد من قبيل الفرد المردد ومنعوا من جريانه،

كالمحقق العراقي والسيد الامام والسيد الصدر "قدم" لأجل الاشكالات القادمة.

الاشكال الثاني: ما تكرر في كلمات كثير من الاعلام المنكرين لجريان استصحاب الفرد المردد كالمحقق العراقي والسيد الامام والسيد الصدر -كما نقلنا عن ابحاثه الفقهية- "قدم" وحاصله أن اركان الاستصحاب بعد ما لم تتم في الفرد التفصيلي، فلا بد من اجراءه في عنوان احد الفردين، وهذا العنوان ان لوحظ بما هو فليس موضوعا للاثر، وان لوحظ مشيرا الى الواقع التفصيلي الذي هو الموضوع للاثر، فالمفروض عدم تمامية اركان الاستصحاب في المشار اليه، فهو نظير استصحاب عنوان لترتيب اثر عنوان آخر ملازم له كاستصحاب عدم الاتيان لاثبات وجوب القضاء المترتب على الفوت.

وفيه أنه لا مانع من شمول دليل الاستصحاب لفرض تمامية اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث، والشك في البقاء في الواقع المرئي من خلال العنوان الاجمالي كعنوان احدهما، وان لم يكن هذا العنوان موضوعا للاثر الشرعي، ولا يضر عدم تمامية اركان الاستصحاب في الواقع المرئي من خلال عنوانه التفصيلي، كما في مثال استصحاب عدم تذكية صاحب الجلد وان كان الواقع الذي يحكي عنه عنوان صاحب الجلد مرددا بين الفرد المقطوع عدم تذكيته والفرد المقطوع تذكيته، ولا يقاس باستصحاب عدم الاتيان بالفريضة لاثبات وجوب القضاء المترتب على عنوان الفوت، فان هذين العنوانين في عرض واحد وليس احدهما مشيرا الى الآخر.

الاشكال الثالث: ما في تعليقة البحوث من أن التعبد ببقاء اليقين فرع صدق نقض اليقين بالشك، وصدقه موقوف على كون الشك في بقاء ما يكون اليقين طريقاً إليه و منجزاً له، و هو واقع المتيقن، لا العنوان

الإجمالي الانتزاعي الذي لا يكون موضوعاً للآثر، كما في المقام، فإنَّ تعلق اليقين بالعنوان الإجمالي طريق منجز عقلاً لحكم العنوان التفصيليِّ بحسب الفرض، فلا بدَّ و أنَّ يكون نقض اليقين بالشك بلحاظه، والشك هنا ليس في بقاء المتيقن، بل يقطع بأنَّ المتيقن منتفٍ على تقدير و باقي على تقدير آخر، و إنما الشك بحسب الحقيقة في كون الحادث ما قطع بانتفاءه أم لا^(١).

وفيه أنه بعد ما كان العنوان الاجمالي الذي تم بلحاظه اركان الاستصحاب في الواقع الذي هو موضوع للآثر عنواناً مشيراً الى العنوان التفصيلي الموضوع للآثر كعنوان صاحب هذا الجلد المطروح او الفرد الموجود سابقاً، فلا نرى وجها للمنع عن صدق نقض اليقين بالشك، فالشك في كون صاحب هذا الجلد هل هو هذه الشاة المقطوع التذكية او تلك الشاة المقطوع الميتة، لو لم يرتب آثار عدم التذكية صح أن يقال انك كنت على يقين من عدم وقوع الذبح على الشاة التي هذا جلدها والآن تشك في وقوع الذبح عليه فلا تنقض اليقين بالشك.

الاشكال الرابع: ما في البحوث من أن المستفاد من النهي عن نقض اليقين بالشك وان كان هو التعبد باثر بقاء العلم الاجمالي من المنجزية والمعذرية، ولذا اجرينا هذا الاستصحاب في بقاء الكلي القسم الاول ولو كان الاثر مترتباً على الفرد دون صرف وجود الكلي، لكن يوجد في تطبيقه هنا محذور لم يكن يوجد هناك، وهو أنه في القسم الاول كان بقاء كل من الفردين مشكوكاً على تقدير حدوثه، فكان اثر كل من الفردين قابلاً للتنجيز، ولكن هنا حيث يعلم بانتفاء الفرد القصير، فليس الاثر المترتب عليه قابلاً للتنجيز، ويكون استصحاب الجامع بينه وبين الفرد الطويل من

استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله، كيف ولو فرض علم وجداني بجامع من هذا القبيل لم يكن منجزا فكيف بالاستصحاب، كما لو علم بوجود اكرام زيد المررد بين من ليس اكرامه مقدورا قطعا وبين من يكون اكرامه مقدورا قطعا، فان هذا العلم الاجمالي قد يحصل بناء على كون القدرة شرط التنجز لا شرط التكليف، ومع ذلك لا يكون منجزا لوجوب اكرام الفرد الثاني، بل تجري البراءة عنه.

ولا فرق في هذا الاشكال بين كون الاثر المترتب على الفردين متسانخا كترتب وجوب التصدق على الفقير على وجود كل منهما، او مختلفا كترتب وجوب الصدقة على وجود الفرد القصير وترتب وجوب الصلاة على وجود الفرد الطويل.

نعم لا يأتي هذا الوجه فيما اذا اشتبه الاثر الالزامي للفرد القصير مع الاثر الالزامي للفرد الطويل، كما اذا علمنا اجمالا أن وجود احدهما موضوع لوجوب الصدقة ووجود الآخر موضوع لوجوب الصلاة، كان للتعبد ببقاء اليقين الاجمالي من حيث المنجزية اثر^(١).

ولا يخفى أن هذا الاشكال مختص بما اذا كان اثر الاستصحاب التعبدي بالجامع بين حكمن تكليفيين، دون ما لو كان اصلا موضوعيا لنتيجته التعبدي بحكم معين، كاستصحاب عدم تذكية صاحب الجلد المطروح، حيث ان نتيجته وجوب الاجتناب عنه.

وكيف كان فيرد عليه **اولا**: أنه لو كان الاستصحاب جاريا في موضوع الحكم التكليفي كما لو كان وجود زيد وعمرو يوم الجمعة موضوعا لوجوب الصدقة والصلاة، واشتبه موضوع وجوب الصدقة عن موضوع وجوب الصلاة، فان استصحاب بقاء احدهما في الدار المعلوم يوم

الخميس مبتلى باشكال عدم كونه موضوعا للاثر الشرعي، حتى وان لم يكن مبتلى باشكال كونه جامعا بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، فلا وجه لما هو ظاهر البحوث من قبول جريان الاستصحاب في هذا الفرض، بعد ما تكرر منه الاشكال السابق.

وثانيا: انه لو كان حكم الفرد القصير والطويل متسانخا كما لو قال المولى "اذا كان زيد في الدار فتصدق" و "اذا كان عمرو في الدار فتصدق" فالظاهر أن الحجة على جامع الحكم كافٍ في حكم العقل بتنجزه، حتى ولو علم بأنه لو كان الحادث هو الحكم الناشئ من حدوث الفرد القصير فهو مرتفع قطعاً، ولا يأتي فيه اشكال كونه جامعا بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله، لعدم دخل خصوصية كون الحكم الذي قامت عليه الحجة ناشئا من اي منهما، فيمكن استصحاب وجود احدهما في الدار لتنجيز جامع الحكم، كما أنه لو كان نفس الحكم متيقن الحدوث سابقا فيمكن استصحابه.

ولو تم اشكاله فيه لسرى الاشكال الى الفرض الذي قبل عدم كونه من قبيل الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله هو ما لو اشتبه حكم الفرد القصير والطويل، وأن حكم أي منهما وجوب الصدقة و الآخر وجوب الصلاة حيث يقال بأن استصحاب احدهما يعني الحجة الاجمالية على الحكم المترتب على الفرد القصير المررد بين وجوب الصدقة او الصلاة او الحكم المترتب على الفرد الطويل كذلك، فان كان ترتب حكم من سنخ واحد كوجوب الصدقة على كل من الفرد القصير والطويل يوجب كون استصحاب جامع وجوب الصدقة من استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله فيكون فرض تردد الحكم المترتب على الفرد القصير والطويل مثله.

وعليه فاشكال كون الاستصحاب من استصحاب الجامع بين ما يقبل

التنجيز وما لا يقبله يختص بما اذا كان حكم الفرد القصير حكما تكليفيا مغايرا وغير متسانخ مع الحكم التكليفي للفرد الطويل، فيكون استصحاب هذا الحكم او موضوعه من استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله .

الاشكال الخامس: ما في البحوث ومباحث الاصول من أنه لو فرض جريان استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله في حد ذاته، واستتباعه لتنجيز ما يمكن تنجيذه وهو اثر الفرد الطويل، لكن حيث ان منجزية هذا الاستصحاب يكون على وزن منجزية العلم الاجمالي، فبناءً على مسلك الاقتضاء يكون جريان الاصل بلا معارض رافعا لحرمة مخالفته القطعية، فالاصل المؤمن عن الفرد الطويل ان جرى بلا معارض فيكون واردا على منجزية الاستصحاب بلحاظ وجوب موافقته القطعية، وهذا يؤدي الى عدم جريان الاستصحاب بنكته اللغوية، وبناء على مسلك العلية فيقال بأن الاصل المؤمن عن الفرد الطويل ولو كان هو البراءة يكون معارضا لاستصحاب الجامع، بعد أن لم يكن الاستصحاب حاكما عليه لعدم وحدة موردهما، فلا يكون الاستصحاب رافعا لموضوعه^(١).

وقد اورد عليه في تعليقه مباحث الاصول بأنه قد يدعى في المقام ثبوت نكته حكومة الاستصحاب على البراءة، فان نكته الحكومة المفترضة للاستصحاب على البراءة لدى وحدة المصّب هي: أنّ البراءة قيّد جعلها بفرض الشكّ، و الاستصحاب يرفع الشكّ، و من الواضح أنّه بناءً على عليّة العلم الإجمالي للتنجيز يكون جعل البراءة مقيّداً أيضاً بعدم العلم الإجمالي بالجامع، و الاستصحاب يرفع هذا العدم، و الصحيح في المقام هو التفصيل بين فرض دعوى الحكومة على أساس التنزيل و دعواها على أساس

مسلك الاعتبار القائل بأن جعل شيء علماً بالاعتبار يخلق له نفس الآثار العقلية من التنجيز و التعدير، فلو قلنا بالحكومة على أساس التنزيل لم يبقَ فرق بين الاستصحاب الجاري في مورد البراءة و الاستصحاب الجاري في الجامع؛ لما مضى من أن البراءة كما هي محدّدة بعدم العلم بموردها كذلك هي محدّدة بعدم العلم بالجامع، لفرض الإيمان بالعلية، و قد نزل الاستصحاب منزلة العلم، و لو قلنا بالحكومة على أساس الاعتبار فبالإمكان التفصيل بين المقامين، و ذلك لأن تقيّد البراءة بعدم العلم بالتكليف في موردها ثابت في نفس لسان دليل البراءة، و هو قوله "رفع ما لا يعلمون" فليس دليل البراءة قادراً على نفي حدّها، و هو العلم، فدليل الاستصحاب الخالق للعلم يكون حاكماً عليه، و لكن تقيّد البراءة بعدم العلم بالجامع ليس إلاّ بدليل العقل الحاكم بعلية العلم الإجمالي للتنجيز، فدليل البراءة ينفي هذا العلم بناءً على ما هو الحقّ من جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص اللبي في مثل المقام، فيقع التعارض بين البراءة و الاستصحاب^(١).

اقول: يرد على ما في تعليقة المباحث اولا: ان المقصود من الحكومة التقدم العرفي، لا ما يقصده مدرسة المحقق النائيني "ره" المبني على كون الاستصحاب علماً بالبقاء، ولا اشكال في تقدم الاستصحاب المخالف للبراءة عليها عرفاً فيما كان مصبهما واحداً، بخلاف ما اذا تعدد مصبهما كطرفي العلم الاجمالي او مثل المقام.

وثانياً: حتى على مسلك الحكومة لا فرق بين كون الاستصحاب تنزيلاً للعلم بالحدوث منزلة العلم البقاء او اعتباراً للعلم بالبقاء، فان المخرج لصورة العلم الاجمالي عن دليل البراءة دليل لبي من حكم العقل او ارتكاز

العقلاء الموجب للانصراف، فلم يتعنون عنوان الخارج بالعلم بالجامع حتى يلحق به استصحاب الجامع تنزيلا او اعتبارا، بل لعله ما لا يصح فيه الترخيص في المخالفة.

فما ذكره في البحوث متجه.

ثم انه ذكر في تعليقه المباحث أنه لا وجه -لما في متن الكتاب- من المنع عن شمول هذا الاشكال الخامس لفرض اشتباه حكم الفرد القصير بحكم الفرد الطويل، فان البراءة عن العنوان التفصيلي لكل من الحكمين المشتبهين كوجوب الصدقة والصلاة، و إن كانت متعارضة، بعد فرض جريان استصحاب بقاء الجامع، لكن حيث لا تجري البراءة عن حكم الفرد القصير باجماله لكونه مقطوع الارتفاع، فتجري البراءة عن حكم الفرد الطويل باجماله بلا معارض، وبضمها الى العلم الوجداني بانتفاء حكم الفرد القصير يصبح أصل البراءة مانعا عن تأثير استصحاب الجامع فيلغو جريانه بناءً على مسلك الاقتضاء، و يتعارض معه بناءً على مسلك العلية^(١).

ولكنه غير متجه، فان البراءة وحدها عن حكم الفرد الطويل باجماله لا اثر لها ابدأ، فانها لا تكفي في التأمين عن مخالفة اي من الحكمين اي وجوب الصدقة او وجوب الصلاة، بخلاف البراءة عن الحكم المعلوم للفرد الطويل، نعم لو انضم اليها العلم بانتفاء حكم الفرد القصير باجماله، ثبت لها الاثر، ولكن حينئذ يكون ذلك مساوقا للترخيص في المخالفة القطعية لاستصحاب الجامع، ولا يقاس بجريان اصل البراءة عن طرف معين من طرفي استصحاب الجامع.

على أنه كما ذكر في كتاب الاضواء لو تم ما ذكره من سلامة اصل البراءة عن حكم الفرد الطويل باجماله، امكن اجراءها حتى في ما لو لم

يكن ارتفاع احد الفردين على تقدير حدوثة معلوما تفصيلا وانما علم بارتفاع احد الفردين اجمالا، حيث يمكن الإشارة إلى الفرد غير المعلوم ارتفاعه إجمالاً، فيقال أنّ حكمه منتفٍ باستصحاب عدم حدوثة أو البراءة عنه، و الحكم الآخر منتفٍ وجداناً فلا تنجيز لشيء من الحكمين^(١).

الاشكال السادس: ما يقال من أنه لو فرض جريان استصحاب الجامع

اى استصحاب بقاء ذلك الواقع الموجود سابقا والذي كان يترتب عليه الاثر الشرعي، فيتعارض مع استصحاب عدم الفرد الطويل لنفي اثره بضمه الى العلم الوجداني بانتفاء الاثر الشرعي المترتب على الفرد القصير، فلو قال المولى "اذا كان زيد في الدار يوم الجمعة فتصدق" و قال "اذا كان عمرو في الدار يوم الجمعة فتصدق" فعلم بوجود احدهما في الدار يوم الخميس واحتمل بقاءه يوم الجمعة اجمالا، ولكن علم بأنه لو كان زيد هو الموجود في الدار سابقا فقد خرج منها يقينا، فاستصحاب عدم كون عمرو في الدار ينفي وجوب التصديق المترتب على وجوده، ونعلم تفصيلا بعدم وجوب التصديق المترتب على وجود زيد، فيتعارض مع استصحاب بقاء ذلك الانسان الموجود في الدار يوم الخميس، المردد بين زيد وعمرو، لاثبات وجوب التصديق، ثم تصل النوبة الى البراءة عن وجوب التصديق.

والانصاف أن اشكال المعارضة قوي، وما مرّ سابقا في دفع شبهة المعارضة بين استصحاب القسم الاول من الكلّي واستصحاب عدم الفردين، في ما كان الاثر مترتبا على العنوان التفصيلي للفردين او على الكلّي بنحو المطلق الشمولي، مثل ما لو علم بحصول النجاسة لاحد انايين يوم الجمعة وشك في بقاء هذه النجاسة يوم السبت، لا يأتي في المقام، حيث ان الحالة السابقة المتيقنة لعدم كل من الفردين كانت اسبق

من الحالة السابقة المتيقنة في وجود الجامع، بينما أن الحالة السابقة المتيقنة لعدم الفرد الطويل وان كانت قبل الحالة السابقة لوجود الجامع ولكن المفروض ضم استصحاب عدم الفرد الطويل الى العلم الوجداني بعدم الفرد القصير بالفعل، فكما نقول في استصحاب القسم الاول من الكلي أن استصحاب نجاسة احد الاناءين المتيقنة يوم الجمعة مقدّم بنظر العرف على استصحاب الطهارة المتيقنة لكل منهما في يوم الخميس، فالعرف عند المنافاة بين استصحاب الكلي واستصحاب الفردين يرى الاول اولى بالجريان والامر بالبناء العملي والمضي عليه، وان شئت قلت: انه حيث يكون العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين يوم الجمعة موجبا لسقوط الاستصحابين التفصيليين في طهارة الانائين في ذلك اليوم، فالعرف يقيس عليه قيام الحجة على بقاء تلك النجاسة ايضا في يوم السبت.

وعليه فلا دافع للمعارضة في المقام الا اذا تعارض استصحاب عدم الفرد الطويل مع استصحاب عدم الفرد القصير حين العلم الاجمالي بوجود احدهما، فيما كان لكل منهما اثر مختص مختلف عن أثر الآخر، فبعد العلم بعدم الفرد القصير يجري استصحاب الجامع بلا معارض، ودعوى (أن التقدم الزماني لمعارضة استصحاب عدم الفرد الطويل مع استصحاب عدم الفرد القصير لا يوجب تخلص استصحاب الجامع عن طرفية المعارضة مع استصحاب عدم الفرد الطويل، خصوصا في فرض تقارن العلم بارتفاع الفرد القصير في المستقبل الموجب للشك في بقاء الجامع، مع حدوث العلم الاجمالي، فتتحقق المعارضة بين الاستصحابات الثلاثة في زمان واحد) خلاف الظاهر عرفا.

ولكن هذا الوجه مختص بفرض تشكل العلم الاجمالي قبل العلم التفصيلي بارتفاع الفرد القصير على تقدير حدوثه، وثبوت اثر مختص بكل من الفردين، فلا ينحل به اشكال المعارضة بنحو مطلق.

فالحق هو القول بجريان استصحاب الفرد المردد، وفاقا للسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما"، الا اذا لزم منه اشكال كون المستصحب جامعا بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله، او لزم منه اشكال المعارضة.

ومما ذكرناه تبين حكم الفرض الثالث، وهو ما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الكلي الطبيعي بنحو الانحلال، كما اذا قال المولى "كلما كان انسان في الدار يوم الجمعة فيجب عليك لأجله تصدق على الفقير" وعلم اجمالا بوجود زيد او عمرو في الدار يوم الخميس، وبعدم كون زيد في الدار يوم الجمعة واحتمل بقاء عمرو فيها يوم الجمعة على تقدير كونه فيها يوم الخميس، فانه لا مانع من استصحاب بقاء ذلك الانسان الذي كان في الدار يوم الخميس، بل جريان الاستصحاب فيه اوضح من الفرض الثاني، حيث ان اشكال كون استصحاب بقاء الجامع الانتزاعي ليس استصحابا في العنوان الموضوع للاثر الشرعي بعد أن كان موضوع الاثر هو عنوان الفرد ان تم في الفرض الثاني الذي كان الاثر مترتبا على الفرد بعنوانه التفصيلي، فلا يتم في هذا الفرض، الذي يترتب الاثر على الكلي بنحو المطلق الشمولي، فان استصحاب ذلك الانسان الموجود في الدار يوم الخميس مثلا يكون استصحابا في العنوان الموضوع للاثر الشرعي.

لكن اشكاله أنه معارض باستصحاب عدم عمرو في الدار لنفي وجوب التصدق المترتب على وجوده مع ضم العلم الوجداني بعدم وجوب التصدق المترتب على وجود زيد للعلم بعدمه في الدار يوم الجمعة، نعم ان ترتب على وجود كل منهما يوم الخميس اثر مختص آخر غير ذاك الاثر المشترك الانحلالي فبعد معارضة استصحاب عدم اي منهما الى يوم الخميس مع استصحاب عدم الآخر يجري استصحاب الجامع الى يوم الجمعة بلا معارض.

وامثلته الفقهية كثيرة، منها: ما اذا كان جلد مطروح مررد بين كونه

للشاة المعلوم كونها مذكاة او للشاة المعلوم كونها ميتة، فان نجاسة الجلد حكم انحلالي لكل شاة غير مذكاة، ولايأتي اشكال المعارضة بالتقريب السابق في هذا المثال، اذ لا اصل يجري في العنوان التفصيلي حتى يعارض استصحاب عدم تذكية صاحب هذا الجلد.

نعم بناء على جريان استصحاب العدم الازلي فيكون المعارض لهذا الاستصحاب استصحاب عدم كون هذا الجلد جلد ذلك الحيوان المعين الذي ليس بمذكى قطعاً، فيرجع الى قاعدة الطهارة.

وقد يكون المعارض استصحاب العدم النعتي، كما لو كان ماء مقطوع النجاسة وماء آخر مقطوع الطهارة فتوضاً من احدهما لا بعينه، ولنفرض عدم جريان قاعدة الفراغ في وضوءه للعلم بالغفلة حال العمل، فاريد تصحيح وضوءه باستصحاب طهارة الماء الذي توضاً منه، فانه قد يقال بابتلاءه بالمعارضة مع استصحاب عدم الوضوء بذلك الماء الطاهر منضمنا الى العلم بعدم الوضوء بماء طاهر آخر، نعم لو كان المستصحب عدم كون وضوءه بذلك الماء الطاهر كان من العدم الازلي.

ثم انه ينبغي في خاتمة بحث الفرد المردد من ذكر نكات:

التعويض في بعض الموارد عن استصحاب الفرد المردد

النكتة الاولى: ان انكار جريان الاستصحاب في الفرد المردد لا يعني الرجوع الى الاصل المؤمن بالنسبة الى حكم الفرد الطويل في مورده دائماً، بل قد ينتج بالعلم الاجمالي، ويوجد لذلك فرضان:

الفرض الاول: ما لو علم يوم الجمعة اجمالاً بوجود اكرام زيد في ذلك اليوم او وجوب اكرام عمرو في يوم السبت، نعم لو لم يحصل العلم باستمرار وجوب اكرام عمرو يوم السبت على تقدير حدوثه يوم الجمعة الا بعد انعدام الفرد القصير وخروج اكرام زيد عن محل الابتلاء لم يكن العلم

الاجمالي منجزا.

وقد ذكر في البحوث أنه في هذا الفرض لا يعقل جريان استصحاب الفرد المردد، حتى على القول بإمكان جريانه في نفسه، اذ يعني ذلك التعبد ببقاء اليقين الاجمالي بلحاظ اثره العقلي وهو المنجزية، والتعبد به لغو، بعد الجرم ببقاء هذا الاثر للعلم الاجمالي ولو بعد ارتفاع الفرد القصير، حيث يبقى اثر المنجزية بحكم العقل بالنسبة الى الفرد الطويل^(١). وفيه أنه لا يكون استصحاب الفرد المردد لغوا، بل يكون تأكيدا للتنجيز الثابت بحكم العقل، حتى لو قلنا بأن مفاد الاستصحاب النهي عن النقص العملي لليقين بلحاظ أثره الذي هو المنجزية والمعدرية، فضلا عما اذا قلنا بكونه كناية عن الامر بترتيب آثار المتيقن، فيكون المقام نظير جريان البراءة الشرعية في مورد البراءة العقلية، او جريان استصحاب عدم الامثال في مورد قاعدة الاشتغال، ودعوى أن اليقين الاجمالي في المقام باق، فلا معنى للتعبد ببقاء غير متجه، فان اليقين الاجمالي بحدوث الجامع، وان كان ثابتا، لكن الاستصحاب يعني التعبد باليقين الاجمالي ببقاء الجامع، فلا يتم ما في كتاب الاضواء من أن التعبد ببقاء اليقين إنما يجري في مورد لم يكن فيه اليقين موجوداً بنفسه وجداناً، فلا موضوع للتعبد ببقاءه^(٢).

الفرض الثاني: ما لو كان يوم الجمعة شاكا في استمرار وجوب اكرام عمرو على تقدير حدوثه الى يوم السبت فيقال - كما في البحوث - بأنه بناء على كفاية واقع الحدوث في جريان الاستصحاب مطلقا او مع قيام الحجة عليه ولو اجمالا، فيحصل العلم الاجمالي بوجوب اكرام زيد يوم الجمعة واقعا او استصحاب وجوب اكرام عمرو يوم السبت فيكون منجزا، وهكذا في فرض العلم بكون زيد في الدار يوم الجمعة موضوعا لوجوب اكرامه

١ - بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٤٤

٢ - اضواء وآراء ج ٣ ص ٢٨٥

وكون عمرو في الدار يوم السبت موضوعا لوجوب اكرامه فيقال بتشكك علم اجمالي منجز بوجوب اكرام زيد واقعا يوم الجمعة او وجوب اكرام عمرو استصحابا يوم السبت، وهذا مما لا اشكال فيه في حد ذاته.

ولكن اورد عليه في كتاب الأضواء بوجود معارض لهذا الاستصحاب وهو استصحاب عدم كون عمرو في الدار واستصحاب عدم كون زيد في الدار، فان استصحاب كون عمرو في الدار وان كان اصلا موضوعيا نافيا لجريان استصحاب بقاءه في الدار على تقدير حدوثه، فتكون علاقته معه كعلاقة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي، ويمكن جريانهما معا في حد ذاتهما، لكن في المقام تتحقق المعارضة بين الاستصحابات الثلاثة، لأن اثر استصحاب عدم الفردين هو التأمين عن وجوب اكرامهما واثر استصحاب بقاء عمرو على تقدير حدوثه بضم العلم الاجمالي تنجيز وجوب اكرامهما.

هذا بناء على ما هو الصحيح من عدم تقوم الحكم الظاهري بالوصول، وأما بناء على ما هو المشهور من تقومه به ولا اقل بعدم وصول خلافه فلازم شمول دليل الاستصحاب لعدم حدوث الفرد الطويل هو عدم جريان استصحاب بقاءه، وبذلك يرتفع العلم الاجمالي.

اقول: يرد عليه اولا: أنه قد مر سابقا أن العرف يقدم الحالة السابقة المتيقنة القريبة في وجود الجامع في اجراء الاستصحاب على الحالة السابقة المتيقنة البعيدة لعدم الفردين، فمع العلم الاجمالي بوجود زيد او عمرو في الدار يوم الجمعة يرى استصحاب بقاء عمرو في الدار الى يوم السبت على تقدير كونه هو الموجود فيها يوم الجمعة، اولى بالجريان من استصحاب عدم الفردين والذي تكون حالته السابقة المتيقنة يوم الخميس.

وثانيا: لو فرض تامة المعارضة فتختص بما اذا كان تشكل العلم

الاجمالي موقوفا على جريان استصحاب بقاء عمرو في الدار الى يوم السبت، بأن لم يكن وجوده فيها يوم الجمعة موضوعا لوجوب الاكرام بخلاف زيد، وأما لو تشكل العلم الاجمالي مع قطع النظر عنه، كما لو كان وجود كل منهما في الدار في كل يوم موضوعا لوجوب اكرامه في ذلك اليوم، فيحصل العلم الاجمالي الوجداني يوم الجمعة بوجوب اكرام احدهما، فتقع المعارضة بين الاستصحابين الجارين لنفي الفردين، وتكون المعارضة بينهما ثنائية، ومعه لا يعقل أن يتعارض مجموع الاستصحابين مع استصحاب بقاء وجوب اكرام عمرو يوم السبت على تقدير حدوثه، فان المعارضة بين اصلين فرع احتمال جريان كل منهما في نفسه، والمفروض عدم احتمال جريان مجموع الاستصحابين النافيين.

ان قلت: ان لاستصحاب عدم عمرو في الدار اثنين: احدهما التأمين عن وجوب اكرامه يوم الجمعة وثانيهما نفي موضوع المنجز لوجوب اكرامه يوم السبت وهو استصحاب بقاءه في الدار الى يوم السبت على تقدير حدوثه، والمعارض لاستصحاب بقاء عمرو في الدار الى يوم السبت على تقدير حدوثه هو مجموع استصحاب عدم زيد في الدار يوم الجمعة واستصحاب عدم عمرو في الدار بلحاظ الاثر الثاني، ولا يعلم بمخالفة احدهما للواقع، اذ يحتمل أن عمروا كان في الدار يوم الجمعة وخرج منها في نفس اليوم، فيعارض هذا المجموع استصحاب بقاء عمرو يوم السبت على تقدير حدوثه، حيث ان ذلك المجموع يؤمن عن وجوب اكرام زيد يوم الجمعة وعن وجوب اكرام عمرو يوم السبت، بينما أن استصحاب بقاء عمرو في الدار يوم السبت على تقدير حدوثه حيث يوجب تشكل علم اجمالي بوجوب اكرام زيد يوم الجمعة واقعا او وجوب اكرام عمرو يوم السبت ظاهرا، فيجب الاحتياط، بينما أن ما يعلم بمخالفة احدهما للواقع هو مجموع استصحاب عدم زيد في الدار يوم الجمعة واستصحاب عدم

٢٠٠أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

عمرو في الدار بلحاظ الاثر الاول وهو التأمين عن وجوب اكرام عمرو يوم الجمعة.

قلت: نعم هذا التفكيك في آثار استصحاب عدم عمرو في الدار ليس عرفيا، فتأمل.

وأما ما ذكره حسب مسلك المشهور فيرد عليه أن جريان استصحاب بقاء عمرو في الدار على تقدير حدوثه قابل للوصول الى المكلف بالعلم الاجمالي.

ثم انه كما ذكر في البحوث لا اشكال في الفرض الثاني في جريان استصحاب الفرد المردد، بناء على القول به، فيكون منجزا لوجوب اكرام عمرو يوم السبت في عرض منجزية العلم الاجمالي بجريان الاستصحاب - بناء على كفاية واقع الحدوث- في نفس وجوب اكرامه، نعم كان هناك شبهة في البحوث في جريان استصحاب الفرد المردد في الفرض الاول، ولكن مر دفعها.

شبهة الفرد المردد في سائر الاصول

النكتة الثانية: يقع الكلام في سريان شبهة الفرد المردد الى سائر الاصول، فقد ذكر المحقق العراقي "قده" أن اشكال الفرد المردد لا يختص بالاستصحاب، بل يجري في سائر الاصول ايضا، ومثّل له بما اذا صلى نحو اربع جهات، لجهله بالقبلة، ثم علم أن واحدة منها باطلة كأن تكون فاقدة للطهارة او الركوع، فان لم تكن تلك الصلاة معلومة بالتفصيل فلا مانع من اجراء قاعدة الفراغ والتجاوز بلحاظ هذا الخلل في كل من الصلوات الاربعة، وأما اذا كانت معلومة بالتفصيل فمن الواضح عدم جريان

القاعدة فيها بعنوانها التفصيلي، وأما جريانها في ما كانت صلاة نحو القبلة، فيكون من الفرد المردد^(١).

اقول: لا بد من فرض البحث عن جريان قاعدة الفراغ والتجاوز في هذا الفرض في الصلاة التي تكون نحو القبلة واقعا، بما لو بنينا على عدم اختصاصها بموارد عدم محفوضية صورة العمل، واحتمال الالتفات حال العمل، والا فلا يبقى مجال للبحث عن جريانها في المقام.

وقد حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه ذكر في وجه المنع من جريانها أن الموجود الخارجي هو الذي يشك في صحته و انطباق الأمر به عليه و عدمه، و تكون قاعدة الفراغ محرزة لصحته، ففي المقام حيث ان الموجود الخارجي إما معلوم البطلان أو معلوم الصحة من غير جهة الشك في القبلة، و ليس هناك موجود خارجي يشك في صحته و فساده، حتى يكون مجرى للقاعدة في القبلة فلا معنى لجريان القاعدة.

و ببيان أدق انا لو سلمنا جريانها فيما كانت صلاة نحو القبلة واقعا، فلا يثبت أن الصلاة نحو القبلة غير هذه الصلاة المعلوم بطلانها تفصيلا، الا بنحو الاصل المثبت، فلا مناص عن اعادة ما هو معلوم البطلان^(٢).

وفيه أنه بناء على جريان الاصل في الفرد المردد كما هو مختاره، فلا يوجد وجه واضح للمنع عن جريان قاعدة الفراغ في الصلاة نحو القبلة واقعا، بعد صدق الشك في صحة تلك الصلاة، وان كانت تلك الصلاة مرددة بين ما يقطع بالخلل فيها وبين ما يقطع بعدمه، كما أن التعبد بصحة الصلاة نحو القبلة واقعا كافٍ في احراز امتثال التكليف، ولا حاجة الى اثبات أن الصلاة نحو القبلة غير هذه الصلاة المعلوم البطلان، نعم كان بإمكانه المنع عن جريان القاعدة لاشكال آخر، وهو أن شرط جريانها عنده

١ - نهاية الافكار ج٤ ق١ ص١١٧

٢ - درر الغوالي ص ٩٢

عدم محفوظة صورة العمل واحتمال الالتفات حال العمل، وهذا مفقود في المقام، ولكن لا يأتي هذا الاشكال فيما لو كان الاصل المصحح قاعدة الطهارة في الماء فيما اذا اتى كل صلاة بوضوء، واختلف ماء وضوء كل من الصلوات الاربع، ثم علم تفصيلا بنجاسة ماء وضوء الصلاة الأخيرة مثلا، او كان الاصل المصحح هو استصحاب بقاء الوضوء الذي كان للصلاة نحو القبلة واقعا، فيما لو اتى كل صلاة بوضوء، ثم علم بانتقاض وضوءه في صلاة معينة منها.

وان شئت قلت: اي فرق بين هذا الاستصحاب وبين استصحاب عدم تذكية صاحب الجلد المطروح المردد بين كونه هذه الشاة المذكاة قطعاً او تلك الشاة الميتة قطعاً، فما قد يقال من أن العرف لا يقبل وجود الشك في الطهارة في أي من هذه الصلوات، وانما يرى تمحض الشك في كون اي منها نحو القبلة، فان تم فيكون اشكالا عاما في جميع موارد استصحاب الفرد المردد، ولكن مر دفعه.

هذا وقد ذكر السيد الصدر "ره" في بحوثه في الفقه أنه لو كان هناك ماء مقطوع الطهارة وماء مقطوع النجاسة وتوضأ من احدهما ثم شك في أنه هل توضأ من الاول او الثاني وفرضنا عدم جريان قاعدة الفراغ فيه لغفلته حال العمل فقد يقال بجريان قاعدة الطهارة فيه دون استصحاب الطهارة، وذكر في وجهه أن استصحاب الطهارة فيه من قبيل استصحاب الفرد المردد، حيث انه ان أريد إجراءه في واقع الماء المتوضأ به فهو بين معلوم الطهارة و بين معلوم النجاسة، و ان أريد إجراءه في عنوان الماء المتوضأ به فلا اثر له، لأن الأثر مترتب على طهارة ذات الماء، لا على طهارته بما هو مستعمل في الوضوء، بمعنى ان الوضوء بالماء و كونه طاهرا مأخوذاً بنحو التركيب وفي عرض واحد، فلا بد من الوضوء بماء، و كونه طاهرا، و هذا يعين إجراء الأصل في ذات الماء، و لو فرض أخذ الموضوع بنحو التقييد و

أخذ الطهارة شرطاً بما هي طهارة للماء المتوضأ به بهذا العنوان لما أمكن إثبات الشرط باستصحاب الطهارة لكونه مثبتاً، وأما قاعدة الطهارة فقد يقال بأنه يمكن إجرائها في واقع الماء المتوضأ به، وهو وان كان مردداً بين معلوم النجاسة و معلوم الطهارة، ولكن لا محذور مع ذلك في جعل قاعدة الطهارة فيه، لا ثبوتاً، لأن جعل الحكم الظاهري معقول ما دام الواقع غير منجز بالعلم التفصيلي، ولا إثباتاً، لأن المفهوم عرفاً من الغاية في قوله "حتى تعلم أنه قدر، (فاذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك)" جعل العلم غاية بما هو منجز و قاطع للعدر، لا أخذ الشك بعنوانه في موضوع الأصل تبعداً، فلا تكون الغاية حاصلة فتجري قاعدة الطهارة، و يصحح بها الوضوء^(١).

اقول: ان لم يجر قاعدة الطهارة في عنوان الماء المتوضأ به ولزم اجرائها في ذات الماء، فالعلم بكون الماء الشرقي نجساً وان لم يكن منجزاً لبطلان الوضوء، لكنه منجز لنجاسة ذلك الماء باعتبار كون نجاسته موضوعاً لأحكام الزامية وهذا يكفي في احتمال صدق غاية قاعدة الطهارة وان قلنا بكونها هي العلم المنجز بالنجاسة ان لم نجزم بصدقها، هذا مضافاً الى أنه لا وجه لتقييد العلم في قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر" بالعلم المنجز.

عدّ الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية من

استصحاب الفرد المردد

النكتة الثالثة: المشهور في الشبهات المفهومية كالشك في كون المغرب هو استتار القرص او زوال الحمرة المشرقية المنع عن جريان الاصل

الموضوعي، كاستصحاب بقاء النهار او عدم الليل، وان ذهب بعضهم الى جريانه، فقد اجاب السيد الامام "قده" في بعض ابحائه عن اشكال عدم الشك في الخارج، للعلم باستتار القرص وعدم زوال الحمرة، وإنما الشك في معنى لغوي، وهو غير مجرى الاستصحاب، بأن ذلك صار منشأ للشك في بقاء اليوم؛ إذ من الواضح أنه بعد استتار القرص وقبل زوال الحمرة يشك في بقاء النهار، وإن كان منشأ الشك أمراً لغوياً، ولا يعتبر فيه غير الشك في بقاء القضية المتيقنة^(١).

وهكذا اختار بعض الاعلام "قده" جريانه في مباني منهاج الصالحين. وذكر المحقق العراقي "قده" أن وجه المنع عن جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية هو كونه من قبيل استصحاب الفرد المردد، وواقفه في ذلك في البحوث، فلو ورد "اكرم كل عالم" ثم ورد في خطاب آخر "لا تكرم العالم الفاسق" وتردد لفظ الفاسق بين وضعه لمعنى العاصي، او لمعنى مرتكب المعصية الكبيرة، فليس موضوع العام هو العالم الذي ليس مصداقاً للمعنى الموضوع له للفظ الفاسق، بل يشك في أنه هل هو العالم الذي ليس مرتكب المعصية او العالم الذي ليس مرتكب الكبيرة، ومع كون موضوع العام كذلك، فلا مجال لاستصحاب كون زيد العالم مثلاً فاسقاً، فيما لو كان سابقاً مرتكباً للكبيرة، ولكنه الآن مرتكب للصغيرة فقط، او استصحاب عدم كون عمرو العالم فاسقاً، فيما كان سابقاً مجتنباً عن المعصية، والآن يرتكب الصغيرة، لأنه يكون من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، حيث ان عنوان الموضوع له للفظ الفاسق ليس موضوعاً للآثر الشرعي، وانما هو مشير الى واقع المفهوم الذي هو بعنوانه التفصيلي موضوع للآثر الشرعي، وهذا مما لا يتم فيه اركان الاستصحاب، لان

المشار إليه إما أنه المفهوم الموسع أي مرتكب المعصية، أو المفهوم المضيق وهو مرتكب الكبيرة، وليس أي منهما مشكوكا فعلاً، حيث ان زيدا وعمرًا مرتكبان للصغيرة وليسا مرتكبين للكبيرة فعلاً جزماً، بينما أنه لو كان موضوع العام من لم يكن مصداقاً لما وضع له لفظ الفاسق فيكون الشك في حكم العالم المرتكب للصغيرة من قبيل الشبهة المصداقية للمخصص، للعلم بعنوان المخصص والشك في مصداقه، فيمكن إجراء الاستصحاب الموضوعي.

ولكن من اختار جريان الاستصحاب في الفرد المردد كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما"، والتزم في نفس الوقت بعدم جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية، فلا بد أن يستند إلى شيء آخر، فما ذكره السيد الخوئي في تقريب المنع من جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية كاستصحاب عدم المغرب بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية من أنه لا شك لنا في شيء، فإن استتار القرص مقطوع الوجود وذهاب الحمرة مقطوع العدم، فلا شك إلا في أن لفظ المغرب هل وضع على مفهوم يعم استتار القرص أم لا^(١)، فلعل مرجع كلامه إلى دعوى أن العرف يرى كون الشك في سعة الوضع وضيقه، أو فقل يكون الشك في مراد المولى، لا في بقاء شيء معلوم الحدوث.

وهذا غير بعيد، والشاهد عليه أنه لو أمكن إجراء الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية فيمكن إجراء الاستصحاب الموضوعي في الشبهات الحكمية، كما لو شك في أن الشارع هل قال تجب الصلاة إلى استتار القرص أو قال تجب الصلاة إلى زوال الحمرة المشرقية، فيلحظ عنوان ما أخذه الشارع موضوعاً لحكمه مشيراً إلى الواقع المردد بين ما هو

مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، كما كان يلحظ ما وضع له لفظ النهار مثلا مشيرا اليه، وبذلك اتضح أنه يختلف الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية عن سائر امثلة استصحاب الفرد المررد كمثال الجلد المررد بين كونه لشاة مذكاة جزما او لشاة ميتة جزما.

الشبهة العبائية

النكتة الرابعة: اورد المرحوم السيد اسماعيل الصدر "قده" على استصحاب القسم الثاني من الكلي شبهة سميت بالشبهة العبائية، و حاصلها: أنا لو فرضنا عباءة عُلِمَ إجمالاً بنجاسة أحد طرفيها و غسلنا الطرف الأيمن منها مثلاً، ثم لاقت يدنا مع الطرف الأيسر، فلا اشكال في الحكم بطهارة اليد، لأنها لاقت مع أحد طرفي العلم الإجمالي بعد تطهير الطرف الآخر^(١)، و لكن لو فرض ملاقاتها ثانياً مع الطرف الأيمن المغسول كانت النتيجة بناء على قبول جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي هي الحكم بنجاستها، لأنها لاقت ما كان نجسا سابقا بالوجدان، ويستصحب الآن بقاء نجاسته، و هذا يعني أن ملافاة اليد مع الطاهر توجب النجاسة، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، فيكون هذا نقضا على القول بجريان استصحاب القسم الثاني من الكلي.

ثم ان ظاهر الاعلام عدم الفرق في الشبهة العبائية بين ما إذا كانت ملافاة اليد مع الطرف غير المغسول أولاً، ثم مع الطرف المغسول ثانياً وبين ما اذا كانت ملاقاتها مع الطرف المغسول أولاً، ولكن ذكر في

١ - ذكر في مصباح الاصول ج٣ص١١٢ أن هذا النقض مبني على القول بطهارة ملاقي بعض اطراف الشبهة، ولكنك ترى وضوح الحكم بطهارة الملاقي في هذا الفرض الذي تلف فيه عدل الملاقي فلم يتشكل حسب المباني المشهورة علم اجمالي منجز بنجاسة الملاقي بالكسر او عدل الملاقي بالفتح.

البحوث أنَّ الصحيح اختصاصها بالفرض الاول، حيث انه في الفرض الثاني يعلم بطهارة اليد بعد الملاقة مع الطرف المغسول، فيجري استصحابها بعد ملاقاتها للطرف غير المغسول، واستصحاب نجاسة احد طرفي العبء لا يكون حاكما عليه، لوضوح أن النجاسة المرددة بين الطرفين على تقدير ثبوتها ترفع الطهارة الثابتة لليد لما قبل الملاقتين معاً، و أمَّا الطهارة الثابتة له بين الملاقتين فبقاءها بعد الملاقتين ليس محكوماً لتلك النجاسة المرددة، و انما يكون محكوماً لنجاسة الطرف الثاني غير المغسول، و هي لا تثبت باستصحاب كلي النجاسة إلا بنحو الأصل المثبت، وعليه فيكون استصحاب نجاسة احد طرفي العبء معارضا مع استصحاب طهارة اليد فيرجع الى قاعدة الطهارة، و هذا البيان لا يجري في الفرض الاول، فان طهارة اليد بعد الملاقة مع الطرف غير المغسول اولاً و ان كانت ثابتة بالاستصحاب، لكن بعد الملاقة مع الطرف المغسول لا يجري استصحاب الطهارة الثابتة لما بين الملاقتين، -حتى يقال بعدم حكومة استصحاب النجاسة المرددة بين الطرفين عليه- اذ يعلم ببقاء هذه الطهارة على تقدير ثبوتها بعد الملاقة الاولى، لما بعد الملاقة الثانية التي كانت مع الطرف المغسول، فليس في البين شك في بقاء الطهارة على تقدير ثبوتها بين الملاقتين حتى يجري استصحاب آخر بلحاظه، نعم بعد الملاقة الاولى التي كانت مع الطرف غير المغسول جري استصحاب واحد للطهارة، ولكن هذا الاستصحاب بعد الملاقة الثانية التي كانت مع الطرف المغسول يكون محكوما لاستصحاب موضوعي، وهو كون ما لاقاه في احدى الملاقتين نجسا^(١).

وفيه أنه في الفرض الثاني يكون استصحاب الطهارة المتيقنة لليد بعد

الملاقاة الاولى التي كانت مع الطرف المغسول اصلا حكما، مهما فرض زمان اليقين بثبوته، فيتقدم عليه الاستصحاب الموضوعي الجارى بعد الملاقاة من ملاقاته اليد للنجس، نعم كان بإمكانه ايقاع المعارضة بين هذا الاصل الموضوعي، واصل موضوعي آخر، وهو استصحاب عدم ملاقاةها بعد تلك الطهارة المتيقنة -الثابتة لما بعد الملاقاة الاولى مع الطرف المغسول- مع ذلك الطرف الذي كان نجسا واقعا، ولكن قد يجاب عنه بأنه انما يجري الاصل الموضوعي الثاني لو كان موضوع بقاء الطهارة في الجسم كونه طاهرا في زمانٍ، وعدم ملاقاةه للنجس بعده، ولكنه لم يثبت ذلك بدليل، بل الظاهر من الادلة أن كل جسم -غير عين النجاسة- طاهرٌ، ما لم يلاق النجس، اي ما لم يتحقق فيه طبيعة الملاقاة مع النجس، فاذا تحققت فيه هذه الطبيعة حكم بنجاسته ما لم يغسل، واستصحاب عدم الملاقاة للنجس في فترة خاصة اي ما بعد الملاقاة الاولى التي كانت مع الطرف المغسول الى الآن لا ينفي الا حصة من الملاقاة للنجس، ونفي الطبيعة باستصحاب عدم الحصة بضم العلم الخارجي بعدم ترتب الاثر على الحصة الأخرى وهي الملاقاة الاولى ولو كان الملاقى فيه نجسا سابقا يكون من الاصل المثبت، فتأمل.

نعم لا يرد على هذا الاصل الموضوعي اي استصحاب عدم الملاقاة مع النجس الاشكال بأن الملاقاة مع النجس عنوان مركب من الملاقاة لشيء وكون ذلك الشيء نجسا، والشك هنا يتمحض في الجزء الثاني، فان الملاقاة لشيء -في الملاقاة الثانية- وهو ذلك الطرف غير المغسول محرز وانما الشك في كونه نجسا، فلا بد من استصحاب عدم كونه نجسا ولكن المفروض أنه سقط بالمعارضة مع استصحاب عدم كون الطرف المغسول قبل غسله نجسا.

فانه يندفع هذا الاشكال بأن المستصحب هو عدم الملاقاة بعد الطهارة

المتيقنة مع ذلك النجس الواقعي، ولا محذور فيه من هذه الجهة فهو نظير ما لو كان هناك ماءان قليلان، فصار ماء معين منهما كرا وبقي الآخر قليلا، فوُجعت نجاسة في احدهما غير المعين، حيث بتعارض استصحاب قلة ما وقع فيه النجس مع استصحاب عدم وقوعه على ذلك القليل الواقعي. وعليه فلا يبعد عدم الفرق بين الفرضين في الشبهة العبائية، وكيف كان فقد أُجيب عن هذه الشبهة بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما عن المحقق النائيني "ره" في بعض دوراته الاصولية من أنّ الاستصحاب الجاري في مثل العباء ليس من استصحاب الكلّي في شيء، لأن استصحاب الكلّي إنما هو فيما إذا كان الكلّي المتيقن مردداً بين فرد من الصنف الطويل و فرد من الصنف القصير، كالحيوان المردد بين البق و الفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام، فان التردد فيه في خصوصية مكان النجس، و التردد في خصوصية المكان أو الزمان لا يوجب كلية المتيقن، فليس الشك حينئذ في بقاء الكلّي و ارتفاعه حتى يجري الاستصحاب فيه، بل هو من قبيل استصحاب الفرد المردّد الذي قد تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد فردي التريدي، فهو نظير ما لو علم بوجود الحيوان الخاصّ في الدار و تردّد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي ثمّ انهدم الجانب الغربي و احتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه، أو علم بوجود درهم معيّن لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثمّ ضاع أحد الدراهم اجمالاً، و احتمل أن يكون هو درهم زيد، فلا يجري فيه الاستصحاب، لأنّ المتيقن السابق أمر جزئيّ حقيقيّ لا تريدي فيه، و إنّما التريدي في مكانه و محلّه فهو أشبه باستصحاب الفرد المردّد عند ارتفاع أحد فردي التريدي، و ليس من الاستصحاب الكلّي^(١).

اقول : نحن نقبل كون مثال العبادة من قبيل الفرد المردد، لكنه ليس من قبيل ما هو المتيقن من كونه الفرد المردد وهو الفرض الذي كان الاثر الشرعي ثابتا للعنوان التفصيلي للأفراد، بل من الفرض الذي وقع الاختلاف في كونها من الفرد المردد، او القسم الثاني من الكلي، وهو ما اذا كان الاثر ثابتا لعنوان الكلي الطبيعي بنحو الانحلال، اذ الاثر الشرعي وهو المانعية في الصلاة والمنجسية للملاقي ثابت لكل نجس، وكون نجاسة الجسم الطاهر اثر صرف وجود ملاقاته مع النجس، اذا الممتنجس لا يتنجس ثانيا، وان كان صحيحا، لكن يكفي انحلالية الحكم بمنجسية النجس فانه شامل لكل نجس.

نعم نحن قبلنا كونها من قبيل استصحاب الفرد المردد وفاقا للمحقق العراقي والسيد الامام والسيد الصدر "قدهم" وخلافا لبعض السادة الاعلام "دام ظله"، فاستصحابه يبتني على قبول استصحاب الفرد المردد، وان قلنا بأنه لا يبعد جريانه.

ولكن التمثيل للفرد المردد بالجهل في موت زيد لاشتباه مكان وجوده لا يخلو عن غرابة، فان استصحاب حياته من استصحاب الفرد المعين، ويجري استصحابه بلا اشكال، نعم لو قال المولى "اذا كان زيد في شرق الدار في هذه الساعة فتصدق" و قال ايضا "اذا كان زيد في غرب الدار في هذه الساعة فتصدق" كان استصحاب بقاءه في احد الجانبين مع العلم التفصيلي بعدم كونه في شرق الدار من قبيل استصحاب الفرد المردد.

وهكذا الحال في العلم الاجمالي بتلف احد الدراهم، مع احتمال كون التالف درهم زيد المعينة، فان استصحاب بقاء درهم زيد يكون من استصحاب الفرد المعين، ويجري بلا اشكال، نعم لو ترتب اثر شرعي آخر على بقاء درهم غيره فقد يعارضه استصحاب بقاء درهم غيره.

الجواب الثاني: ما حكى عنه في دورته الاصولية الأخيرة من أن

الاستصحاب المدعى في المقام لا يمكن جريانه بنحو مفاد كان الناقصة، بأن يشار إلى طرف معين من العباءة، و يقال: إن هذا الطرف كان نجساً و شك في بقاءها، فالاستصحاب يقتضي نجاسته، و ذلك لأن أحد طرفي العباءة مقطوع الطهارة و الطرف الآخر مشكوك النجاسة من أول الأمر، و ليس لنا يقين بنجاسة طرف معين يشك في بقاءها ليجري الاستصحاب فيها، نعم يمكن إجراءه بنحو مفاد كان التامة بأن يقال إن النجاسة في العباءة كانت موجودة، فالآن كما كانت، إلا أنه لا تترتب نجاسة الملاقي على هذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسة الملاقي يتوقف على نجاسة ما لاقاه و تحقق الملاقة خارجاً، و من الظاهر أن استصحاب وجود النجاسة في العباءة لا يثبت ملاقة النجس إلا على القول بالأصل المثبت، و عليه فلا تثبت نجاسة الملاقي للعباءة.

وأما مانعية العباءة في الصلاة فهي ثابتة بقاعدة الاشتغال، فلا يمكن جريان استصحاب النجاسة لأجلها^(١).

وقد حكى الشيخ حسين الحلبي "ره" في تقريراته عن المحقق النائيني "قده" ما يقرب من هذا الجواب، فقال: انّ موضوع نجاسة ملاقي العباءة اتّصاف العباءة بكونها نجسة، وهذا لازم عقلي لثبوت كليّ النجاسة فيها، و بتقريب آخر انّ تنجّس ملاقيها تابع للنجاسة الشخصية فيها، دون كليّ النجاسة، لأنّ الملاقة إنّما تكون في الشخص لا في نفس الكليّ، نعم لازم الحكم ببقاء الكليّ كون الشخص نجساً ولكن ليس عينه، فيكون من الاصل المثبت.

وأما النجاسة الواقعة على أحد طرفي العباءة فان كان المنظور إليه في ذلك هو نفس تلك القطرة من الدم التي رأيناها قد وقعت على العباءة و

ترددنا في محلّها، فبعد غسل الطرف الأسفل من العباءة نشكّ في بقاء عين تلك القطرة، فنستصحب بقاءها، و أثر ذلك هو عدم جواز الصلاة فيها. و يكون ذلك نظير ما لو علمنا بوقوع شعرة ممّا لا يؤكل لحمه على أحد طرفي العباءة و قد نقينا الطرف الأسفل، فإنّ استصحاب وجود تلك الشعرة قاضٍ بعدم جواز الصلاة بتلك العباءة، لكن لا يثبت باستصحاب وجود تلك القطرة من الدم في العباءة أنّ يدي لاقت تلك القطرة إلاّ بالأصل المثبت، من جهة أنّ بقاء القطرة في العباءة بعد غسل الطرف الأسفل يلزمه بقاءها في الأعلى و قد لاقت يدي الأعلى، و لو قلنا بحجّية الأصل المثبت حكمنا بنجاسة اليد بمجرد ملاقة الأعلى، من غير حاجة الى ملاقاتها للطرف الأسفل الذي قد طهرناه.

و ان كان المنظور إليه أنّ أحد طرفي العباءة قد تنجّس بتلك القطرة، فلا إشكال في أنّه لا يكون الاستصحاب حينئذ من قبيل استصحاب الشخص المعيّن، بل لا بدّ أن يكون المستصحب هو الكلّي، أو الفرد من المتنجّس المرّدّد بين الأعلى و الأسفل.

و أثر الكلّي هنا هو عدم جواز الصلاة في تلك العباءة لوجود كلّي المتنجّس فيها، لكن لا يترتب عليه الحكم بنجاسة اليد المذكورة، لعين ما ذكرناه في استصحاب وجود نفس تلك القطرة من الدم، إذ بعد غسل الطرف الأسفل لا يترتب على استصحاب كلّي المتنجّس كون المتنجّس هو الأعلى كي يثبت بذلك تنجّس اليد إلاّ بالأصل المثبت، و كذلك الحال لو قلنا بصحّة استصحاب الفرد المرّدّد، فإنّه لا يترتب عليه الحكم بنجاسة اليد إلاّ بالأصل المثبت.

و أمّا استصحاب كلّي النجاسة فيما نحن فيه فلا واقعية له، إذ ليس في البين إلاّ نجاسة شخصية قد تردّدت بين الطرف الأعلى و الأسفل، من دون اختلاف في هوية الذات، فلا قدر جامع في البين إلاّ مطلق الجامع بين

المكانين و هو لا أثر له، فإنّ المتنجّس في العباءة مردّد بين الطرف الأعلى و الطرف الأسفل، و منشأ التشخّص فيهما ليس براجع إلى نحو من التنجّس بحيث كان نحو هذا التنجّس مغايراً للنحو الآخر، ليكون الجامع بينهما كلّّي النجاسة، بل إنّما كان منشأ التشخّص خصوصيات أُخر خارجة، و الجامع بين هذه الخصوصيات الخارجة لا أثر له كي يكون ذلك الجامع مورداً للاستصحاب.

و هذا البحث جار في جميع أطراف الشبهة المحصورة، فلا يجري فيها استصحاب الكلّي لو حصل التطهير لبعض الأطراف، سواء كان العلم الاجمالي سابقاً أو لاحقاً لذلك التطهير، نعم فيما لو كان العلم الاجمالي سابقاً على التطهير، منع فيما نحن فيه من الصلاة في تلك العباءة بعد تطهير طرفها الأسفل، فتأمّل^(١).

و فيه أنه يمكن اجراء الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة في الطرف الواقعي الذي كان نجسا فنستصحب نجاسته وملاقة اليد له محرزة بالوجدان، نعم ان كان مقصوده كونه من قبيل استصحاب الفرد المردد فهو في محله، لكن لا يتم الا على مبنى انكار جريان الاستصحاب في الفرد المردد.

و أما ما ذكره من أن مانعية العباءة في الصلاة ثابتة بقاعدة الاشتغال فلا يمكن جريان استصحاب النجاسة، ففيه أنه -مع غمض العين عما مر من عدم لغوية جريانه حيث يكون مؤكداً لمنجزية قاعدة الاشتغال- ان هذا الاشكال يختص بما اذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة احد طرفي العباءة قبل غسل احد طرفيه، كما هو المتعارف في مثال الشبهة العبائية، حيث يكفي العلم الاجمالي بعد تعارض اصل الطهارة في طرفيه في تنجيز نجاسة

الطرف الآخر.

ولكن اذا كان العلم الاجمالي حاصلًا بعد غسل احد طرفيه، فنحتاج الى استصحاب النجاسة، والا جرى اصل الطهارة والبراءة عن مانعية الطرف غير المغسول بلا معارض.

الجواب الثالث: ما نقل في بعض التقريرات عن السيد الامام "فده" من أنّ الحكم بنجاسة الملاقي لجميع الأطراف لا يترتب على استصحاب النجاسة في العباء، فإنه ليس في الأدلة ما يدلّ على أنّ كلّ ما لاقى جميع أطراف المعلوم نجاسة أحدها بالإجمال نجس حتى يترتب عليه، و لأجل عدم ترتب الآثار العقلية ذكروا: أنه لو أقرّ أحد بأنّ عنده ثوبا لزيد، و مات المُقرّر و ليس عنده إلاّ ثوب واحد، فاستصحاب بقاءه عنده لا يثبت أنّ هذا الثوب لزيد، لأنّ استصحاب الكلّي لا يثبت الفرد، و المقام من هذا القبيل فان الحكم بنجاسة الملاقي لجميع أطراف العباء أيضاً من الآثار العقلية لاستصحاب النجاسة، فلا يترتب عليه.

لا يقال: إنّ الملافة أمر وجداني، فيترتب الحكم بنجاسة الملاقي على استصحاب النجاسة في العباء، لأنه يقال: ما هو الأمر الوجداني هو الملافة للعباء، لا الملافة للنجس المقصود إثباتها تعبدًا.

لا يقال: لو علم بنجاسة هذا أو ذاك، و شكّ في بقائها من جهة الشكّ في التطهير، فباستصحاب النجاسة يترتب عليه الحكم بنجاسة ملاقيهما. فإنه يقال: لا نسلم ذلك، فإنّ استصحاب النجاسة المعلومه إجمالاً لا يثبت نجاسة ملاقي كلا الطرفين، نعم يترتب عليه عدم جواز الصلاة فيهما.

ثم قال: يمكن تصوير استصحاب النجاسة في العباء بوجوه:
أحدها: أنّ النجاسة التي أصابت العباء قد تلاحظ بهويّتها الشخصية الخارجيّة، ثانيها: قد تلاحظ بما أنّها مصداق للكلّي، فإنّ الطبيعي يوجد

بوجود فردة، ثالثها: قد يلاحظ وجودها المعلوم إجمالاً إما في هذا الموضوع أو ذاك.

فإن أريد استصحاب شخص النجاسة بهويّتها الخارجيّة، فلا إشكال في جريانه في الشبهة العبائيّة مع فرض ترتّب أثر شرعيّ عليها، وإن أريد استصحاب المعلوم بالإجمال سابقاً على سبيل الترديد فهو ممنوع، فإنّه وإن كان معلوماً بالإجمال سابقاً، لكن بعد تطهير أحد الطرفين المعيّنين، زالت صفة الترديد، لعدم احتمال نجاسة ذاك الطرف المعيّن المغسول، و أمّا الطرف الآخر فهو محتمل النجاسة في الابتداء، فلا يتحقّق أركان الاستصحاب فيه.

مضافاً إلى عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، لكن لا ينحصر استصحاب النجاسة في العباء بذلك؛ لما عرفت من جريان استصحاب شخص النجاسة، وكذلك استصحاب كليلها وطبيعتها، والأثر أيضاً مترتب عليهما، لا على الطبيعة المرّد وجودها في هذا الطرف أو ذاك، فليس الاستصحاب في الشبهة العبائيّة من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، بل من قبيل القسم الأوّل الذي تقدّم جريان استصحاب الفرد و الكلّي فيه معاً، ولذا لا يجوز الصلاة في العباء المذكورة؛ لأنّ هذا الأثر مترتب على وجود النجاسة بنحو الإطلاق، لا على النجاسة الخاصّة.

فالحقّ في دفع الشبهة العبائيّة: هو أنّ الاستصحاب فيها مثبت بالنسبة إلى ترتّب نجاسة الملاقي لطرفها مع وجود أركانه، لا أنّه غير جارٍ لعدم تحقّق أركانه^(١).

وحاصل هذا الكلام أن اثبات ملاقاته الجسم الطاهر للنجس باستصحاب

نجاسة أحد طرفي العباء من الأصل المثبت، اذ يحتاج الى ضم لازم عقلي وهو ملاقاته لكل من طرفي العباء، وهذا يختلف عن استصحاب نجاسة المكان المعين للحكم بنجاسة ملاقيه، ولازم ما ذكر وان كان هو ورود اشكال المثبتية فيما اذا احتل عدم غسل العباء اصلا، سواء كان المتنجس الطرف الايمن منه او الاسفل، لكن لا مانع من الالتزام بمثبتية استصحاب نجاسة احد الطرفين لاثبات نجاسة ملاقيهما، نعم يترتب على هذا الاستصحاب عدم جواز الصلاة فيهما.

وهذا لا يخلو من غرابة، فان موضوع منجسية الملاقاة للنجس مركب من جزئين: الملاقاة لشيء وكون ذلك الشيء نجسا، وبعد ملاقاة الجسم الطاهر لطرفي العباء فيحرز ملاقاته لشيء بالوجدان، ويحرز كون ذلك الشيء نجسا بالاستصحاب، والا لأشكل الامر حتى في ملاقاة شيء معين مستصحب النجاسة.

هذا وقد ذكر بنفسه كلاما في الرسائل لا يخلو عن اضطراب او تعقيد، فقال: الجواب عن الشبهة العباية، أنه مع تطهير أحد طرفي الثوب لا يجري استصحاب الفرد المردد، و لكن جريان استصحاب النجاسة و ان كان مما لا مانع منه، لكنه لا يثبت كون ملاقاة الأطراف ملاقاة النجس الا بالأصل المثبت، لأن ملاقاة الأطراف ملاقاة للنجس عقلا، و ليس لأحد ان يقول انه بعد استصحاب نجاسة الثوب يكون الملاقاة معها وجدانية، لأن ما هو الوجداني هو الملاقاة مع الثوب لا مع النجس، و استصحاب بقاء النجاسة بالنحو الكلي و كذا استصحاب النجس الذي كان في الثوب أي الشخص الواقعي لا يثبت أن الملاقاة مع الثوب بجميع أطرافه ملاقاة للنجاسة الا بالاستلزام العقلي.

و فرق واضح بين استصحاب نجاسة طرف معين من الثوب و بين استصحاب نجاسة فيه بنحو غير معين، فان ملاقاة الطرف المعين

المستصحب النجاسة ملاقة للنجس المستصحب وجدانا، فإذا حكم الشارع بأن هذا المعين نجس ينسلك في كبرى شرعية هي: ملاقى النجس نجس، و أما كون ملاقى جميع الأطراف ملاقيا للنجس الكلي أو الواقعي يكون بالاستلزام العقلي، ألا ترى أنه لو وجب عليه إكرام عالم و كان في البيت شخصان يعلم كون أحدهما عالما فخرج أحدهما من البيت و بقي الآخر يجري استصحاب بقاء العالم في البيت و يترتب عليه اثره لو كان له لكن لا يثبت كون الشخص الموجود عالما يكون إكرامه عملا بالتكليف، بخلاف ما لو كان زيد عالما و شك في بقاء علمه فان استصحاب كونه عالما يكفي في كون إكرامه مسقطا للتكليف، كما أنه لو شك في زوال النجاسة المعلومة بالإجمال بأن يشك في أن الثوب الذي علم كون أحد طرفيه نجسا هل غسل أم لا؟، يجري استصحاب الكلي و لا يثبت كون ملاقى جميع أطرافه نجسا لما عرفت.

لكن ههنا استصحاب آخر هو استصحاب الفرد المردد، و اثره نجاسة ملاقى جميع الأطراف، فان التبعيد بنجاسة هذا الطرف أو هذا الطرف بنحو الفرد المردد يكون اثره نجاسة ملاقى الطرفين من غير شبهة المثبتية فهو كاستصحاب نجاسة الطرف المعين من حيث ان ملاقيه محكوم بالنجاسة و الفرق بينه و بين استصحاب الكلي واضح فان استصحاب أصل النجاسة في الثوب لا يثبت ان هذا الطرف أو هذا الطرف نجس و كذا استصحاب الشخص الواقعي.

و أما استصحاب الفرد المردد كالمعين فلا إشكال في جريانه و ترتيب أثر النجاسة على ملاقيه، و ما يقال: ان الفرد المردد لا وجود له حتى يجري الاستصحاب فيه، ليس بشيء، ضرورة جواز التبعيد به و ترتيب الأثر عليه كالواجب التخيري، لكنه محل إشكال، و القياس بالواجب التخيري مع الفارق لأن الواجب التخيري نحو وجوب على نعت التخير و لا يكون

له واقع معين عند الله مجهول عندنا بخلاف ما نحن فيه فان النجس له واقع معين و مجهول عندنا فالمعلوم هو النجس الواقعي المعين فيجري الاستصحاب فيه لا في الفرد المردد و لازمه عدم نجاسة ملاقي الأطراف و لا بأس به، اللهم الا ان يقال في المثال: انى عالم بان الشارع حكم بنجاسة هذا الطرف المعين أو ذاك، و الملاقي لهما ملاقي لمستصحب النجاسة وجدانا، و هذا هو الفارق بينه و بين الشبهة العبائية.

و اما ما ادعى بعض أعظم العصر "ره"، في مقام الجواب عن الشبهة العبائية، بأنه أشبه باستصحاب الفرد المردد عند ارتفاع أحد فردي التردد، و ليس من الاستصحاب الكلي، ففيه ما لا يخفى، فان استصحاب الفرد المردد عبارة عن استصحابه على ما هو عليه من التردد و هو غير جار في المقام و ليس المقام شبيها به، بل المراد بالاستصحاب في المقام استصحاب بقاء النجاسة في الثوب من غير تعيين كونها في هذا الطرف أو ذاك، و من غير إرادة الجريان في الفرد المردد، ضرورة انه مع تطهير الطرف الأسفل من الثوب ينقطع التردد و لا مجال لاستصحاب المردد، بل ما يراد استصحابه هو بقاء الحيوان في الدار و النجاسة في العباء و هذا استصحاب الكلي و كون الحيوان الخاصّ فردا جزئيا حقيقيا لا ينافي استصحاب الكلي كما لا يخفى، كما ان استصحاب الشخص الخاصّ و الجزئي الحقيقي كاستصحاب بقاء زيد في الدار و بقاء النجاسة المتحققة الخارجية الجزئية في الثوب مما لا إشكال فيه، فانه استصحاب الفرد المشكوك و لا شابهة له باستصحاب الفرد المردد فسيبيل الجواب عن مثل الشبهة العبائية هو ما عرفت^(١).

اقول: أما ما ذكره من أن استصحاب بقاء النجاسة في العباء لا يثبت

كون ملاقاتة الأطراف ملاقاتة النجس الا بالأصل المثبت، فان كان يعني أن استصحاب وجود النجاسة في العباء بنحو مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة، اي كون العباء او احد طرفيه نجسا كما يظهر من تنظيره باستصحاب العالم فهو نفس ما مرّ نقله في الجواب الثاني عن المحقق النائيني "ره" وقلنا في دفعه بأنه يمكن اجراء الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة في الطرف الواقعي الذي كان نجسا، فيستصحب نجاسته وملاقاتة الجسم الطاهر له محرزة بالوجدان.

فينحصر اشكال المقام في كون استصحابه من قبيل الفرد المردد، واستصحاب الفرد المردد في المقام يعني استصحاب كون ذاك الطرف الذي لاقى الدم مثلا نجسا فعلا، ومن الواضح أنه لا يلزم في صدق الاستصحاب في الفرد المردد الشك في بقاءه على اي تقدير، فضلا عن لحاظ ذلك في الاستصحاب، كما أن استصحاب كون هذا الثوب نجسا عبارة أخرى عن ذلك، ولا وجه لتسميته باستصحاب الكلي وتفريقه عن استصحاب آخر يجرى فيه بنحو الفرد المردد او الشخصي، الا أن يقصد به استصحاب النجاسة في الثوب بنحو مفاد كان التامة كما يوهمه بعض تعابيره ولكنه لا وجه له، وعلى فرض اختلاف استصحاب كون الثوب نجسا عن استصحاب الفرد المردد وتسميته باستصحاب الكلي، فلا وجه لدعوى مثبتيته لنجاسة ملاقي جميع الثوب، حيث يقال انه لاقى هذا الثوب بالوجدان والثوب نجس بالاستصحاب، كما هو الحال فيما لو لم يعلم بغسل اي طرف من اطرافه، وأما استصحاب الشخص فلو يعلم باختلافه عن الفرد المردد الا اذا ادعي أن الفرد المردد هو ما لوحظ في استصحابه الشك فيه على اي تقدير، ولكن مر أنه خلاف المصطلح ولا وجه له، والحاصل انه لا معنى لجريان استصحاب كون الثوب نجسا او ذاك الطرف الذي لاقى الدم نجسا ودعوى مثبتيته لنجاسة ملاقيه.

الجواب الرابع: ما عن بعض الاعلام "فده" حيث ذكر في الجواب عن الشبهة العبائية -مضافا الى أن الاثر مترتب على النجاسة الموجودة في هذا المكان او في ذلك، فمع العلم بانتفاءها في مكان معين منهما يكون استصحاب نجاسة احدهما من استصحاب الفرد المردد- أن النجاسة من قبيل الاعراض، فوجودها في هذا المكان غير وجودها في ذلك، وهذا هو الفارق بين مثل الحيوان او الدرهم الذي يكون من الذوات و بين مثل النجاسة، فان وجود الحيوان في الطرف الشرقي من الدار مثلا ليس نحو وجود له مغاير لوجوده في الطرف الغربي بخلاف النجاسة، و على هذا نقول: لا مجال لاستصحاب النجاسة اصلا في المورد الذي ترددت النجاسة بين ان تكون في الطرف الذي ورد عليه المطهر او في الطرف الآخر، لان الاستصحاب ناظر الى الوجودات الخاصة، و يدل على ان الوجود المتيقن في السابق المشكوك في اللاحق باق بنحو وجوده السابق، و حيث لا يعلم في المقام بأن النجاسة الموجودة كانت بأي نحو من الوجود لا يجري استصحابها، و استصحاب بقاء النجاسة بعين وجودها السابق ليس إلا كاستصحاب الفرد المردد^(١).

اقول: لم يتضح لنا من كلامه الأخير اشكال زائد على كون الاستصحاب في الشبهة العبائية من الاستصحاب في الفرد المردد.

الجواب الخامس: ما في البحوث من أن استصحاب النجاسة المرددة في العبائة لا يجري، إذ لو أُريد به استصحاب واقع النجاسة المرددة بين الطرفين فهو من استصحاب الفرد المردد والصحيح عدم جريانه، و ان أُريد به استصحاب جامع النجاسة أي النجاسة المضافة إلى العبائة بلا ملاحظة هذا الطرف أو ذلك فهذا الاستصحاب، و ان كانت أركانه تامة، إلا انه لا

يترتب على مؤداه نجاسة اليد الملاقية مع الطرفين إلا بالملازمة العقلية، لأن نجاسة الجامع لو فرض محالاً وقوفها على الجامع و عدم سريانها إلى هذا الطرف أو ذاك فلا تسري إلى الملاقي، لأن نجاسة الملاقي موضوعها نجاسة هذا الطرف أو ذاك الطرف لا الجامع بما هو جامع، وإثبات نجاسة أحد الطرفين بخصوصه بنجاسة الجامع يكون بالملازمة العقلية، ولعل هذا هو مقصود المحقق النائيني "قده" من جوابه على هذه الشبهة بأنه من الأصل المثبت^(١).

اقول: أما اشكاله على استصحاب بقاء نجاسة الطرف الذي كان نجسا واقعا بكونه من قبيل الفرد المردد فتأم على مبناه من انكار استصحاب الفرد المردد حتى في الفرض الثالث، اي فيما كان الاثر مترتبا على عنوان الكلّي بنحو الانحلال، وأما ما ذكره من تمامية اركان استصحاب جامع النجاسة اي نجاسة العبادة بما هي مضافة الى العبادة من دون ملاحظة هذا الطرف او ذاك الطرف، فان اريد منه تمامية اركان الاستصحاب في صرف وجود كون العبادة نجسة، لكن يستشكل عليه بأن صرف الوجود ليس موضوعا للاثر الشرعي، ففيه أنه لم يكن بحاجة الى هذا التكلف، فان نكتة عدم جريان استصحاب عدم كون احد طرفي العبادة نجسا هو عدم كون هذا الجامع الانتزاعي موضوعا للاثر الشرعي، لكون الحكم انحلاليا.

الجواب الرابع: ما قد يقال من أن استصحاب نجاسة الطرف الذي كان نجسا وان كان يثبت تنجس ملاقي طرفي العبادة، لكن يعارضه استصحاب طهارة الطرف غير المغسول بضم العلم الوجداني بطهارة الطرف المغسول، بعد أن كان الاثر ثابتا للكلّي بنحو المطلق الشمولي، فيكون المرجع بعد ذلك قاعدة الطهارة في الملاقي والملاقي.

ولكن يمكن أن يقال: انه بعد تعارض استحباب طهارة الطرف غير المغسول مع استحباب طهارة الطرف المغسول قبل غسله، وتساقطهما في زمان سابق، لاجل العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، فاذا غسل احد طرفيها فيجري استحباب نجاسة العباءة، من دون أن يراه العرف مبتلى بالمعارضة مع استحباب طهارة الطرف المغسول، ودعوى (أن التقدم الزماني لمعارضة استحباب عدم الفرد الطويل مع استحباب عدم الفرد القصير لا يوجب تخلص استحباب الجامع عن طرفية المعارضة مع استحباب عدم الفرد الطويل، خصوصا في فرض تقارن العلم بارتفاع الفرد القصير في المستقبل الموجب للشك في بقاء الجامع، مع حدوث العلم الاجمالي، فتتحقق المعارضة بين الاستصحابات الثلاثة في زمان واحد) خلاف الظاهر عرفا.

نعم لو حصل العلم الاجمالي بحدوث نجاسة العباءة سابقا بعد غسل احد طرفيها فيتعارض استحباب طهارة الطرف غير المغسول بضم العلم الوجداني بطهارة الطرف المغسول، مع استحباب نجاسة العباءة، الا أن يقال بتقدم استحباب الجامع على استحباب عدم الفرد الطويل بنكته أن الحالة السابقة الوجودية المتيقنة للكلي اقرب زمانا من الحالة السابقة المتيقنة لعدم الفرد الطويل، الا أنه غير واضح.

الجواب الخامس: ان غرابة الالتزام بالنقض، اي نجاسة اليد المحكومة بالطهارة بعد ملاقاته للطرف غير المغسول من العباءة بمجرد ملاقاته للطرف المغسول منها، توجب انصراف دليل الاستصحاب عنه فقط، ولا توجب انصرافه عن الشمول للفرد المردد باطلاقه، فضلا عن القسم الثاني من الكلي.

الا أن الظاهر كما ذكره السيد الخوئي "قده" أنه لا مانع من الالتزام بنجاسة الملاقي للطرفين معا، فان التفكيك في الاحكام الظاهرية الناشئة

عن جريان الأصول العملية كثير جداً، كالحكم ببقاء الحدث وبقاء الطهارة من الخبث في من توضع بماء مردد بين البولوية والمائية، او ايجاب القصر على من وصل في حال رجوعه عن السفر الى مكان يشك في كونه داخل حد الترخص، وايجاب التمام على من وصل اليه حال خروجه من بلده، فبعد ملاقة اليد مثلاً لجميع أطراف العباء نقول: إنا نعلم بالوجدان أن اليد قد لاقت طرفاً لاقى الدم مثلاً، ونستصحب عدم غسله فنحكم ببقاء نجاسته بالاستصحاب الجاري في الفرد المردد، فبذلك ينقح موضوع تنجس اليد، وان كان المؤثر لضم الوجدان الى الاصل لتنقيح موضوعه هو ملاقة اليد للطرف المغسول، والا لم يحرز ملاقاتها لما كان نجسا سابقا، ولذا كان يحكم بطهارتها عند ملاقة الطرف غير المغسول فقط، استنادا الى اصل الطهارة، من دون وجود اصل موضوعي عليه.

والحاصل أن استغراب العرف انما ينشأ من التعبير بتنجس اليد عند ملاقة الطرف المغسول، مع عدم احتمال تأثيرها في تنجسه واقعا، فلا يستغرب العرف لو بين له أننا قبل هذه الملاقة كنا نحكم بطهارته ظاهرا لعدم قيام حجة على نجاسته، ولكن بعد تحقق هذه الملاقة نحكم بنجاسته ظاهرا لقيام الحجة عليها بجريان الاصل الموضوعي، وان لم نحتمل دخل هذه الملاقة في الحكم الواقعي، نظير ما لو شك بعد الطواف وقبل صلاة الطواف في وضوءه له، فقاعدة الفراغ وان كانت تحكم بصحة الطواف ظاهرا، لكنها حيث لا تثبت الوضوء، فلا بد من الوضوء لصلاة الطواف ظاهرا، مع عدم احتمال دخله في صحة صلاة الطواف، فانه إن كان متوضأ للطواف فلا يحتاج الى تجديد الوضوء وان كان محدثا فتبطل صلاته لعدم طواف صحيح قبلها.

ولذا لا يبعد القول بنجاسة الملاقي في الشبهة العبائية، وعمدة الاشكال فيها كون الاستصحاب فيها من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، ولكن

الظاهر جريان الاستصحاب فيه، كما مر توضيحه.

بل ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أنه ليس من قبيل استصحاب الفرد المردد، بل هو من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلي، وذلك لما مر منه من أن استصحاب الفرد المردد يختص بما لو كان الاثر مترتبا على العناوين التفصيلية للأفراد، فلو كان الاثر الشرعي مترتبا على الكلي بنحو الانحلال، كما في المقام، حيث ان كل متنجس محكوم بكون ملاقيه متنجسا، كان من قبيل القسم الثاني من الكلي.

ثم ذكر أنه لا غرابة في الالتزام بنجاسة الملاقي لطرفي العباء، ويكون نظير ما لو كان اثناءان مشتبهان فلاقت يدنا مع الاناء الاول، فجرت فيه اصل الطهارة الى أن لاقى الثوب الاناء الثاني فسقط اصل الطهارة في اليد لمعارضته مع اصل الطهارة في الثوب.

اقول: نحن وان كنا نقبل عدم الغرابة في الالتزام بلزوم الاجتناب عن ملاقي طرفي العباء، ولكن تنظيره المقام بالاناءين المشتبهين غير متجه، اذ بعد ملاقة الثوب للاناء الثاني لا يحكم بنجاسة اليد الملاقية للاناء الاول، وانما يجب الاجتناب عنها عقلا من باب منجزية العلم الاجمالي، بينما أنه في المقام يحكم بنجاسة الملاقي لطرفي العباء، فيدعى غرابة الحكم بنجاسته بعد ملاقاته مع الطرف الثاني الذي قد يكون هو الطرف المغسول جزما، مع أن من الواضح أنه لم يكن قبل هذه الملاقة محكوما بالنجاسة، حتى لو فرض القول بعدم جريان قاعدة الطهارة فيه، لكونه ملاقيا لبعض اطراف الشبهة.

هذا تمام الكلام في الشبهة العباوية.

تطبيقات لاستصحاب القسم الثاني من الكلي

١- العلم بحدوث مجعول، وشك في بقاءه لدوران امر جعله بين

جعل قصير و جعل طويل

التطبيق الاول: ذكر في البحوث أنه اذا علم بحدوث مجعول، وشك في بقاءه لدوران امر جعله بين جعل قصير و جعل طويل، وكانت الشبهة موضوعية، كما إذا علم بوجود الجلوس يوم الجمعة ساعة و يوم السبت ساعتين و شك في انّ هذا اليوم جمعة أو سبت، أو علم بوجود الجلوس ساعة إذا جاء زيد و ساعتين إذا جاء خالد و علم بمجيء أحدهما، فقد يقال بكون استصحاب الوجوب من قبيل استصحاب الكلي، وحينئذ فقد يدعى عدم جريان الاستصحاب فيه، لأنه من موارد الشك في انّ الوجوب الذي صار فعلياً هل هو الجعل القصير أو الطويل، و حيث يعلم بوجود جعلين و يشك في ما هو الفعلي منهما يكون لا محالة من استصحاب الكلي و الجامع بين الفردين فيكون من الجامع بين ما يقبل التنجيز وهو الجعل الطويل و ما لا يقبل التنجيز و هو الجعل القصير وهو لا يقبل التنجيز.

ولكن يمكن الجواب عنه بوجهين:

الجواب الاول: ان استصحابه من قبيل استصحاب الشخص لا الكلي، لما تقدم في تخريج استصحاب الحكم في الشبهات الموضوعية من أن جريانه بلحاظ عالم المجعول الفعلي لا الجعل، فكأنّ هناك امراً خارجياً علم بحدوثه و يشك في بقاءه فيستصحب، و اختلاف الجعل بلحاظ فعلية المجعول يكون كاختلاف الحثيات التعليلية لا التقييدية، وهذا يعني انّ المستصحب الملحوظ بالنظر العرفي المسامحي شخصي لا كلي.

الجواب الثاني: لو فرض كونه من قبيل استصحاب الكلي فالجامع بين الحكمين يقبل التنجيز في المقام لكون متعلق الوجوبين شيء واحد، وهو الجلوس في المسجد، فجامع الوجوبين متعلق بجامع الجلوس بحيث لو فرض محالاً تحقق هذا الجامع بدون خصوصية كان منجزاً لمتعلقه و داخلًا في العهدة فيمكن إثباته بالتعبد الاستصحابي^(١).

اقول: الصحيح أن استصحاب الوجوب فيه من استصحاب الكلي، وما ذكره في الوجه الاول ممنوع، فان الحكم الجزئي ان كان مسببا عن الجعل الكلي تم ما ذكره من أن كونه مسببا مثلا عن جعل وجوب الجلوس يوم الجمعة الى ساعة او جعل وجوب الجلوس الى ساعتين يوم السبت لا يوجب تعدده عرفا، فان اختلاف السبب لا يوجب تعدد المسبب، بل لو وجد المسبب بسبب معين واحتمل بقاءه لسبب آخر كما لو وجدت الحرارة بالشمس واحتمل بقاءه بالنار صدق الشك في بقاء شخص الموجود السابق، مع أنه لا اشكال في أنه لو وجب الجلوس الى الزوال بسبب مجيء زيد ثم احتمل أن مجيء عمرو صار سببا لاستمرار وجوب الجلوس الى الليل، كان استصحاب بقاء وجوب الجلوس من القسم الثالث من استصحاب الكلي، كما هو واضح، وهذا يعني أن تعدد الجعل يوجب تعدد المجعول عرفا، والسرف فيه أن الحكم الجزئي مصداق من مصاديق الجعل الكلي، وليس مسببا عنه، وعليه فلا يكون استصحاب جامع وجوب الجلوس في المثال المذكور من الاستصحاب الشخصي.

فالمهم ما ذكره في الجواب الثاني، من أن استصحابه ليس من الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله، ولو كان المستصحب حكما وضعيا لكان جريانه اوضح لعدم ابتلاءه بشبهة الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله،

كما لو تردد امر الخيار، وكان من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلبي.

فالجواب الثاني تام، لكنه خلف مبناه من جعل استصحاب الجامع فيما كان حكمه انحلاليا وشموليا بالنسبة الى افراده او كان الحكم المترتب على الفرد القصير والطويل متسانخا كما لو قال "اذا كان زيد في الدار فتصدق" و "اذا كان عمرو في الدار فتصدق" من استصحاب الفرد المردد، والجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله^(١)، فان المقام مثله، اذ المفروض انحلال وجوب الجلوس الى وجوبين في يومين، احدهما وهو الذي ليوم الجمعة قصير واثانيهما وهو الذي ليوم السبت طويل، ولا يعلم أن هذا الفرد من وجوب الجلوس في هذا اليوم المشكوك كونه يوم الجمعة او السبت فرد قصير او طويل، نعم ما ذكره هنا يؤيد ما مر منا من أنه حيث لا تدخل هذه الخصوصيات في التنجز، فاستصحاب وجوب الجلوس الحادث في هذا اليوم ينجز الوجوب بقاء ولا يكون من الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله.

ثم انه ذكر في البحوث أنه اذا كانت الشبهة فيه حكمية كما إذا علم بصدور أحد جعلين لوجوب الجلوس في المسجد إما جعل قصير لمدة ساعة أو طويل لمدة ساعتين، فالصحيح أن الاستصحاب فيه في بقاء المجعول ليس بنحو الكلبي، وانما هو بنحو الشخصي و التردد في كيفية جعله، كيف و إلا كان استصحاب الحكم في تمام موارد الشبهات الحكمية من استصحاب الكلبي، وما ذكره وان كان صحيحا لكن مر في بحث الاستصحاب في الشبهات الحكمية أنه حكي عن بعض السادة الاعلام أنه من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلبي، الا أنا اشكلنا عليه

فراجع.

٢- الشك في كون النجاسة ذاتية او عرضية

التطبيق الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أننا إذا علمنا بنجاسة شيء فعلا، و شككنا في أن نجاسته ذاتية غير قابلة للتطهير أو عرضية قابلة له، كما إذا علمنا بأن هذا الثوب من الصوف نجس فعلا، و لكن لا ندري أن نجاسته لكونه من صوف الخنزير، أو لملاقاة البول مثلا، فعلى القول بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي كما هو المختار، نحكم بعدم كونه من صوف الخنزير و بطهارته بعد الغسل، و أما على القول بعدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي فلا بد من التفصيل بين ما لو شك في طهارته او نجاسته الذاتية قبل العلم بجامع نجاسته و بين ما لو لم يشك فيها قبل ذلك، ففي الفرض الاول فحيث انه قبل طرو النجاسة العرضية عليه كان محكوماً بالطهارة، لقاعدة الطهارة، فيجري عليه أحكام الطاهر، و من جملتها أنه يظهر من النجاسة العرضية بالتطهير الشرعي، فلا مجال لجريان استصحاب كلي النجاسة، لكونه محكوماً بالأصل الموضوعي، وعلى الثاني يجري استصحاب كلي النجاسة بعد غسله، ويكون من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلي، حيث يعلم بجامع نجاسة مرددة بين كونها نجاسة ذاتية تبقى بعد غسله بالماء، و بين كونها نجاسة عرضية ترتفع بغسله بالماء، (نعم لو كان النجس بالذات ينتجس بالملاقاة، كان استصحاب النجاسة من استصحاب القسم الثالث من الكلي، حيث انه يحتمل ان يكون مع النجاسة الزائلة بالغسل نجاسة ذاتية، لكن هذا الاحتمال غير عرفي)^(١).

اقول: يرد عليه **اولا**: انه كان بإمكانه اجراء اصل الطهارة فيه فعلاً بلحاظ ما قبل العلم بابتلاءه بجامع النجاسة، نعم لو فرض العلم بكون شيء نجسا من بدء وجوده، وشك في كون نجاسته ذاتية او عرضية، فلا مجال لاجراء اصل الطهارة فيه بلحاظ اي زمان.

وثانيا: ان موضوع ما يطهر بالغسل ان كان هو كل جسم طاهر طراً عليه النجاسة فيتم ما ذكره من امكان احراز موضوعه باجراء اصل الطهارة فيه او استصحاب العدم الازلي لنفي كونه صوف خنزير حيث يثبت به كونه جسما طاهرا سابقا، لكن توجد هنا مشكلتان:

احدهما: انه لا دليل على أن موضوع ما يطهر بالغسل هو ذلك، فلعل موضوعه هو كل جسم ليس بصوف خنزير مثلا فلا يجدي في اجراء الاصل الموضوعي الا التشبث بذيل استصحاب العدم الازلي فيبيني على القول بجريانه في العناوين الذاتية، وقد منع عنه جماعة مطلقا او في خصوص العناوين الذاتية على الأقل.

على أنه يشكل الامر في الشبهات الحكمية او المفهومية للنجس بالذات، كما لو تولد حيوان من شاة وخنزير، وشككنا في صدق الخنزير عليه، ولم يكن هناك عموم لفظي يرجع اليه للحكم بطهارته.

ثانيتهما: انه لو فرض كون الموضوع لما يطهر بالغسل هو الجسم الطاهر فليس المراد منه هو الجسم الطاهر بطهارة فعلية، فقد يكون جسم متنجسا بنجاسة عرضية من بدأ تكونه كالنبات في مكان نجس، ويكون قابلا للتطهير بالغسل، وقد يكون جسم طاهرا بالفعل سابقا ثم صار نجسا بالذات كجلد الميتة، فلا يكون قابلا للغسل، فيكون المراد منه هو الطاهر بالذات، وحينئذ فقد يقال بأن قاعدة الطهارة لا تثبت عنوان الطهارة الذاتية، وانما تثبت عنوان الطهارة الفعلية، وقد اشكل السيد الخوئي "قده"

بمثل ذلك في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك المردد كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه او من اجزاء ما يؤكل لحمه، حيث قال: انه لا يمكن احراز كون الحيوان المتخذ منه هذا اللباس حلالا بالذات باجراء قاعدة الحل، فانها لا تثبت الا كونه حلالا بالفعل، وبين الحلال الذاتي والحلال بالفعل عموم من وجه، فتجوز الصلاة في اجزاء شاة يحرم لحمها لكونه مسموما مضرا بالبدن، كما تحرم الصلاة في اجزاء حيوان محرم بالذات وان اضطر الى اكل لحمه للعلاج ونحوه^(١).

ويمكن حل المشكلة الاولى بأن يقال: ان احتمال أن لا يكون الموضوع لما يطهر بالغسل كل جسم لا يكون من العناوين التفصيلية لابعان النجاسة كالكلب والخنزير ونحوهما، احتمال غير عرفي، اذ بعد وجود عنوان جامع كعنوان الطاهر قبل اصابة النجس يكون لحاظ هذه العناوين التفصيلية خلاف الظاهر.

كما أنه يمكن حل المشكلة الثانية بأن يقال: ان الطاهر بالفعل اخص مطلقا من الطاهر بالذات واثبات الاخص كاف لاثبات الاعم عرفا كالتعبد بالايمان فانه كاف في التعبد بالاسلام، او يقال: انه مع جريان قاعدة الطهارة فالغفلة النوعية تشكل دلالة التزامية للخطاب، في أنه يترتب عليه جميع آثار الطاهر الواقعي، ولو كانت آثار الطاهر بالذات، ومنها أنه لو اصابه النجس فيمكن تطهيره بالغسل.

الا أن التمسك بقاعدة الطهارة في مورد الشك في النجاسة الذاتية مبني على كون كلمة "قدر" في موثقة عمار "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر" بصيغة الصفة المشبهة، ولكنه غير واضح، اذ من المحتمل أن تكون بصيغة الفعل الماضي، ومن الواضح أنها حينئذ تختص بالشك في طرو

النجاسة على الجسم الطاهر بالذات، فلا تشمل المقام، فيشكل الحكم بطهارة ما شك في نجاسته الذاتية، فيما لاقى القدر ثم غسل بالماء.

٣- حكم البلل المشتبه

التطبيق الثالث: ما إذا خرج من المكلف بلل مشتبه لا يدري هل هو بول فيكون محدثاً بالأصغر أو مني فهو محدث بالأكبر، فيقال بأنه بعد أن أتى بالوضوء فقط أو الغسل كذلك فيجري استصحاب بقاء الحدث، فيلزم الاحتياط بضم الآخر، وقد فصل المشهور بين فرض العلم بكونه حال خروج البلل المشتبه محدثاً بالأصغر، فقالوا بأنه لا يجب عليه الا الوضوء، لاستصحاب بقاء الحدث الأصغر، بخلاف ما لو جهل حالته السابقة أو علم بكونه متطهراً فيجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل عملاً بالعلم الاجمالي.

و قد ذكر المحقق العراقي "قده" في صورة ما لو علم بكونه محدثاً بالأصغر حال خروج البلل، أنه لا بد من ملاحظة المباني في النسبة بين الحدث الأصغر والاكبر، فان فيها احتمالات:

الاحتمال الاول: أن تكون النسبة بينهما التخالف كالحلاوة والبياض، بأن يمكن اجتماعهما، غاية الأمر انه مع اجتماعهما لا يؤثر الحدث الأصغر في إيجاب الوضوء، لانحصار الرفع حينئذ بالغسل، فلا مجال لاستصحاب كلي الحدث، لأنه من استصحاب القسم الثالث من الكلي، فانه حين صدور البلل المشتبه يقطع بوجود شخص حدث، و يشك في حدوث شخص حدث آخر، فاستصحابه بعد الوضوء يكون من استصحاب القسم الثالث الذي قلنا بعدم جريانه فيه، فيكتفى حينئذ بالوضوء، و لا أثر للعلم الإجمالي حين خروج البلل المشتبه، إذ لا يعلم بتوجه خطاب جديد من قبل البلل الحادث، بعد ترده بين ما له الأثر و ما ليس له الأثر، و احتمال

كونه منيًّا شبهة بدوية مدفوعة باستصحاب عدم صدور المنى، و لا يعارضه استصحاب عدم صدور البول، لأنه لا أثر له بعد كونه محدثاً بالحدث الأصغر.

الاحتمال الثاني: أن تكون النسبة بينهما التضاد ذاتا، فيجري فيه استصحاب كلي الحدث بعد ما يتوضأ لكونه من استصحاب القسم الثاني من أقسام الكلي، و لازمه وجوب الغسل و عدم جواز الاكتفاء بالوضوء، و استصحاب عدم الجنابة غير مجدٍ، لعدم كونه رافعا للشك في بقاء الكلي، الا بنحو الاصل المثبت، كما ان استصحاب بقاء الأصغر حال خروج البلل المردد غير مجدٍ أيضا، لوضوح أن رافعية الوضوء للحدث في هذا الحال انما هو من لوازم انحصار طبيعة الحدث بالأصغر وجدانا، و إثبات الانحصار باستصحاب بقاء الاصغر يكون من الاصل المثبت.

الاحتمال الثالث: أن تكون النسبة بينهما التضاد لا ذاتا بل حدا بنحو الاختلاف في المرتبة بالشدة والضعف، فلا مانع من استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء، إذ حين طرؤ البلل يعلم إجمالا بوجود الحدث المردد بين الحدين، و بعد الوضوء يشك في ارتفاعه، فيستصحب بقاءه، بل و يجري فيه الاستصحاب الشخصي أيضا، بناء على عدم ارتفاع الحدث الأصغر المقترن بالحدث الأكبر إلا بالغسل، إذ مع الشك في وجود الأكبر لأجل البلل المردد يشك في ارتفاع الحدث الاصغر بالوضوء فيستصحب بقاءه، نعم لو قلنا برافعية الوضوء للأصغر مطلقا و لو في ظرف وجود الأكبر، فلا يجري استصحاب الشخص، للقطع بارتفاعه بالوضوء على كل حال، فينحصر مجرى الاستصحاب حينئذ في كلي الحدث، و لازمه هو الجمع بين الوضوء والغسل، اللهم إلا ان يمنع عن هذا الأصل لكونه من استصحاب القسم الثالث، لمكان العلم التفصيلي حين طرؤ البلل بثبوت

الحدث الأصغر، و الشك في حدوث الأكبر، فاستصحاب عدم حدوثه محكم و مقتضاه عدم الحاجة إلى الغسل و جواز الاكتفاء بصرف الوضوء في صحة الصلاة.

الاحتمال الرابع: أن نتردد في أن النسبة بينهما هل هي التضاد او التخالف، فانه و ان علم حين خروج البلل بالحدث المردد بين كون مجموع الحدثين او حدث واحد يكون هو الحدث الاصغر او حدث واحد يكون هو الحدث الاكبر بلا علم تفصيلي بما يوجب انحلاله، لكن بعد احتمال اجتماع الحدثين فلا يجري استصحاب كلي الحدث، لعدم إحراز كون المشكوك الباقي بعد الوضوء عين المتيقن السابق، لاحتمال كون المعلوم السابق غيره، فيكتفى بالوضوء، باستصحاب بقاء الحدث الأصغر إلى حين خروج البلل المشتبه، بضميمة استصحاب عدم الجنابة.

ثم ان بناء المشهور على الاكتفاء بالوضوء في هذه المسألة يكشف إما عن ذهابهم الى عدم التضاد بين الحدثين ذاتا، و إما عن ذهابهم الى أن موضوع وجوب الوضوء مركب من امر وجودي و هو النوم مثلا، و امر عدمي و هو عدم الجنابة، فيندرج المثال في الموضوعات المركبة التي يحرز بعضها بالوجدان و بعضها بالأصل، فان النائم الذي احتمل جنابته من جهة البلل المردد بين البول و المنى، قد أحرز الجزء الاول لموضوع وجوب الوضوء، و هو النوم، بالوجدان، و الجزء الثاني وهو عدم الجنابة بالأصل، فيجب عليه الوضوء و يكتفى به في صحة صلاته، كان هناك استصحاب حدث أم لا.

و لكن هذه الدعوى الأخيرة مبنية على أن يكون شرط الصلاة هو نفس الوضوء، و الغسل، و الا فلو كانت الطهارة شرطا او الحدث مانعا، فلا يجدي هذا التقريب للاكتفاء بالوضوء في صحة الصلاة، نظراً إلى الشك في مؤثرية الوضوء في هذا الحال في الطهارة و رافعيته للحدث، فتأمل.

٢٣٤أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

وأما لو علم المكلف بكونه متطهرا حال خروج البلب المشته، او لم يعلم بحالته السابقة فلا شبهة في جريان استصحاب الحدث بعد ما يتوضأ، فيترتب عليه آثار جامع الحدث من المانعية للصلاة و حرمة مس كتابة القرآن، و ان لم يترتب عليه آثار الجنابة، كحرمة دخوله في المسجد^(١).
اقول: توجد عليه عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ان المهم في الصورة الثانية وهي خروج البلب المشته حال الحدث الاصغر على جميع المباني امكان التمسك بالاصل الموضوعي، فان الاستفادة من قوله تعالى " اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم... وان كنتم جنبا فاطهروا" بضميمة ما ورد في موثقة ابن بكير "يعني بذلك اذا قمتم من النوم" أن موضوع مطهريه الوضوء من الحدث هو من صدر منه الحدث او من صدر منه الحدث الاصغر ولم يكن جنبا، فباستصحاب عدم كونه جنبا نثبت موضوع مطهريه الوضوء ومعه لا تصل النوبة الى الاصل الحكمي وهو استصحاب الحدث.

الملاحظة الثانية: ان ما ذكره من أن الاصل الموضوعي انما يجدي بناء على كون نفس الوضوء او الغسل شرطا للصلاة، لا بناء على كون شرطها الطهارة المسببة منهما، ففيه أنه ان كانت الطهارة مسببا شرعيا منهما فهي اثر شرعي للاصل الموضوعي ولو مع الواسطة، وان كانت مسببا عقليا فهنا اشكال عام في اثبات المسبب العقلي بالاصل الموضوعي كقاعدة الطهارة في الماء او استصحاب اطلاق الماء ونحو ذلك، وقد أجبنا عن هذا الاشكال بأن المسبب العقلي الذي لا يعرف من قبل الشارع وقد رتبته في خطابه على موضوع، كالمسبب الشرعي من هذه الجهة اي عدم كون الاصل الجاري في موضوعه لاحراز تحقق ذلك

المسبب من الاصل المثبت.

نعم هذا الاصل الموضوعي لايجدي في الصورة الاولى، اذ لو كان متطهرا حين خروج البلل المشتبه او كان جاهلا بحالته حينه فلا يحرز الجزء الاول لموضوع مطهريه الوضوء بناء على كونه صدور الحدث الاصغر، الا أن شيخنا الاستاذ "قده" كان يرى أنه لا يظهر من موثقة ابن بكير اكثر من تقييد الآية بفرض صدور الحدث، وهو محرز بالوجدان بعد خروج البلل المشتبه وبضم استصحاب عدم الجنابة اليه يثبت موضوع مطهريه الوضوء وعدم الحاجة الى الغسل.

ولكن الانصاف أن النوم مثال عرفي للحدث الاصغر، ولا موجب لالغاء الخصوصية منه الى مطلق الحدث كالجنابة.

الملاحظة الثالثة: ان ما ذكره في فرض التخالف من جريان

استصحاب عدم الجنابة بلا معارض فان اريد منه الاصل الموضوعي فقد سبق أنه ناقش فيه على مسلك شرطية الطهارة المسببة، وبدون اجراء الاصل الموضوعي فيجري استصحاب بقاء الحدث الاصغر بعد الوضوء، لما ذكره من أنه لو كان مقترنا بالجنابة لم يرفعه الوضوء، ولو قيل بارتفاعه به فاستصحاب بقاء الحدث وان كان من القسم الثالث من الكلبي لكن تكفي قاعدة الاشتغال في لزوم احراز تحصيل الطهارة للصلاة، فما ذكره من انه حيث لا يعلم بكون هذا البلل سببا لتكليف جديد فلا يكون العلم الاجمالي منجزا، فيجري استصحاب عدم الجنابة لنفي وجوب الغسل، ففي غير محله.

الملاحظة الرابعة: ان ما ذكره في فرض الشك في التضاد او التخالف

من عدم جريان استصحاب كلي الحدث، لعدم إحراز كون المشكوك الباقي بعد الوضوء عين المتيقن السابق، فان اراد منه ما فهمه في البحوث

من أنه يتكلم على وفق مسلك تعلق العلم الاجمالي بالواقع اي الفرد المعين عند الله، فيريد منه أنه حيث يحتمل كون المعلوم بالاجمال بعد خروج البلبل المشتبه هو الحدث الاصغر، وان فرض اقتترانه بالحدث الاكبر، فلا يكون الحدث على تقدير بقاءه بعد الوضوء هو المتيقن السابق، فلازم ذلك التفصيل في استصحاب القسم الثاني بين فرض احتمال اجتماع الفرد القصير والطويل وبين فرض عدم احتمال اجتماعهما ويكون الاستصحاب مختصا بالفرض الثاني دون الاول، ولا أظن أن يلتزم به، على أنه يرد عليه اولاً: لا موجب لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال في فرض تقارن الحدث الاصغر والاكبر في علم الله على الحدث الأصغر دون الاكبر، فانه حتى لو قيل بتعلق الاجمالي بالفرد المعين في علم الله، فيختص ذلك بما اذا كان سبب العلم الاجمالي مختصا بطرف معين كرؤية وقوع الدم في احد الانائين، والمقام ليس من هذا القبيل قطعاً، وقد مر أن المحقق العراقي "قده" يرى تعلق العلم الاجمالي بالجامع اي عنوان احدهما فانيا في معنونه وليس هو الفرد المعين في علم الله، على ان القول بتعلق العلم الاجمالي بالواقع لا ينافي كون الجامع معلوما ايضاً اجمالاً، فان الواقع هو الجامع مع خصوصية الفرد.

وثانياً: ان تطبيق ما ذكره في المقام مبني على أنه لو كان الحدث الاصغر مقترنا بالحدث الاكبر بناء على عدم التضاد بينهما واقعا فيرتفع الحدث الاصغر بالوضوء المقترن بالجنابة وقد مر المنع عنه، ومعه فيكون المستصحب على تقدير بقاءه بعد الوضوء -بأن يكون المكلف جنباً- نفس المتيقن السابق ولو كان هو الحدث الاصغر في علم الله.

وثالثاً: ان نقض اليقين بالشك صادق على مجرد احتمال بقاء المتيقن من غير حاجة الى احراز أن المستصحب على تقدير بقاءه هو نفس المتيقن

السابق، واستظهار أن موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء شيء وكونه نفس المتيقن السابق في غير محله.

ورابعاً: ما في البحوث من أنه لو سلم لزوم كون المستصحب على تقدير بقاءه هو المتيقن السابق فلنا أن نقول ان اطراف العلم الإجمالي في المقام ثلاثة، و هي الحدث الأصغر وحده، إذا كان الخارج بولاً، أو الأكبر وحده إذا كان الخارج منياً، و كان بينهما التضاد، أو مجموعهما إذا كان الخارج منياً و لم يكن بينهما تضاد، فإنّ هذه الأطراف الثلاثة بخصوصياتها مانعة الجمع، كما هو واضح، و المكلف يعلم إجمالاً بأحدها أي بالجامع فيما بينها، فيجري استصحاب هذا الجامع.

نعم من نتائج ذلك انه لو كان الموجود واقعا هو الشقّ الثالث أي مجموع الحدثين، فلا بد أن يقال بتعلق العلم الإجمالي بمجموعهما و هو سخيّف وجداناً إلا أنّ هذا بحسب الحقيقة من نتائج القول بتعلق العلم الإجمالي بالواقع والفرد المعين في علم الله^(١).

وخامساً: ما في كتاب الاضواء من أن الحدث المعلوم بالاجمال ان اضيف الى ما كان البلل المشتبه منشأ له يكون بنحو التضاد، ومانعة الجمع، فانه إما بول فينشأ منه الحدث الاصغر او مني فينشأ منه الحدث الاكبر، ويكون الحدث الأكبر الحاصل منه هو المعلوم الواقعي، فالشرط المذكور في كلام المحقق العراقي "قده" ينطبق عليه^(٢).

والمراد من كون البلل منشأ هو المنشأية الشأنية، فانه لو كان البلل بولاً فلا ينشأ منه حدث بالفعل لسبق الحدث الاصغر. هذا ويمكن أن يكون مقصود المحقق العراقي أنه حيث يحتمل التخالف

١ - بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ٢٥٩

٢ - اضواء وآراء ج ٣ ص ٢٨٩

وبناء على التخالف كان استصحاب كلي الحدث من القسم الثالث من الكلي، وانما يكون على التضاد من قبيل القسم الثاني، فيكون المقام من الشبهة المصدقية لاستصحاب القسم الثاني والثالث فلا يحرز جريان استصحاب كلي الحدث.

ولكن يرد عليه أن الشك كاف في صيرورة استصحاب الكلي من قبيل القسم الثاني، حيث يشار الى الحدث الموجود بعد خروج البلب المشتبه ويقال بان هذا الحدث محتمل البقاء بعد الوضوء لاحتمال كونه الحدث الاكبر، والمهم عدم العلم التفصيلي بوجود الحدث الاصغر بعد خروج البلب المشتبه.

الملاحظة الخامسة: ما ذكره في صورة العلم بكونه متطهرا حال خروج البلب (من أنه يجري استصحاب الحدث، فيترتب عليه آثار جامع الحدث من المانعية للصلاة و حرمة مس كتابة القرآن، و ان لم يترتب عليه آثار الجنابة، كحرمة دخوله في المسجد) فهو مبني على مانعية الحدث بعنوانه للصلاة وهو غير واضح، وعليه فلا بد في ايجاب الجمع بين الوضوء و الغسل من التمسك بذيل العلم الاجمالي بوجود احدهما، بناء على كون الحدث الاصغر موضوعا لوجوب الصلاة مع الوضوء والحدث الاكبر موضوعا لوجوب الصلاة مع الغسل، وحينئذ لا بد من جعل محرمات الجنب طرفا للعلم الاجمالي حيث يعلم اجمالا إما بوجوب الصلاة مع الوضوء او وجوب الصلاة مع الغسل ولزوم الاجتناب عن محرمات الجنب، نعم بناء على كون الحدث الاكبر والاصغر قيدين في متعلق الوجوب بأن يجب على كل مكلف الجامع بين الصلاة مع الغسل عقيب الجنابة او الصلاة مع الوضوء عقيب الحدث الاصغر، فبعد تعارض الاصول يجب الجمع بينهما من باب قاعدة الاشتغال وتجري البراءة عن محرمات الجنب.

وكيف كان فالمتحصل أنه في فرض سبق الحدث الاصغر على خروج البلل المشتبه يجري الاستصحاب الموضوعي بلا معارض لمطهرية الوضوء وعدم الحاجة الى الغسل، ولكنه قد يتلى بعلم اجمالي آخر، وهو أن البلل المشتبه لو كان بولا فيجب غسل الجسد او الثوب المتنجس به بالماء القليل مرتين، وان كان منيا فيجب الغسل منه، وبناء على هذا العلم الاجمالي فاستصحاب عدم كونه بولا لغرض كفاية غسل المتنجس به مرة واحدة يتعارض مع استصحاب عدم كونه منيا واستصحاب عدم تحقق الجنابة النافي للحاجة الى الغسل، فيجب الاحتياط، وما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" حينما وجهنا اليه اشكال المعارضة بأنه بعد معارضة استصحاب عدم اصابة البول مع استصحاب عدم خروج المنى وتساقطهما تصل النوبة الى استصحاب بقاء النجاسة بعد غسله مرة واحدة، واستصحاب عدم الجنابة، باعتبار كونهما اصلين طوليين^(١)، غير متجه، **اولا:** موقوف على القول بجريان استصحاب الحكم الجزئي، وهو لم يكن يعترف به، نعم ذكر في بعض ابحائه وفاقا للسيد الخوي "قده" أنه يمكن أن يتمسك على استصحاب النجاسة بذيل موثقة عمار "فاذا علمت فقد قدر" ولكن كون معناه أن ما علمت بحدوث القذارة فيه فهو قدر ظاهرا الى أن يعلم بطهارته خلاف الظاهر، نعم الصحيح عندنا جريان استصحاب الحكم الجزئي، **وثانيا:** انه مبني على سلامة الاصل الطولي عن المعارضة وقبول حكومة الاصل الموضوعي الموافق على الاصل الحكمي، وهو وان كان يقبل الحكومة لكن لم يكن يرى سلامة الاصل الطولي عن المعارضة فيما كان مورده مجرئاً لقاعدة الاشتغال في نهاية الامر كما في المقام.

هذا وقد ذكر في درسه في الجواب عن هذا العلم الاجمالي بأنه لا اثر

لاستصحاب عدم اصابة البول لمخرج البول، اذ جريانه مساوق لعدم جريان استصحاب عدم الجنابة، فيجب عليه الغسل بمقتضى استصحاب الحدث، فلا بد أن يغسل المخرج مرة واحدة قبل الغسل حيث يعتبر تطهير الموضع المتنجس من الجسد قبل الغسل، وبالغسل يتحقق غسله مرتين^(١). وفيه **اولا:** أنه كان يفتي بكفاية كون نفس الغسلة في غسل الجنابة مطهرة للجسد بلا حاجة الى التطهير قبله، فقد ذكر في المنهاج أنه يكفي طهارة كل عضو حين غسله، و لا يلزم أن تكون جميع الأعضاء قبل الشروع طاهرة، فلو كانت نجسة و غسل كل عضو بعد تطهيره، أو طهره بغسل الوضوء كفى^(٢)، كما ذكر أن الغسل بحكم الوضوء^(٣)، فيكون اثر استصحاب عدم اصابة البول جواز الاكتفاء بغسلة واحدة في تطهيره وغسل الجنابة معا.

وثانيا: حتى لو قلنا بما هو المشهور من لزوم تطهير الجسد المتنجس قبل الغسل فكان يجب غسله مرة واحدة قبل الغسل على اي تقدير، بلا حاجة الى غسله مرة ثانية قبل الغسل، اذ لو كان يلزمه الغسل فيعني ذلك أن ذاك البلل كان منيا يكفي في التطهير منه الغسل مرة واحدة، وان كان بولا فلا حاجة واقعا الى الغسل، مع ذلك نقول: انه يختلف الغسل التطهيري والغسل في الوضوء والغسل، حيث انه قد يقال بأن المرتكز العرفي في التطهير جريان الماء وانفصاله عن المحل ليرفع بذلك قدراته، ولكن يمكن الاكتفاء في الوضوء وغسل الجنابة بايصال قطرات الماء الى الجسد، فلا يتحد الغسلان، على أنه قد يفرض اصابة ذلك البلل لثوبه، فيكون لزوم غسله مرتين فيما اذا كان الماء قليلا طرفا للعلم الاجمالي

١ - راجع درس رقم ١٨٣٨

٢ - منهاج الصالحين ج١ ص ٣٨

٣ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٥٤

وجوب تطهيره، كما أنه قد تكون وظيفته التيمم لا الغسل، على أن لاثبات طهارة المخرج بعد غسلة واحدة اثرا آخر غير صحة الغسل والصلاة كاثبات طهارة ملاقيه، وان كان لا يوجب الأخير اشكالاً على مبنى شيخنا الاستاذ، حيث ما لم يوجد ملاقي بالفعل مما يترتب على نجاسته اثر الزامي فعلي فلا يتشكل علم اجمالي منجز، كي يوجب تساقط الاصول مثل ما لو علم بنجاسة ماء او درهم اجمالاً.

نعم حيث يلزم من العمل باستصحاب عدم اصابة البول النافي لوجوب غسل المخرج مرتين واستصحاب عدم خروج المنى النافي لوجوب غسل الجنابة العلم التفصيلي ببطان الصلاة، إما لنجاسة الجسد بعد غسله مرة واحدة، او للجنابة، فبالنسبة الى الصلاة يكون محذور الجمع بين الاصلين الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال نظير موارد العلم الاجمالي بجزئية احد شيئين في صلاة واحدة، حيث انه لا يعقل أن يكون اثر جريانهما الترخيص في ترك كل منهما مقرونا بترك الآخر المؤدي الى بطلان الصلاة تفصيلاً، اذ لا مجال للاصل الا في فرض الشك، فيكون اثر كل منهما ترك المشكوك في ظرف الاتيان بالآخر، ولكن الجمع بين استصحاب عدم اصابة البول واستصحاب عدم خروج المنى لنفي محرمات الجنب عليه يكون من الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي.

وعليه فهذا العلم الاجمالي منجز، لمن انقدح في ذهنه الا اذا قلنا بكفاية غسل مخرج البول ولو بالماء القليل مرة واحدة، وفرضنا عدم ملاقة البول المشتبه ثوب المكلف ولا جسده ما عدا مخرج البول، حيث لا يتشكل علم الاجمالي على المسالك المشهورة، وان كان يقال على المسلك الذي سبق منا وفاقاً للبحوث في بحث ملاقي بعض اطراف الشبهة المحصورة، بكفاية امكان ملاقة الجسد او الثوب له حيث يتشكل علم اجمالي إما

بوجوب الغسل او بالحرمة الوضعية للصلاة في الثوب الملاقي لهذا البلل قبل غسل هذا الثوب مرتين، وكذا الجسد، و ذلك لأن الحرمة الوضعية لشيء في الصلاة تعني تقييد الصلاة الواجبة بعده، فتكون فعلية بفعلية وجوب الصلاة، و لا تتوقف على وجود ذلك الشيء، و هذا نظير الحرمة الوضعية للقهقهة، فانها حيث تعني تقييد الصلاة الواجبة بعدمها، فلا تتوقف فعليتها على وجودها، وانما يكون وجودها تحققا للحرام الوضعي .

ان قلت: ان معارضة الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي فرع فعلية جريان الأصل المؤمن في نفسه، و أصالة الطهارة في الثوب الملاقي لذلك البلل انما تجري بعد تحقق الملاقة، لا قبلها، لعدم تحقق موضوعها و هو الشك .

قلت: جريان أصالة الطهارة في الثوب الملاقي له و إن كان مشروطا بالشك، فيكون جريانها فيه على تقدير الملاقة، لكن فرض جريانها على تقدير الملاقة ينفي الحرمة الوضعية المعلومة من الآن، لأن الحرمة الوضعية الآن للصلاة في الثوب، ليس موضوعها نجاسة ذلك الثوب الآن، و لو طهر عند الصلاة، و إنما موضوعها نجاسته في ظرف الصلاة، فإن فرض أنه في ظرف الصلاة و على تقدير الملاقة تجري أصالة الطهارة، فالحرمة الوضعية منتفية فعلا، فيقع التعارض بين الأصلين و يتساقطان رغم عدم فعلية أحدهما، و عدم الجزم بفعليته الاستقبالية .

بل بناء على ما اختاره السيد الخوئي "فده" من فعلية حرمة المحرمات و لو قبل تحقق متعلق المتعلق فيها فتكون حرمة شرب الملاقي على تقدير نجاسته بعد الملاقة فعلية و لو قبل تحقق الملاقة فتكون مثل الحرمة الوضعية، وقد ذكرنا في محله أن الظاهر عندنا ما ذكره السيد الخوئي "فده" من كون خطابات النهي النفسي ايضا فعلية، و لو قبل تحقق

موضوعاتها، فتحریم شرب النجس فعلي و لو قبل تحقق النجس .
 ودعوى أنه لا يرى العرف أي محذور عقلائي في الجمع بين هذه
 الاصول ما لم يعلم بتحقيق الملاقاة خارجاً مندفعة بأنه بعد افتراض تحقق
 العلم بالحكم الفعلي و كون الجمع في جريان الاصل الترخيصي بين
 الاطراف مستلزما للتخصيص في مخالفته القطعية، و وصول الاصل
 الترخيصي في كل طرفٍ في ظرف الابتلاء به فلا موجب للالتزام بعدم
 ارتكاز المناقضة العقلانية بينه و بين الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال، فهو
 نظير ما لو علم المكلف اجمالا بخميرية احد المايعين، فرخص له المولى
 اولاً في شرب واحد معين منهما، ثم بعد ما شرهه المكلف رخص له
 المولى في شرب الثاني، او علم اجمالا بوجوب صوم احد يومين، ثم
 رخص المولى في مخالفة التكليف المشكوك عند نزول المطر، ففي اليوم
 الاول علم المكلف بنزول المطر فاجرى البراءة عن وجوب صوم ذلك
 اليوم، و لم يكن يعلم بأنه سينزل المطر في اليوم الثاني، و لكن في اليوم
 الثاني نزل المطر، فانه لا ينبغي الشك في كون الجمع بين الترخيص في
 صوم اليوم الاول الواصل في ظرفه و الترخيص في صوم اليوم الثاني الواصل
 في ظرفه خلاف المرتكز العقلائي .

الاستدلال بالروايات في المقام

هذا وقد كنا نستدل سابقا في الحكم بكون البلب المشتبه بولا ناقضا
 للوضوء فقط، باطلاق مثل موثقة سماعة، قال: سألته عن الرجل يجنب ثم
 يغتسل قبل أن يبول فيجد بللا بعد ما يغتسل قال يعيد الغسل فإن كان بال
 قبل أن يغتسل فلا يعيد غسله و لكن يتوضأ و يستنجي^(١)، بيان أن اطلاقها
 شامل لفروض ثلاثة، احدها: ما اذا لم يستبرأ بالخرطاط بعد البول،

وثانيها: ما اذا استبرأ بالخرطاط و علم اجمالاً بأن الببلل إما بول او مني، وثالثها: ما اذا استبرأ بالخرطاط واحتمل كون الببلل طاهراً، وقد دلت النصوص على الحكم بطهارة الببلل في الفرض الثالث، والفرض الاول وان كان هو المتيقن من الموثقة لكن لا مانع من الالتزام بشمول اطلاقها للفرض الثاني، وحيث لا يحتمل الخصوصية بالنسبة الى سبق غسل الجنابة فيتعدى الى فرض عدم سبق الجنابة والغسل منها، فيحكم لأجلها بكون الببلل المشتبه المردد بين البول والمني بولا سواء خرج من المحدث بالاصغر او من المتطهر.

لكن الانصاف أن ندرة العلم الاجمالي بكون الببلل المشتبه بولا او منيا، توجب انصراف الموثقة الى فرض عدم الاستبراء بعد البول بالخرطاط. وعليه فلا بد من الرجوع الى مقتضى القاعدة التي مر الكلام فيها، من منجزية العلم الاجمالي بكون الببلل المشتبه بولا، فلا بد من تطهير المتنجس به مرتين او منيا يجب الغسل منه، فيلزم الاحتياط بالجمع بين الوضوء والغسل وغسل المتنجس بهذا الببلل مرتين.

نعم لو قلنا بما هو الظاهر من أن استصحاب عدم كونه بولا لا يجري لكونه استصحاباً في العدم الازلي، وأما استصحاب عدم اصابة البول فلا يجدي كما سيأتي توضيحه في التطبيق الثاني، تم انحلال العلم الاجمالي لجريان استصحاب عدم الجنابة بلا معارض.

٤- العلم الإجمالي بملاقة الثوب مع البول أو الدم

التطبيق الرابع: لو علم إجمالاً بملاقة الثوب او الجسد مع البول أو الدم، ثم غسل مرة واحدة بالماء القليل، فيشك في بقاء نجاسته، إذ لو كان بولا فلا ترتفع نجاسته الا بالغسل مرتين، فلا اشكال في صحة استصحاب بقاء النجاسة، لكن ذكر السيد الخوئي "قده" أن استصحاب

عدم اصابة البول اصل موضوعي حاكم عليه، ولكنه غير واضح، فلعل موضوع ما يطهر بالغسل مرة هو ما اصابه شيء نجس ليس ببول، فقد ذكر في البحوث أنه مقتضى الجمع بين ما دل على أن ما اصابه النجس يغسل مرة وما دل على أن ما اصابه البول يلزم غسله مرتين، فانه مقتضى الالتزام بالتركيب في أجزاء موضوع الحكم الشرعي، اذ لو كان الموضوع مقيدا اي عنوانا بسيطا لا مركبا فاستصحاب كون شيء نجسا او بولا لا يثبت عنوان اصابة النجس او البول الا بنحو الاصل المثبت، وعليه فيكون موضوع الخاص وهو ما يطهر بالغسل مرتين مركبا مما اصابه شيء وكان ذلك الشيء بولا، وموضوع العام في ما يطهر بالغسل مرة هو ما اصابه شيء وكان نجسا، فالاختلاف بينهما في الجزء الأخير، وحيث يتعنون موضوع العام بنقيض موضوع الخاص، فيؤخذ في موضوع العام عدم كون ذلك الشيء بولا^(١).

وهذا الذي ذكره وان لم يكن ظاهرا عندنا في مثله، لكن المهم أن احتمال كون الموضوع هو ذلك كافٍ في أن نحتاج الى استصحاب عدم كون ما اصابه بولا بنحو استصحاب العدم الازلي، ومن لا يقبل استصحاب العدم الازلي مطلقا كالمحقق النائيني والسيد الامام "قدهما" او في العناوين الذاتية كالسيد الحكيم ومال اليه السيد الصدر "قدهما" فلا بد أن يفتي بلزوم غسله مرتين.

ثم انه حكى عن المحقق الاصفهاني "قده" في المقام أنه حيث يعلم إجمالاً إما بوجوب غسلة واحدة أو وجوب غسلتين، فاستصحاب عدم اصابة الدم، لنفي وجوب غسلة واحدة يتعارض مع استصحاب عدم اصابة البول لنفي وجوب الغسل مرتين، فيكون المرجح بعد ذلك استصحاب بقاء

كلي النجاسة بعد الغسلة الأولى .

و فيه أنه لا مجال لجريان استصحاب عدم اصابة الدم، فان موضوع ما يظهر بالغسل مرة ظاهر في التركيب من امر وجودي وهو ما اصابه النجس و امر عدمي وهو ما لم يصبه البول، (او عدم كون النجس دما) ومعه فلا يجري الا استصحاب عدم اصابة البول، وأما استصحاب عدم اصابة الدم فلا اثر له، فانه ان اريد به نفي اصل النجاسة، فهو خلاف العلم التفصيلي، و ان اريد به اثبات نجاسته بعد غسله مرة واحدة، فهو اصل مثبت، لأنه لا يثبت اصابة البول.

ولو فرض كون موضوع ما يظهر بالغسل مرة واحدة امرا وجوديا وهو ما اصابه الدم مثلا، وموضوع ما يظهر بالغسل مرتين هو ما اصابه البول، فاستصحاب عدم اصابة البول لا يجري حينئذ، اذ لو اريد به نفي اصل النجاسة فهو خلاف الوجدان وان اريد به نفي طبيعي نجاسته بعد الغسل مرة واحدة فهو اصل مثبت، لأنه لا يثبت موضوع ما يظهر بالغسل مرة واحدة وهو اصابة الدم، واستصحاب عدم موضوع شخص النجاسة التي تحتاج الى الغسل مرتين وتترتب على اصابة البول، لنفي طبيعي النجاسة التي تحتاج الى الغسل مرتين يكون من الاصل المثبت، فلا يوجد اصل موضوعي حاكم على استصحاب النجاسة .

القسم الثالث من استصحاب الكلي

و هو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي مستندا إلى احتمال وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد المعلوم الحدوث و الارتفاع، او مقارن لارتفاعه، والاقوال فيه اربعة:

القول الاول: القول بعدم جريانه مطلقا، والظاهر أنه قول المشهور.

القول الثاني: القول بجريانه مطلقا، من غير تفصيل بين الاحتمالين

السابقين .

وهذا ما ذهب اليه المحقق الايرواني "قده"^(١)، والشيخ الاراضي "قده" في التعليقة على الدرر^(٢)، والسيد الامام "قده" فيما صدق عرفا بقاء النوع ولو مع تبدل افراده^(٣)، والشيخ مرتضى الحائري "ره" مطلقا^(٤).

القول الثالث: التفصيل في جريانه، بين ما احتمال وجود الفرد الآخر مع ذلك الفرد المعلوم و بين ما احتمال حدوثه بعده، إما بتبدله إليه و إما بمجرد حدوثه مقارنة لارتفاع ذلك الفرد، وهذا ما ذهب اليه الشيخ الاعظم "قده" فقوى جريان الاستصحاب في الأول، لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق عين الموجود سابقا، فيتردد الكلي المعلوم سابقا بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه و أن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشك حقيقة إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي و استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي، وهذا البيان لا يأتي في الفرض الثاني، نعم لو كان العرف يتسامح في الفرض الثاني، فيعدّ الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل و شك في تبدله بالبياض أو بسواد ضعيف، فإنه يستصحب السواد، و كذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك، ثم شك من جهة اشتباه المفهوم أو المصدق في زوالها أو تبدلها إلى مرتبة دونها، و بالجملة فالعبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق^(٥).

١ - الأصول في علم الأصول ج ٢ ص ٢٨٩

٢ - درر الفوائد طبع جديد التعليقة ص ٥٢٧

٣ - الرسائل ج ١ ص ١٣٣

٤ - مباني الاحكام ج ٣ ص ١٠١

٥ - فوائد الاصول ج ٢ ص ٦٤٠

القول الرابع: التفصيل بين ما اذا كان صرف وجود الطبيعة موضوعا للحكم، وبين ما اذا كانت الطبيعة موضوعا للحكم بنحو الانحلال، وهذا ما ذهب اليه المحقق الحائري "قده" في الدرر^(١).

اقول: الصحيح هو القول الاول وهو عدم جريان استصحاب القسم الثالث من الكلي مطلقا، و حاصل ما استدل به على ذلك وجهان:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية^(٢) والمحقق النائيني^(٣) والعراقي^(٤)

١ - درر الفوائد طبع جديد ص ٣٧

٢ - فقال: الأظهر عدم جريان استصحاب القسم الثالث من الكلي، فإن وجود الكلي الطبيعي وإن كان بوجود فرده إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده منها وإن شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه كما إذا شك في الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث (كفاية الاصول ص ٤٠٧)

٣ - فوائد الاصول ج ٤ ص ٢٥

٤ - نهاية الافكار ج ٤ ص ١٣٤ ذكر أن لا منشأ لتوهم جريان الاستصحاب الكلي فيه الا تخيل أن الطبيعي بعد ما كان وجوده في الخارج بعين وجود فرده، فلا محالة يكون العلم بوجود الفرد ملازماً للعلم بوجود الكلي في الخارج، و بارتفاع الفرد المعلوم و الشك في وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد الأول أو مقارناً لارتفاعه، يشك في بقاء الكلي و ارتفاعه، فيجري فيه الاستصحاب، لاجتماع أركانه من اليقين بالوجود و الشك في البقاء، و لكنه تخيل فاسد، فان الطبيعي و ان كان موجوداً في الخارج بعين وجود فرده لا بوجود آخر ممتاز عن وجود فرده، و لكن بعد ما يغير وجوده في الخارج في ضمن كل فرد، وجوده في ضمن الفرد الآخر، و كان بقاءه أيضا كحدوثه تابعا لبقاء الفرد و حدوثه، فلا محالة يكون العلم بانعدام الفرد ملازماً مع العلم بارتفاع وجود الطبيعي الذي حدث في ضمنه لاستحالة بقاءه بحده بحدوث فرد آخر منه، لأن ما حدث في ضمن فرد آخر انما هو وجود آخر للكلي غير ما علم بحدوثه في ضمن الفرد السابق، و حينئذ فاحتمال وجود فرد آخر للكلي و ان كان احتمالاً لوجود الكلي في الخارج في الزمان اللاحق، و لكن الوجود المشكوك لا يكون بقاء للوجود المعلوم سابقاً، لأنه مما علم بارتفاعه الفرد المعلوم، فلا يكون الشك في الوجود المشكوك شكاً في بقاء ما علم بحدوثه حدا حتى يجري فيه الاستصحاب، و بذلك يتضح الفرق بين هذا القسم من الكلي و بين القسم السابق، فانه في القسم السابق يكون نفس الكلي و القدر المشترك بين الفردين بوجوده المتحقق

والسيد الخوئي^(١) "قدهم" من ان المتيقن السابق هو حصة من الكلي وهو الكلي في ضمن هذا الفرد المعلوم الارتفاع و ما يشك في وجوده فعلا وهو الكلي في ضمن فرد آخر هو مشكوك الحدوث.

وقد يخطر بالبال أنه انما يصح دعوى كون المتيقن هو الكلي في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع، فيما اذا كان سبب العلم بالكلي هو العلم بوجود هذا الفرد كما اذا علمنا من خلال العلم بوجود زيد في الدار بوجود الانسان فيها، وأما اذا كان سبب العلم بالكلي شيئاً آخر غير العلم بوجود هذا الفرد المقطوع الارتفاع، كما اذا اخبر المعصوم مثلاً بوجود الانسان في الدار، وعلمنا بسبب آخر بوجود زيد فيها فحيث ان سبب العلم بالكلي

>>>

في ضمن أحد الفردين مشكوك البقاء و الارتفاع في الزمان المتأخر من جهة احتمال كون الحادث هو الفرد الباقي، ففيه يكون وجود الكلي بحده مركزاً لليقين و الشك، بخلاف هذا القسم فان الشك فيه لم يتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق، و انما هو متعلق بوجود آخر للكلي غير ما علم بحدوثه، فلذلك لا يجري فيه الاستصحاب، نعم غاية ما تقتضيه العينية بينهما انما هو العينية الذاتية، و لكن مثله لا يكون مداراً لصدق النقض و الإبقاء في باب الاستصحاب.

و قد أورد على الاستصحاب المزبور بوجه آخر و حاصله منع ملازمة العلم بوجود الفرد للعلم لوجود الكلي و القدر المشترك، بدعوى ان العلم بوجود الفرد انما يلازم العلم بوجود حصة من الكلي المتحقق في ضمنه، لا العلم بوجود الكلي بما هو هو، فمع تغاير الحصاص لا مجال لجريان الاستصحاب، لأن ما علم بوجوده هي الحصة المتحققة في ضمن الفرد المعلوم، و قد علم بارتفاعها، و ما شك فيه هي الحصة الأخرى من الكلي غير الحصة المعلوم سابقاً، و فيه ما لا يخفى، فان الكلي بعد ما كان بنفسه موجوداً في الخارج بعين وجود فرده و حصته، لا بوجود آخر مغاير لوجود فرده، لا وجه للمنع عن ملازمة العلم بوجود الفرد و الحصة للعلم بوجود الكلي و القدر المشترك الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم، كيف و لازم المنع المزبور هو المنع عن استصحاب الكلي في القسم الثاني أيضاً، بلحاظ اقتضاء تغاير الحصاص لتردد المعلوم بين الحصتين الموجب لعدم جريان الاستصحاب فيه بعين ما التزم في المنع عن استصحاب الفرد

المردد

لا بشرط من حيث صحة سبب العلم بوجود زيد وخطأه بحيث لو علمنا بخطأنا في اعتقاد وجود زيد بقي العلم بالكلي بحاله، فيستحيل كون المعلوم بسببه هو الكلي بشرط كونه في ضمن هذا الفرد.

والظاهر انحصار الجواب عنه أنه وان كان بالدقة العقلية يوجد متيقنان، احدهما الكلي لا بشرط وهذا مما يحتمل بقاءه، والآخر هو الفرد الذي يعلم بارتفاعه، لكن بالنظر العرفي يكون اقتران العلم بالكلي بالعلم بالفرد موجبا لكون المتيقن حدوثه هو الكلي في ضمن هذا الفرد، فيقال بالنظر العرفي أن ما كان معلوم الحدوث هو الانسان في ضمن زيد، وهذا مما علم بارتفاعه، وأما الانسان في ضمن فرد آخر فهو مشكوك الحدوث.

الوجه الثاني: ما ذكره في البحوث من كون الفارق بين العلم التصديقي والعلم التصوري الاشارة الذهنية بالمفهوم الكلي الى الوجود الخارجي، ومع العلم بوجود الكلي في ضمن فرد والعلم بارتفاع ذلك الفرد فلا يوجد متيقن مشار اليه في الخارج الا ذلك الفرد المقطوع الارتفاع. ولا يخفى أن هذا البيان من البحوث ان تم فيأتي حتى فيما لو وجد سبب مستقل للعلم بالكلي غير السبب الذي وجد للعلم بالفرد، حيث ان الاستصحاب يجري فيما حصل العلم التصديقي بحدوثه، فان ثبت أن العلم التصديقي لا يتعلق الا بالفرد والجزئي فلا يجري الاستصحاب في الكلي اذا شك في وجوده في ضمن فرد آخر غير الفرد الذي تيقن بحدوثه.

وقد ذكر في توضيح دعواه (من تقوم العلم التصديقي بالاشارة الى الخارج وهذا لا يكون الا في الجزئي) أنه بناء على مبنى الرجل الهمداني من أن للكلي وجودا وحدانيا سعيًا في الخارج، اي يوجد بوجود اول فرد منه ولا ينعدم الا بانعدام جميع الافراد فتتم أركان الاستصحاب في القسم الثالث لا محالة، باعتبار أن هذا الوجود الواحد السعي كان مقطوع الحدوث، و بالفعل يشك في بقاءه، ولكن المهم بطلان مبنى الرجل

الهمداني .

و أما على تصوّر المحقق العراقي "قده" من كون المراد من الكلّي الموجود في الخارج هو الحصّة، اي وجود الانسان مثلا في ضمن الفرد فمن الواضح عدم جريان الاستصحاب في المقام؛ لأنّ الحصّة التي علم بوجودها و تحقّقها قد علم بانتفاءها أيضاً، و الحصّة الثانية التي تتحقّق بالفرد الثاني ممّا لا يقين بحدوثها، و ليس وراءها شيء آخر حتّى يكون هو المستصحب .

و أمّا على تصوّر أن الكلّي مفهوم عامّ ينطبق على الأفراد، فقد يقال بجريان الاستصحاب في المقام، بناءً على التصور المشهور من أنّ الكلّي له وجود ضمني بوجود الفرد فكأنّه يوجد في الخارج بوجود الفرد امران: المفهوم الجزئي و هو زيد، و المفهوم الكلّي للإنسانية المتضمنة فيه، لأنّ لنا علمين: علم بالفرد و علم بالجامع ضمناً، و الذي علم بارتفاعه انما هو الأول، و أمّا الثاني فلا علم بارتفاعه فيستصحب، و لا يوجد ما يبطل ذلك سوى ما ادّعه المحقق العراقي "ره" من استظهار اشتراط وحدة المتيقّن و المشكوك خارجاً، و عدم كفاية الوحدة المفهومية و الذاتية لجريانه، و في المقام هذه الوحدة غير محفوظة؛ لأنّ الإنسانية في زيد غير الانسانية في عمرو وجوداً، و إن كانتا متحدتين ذاتاً، و لا يبعد صحّة هذا الاستظهار عرفاً .

ولابد في تحليل هذا المطلب من تقديم ثلاثة امور:

١- المفاهيم بما هي مفاهيم لا تكون إلّا كليّة، و تقييد المفاهيم بعضها ببعض لا يخرجها عن الكلية وامكان الصدق على كثيرين، وان فرض انحصار مصداقها في فرد واحد، وانما الجزئية تنشأ من لحاظ المفهوم بنحو الإشارة به إلى الخارج، و قد وضعت أسماء الإشارة لهذا المعنى الإشاري، و كذلك الأعلام وضعت للمفاهيم بما هي مشيرة إلى الخارج،

و هذا هو الجزئي، لأنّ المفهوم أُخذ مشيراً إلى الخارج و الواقع الذي هو عالم التشخّص، فيكون مثل هذا المفهوم جزئياً لا محالة.

٢- إنّ العلم التصديقي يتقوم بالاشارة إلى متعيّن في الخارج، ولولا الاشارة لما كان علماً، و بهذا يكون العلم دائماً جزئياً، وعليه فيكون ارتفاع الإشارة بمعنى زوال العلم و ارتفاع اليقين.

٣- ان تعدد العلوم التصديقية يكون بتعدد الإشارة الفعلية بالصور الذهنية إلى الخارج، فكلما كانت الإشارة الفعلية إلى الخارج واحدة، فالعلم واحد، مهما تركز الصورة التي بها الإشارة إلى الخارج بحيث يزول ذلك العلم بزوال تلك الإشارة و لا يبقى إلاّ التصور المحض.

و بناءً على ذلك يتضح انه في المقام حيث انّ الإشارة و العلم بوجود الإنسان في المسجد كان من خلال إشارة فعلية واحدة إلى الفرد المعلوم تحقّقه، و المفروض زوال تلك الإشارة الواحدة بقاءً، فلا يمكن إجراء الاستصحاب، إذ لو أُريد تطبيقه على اليقين بوجود زيد فالمفروض اليقين بانتقاضه أيضاً، و لو أُريد تطبيقه على اليقين بوجود الإنسان الكلي ضمن زيد فالإنسان الكلي لم يكن موجوداً آخر وراء زيد و لا الإشارة به إلى الخارج إشارة أخرى غير تلك الإشارة الواحدة المحقّقة لليقين بالحدوث و المفروض انتفاؤها فليس بعد انتفائها إلاّ ذات مفهوم الإنسان، و صورته الذهنية و هو تصور لا تصديق، فلا تتم أركان الاستصحاب في المقام، و هذا التحليل تعبيره العرفي المسامحي ما تقدم من انّ الكلي الذي علم به ضمن زيد علم بانتفائه، و لا يقين بحدوثه في ضمن فرد آخر، فلا يجري الاستصحاب، و هذا هو فذلّكة ما استظهره المحقق العراقي "قده" من شرطية وحدة الوجود الحقيقي للمتيقن و المشكوك و عدم كفاية الوحدة المفهومية و الذاتيّة بينهما في صدق نقض اليقين بالشك، وبذلك تبين عدم

تمامية استصحاب القسم الثالث من الكلّي^(١).

اقول: لا يلزم في تطبيق اركان الاستصحاب على الموجود الخارجي من الاشارة الى خارج شخصي، بل العرف يرى وجود الكلّي في الخارج بوجود فرده، فيكفي أن نقول اننا كنا على يقين من وجود الانسان في الدار، ونشك الآن في بقاء الانسان في الدار، ولا ملزم لأن نقول اننا نشك في بقاء ذلك الانسان، والعلم التصديقي لا يتقوم بالاشارة الى موجود شخصي.

توضيح ذلك: أنه قد مر منا في بحث حقيقة العلم الاجمالي أن العلم الاجمالي اذا لم يكن بنحو القضية المانعة الجمع، كما لو علم بنجاسة احد الاناءين، وشك في نجاسة الآخر بنحو لو كانا نجسين صلح كل واحد منهما لأن ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، فلا يمكن الالتزام بصيرورة المعلوم بالاجمال جزئياً من خلال الإشارة الى وجود شخصي معين، بأن يقال "هذا الاناء النجس" حيث انه يسأل: هل المشار اليه بالذات الذي تتقوم به الاشارة لايزال كلياً بعد لحوق الاشارة به او أنه صار جزئياً؟، فان قيل بكونه كلياً قابلاً للصدق على كثيرين حتى بعد الاشارة، فهو خلف كلامه، وان قيل بصيرورته جزئياً بذلك، فهذا يعني أنه لا يقبل الصدق على أكثر من فرد واحد، وهذا خلف كونه قابلاً للصدق على كلا الإناءين على نحو البديل.

فالعلم بالوجود لا يتقوم بالاشارة الى الخارج الذي يكون جزئياً، بحيث تجعل المفهوم المشار به جزئياً يمتنع صدقه على كثيرين، وانما يتقوم بالتصديق بالوجود، ولو كان وجود عنوان جامع يمكن صدقه على كثيرين، وعليه فاذا اخبر المعصوم بوجود الانسان في الدار يوم الخميس، وعلمنا

بسبب آخر بوجود زيد فيها، وشككنا في وجود عمرو معه، فنحن نعلم كون الانسان في الدار زيدا وعمرا معا او زيدا فقط، فيقال بأن المتيقن يوم الخميس وهو وجود الانسان في الدار يوم الخميس مشكوك البقاء يوم الجمعة.

فالعمدة في المنع عن جريان استصحاب القسم الثالث هو الوجه الاول بالتقريب الذي تبين منا وهو أنه ان كان سبب العلم بوجود الكلي هو العلم بوجود هذا الفرد المعلوم الارتفاع، كما لو علم بوجود زيد في الدار فلا ينبغي الاشكال في كون المتيقن الخارجي عرفا هو وجود الانسان في ضمن زيد، والمفروض العلم بارتفاعه، فنحن وان كنا نعلم بوجود الانسان ونشك في بقاء الانسان، ولكنه لا يكفي في تحقق اركان الاستصحاب بعد أن كان لا يظهر من دليل الاستصحاب اكثر من كونه ناظرا الى الحكم ببقاء نفس الوجود الخارجي المتيقن الحدوث والمحمول البقاء، والمفروض العلم بارتفاع ذلك الانسان المتيقن الخارجي، والشاهد على ذلك أنه لو قال المولى "ان كان موجود حي في الدار يوم الجمعة فتصدق" فعلمنا يوم الخميس بوجود نوع من الحي كالانسان في الدار و علمنا ايضا بخروجه منها ولكن احتملنا وجود نوع آخر منه كالشاة في الدار مقارنة له او مقارنة لارتفاعه، فلا يستظهر العرف تمامية اركان الاستصحاب في بقاء جنس الحي.

وأما لو كان سبب العلم بوجود الكلي مستقلا عن سبب العلم بوجود هذا الفرد المعلوم، كما لو أخبر المعصوم بوجود الانسان في الدار في الخميس، وعلمنا بوجود زيد في الدار كذلك، بحيث لو زال علمنا بوجود زيد في الدار في الخميس يبقى علمنا بوجود الانسان فيها بسبب اخبار المعصوم، فبالدقة العقلية يصح أن يقال بأنه كان يعلم بوجود الانسان في الدار سابقا من غير اشارة الى زيد بخصوصه، ويشك في بقاءه، لكن بالنظر

العرفي يكون اقتران العلم بالكلي بالعلم بالفرد موجبا لكون المتيقن هو الكلي في ضمن هذا الفرد، وهذا مما علم بارتفاعه، وأما الكلي في ضمن فرد آخر فهو مشكوك الحدوث.

ومن جميع ما ذكرناه تبين تمامية القول بعدم جريان استصحاب القسم الثالث مطلقا.

ولا بأس أن ننقل عدة بيانات مذكورة في تقريب جريانه مع الجواب عنها:

البيان الاول: ما ذكره المحقق الايرواني "قده" من أنه يصدق بقاء الكلي ولو مع تبادل أفرادها، مثل اللحية إذا شكّ في بقاءها، لأنّ اللحية على تقدير وجودها في زمان الشكّ ليست هي اللحية الموجودة قبل سنة أو في زمان اليقين، فيكون استصحابها من قبيل القسم الثالث، و مع ذلك الاستصحاب جار حتّى على القول بالمنع من استصحاب هذا القسم، للمسامحة العرفيّة و عدّ الموجود اللاحق عين الموجود السابق، و أمّا الاستصحاب في كلى الأمور التدريجيّة و في استصحاب أحكام الشرائع السابقة فهو مبنيّ على حجّية الاستصحاب في هذا القسم^(١).

وفيه أن الاستصحاب حيث يكون ناظرا الى التعبد ببقاء ما يقين بوجوده، فمع تبدل الفرد لا يصدق الشك في بقاء المتيقن السابق، الا اذا كان المقصود استصحاب عدم انقراض نوع، وأما مثال استصحاب اللحية فهو من قبيل استصحاب الفرد، سواء اريد به بقاء اقتضاء الشخص لنبت اللحية، -كما ذكر الشيخ الاعظم "ره" بالنسبة الى استصحاب اقتضاء من تكون عاداتها رؤية الدم الى سبعة ايام مثلا وتقدم هذا الاستصحاب على استصحاب عدم عود الدم فيما اذا انقطع الدم قبل انقضاء هذه المدة- او

اريد به حالة كون الشخص ذا لحية فانها حالة واحدة مستمرة عرفاً، او اريد به بقاء شعر اللحية، فان العرف ينظر الى مجموع الشعر النابت بنظرة وحدانية.

ونظير هذا المثال ما لو كان هناك مخزن للماء بمقدار الكر ويرد عليه الماء تدريجاً من جانب من دون انقطاع، ويخرج منه كذلك من جانب آخر، فاذا لوحظ بالدقة فالماء الموجود فعلاً ليس هو الماء السابق، ولكن العرف ينظر اليه بنظرة وحدانية فيقول هذا الماء في المخزن كان كراً، فيستصحب كونه كراً او يستصحب وجود الماء الكر في المخزن، فهو من قبيل استصحاب الفرد عرفاً، كما أن استصحاب الامور التدريجية كالتكلم من استصحاب الفرد، والا فلا معنى لاستصحاب الكلّي مع الفصل بين زمان ارتفاع الفرد المتيقن الحدوث وزمان الحدوث المحتمل للفرد الجديد.

البيان الثاني: ما ذكره السيد الامام "قده" من أن ما يدعى من أن العلم بوجود الفرد في الخارج انما يلزم العلم بوجود حصة من الكلّي في ضمن ذلك الفرد، لا العلم بوجود الكلّي، و الحصة الموجودة في ضمن كل فرد تغاير الحصة الأخرى في ضمن فرد آخر، و لذا قيل نسبة الكلّي إلى الافراد نسبة الآباء المتعددة إلى الأبناء، فتنشأ هذه الدعوى من عدم تعقل الكلّي الطبيعي و كيفية وجوده و عدم الوصول إلى مغزى مراد القوم من ان نسبة الكلّي إلى الافراد نسبة الآباء الى الابناء، ضرورة ان الكلّي الطبيعي لدى المحققين موجود بتمام ذاته مع كل فرد من الافراد، فكل فرد في الخارج بتمام هويته عين الكلّي، لا انه حصة منه و لا يعقل الحصاص للكلّي، فزيد إنسان لا نصف إنسان، أو جزء إنسان، أو حصة منه، فلا معنى للحصة أصلاً، و العجب أن بعض أعظم العصر ادعى البدهاة لما اختاره من الحصاص للكلّي مع كونه ضروري الفساد.

و أما ما أفاده صاحب الكفاية "ره" في وجه عدم جريان استصحاب القسم الثالث من الكلي مطلقاً، من تعدد الطبيعي بتعدد الفرد و أن الكلي في ضمن فردٍ غيره في ضمن فرد آخر، فهو حق في باب الكلي الطبيعي عقلاً كما حقق في محله، لكن جريانه لا يتوقف على الوحدة العقلية بل الميزان وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها عرفاً، و لا إشكال في اختلاف الكليات بالنسبة إلى افرادها لدى العرف، و لا يخفى ان الافراد بالنسبة إلى الكليات مختلفة عرفاً، فإذا شك في بقاء نوع الإنسان إلى الف سنة فالعرف يرى بقاء النوع مع تبدل افراده، و بالجملة الميزان وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها عرفاً و لا ضابط لذلك.

و لا يبعد أن يقال: ان الضابط في حكم العرف بالبقاء في بعض الموارد و عدم الحكم في بعض أنه قد يكون المصدق المعلوم امراً معلوماً بالتفصيل أو بالإجمال، لكن بحيث يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصية و لو بنحو الإشارة، ففي مثله لا يجري الاستصحاب، لعدم كون المتيقن هو الكلي، و قد يكون المعلوم على نحو يتوجه العرف إلى القدر الجامع و لا يتوجه إلى الخصوصيات، كما إذا علم أن في البيت حيوانات مختلفة و يحتمل مصاديق آخر من نوعها أو جنسها، ففي مثله يكون موضوع القضية هو الحيوان المشترك و بعد العلم بفقد المقدار المتيقن و احتمال بقاء الحيوان بوجودات آخر يصدق البقاء، ففي مثل الحيوان المردد بين الطويل و القصير في القسم الثاني لعله كذلك لأجل توجه النفس بواسطة التردد إلى نفس الطبيعة المشتركة بزعمه فيصدق البقاء^(١).

و حكي عنه في تقرير ابحائه أن المقصود هو استصحاب نفس الطبيعة والكلي الموجود سابقاً، فطبيعي الانسان كان معلوم الوجود سابقاً في

ضمن زيد، و شك في بقاءه لأجل احتمال بقاءه في ضمن فرد آخر، مع العلم بارتفاع زيد، فإنّ الطبيعي الموجود في ضمن زيد هو بعينه الموجود في ضمن عمرو، و ضمّ بعض الأفراد إلى بعض آخر لا يوجب كثرة الطبيعي بحسب النوع، و إلاّ يلزم عدم جريانه في القسم الثاني أيضاً، وما في الكفاية من أنّ وجود الطبيعي و إن كان بوجود فرده، إلاّ أنّ وجوده في ضمن المتعدّد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدها، فلو قطع بارتفاع وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده، و إن شكّ في وجود فرد آخر مقارناً لوجود ذاك الفرد ففيه أنّه على ما ذكره يلزم عدم جريانه في القسم الثاني أيضاً، مع أنّه لا يلتزم به.

ثم قال: إنّ العرف قد يلحظ الأفراد في بعض الموارد بخصوصياتها الفرديّة، كما في ملاحظة أنّ زيداً في الدار، فإنّ طبيعيّ الإنسان و إن كان موجوداً فيها بوجود زيد، لكنّه مغفول عنه، و قد يلحظ نفس الكلّي بدون الالتفات إلى الأفراد بخصوصياتها المفردة، كما إذا كانت الخصوصيات الفرديّة مبهمه في الخارج غير معلومة، كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار، و لم يعلم أنّه زيد أو عمرو، فإنّ المعلوم المتوجّه إليه هو الكلّي، و كما إذا رأى الفوج، فإنّ الملتفت إليه ابتداءً هو النوع، لا الأفراد إلاّ بلحاظ ثانويّ، فلو تردّد الفوج بين الأقلّ و الأكثر، و علم بأنّه لو كان الأقلّ لما بقي إلى الآن، و لو كان الأكثر فهو باقٍ، يحكم بالبقاء للاستصحاب، فكلما يُقصر النظر فيه من هذا القسم على نفس الكلّي في المتفاهم العرفي جرى فيه الاستصحاب، و كلّما كان الملحوظ هو الأفراد فإنّه لا يصدق فيه البقاء، و قضية ذلك عدم انضباط القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و قد مثل لموارد جريانه بمثل التكلّم، مع أنه يوجد الجزء الثاني بعد انعدام الجزء الاول، و هكذا، ولكن يجري فيه الاستصحاب؛ حيث إنّ الملتفت إليه في المتفاهم العرفي هي سلسلة الألفاظ، و هي باقية عندهم،

فمع الشك في بقاءه يستصحب، و كذلك المطر النازل من السماء مع دوام زوال القطرات النازلة، فإنه لا يلاحظ القطرات الخاصة فيه، و كذلك الصُّبْرَة من البُرِّ- مثلاً، حيث إن الملحوظ فيها ليس هي الحَبَّات الخاصة، ففي جميع هذه الأمثلة يجري استصحاب الكلي القسم الثالث^(١).

ويلاحظ عليه **اولاً**: أن ما ذكره من الأشكال على مثل المحقق النائيني "ره"، من أنه لا تتم دعوى كون المتيقن حصة من الانسان مثلاً في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع، فان هذه الحصة بعينها هي الحصة التي في ضمن عمرو غير متجه، فان المراد من كون كل فرد من الانسان كزيد مثلاً، حصة منه، ليس هو كونه بعض الانسان، وانما هو كونه الانسان بشرط كونه زيدا، وليس لا بشرط من كونه زيدا او عمروا، فيقال هذا معلوم الارتفاع، واین هذا من استصحاب القسم الثاني من الكلي، فانه يشك فيه في بقاء شخص الانسان الموجود سابقا الذي لا يعلم أنه كان في ضمن زيد او عمرو.

وثانياً: انه ذكر في بحث النواهي أنه لا خلاف بين العقلاء في النواهي في أن النهي يتميّز عن الأمر بأن مقتضى النهي لدى العرف هو ترك جميع الأفراد بخلاف الأمر، وقد ذهب صاحب الكفاية إلى أن مقتضى العقل أن الطبيعي يوجد بفردٍ ما، و ينعدم بعدم جميع الأفراد، وفيه أن الطبيعي متكثّر وجوداً و عدماً، فكما أن له وجودات كذلك له أعدام بعدد الأفراد، إذ كلّ فردٍ حائز تمام الطبيعي بلا نقصان، فعدمه يكون عدماً للطبيعي حقيقة، و ما في المنطق من أن نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية ليس مبنياً على أساس عقلي و برهان علمي، بل على الارتكاز العرفي المسامحي، لأنّ

الطبيعة لدى العرف العامّ توجد بفردٍ ما و تنعدم بعدم جميع الأفراد^(١).
فانه بناء على ما ذكره فيقال بأن مقتضى الفهم العرفي حدوث الكلي الطبيعي بحدوث فرد منه وعدم ارتفاعه الا بانعدام جميع افراده، وهذا يقتضي القول بحريان استصحاب القسم الثالث حتى في مثال العلم بوجود زيد في الدار، حيث ان العرف الملتفت يقبل وجود الانسان في الدار ومع احتمال وجود عمرو في الدار يرى بقاء صرف وجود الانسان في الدار، كما مر بيانه عن المحقق الحائري "قده" حيث استدل به على جريان استصحاب الكلي القسم الثالث فيما كان صرف الوجود موضوع الحكم، فكان ينبغي للسيد الامام "قده" أن يقول بمثله بعد أن منع من دعوى المحقق النائيني "قده" من كون المعلوم هو الحصّة من الانسان في ضمن زيد وهو غير الحصّة منه في ضمن عمرو ونحوه، وكيف يمنع من تصديق العرف بوجود الكلي عند العلم التفصيلي بوجود فرد منه، مع أنه لاشك في ترتيب العرف آثار وجود الكلي عليه.

وأما الامثلة التي ذكرها لموارد جريان استصحاب القسم الثالث فقابلية للنقاش، فان احتمال انقراض نوع من الحيوانات مثلا وان كان مجرى لاستصحاب بقاء هذا النوع وعدم انقراضه لكن انقراض النوع وبقائه يعدّان من اوصاف النوع عرفا، فهو نظير ما لو شككنا في بقاء كون الانسان الافريقي اسود، فانه وصف لصنف الانسان الافريقي، ولو كان الشك بالدقة العقلية في سواد الافراد الجديدة منه، كما ذكر في البحوث، وأما مثال التكلم فهو موجود شخصي مستمر عرفا وانفصال اجزائه لا يخل بوحده العرفية، فاستصحاب بقاء التكلم يكون من استصحاب الفرد عرفا، كاستصحاب حركة عقربة الساعة فان تخلل آتات السكون فيها لا يخل

بوحدها العرفية، وكذا لو شك في تعطيل الدرس في السنة الدراسية، مع أن الشك في حدوث فرد من الدرس في يوم الشك، مع أنه لا معنى لا مستصحاب الكلي القسم الثالث فيما اذا علم بعدم وجود الفرد الجديد مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم الارتفاع وانما احتمل وجوده متأخرا عن ارتفاع الفرد السابق ومنفصلا عنه.

وما في تقريراته من التفصيل بين العلم بوجود الكلي في ضمن فرد معين معلوم الارتفاع، كزيد مثلا، فلا يصدق اليقين بالكلي والشك في بقاءه، وبين العلم بوجوده في ضمن احد فردين كزيد وعمرو ونعلم بارتفاع هذا الفرد على أي تقدير، ونحتمل وجود فرد ثالث، فيصدق اليقين بالكلي والشك في بقاءه، فلا يخلو عن غرابة، لعدم الفرق بين المثالين، من حيث صدق الشك في بقاء الكلي وعدمه.

البيان الثالث: ما ذكره المرحوم الشيخ مرتضى الحائري "ره" من أن

منشأ المنع من جريان استصحاب القسم الثالث هو الذهاب الى لزوم وحدة الوجود في المتيقن السابق والمشكوك اللاحق، لكن الصحيح كفاية وحدة الذات فيهما، والا لزم عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، كوجوب صلاة الجمعة، لأن موضوع المستصحب ليس موجوداً في الخارج، بل الوحدة بين القضية المتيقنة والمشكوكة إنما هي من حيث الذات، والقول بأن المتيقن هو الإنسان المنطبق على زيد مثلاً عدولاً عن استصحاب الكلي الذي لا يلحظ فيه تلك الخصوصية، واليقين بوجود زيد وإن لم يكن سبباً لليقين بوجود الإنسان المطلق، إلا أنه يصير سبباً لليقين بتحقق أصل الإنسان من دون لحاظ الخصوصية، وهو مشكوك أيضاً من دون لحاظ الخصوصية؛ ولولا ذلك لكان ينبغي الإشكال في القسم الثاني من الكلي، لأن ما هو المتيقن في الخارج لم يحرز أنه بعينه المشكوك بقاءه، إذ لعله هو المقطوع ارتفاعه، فلم يحرز وحدة القضية المتيقنة و

المشكوكه وجوداً، فلا محيص إلا عن الالتزام بكفاية الوحدة الذاتية بين القضيتين، وإن أبيت عن ذلك كله فلا أقل من جريان الاستصحاب في ما إذا كان سبب اليقين بوجود الكلّي غير اليقين بالفرد^(١).

وفيه أن الاستصحاب لما كان تعبداً ببقاء الوجود، فظاهر دليله كون موضوعه اليقين بوجود شيء، والشك في بقاء الوجود السابق، ولا تكفي الوحدة الذاتية، وأما النقص باستصحاب الاحكام ففيه أن وجود كل شيء بحسبه والحكم له وجود اعتباري عرفي.

وأما القول الثالث وهو تفصيل الشيخ الاعظم "ره" ففيه أنه لو فرض جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي فالظاهر عدم الفرق بين الفرض الاول والثاني فيه، إذ لو كان يكفي احتمال بقاء الكلّي في ضمن فرد آخر غير الفرد المتيقن، فلا يهّم احتمال وجود ذلك الفرد مقارنة لارتفاع الفرد المتيقن السابق أو مقارنة لوجوده من الاول أو مقارنة لوجوده من الاثناء.

وأما القول الرابع: وهو ما ذهب اليه المحقق الحائري "ره" في الدرر من التفصيل بين ما لو كان صرف وجود الطبيعة مع قطع النظر عن خصوصياتها الشخصية موضوعاً للحكم، وبين ما لو كانت الطبيعة بوجودها الساري موضوعاً لحكم انحلالي، فيجري استصحاب القسم الثالث في الاول، إذ لا اشكال في أنه لا ينعدم الا بانعدام تمام الأفراد، فمادام يوجد فرد من افرادها فيصدق ان صرف وجود الطبيعة باقٍ، وهذا يعني تمامية اركان الاستصحاب في صرف وجود الطبيعة من اليقين بالحدوث والشك في البقاء^(٢).

ففيه أنه لا فرق بين كون صرف وجود الكلّي موضوعاً للحكم أو مطلق

١ - مباني الاحكام ج٣ ص ١٠١
٢ - درر الفوائد طبع جديد ص ٥٢٧

وجوده، فان صدق الشك في بقاء المتيقن السابق جرى الاستصحاب وان لم يصدق كما هو الظاهر فلا يجري، وهذا لا علاقة له بكون موضوع الاثر الشرعي ذات الطبيعة لا بشرط من الخصوصيات، فان كون موضوع الاثر الشرعي لا بشرط من الخصوصيات لا ينافي كون المتيقن السابق للمكلف هو وجود الطبيعة في ضمن خصوصية.

نعم بناء على صدق الشك في بقاء المتيقن يوجد فرق بين الفرضين في كون الاستصحاب في الفرض الثاني مبتلى بالمعارضة مع استصحاب عدم الفرد المشكوك لنفي الاثر المترتب عليه بضم العلم الوجداني بانتفاء الاثر المترتب على وجود الفرد المتيقن الارتفاع، ولكنه مطلب آخر اذ الكلام في جريان الاستصحاب في حد نفسه والا فاشكال المعارضة كان موجودا في استصحاب القسم الثاني من الكلي اذا كان الاثر انحلاليا.

ولا يخفى أن ما ذكره من أن صرف وجود الطبيعة لا ينعدم الا بانعدام جميع الافراد فاحتمال وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد المعلوم او لارتفاعه يوجب الشك في بقاء صرف الوجود، مما لا يقبل الانكار، ولذا نحن وان لم نقبل جريان استصحاب القسم الثالث، لكن مع ذلك نقول: انه لا يمكن بعد العلم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث أن ينفي صرف وجود الطبيعة، باستصحاب عدم الفرد الآخر منضمنا الى العلم بارتفاع ذلك الفرد المعلوم، لأن نفي صرف الوجود باستصحاب عدم الفرد الطويل مع العلم بارتفاع الفرد القصير من الاصل المثبت، لكن المدعى أن ظاهر دليل الاستصحاب كون موضوعه هو الشك في بقاء الامر الخارجي الذي حصل اليقين بحدوثه، فاذا كان صرف وجود الانسان في الدار يوم الجمعة موضوعا لوجوب التصديق، وعلم يوم الخميس بوجود زيد في الدار و خروجه منها واحتمل وجود عمرو معه فيها وبقائه الى يوم الجمعة، فما هو المتيقن خارجا هو وجود زيد ووجود الانسان المتحد مع زيد، ولا شك في

بقاءه، وانما الشك في وجود انسان آخر ولكن لا يقين بحدوثه.

هذا وقد اورد المرحوم الشيخ الأراكي "فده" في تعليقه على الدرر على تفصيل استاذه بأن ما ذكره مبني على اعتبار الشك في البقاء في الاستصحاب، و أما على ما هو الحق من كفاية وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة، و لهذا نقول بجريان الاستصحاب في التدريجيات، فالظاهر جريان الاستصحاب في القسم الثالث، حتى لو كان الكلي موضوعا للحكم بنحو الانحلال، اذ المفروض أن الموضوع للاثر نفس وجود الطبيعة، من غير ملاحظة خصوصية من الخصوصيات، و الحق ايضا وجود الطبيعي في الخارج بوجود افراده، واليقين و الشك و ان لم يتلقا بفرد واحد، و لكن باعتبار اضافة الوجود الى جامع الطبيعة قد تعلقا بامر واحد، بلا اختلاف فيه اصلا، و ان لم يتعلق الشك بعنوان البقاء^(١).

وفيه أنه لا وجه لتعبيره بأنه حيث لا يعتبر الشك في البقاء في جريان الاستصحاب بل يكفي وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، ولذا يجري الاستصحاب في الامور التدريجية، فلأجل ذلك لا يتم التفصيل بين صرف الوجود ومطلق الوجود.

وذلك لأن اعتبار الشك في البقاء العرفي لا يمنع من جريان الاستصحاب في الامور التدريجية، بعد كون الجزء اللاحق استمرارا عرفيا للجزء السابق، ولذا يقول العرف "تكلم زيد ساعة" او "مشى ساعة"، ولو لم يصدق الشك في البقاء عرفا لم يصدق وحدة القضيتين ايضا.

والحاصل عدم جريان استصحاب القسم الثالث من الكلي مطلقا.

ثم ان الفرض الثالث المذكور في كلام الشيخ الاعظم "ره" للقسم الثالث من الكلي والذي التزم بجريانه كالفرض الاول منه خارج عن

استصحاب الكلي تخصصا، لكونه داخلا في استصحاب الفرد، ما لم يكن الضعف والشدة موجبا لتبدل الفرد عرفا، كما في مثال عدالة زيد اذا علمنا بوجود المرتبة الشديدة منها فيه ثم علمنا بزوال شدتها وشككتنا في بقاء اصلها.

هذا وقد ذكر صاحب الكفاية "ره" أن الاختلاف بين الوجوب والاستحباب وان كان من هذا القبيل عقلا لكنهما فردان من الطلب عرفا، فاذا علم بوجود الطلب في ضمن الوجوب وعلم بنسخ الوجوب الا أنه احتمال وجود اصل الطلب في ضمن الاستصحاب فيكون من الفرض الثاني لاستصحاب القسم الثالث، والصحيح عدم جريانه.

اقول: الظاهر أنه لامانع من استصحاب روح الحكم وهو ارادة المولى بالنسبة الى الفعل ولا يضر العلم بارتفاع مرتبتها الشديدة فيكون نظير استصحاب بقاء السواد بعد العلم بزوال مرتبته الشديدة، وأما الاستصحاب في نفس الحكم فيختلف باختلاف المباني في حقيقة الوجوب والاستحباب، فبناء على تباين الوجوب والاستحباب عرفا، كما هو مختار صاحب الكفاية "قده" او احتمال ذلك - كما هو الصحيح حيث يحتمل تباينهما ثبوتا بالنظر العرفي فلعل المجعول ثبوتا في الوجوب نفس الوجوب ولا بديهية الفعل - فيكون استصحاب الجامع بينهما من قبيل الاستصحاب في الفرض الثاني من القسم الثالث من الكلي، وأما بناء على كون الوجوب عرفا هو طلب الفعل مع المنع من الترك او طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك فلامانع من جريان استصحاب اصل الطلب عند العلم بزوال الوجوب.

هذا واما بناء على مبنى السيد الخوئي "قده" من كون الوجوب والاستحباب حكم العقل فلا ينبغي الاشكال في امكان استصحاب الحكم الشرعي وهو طلب الفعل او اعتبار الفعل على الذمة.

نعم بناء على ما ذكره السيد الخوئي "قده" من الاشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم الانحلالي مع قطع النظر عن اشكال معارضته مع استصحاب عدم الجعل الزائد^(١)، فمع اختلاف الفرد الذي تعلق به الوجود عن الفرد الذي يمكن أن يتعلق به الاستصحاب فلايجري الاستصحاب، ولكن مر في محله الجواب عن هذا الاشكال.

فالمهم في الاشكال على استصحاب بقاء اصل الطلب هو ابتناؤه على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وهو ممنوع كما مر سابقا. ثم ان المحقق الآشتياني "ره" ذكر أن هناك فروعا لم يلتزم احد بجريان الاستصحاب فيها مع أنه قد يقال بكونه مقتضى القول بجريان استصحاب القسم الثالث من الكلي مطلقا او فيما اذا احتتمل وجود الفرد المشكوك مقارنا مع الفرد المتيقن الارتفاع، كما هو مبني الشيخ الاعظم "قده".

منها: ما لو علم المكلف بوجود الحدث الاصغر و يشكّ في وجود الحدث الأكبر أيضا (كما لو شك في احتلامه في النوم)، فاذا توضحاً فلا بد أن يجري استصحاب كلي الحدث، فيحكم بعدم جواز الدخول في الصلاة، و عدم جواز مس كتابة القرآن مع أنه لم يلتزم به أحد.

و منها: ما لو احتمل أنه خرج مع البول مثلا المذي مما يحتاج ازالته إلى الدلك، فغسل المخرج بما يوجب تطهيره عن البول لو لم يكن معه ذلك المشكوك.

و منها: ما لو احتمل اصابة البول للثوب المتنجس بالدم فغسله مرة واحدة فحيث يحتمل بقاء فرد آخر من النجاسة وهو النجاسة البولية التي تحتاج في التطهير الى غسل الثوب مرتين، فلا بد أن يجري استصحاب كلي النجاسة.

و منها: ما لو علم المكلف بكونه مديونا بمقدار معين لزيد، و شك في اشتغال ذمته بمقدار آخر له ولو من سابق الأزمنة، ثم أدى ذلك المقدار المعين فلا بد من جريان استصحاب كلي الدين، و ترتيب جميع أحكامه المترتبة عليه من حيث هو، و كذا لو علم اشتغال ذمته بمقدار معين من الفوائت، و شك في اشتغال ذمته بالزائد قبل إتيانه بما يعلم به، مع أن أحدا لم يلتزم بجريان الاستصحاب في أمثال هذه الموارد^(١).

اقول: لا يرد أي من هذه النقوض على القول بجريان استصحاب القسم الثالث، أما النقض الاول فلأنه يوجد اصل موضوعي حاكم على استصحاب كلي الحدث، و هو استصحاب عدم كونه جنبا، فيكون الموضوع رافعا لحدثه، والا فبناء على تضاد الحدثين جزما او احتمالا فيكون استصحاب الحدث من القسم الثاني من الكلي، فيكون نقضا على القائلين بجريانه ايضا، نعم لو كان الشك في الجنابة بنحو الشبهة الحكمية فلم يجر الاصل النافي للجنابة كان لاستصحاب كلي الحدث مجال.

وأما النقض الثاني فلا يرتبط ببحث استصحاب القسم الثالث، بل لا بد من احراز وصول الماء الى البشرة التي تنجست بالبول واستصحاب عدم الحاجة لا يثبت ذلك الا بنحو الاصل المثبت، ولو احرز وصول الماء الى البشرة فاحتمال التلوث بالمذي المتنجس منفي بالاصل الموضوعي الحاكم على استصحاب بقاء النجاسة.

وبما ذكرناه من حكومة الاصل الموضوعي يتضح الجواب عن النقض الثالث، والا جرى استصحاب النجاسة بنحو القسم الثاني من الكلي لأن المتنجس لا يتنجس بنجاسة أخرى، وأما النقض الرابع فجوابه أن الدين موضوع للحكم على نحو المطلق الشمولي دون صرف الوجود، وبعد اداء

الدين المعلوم يعلم بانتفاء حكمه وباستصحاب عدم دين آخر او عدم سببه بنحو الاصل الموضوعي ينفي الحكم المترتب عليه .

و بما ذكرناه اتضح الجواب عما قد ينقض باستصحاب بقاء الزوجية بعد انتهاء مدة الزواج الموقت مع احتمال بقاء كلي الزوجية في ضمن زوجية دائمة او منقطعة أخرى، فانه محكوم باستصحاب عدم عقد زواج آخر، وكذا النقض باحتمال بقاء ملكية منافع الدار بعد انتهاء مدة الاجارة لاحتمال ارث المستأجر للعين المستأجرة، مضافا الى أن المنافع انحلالية وملكية منافع سنة بالاجارة لا علاقة لها بملكية منافع السنة الثانية، فاستصحاب ملكية المنافع لا تثبت ملكية منافع السنة الثانية .

استصحاب القسم الرابع من الكلي

ذكر جمع من الاعلام قسما رابعا لاستصحاب الكلي وهو ما لو علم بوجود فرد من الكلي وارتفاعه، وعلم ايضا بوجود فرد من الكلي ويوجد لهذا الفرد عنوان لا يعلم بانطباقه على ذلك الفرد المعلوم الارتفاع، كما إذا وجد الشخص في ثوبه منيا علم أنه منه، لكن تردّد أنه من جنابته السابقة التي اغتسل منها أو أنه من جنابة حادثة بعد ارتفاع الجنابة الأولى، فيقال بأن استصحاب بقاء الجنابة الحادثة بخروج هذا المنى يتعارض مع استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة حين غسل الجنابة، ويكون مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاحتياط بغسل الجنابة منضما الى الوضوء ان كان على تقدير عدم الجنابة واقعا محدثا بالاصغر، نعم تجري البراءة عن محرمات الجنب .

وكذا اذا علم بوجود زيد في الدار يوم الخميس وخروجه منها وعلم بوجود انسان شاعر فيها يوم الخميس ولايدري هل هو زيد او انه شخص آخر يحتمل بقاءه فيها يوم الجمعة على فرض كونه في الدار يوم الخميس، فيقال باستصحاب بقاء هذا الانسان في الدار لترتيب أثر وجود الانسان في

الدار او اثر وجود الانسان الشاعر في الدار.

وهذا ما اختاره السيد الخوئي "قده"، ومال المحقق الايرواني "قده" الى جريان هذا القسم من استصحاب الكلّي، الا أنه ذكر بعد ذلك، إلا أن يقال: إنّ المتيقّن وهو الجنابة الحاصلة عند خروج هذا المنّي محتمل الانتقال باليقين بالطهارة حين غسل الجنابة، أو يقال: إنّ اتّصال زمان المشكوك بالمتيقّن غير محرز، للقطع بحصول الطهارة بعد الجنابة الأولى، فعملّ الجنابة الحاصلة بهذا المنّي هي تلك الجنابة الأولى التي تخلّل بينها وبين زمان الشكّ اليقين بالطهارة، والحال أنّ الاتّصال بين الزمانين معتبر في صدق النقض والبقاء^(١).

وقد اورد عليه في البحوث بأننا لو لاحظنا كلي الجنابة بلا إضافتها إلى العنوان الانتزاعي، و هو الجنابة الحاصلة حين خروج ذاك المنّي، فالعلم بكلي الجنابة يكون من القسم الثالث من الكلّي، حيث يعلم بتحققها ضمن فرد تفصيلاً ويعلم بارتفاع هذا الفرد، ويشك في بقاءها ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث، و إذا لاحظنا الكلّي المعنون بذلك العنوان الانتزاعي، كان من القسم الثاني من الكلّي، لأنّ هذا من العلم الإجمالي بعنوان انتزاعي يمكن أن ينطبق على الفرد المعلوم تفصيلاً، و فرقه عمّا تقدم في القسم الثاني انه هناك لم يكن يعلم بتحقق أحد الفردين، أمّا هنا فيعلم بتحقق أحد الفردين تفصيلاً، و حيث أنّ العنوان المعلوم بالإجمال فيه خصوصية و لو انتزاعية فلا يكون منحلاً بالعلم التفصيلي بأحد الفردين. و حكم هذا الاستصحاب أنه ان كان هذا العنوان الاجمالي موضوعا للاثر الشرعي جرى استصحابه، كما لو قال المولى "اذا كان شاعر في الدار يوم الجمعة فتصدق" وان لم يكن موضوعا للاثر، كما في مثال

الجنابة، فالصحيح عدم جريان استصحابه، و ذلك:

أولاً: للنقض بموارد الشك البدوي، فانه يمكن تشكيل علم إجمالي انتزاعي كالعلم المذكور فيها كما إذا تيقن البول فتوضاً ثم شك في خروج البول منه ثانية، فانه يمكنه أن يشكل علماً إجمالياً بعنوان انتزاعي هو عنوان الحدث عند آخر بول خرج منه، فانه لو كان آخر بول خرج منه البول الأول فالحدث الحاصل به مرتفع جزماً، و ان كان آخر بول خرج منه بعد الوضوء فالحدث باقٍ، فلا بدّ من القول بجريان استصحاب كلي الحدث في المقام، فيتعارض مع استصحاب الطهارة، و هذا ما لا يمكن الالتزام به بل هو خلاف مورد أدلة الاستصحاب كصحيحة زرارة.

و ثانياً: النقض أيضاً بموارد الكلي من القسم الثالث، فانه يمكن تصوير جامع انتزاعي غير منحل فيه أيضاً كعنوان آخر الفرد الذي كان في الدار، فإنّ هذا العنوان الإجمالي مردد بين زيد المعلوم انتفاءه، او عمرو المعلوم او المحتمل بقاءه على تقدير حدوثه.

و ثالثاً: الحل، فانه لو أُريد إجراء الاستصحاب في العنوان الذي هو موضوع الأثر الشرعي و هو الجنابة مثلاً، فقد عرفت أنّ هذا العنوان علم بتحقيقه ضمن فرد و زواله و يشك في بقاءه ضمن فرد آخر لا يقين بأصل حدوثه، و ان أُريد إجراؤه في العنوان الإجمالي الانتزاعي كعنوان الجنابة الحادثة بذلك المنى، فهذا العنوان ليس موضوعاً للأثر الشرعي ليكون هو مجرى الاستصحاب، واتخاذ هذا العنوان الاجمالي مشيراً إلى الواقع لجعله محط الاستصحاب أو بتعبير آخر التعبد ببقاء نفس العلم الإجمالي بلحاظ منجزيته فهو من قبيل استصحاب الفرد المردد، و من العلم الإجمالي غير المنجز للعلم تفصيلاً بارتفاع أحد طرفيه^(١).

اقول: أما النقض بمثل استصحاب الوضوء بمعارضته مع استصحاب آخر حدث، فيمكن أن يجاب عنه بأن العنوان الانتزاعي فيه مجرد انتزاع عقلي، لا يكون محققا ليقين وشك آخرين عرفا، غير اليقين السابق بالوضوء والشك في انتقاضه بالحدث، وهكذا مثال استصحاب القسم الثالث من الكلبي، و أين هذا من مثال اليقين بالجنابة حين خروج المنى الذي رآه في ثوبه، والشك في بقاءها لاحتمال كونها غير الجنابة المعلومة التي اغتسل منها قطعا، فان هذا اليقين والشك عرفيان.

وأما ما ذكره من أنه لا بد من تمامية اركان الاستصحاب في العنوان الموضوع للأثر الشرعي، وعنوان الجنابة الحادثة حين خروج هذا المنى ليس موضوعا للأثر الشرعي، والعنوان الموضوع للأثر الشرعي وهو عنوان الجنابة لم يتم فيه اركان الاستصحاب، ففيه ما مرّ في بحث استصحاب الفرد المردد من كفاية كون العنوان الاجمالي موجبا لتمامية اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث، والشك في البقاء في الواقع المرئي من خلال هذا العنوان الاجمالي، وان لم يكن هذا العنوان موضوعا للأثر الشرعي، ولا يضر عدم تمامية اركان الاستصحاب في الواقع المرئي من خلال عنوانه التفصيلي، وأما اشكال الجامع بين ما يقبل التنجيز ما لا يقبله فلا يأتي في مثله مما يكون الاستصحاب منقحا لموضوع حكم معين، وعليه فلا مانع من جريان استصحاب القسم الرابع من الكلبي.

وقد يقال بأن جعل مثال استصحاب الجنابة المتيقنة حين خروج المنى الذي وجده في ثوبه من قبيل استصحاب القسم الرابع من الكلبي، غير تام، بل هو من قبيل استصحاب الفرد، ولذا لا يرى وجه لمنع البحوث من جريانه ومعارضته مع استصحاب بقاء الطهارة، لأنه ذكر بنفسه أن التردد في زمان حدوث الفرد المتيقن بين الزمان الذي يقطع بارتفاعه فعلا على تقدير حدوثه في ذلك الزمان وبين الزمان الذي يقطع بقاءه فعلا على تقدير

حدوثه فيه لا يخرج عن استصحاب الفرد الى استصحاب الكلي الجامع بين فردين، فهو نظير التردد في مكان الحادث بين ما لو كان فيه فقد انعدم يقينا وبين ما لو كان فيه كان باقيا يقينا، فهو نظير مثال آخر وهو ما لو اجنب مرتين وعلم بأنه اغتسل من الجنابة إما قبل الجنابة الثانية او بعدها، غايته أن المقام من قبيل توارد الحالتين مع العلم بتاريخ احدهما والجهل بتاريخ الآخر، وقد التزم في البحوث بتعارض الاستصحاب فيهما.

ولكن الانصاف أن مثال رؤية المني في الثوب يختلف عن هذا المثال، فان الجنابة الحادثة حين خروج هذا المني لعلها منطبقة على نفس الجنابة الحادثة سابقا والتي اغتسل منها، بينما أن الجنابة الثانية المراد زمانها بين الساعة التاسعة او العاشرة غير الجنابة المعلومة بالتفصيل في الساعة الثامنة، وان كان يحتمل كونها بقاء لها.

نعم حكى عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن استصحاب الجنابة الحادثة حين خروج هذا المني من القسم الاول من الكلي الذي كان وجود الكلي في ضمن فرد معين معلوم الحدوث ومشكوك البقاء، وانما قال بكونه استصحاب الكلي، لان الاثر مترتب على كلي الجنابة، وانما قال بكونه من القسم الاول الذي يكون وجود الكلي في فرد معين معلوما لأنه يرى أن التردد في زمان الحدوث لا يجعل الحادث مرددا بين فردين، فيختلف ذلك عما لو علم بأنه اجنب مرتين وعلم بأنه اغتسل من الجنابة إما قبل الجنابة الثانية او بعدها، فان استصحاب الجنابة الثانية يكون من قبيل القسم الثاني من الكلي، لأن سبب الجنابة الثانية على تقدير كونها قبل الغسل هو نفس سبب الجنابة الاولى لعدم تأثير السبب الثاني للجنابة حينئذ، وعلى تقدير كونها بعد الغسل فسببها هو السبب الثاني، واختلاف السبب يوجب اختلاف الفرد.

وفيه أن ترتب الاثر على الكلي بنحو المطلق الشمولي يعني ترتب الاثر

على الافراد، وتسمية استصحابه بالكلي غير متجهة، كما أن ما ذكره من كون اختلاف السبب موجبا لتعدد المسبب غير متجه، فانه لو علم بوجود حرارة الدار لأجل الشمس واحتمل بقاء الحرارة لأجل النار فلا يكون من استصحاب القسم الثالث من الكلي.

ثم ان السيد الخوئي "قده" نسب الى المحقق الهمداني "قده" أنه فصل في جريان استصحاب القسم الرابع بين ما إذا علم بوجود فردين و شك في تعاقبهما و عدمه، و بين ما إذا لم يعلم به، بل علم بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فردين و على فرد واحد، فالترم في الأول بجريان الاستصحاب دون الثاني^(١).

وفيه أنه لم يظهر من المحقق الهمداني تفصيل في جريان استصحاب القسم الرابع، بل الظاهر عدم قبوله لهذا الاستصحاب مطلقا، وانما ادعى وجود الفرق بين مثال ما لو اجنب واغتسل ثم رأى منيا في ثوبه لا يدري أنه من جنابة جديدة او نفس الجنابة السابقة، و بين ما مثال ما لو اجنب مرتين و علم بأنه اغتسل من الجنابة إما قبل الجنابة الثانية او بعدها فذكر في الاول أن سقوط الجنابة الاولى معلوم، و ثبوت جنابة أخرى غيرها غير معلوم، وأما في المثال الثاني فثبوت التكليف بالاعتسال عند عروض الجنابة الثانية معلوم، و سقوطه غير معلوم، لاحتمال وقوع الغسل قبله، ودعوى أنه في المثال الاول ايضا يكون وجوب الاعتسال عند خروج هذا المنى المشاهد معلوما، و سقوط هذا الواجب بالغسل الصادر منه غير معلوم، فهذا الفرض أيضا كالفرض الثاني في كونه شكّا في سقوط ما وجب، مندفعة بأن مغايرة زمان هذا المنى للزمان الأوّل غير معلومة، و سقوط التكليف الثابت فيه معلوم، و لا يعلم بثبوت تكليف آخر في زمان آخر، فاستصحاب عدم

حدوث جنابة أخرى حاكم على استصحاب التكليف و قاعدة الاشتغال، لأنّ الشكّ في بقاء التكليف مسبّب عن احتمال، و أمّا على تقدير العلم بتعدّد السبب فجنابته عند السبب الثاني معلومة، و ارتفاعها غير معلوم، فليستصحب، و ليس في هذا الفرض أصل حاكم على استصحاب الحدث^(١).

فقبوله لجريان استصحاب بقاء الجنابة الموجودة حين وقوع السبب الثاني للجنابة في حد ذاته في مثال العلم بالجنابة مرتين، ومعارضته مع استصحاب بقاء الطهارة لا يبيّن على القول بجريانه في القسم الرابع من الكلّي، فانه من قبيل توارد الحالتين.

نعم ذكر السيد الخوئي "قده" هناك أن استصحاب معلوم التاريخ وان كان استصحابا في الفرد، لكن استصحاب مجهول التاريخ ان كان مماثلا للحالة الاسبق المعلوم قبل توارد الحالتين يكون من استصحاب القسم الرابع من الكلّي، وان كان ضد الحالة الاسبق يكون من استصحاب القسم الثاني من الكلّي^(٢).

ففي مثال العلم بالجنابة مرتين والتردد في أنه هل اغتسل بين الجنابتين او بعدهما ان كان تاريخ الجنابة الثانية معلوما فيكون استصحاب من قبيل استصحاب الفرد وان كان تاريخها مجهولا فيكون بنظره من قبيل استصحاب القسم الرابع من الكلّي.

ولكنه غير صحيح، فان الجنابة عند الانزال الثاني ليس محتمل الانطباق بالدقة على الجنابة عند الانزال الاول، غايته أنها لو كانت قبل الغسل كانت بقاءً لتلك الجنابة، فليس هو من قبيل القسم الرابع، وقد اختار في البحوث كونه من قبيل استصحاب الفرد، حيث ان تردد زمان حدوث

١ - مصباح الفقيه ج٣ ص١٧١
٢ - مصباح الاصول ج٣ ص ٢٠٨

الحادث بين زمانين لا يجعله من الكلبي المردد بين فردين، بل هو مثل دوران ولادة زيد بين زمانين يقطع بموته على تقدير ولادته في الزمان الاول، فانه لا يخرج من استصحاب الفرد.

ولكن الصحيح أنه من قبيل استصحاب القسم الثاني، حيث يكون مرددا بين كونه بقاء الفرد السابق وبين كونه فردا جديدا.

ونظير هذه المسألة ما ذكره السيد الخوئي "قده" في مثل ما لو شك المكلف في يوم عيد الفطر، من أنه وان كان يمكن لحاظ العلم الاجمالي بوجود يوم العيد إما في يوم السبت المحكوم ظاهرا بكونه اليوم الثلاثين من شهر رمضان مثلا او في اول يوم الأحد فيستصحب بقاء يوم العيد الى غروب يوم الأحد، وبذلك يترتب أحكام يوم العيد عليه، لكنه يتعارض مع استصحاب عدم يوم العيد في احد هذين اليومين، وهو من استصحاب القسم الرابع من الكلبي، لأن انطباقه على ذلك العدم المتيقن مشكوك^(١).

وهذا عدول منه عما كان يجيب عن اشكال المعارضة سابقا من أن استصحاب عدم يوم العيد من قبيل القسم الثالث من الكلبي، حيث ان هناك فردا متيقنا من عدم العيد و هو ما قبل دخول شهر شوال، و قد علم بارتفاعه، و يشك في حدوث فرد جديد.

و ما ذكره يعني أن من ينكر جريان استصحاب القسم الرابع من الكلبي يجري استصحاب بقاء يوم العيد بلا معارض، ولكن قد اتضح مما مر في مثال العلم بالجنانة مرتين أن مثل هذا الاستصحاب في عدم يوم العيد ليس من قبيل استصحاب القسم الرابع من الكلبي، فان عدمه المعلوم إما يوم الشك او اليوم الذي بعده ليس محتمل الانطباق بالدقة على العدم المعلوم بالتفصيل قبل هذين اليومين، بل غايته أنه لو كان يوم الشك كان بقاءً

لذلك العدم، فليس هو من قبيل القسم الرابع .
وقد ذكر في البحوث أن مجرد تردد زمان وجود الفرد بين زمانين لا يجعل استصحابه من قبيل استصحاب الكلي اصلا، فان الكلي يعني تردد الحادث بين فردين، فيكون احدهما مثلا مقطوع الارتفاع على تقدير كونه هو الحادث، و الثاني محتمل البقاء او معلوم البقاء على تقدير كونه هو الحادث، بينما أنه في المقام يكون زمان الفرد مرددا بين زمانين .
ولكن الظاهر ان هذا الاستصحاب لعدم يوم العيد من قبيل استصحاب القسم الثاني، حيث يكون مرددا بين كونه بقاء الفرد السابق من العدم وبين كونه فردا جديدا .

التبويه الخامس: في جريان الاستصحاب في الامور التدريجية

وقع الكلام في جريان الاستصحاب في الامور التدريجية كالزمان والحركة والتكلم والمشي ونحو ذلك ومنشأ البحث عنه دفع اشكال قد يورد على الاستصحاب في غير الامور القارة، فيقال بأن الامور التدريجية كالتكلم مما لا يكون الشك فيها في بقاء ما كان، و انما الشك في حدوث الجزء اللاحق بعد العلم بارتفاع الجزء السابق، و يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: في الزمان .

المقام الثاني: في غيره من التدريجيات كالحركة .

المقام الأول: الاستصحاب في نفس الزمان

أما المقام الأول: وهو الاستصحاب في نفس الزمان، كاستصحاب بقاء النهار والليل والشهر ونحوه، فيقع الكلام فيه تارة في جريان هذا الاستصحاب وعدمه، وأخرى في أنه لو كان الواجب متقيدا بوقت خاص كوقوع رمي جمرة العقبة في نهار يوم العيد، فهل يمكن اثبات وقوعه في

ذلك الوقت باستصحاب بقاء الوقت ام أنه اصل مثبت؟.

أما جريان الاستصحاب في الزمان فتارة يراد استصحاب الوقت بنحو مفاد كان التامة فنقول "كان النهار موجودا" ولو لأجل اثبات التكليف المترتب على وجود النهار، وأخرى يراد استصحابه بنحو مفاد كان الناقصة، فنقول "الزمان كان نهارا".

وقد اورد بعض الاعلام "قده" على استصحاب الزمان بأن وحدة المتيقن والمشكوك تتقوم بالغاء حيث الحدوث والبقاء عن المستصحب وجعل الزمان السابق واللاحق ظرفا للشيء، وهذا لا يمكن في المقام، لأن الزمان لا يكون ظرفا للزمان، فلا يصح أن نقول: كُنَّا على يقين بوجود النهار في الزمان السابق، ونشك في بقاءه في الزمان اللاحق، فلا بد من ملاحظة نفس وجود الزمان، الا أن المتيقن يكون حينئذ الوجود السابق للنهار ويكون المشكوك الوجود اللاحق للنهار فتختل وحدة المتيقن والمشكوك.

و الحاصل أن متعلق الشك بعد اليقين ان كان هو بقاء النهار بمعنى وجوده في الآن اللاحق، فهذا ما عرفت أنه غير متصور بالنسبة إلى الزمان، وان كان هو الوجود اللاحق للنهار، بحيث يؤخذ وصف اللحوق قيدا لمتعلق الشك، فليس الوجود اللاحق مسبوقا بالحالة السابقة بل هو مشكوك الحدوث، و اما ذات وجود النهار فهذا مما لا شك فيه.

و ببيان آخر نقول: ان متعلق الشك ليس بقاء النهار و الآن الواقع بين الحدين، بل متعلق الشك هو كون هذا الآن نهارا أو ليس بنهار، و ذلك لأنه بعد فرض وحدة النهار بجميع آتاته و ملاحظته موجودا واحدا فيستحيل تعلق اليقين و الشك فيه، الا بتغاير الزمانين، و المفروض انه غير متصور في الزمان، فالشك الموجود فعلا ليس إلا في كون هذا الآن نهارا أو لا، و ان أطلق الشك في بقاء النهار لكنه مسامحي بعد ملاحظة ان النهار اسم لمجموع الآتات الخاصة و ليس له وجود غيرها، و المشكوك هو نهارية

الآن الذي نحن فيه و عدمه، وهذا مما لا حالة سابقة له^(١).
وما ذكره لا يخلو من غرابة، فانه يكفي في جريان استصحاب النهار مثلا
أن نقول ولو بالنظر العرفي "كان النهار موجودا ونشك في بقاءه فعلا" او
فقل "كنا على يقين من وجود النهار فشككنا فعلا في وجوده" فانه في
عامه موارد الاستصحاب لا يلحظ الحدوث والبقاء في متعلق اليقين والشك
بل يضاف اليقين والشك الى ذات الشيء، ولا يوجب ذلك تهافتا، بل
يقال: كان على يقين منه فشك، نعم يلزم في صدق نقض اليقين بالشك
في مورد الشك اللاحق في وجود النهار، كون النهار امرا واحدا مستمرا
حتى يتعبد باستمرار وجوده، ولا اشكال في ذلك عرفا، ولذا يقال "يطول
النهار في الصيف"، على أن هذا الاشكال لا يأتي في ما لو كان عدم وقت
كعدم غروب الشمس موضوعا للحكم.

هذا وقد ذكر صاحب الكفاية أنه لا يعتبر في الاستصحاب غير صدق
النقض والابقاء، وهذا صادق في الزمان، هذا مع أن الانصرام و التدرج
في الوجود في الحركة في الأين وغيره إنما هو في الحركة القطعية، و هي
كون الشيء في كل آن في حد أو مكان، لا التوسطية و هي كونه بين
المبدأ و المنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قارا مستمرا، فانقدح بذلك أنه لا
مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار، و ترتيب ما لهما من
الآثار، و كذا كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك في
انتهاء حركته و وصوله إلى المنتهى أو أنه بعد في البين^(٢).

وقد يفهم من كلامه - كما في البحوث وغيره- أن لحاظ الحركة القطعية
في النهار بمعنى لحاظ وصوله الى الليل، وانطباق ذلك على كل آن من
آنات النهار يكون من باب انطباق الكل على اجزائه، فلا يتحقق الكل الا

١ - منقى الاصول ج٦ ص ١٨٤

٢ - كفاية الأصول ص ٤٠٨

بالوصول الى الليل، ولحاظ الحركة التوسطية فيه بمعنى لحاظ آتات النهار كأفراد كلي النهار، فيصدق على كل آن من النهار أنه نهار، فاورد عليه بأن العرف ان كان يرى النهار موجودا واحدا مستمرا فلحاظ حركته القطعية ايضا لا يمنع من الاستصحاب، اذ بمجرد تحقق اول جزء من النهار يحدث النهار ويبقى بقاء آخر جزء منه وان لم يصدق على كل جزء أنه نهار، كالصلاة التي توجد بتكبيرة الاحرام وان لم يصدق عليها أنها صلاة، وان كان العرف لا يرى النهار موجودا واحدا مستمرا فلا يفيد لحاظ حركته التوسطية، حيث يكون استصحاب النهار من القسم الثالث من الكلي للعلم بارتفاع الفرد السابق ويشك في الفرد الجديد^(١).

اقول: يحتمل قويا كون مقصود صاحب الكفاية أننا تارة نلاحظ حيث الحركة، فنرى أن السيارة في حال الحركة من مكان الى مكان، فهذا يسمى بالحركة القطعية، وأخرى لا نلاحظ حركتها وانما نلاحظ كونها ما بين المكانين، حتى لو كانت واقفة، فهذه حركة توسطية، حيث لاحظنا كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، فاذا شككنا في استمرار كونها بين المكانين فيمكن أن نستصحب ذلك.

ففي الزمان ايضا كالنهار تارة: نلاحظ حركة الارض من طلوع الشمس الى غروبها، وأخرى: نلاحظ كون الارض بين طلوع الشمس وقبل غروبها، فهذه النظرة الثانية يكون النهار كالامور القارة، فنستصحب بقاءه، نظير ان نستصحب بقاء زيد في الدار من دون أن نلاحظ حركته داخل الدار.

وهذا كلام متين، وهذا الجواب من صاحب الكفاية جواب ثانٍ عن الاشكال غير جوابه الاول الذي قال فيه بأن لحاظ الحركة القطعية ايضا لا يمنع عرفا من صدق البقاء كقولنا "لا يزال تتحرك السيارة" فاذا شككنا في

استمرار حركتها فنستصحب ذلك.

فان النهار مع لحاظ حركته القطعية حركة من طلوع الشمس الى غروبها، وصدق بقاء الحركة عرفا مما لا اشكال فيه، فانها موجود بسيط واحد مستمر عرفا، بل الامر كذلك عقلا عند مشهور الفلاسفة، اذ لو لم تكن الحركة وجودا واحدا مستمرا عقلا، فلا بد أن تكون مركبة من اجزاء متكثرة، وحيث نقل الكلام الى الجزء، ونسأل أنه هل هو حركة ام لا؟، فان لم يكن حركة كان معناه تركيب الحركة من عدة سكوناتٍ، وهذا غير معقول، اذ كيف توجد الحركة من اجتماع عدة سكونات، وان كان حركة فنسأل أنها بسيطة ام مركبة، فان قيل بالاول كان خلف دعوى كون الحركة مركبة، وان قيل بالثاني لزم التسلسل.

وعليه فلا اشكال في استصحاب بقاء الزمان بنحو مفاد كان التامة، وأما جريانه بنحو مفاد كان الناقصة بأن نقول "كان الزمان نهارا والآن كما كان" فكثير من الاعلام منعوا من جريانه، بدعوى أن المراد من الزمان ان كان هو الآن الفعلي فلم يعلم كونه نهارا سابقا، وان كان المشار اليه الآن السابق، فكونه نهارا وان كان معلوما، لكن لا علاقة له بكون الآن الفعلي نهارا، لاختلاف الموضوع.

ولعل اول من ذهب الى جريان هذا الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة هو المحقق العراقي "قده" ووافقه في البحوث، وحاصل كلامهما أنه يمكن لحاظ زمان موسع يبتدأ من طلوع الفجر ويستمر الى الحال، فيقال: الزمان كان نهارا، فالمشار اليه ليس هو خصوص الآن السابق او الآن الفعلي.

وفيه أن لحاظ الزمان الموسع ان كان يعني لحاظ النهار فيرجع الى قولنا "النهار كان نهارا" ولا فائدة فيه ابداء، وأما لحاظ الزمان الموسع من دون لحاظ النهار ثم حمل النهار عليه فليس عرفيا، فان النهار لا يعرض على الزمان عرفا، وانما هو جزء منه، كما لا يصح أن يقال: هذا الاسبوع كان

يوم السبت.

فالظاهر عدم جريان استصحاب الزمان بنحو مفاد كان الناقصة، ولكن لا مانع من جريان استصحاب الزمان بنحو مفاد كان التامة. يبقى اشكال أن استصحاب الزمان لا يثبت تحقق الفعل المشروط بالزمان، ما لم يكن لنفس وقوع الفعل في ذلك الزمان حالة سابقة فيستصحب كما لو كان ابتداء صلاته في النهار، والا فاستصحاب بقاء النهار لا يثبت كون صلاته في النهار، الا بنحو الاصل المثبت. وقد اجيب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما حكي عن الشيخ الاعظم "قده" من أنه عدل عن جريان الاستصحاب في الزمان لاثبات كون الفعل الواقع في الزمان المشكوك فعلا في ذلك الزمان، إلى جريانه في الحكم، بأن يستصحب بقاء وجوب الرمي في النهار.

وفيه ما حكي عن المحقق النائيني "قده" في دورته الاصولية السابقة من أنه اشكل عليه بأنه لا يثبت وقوع الفعل في الزمان الخاص، و الا جرى استصحاب الزمان لاثباته، بمقتضى كونه اصلا موضوعيا مثبتا للحكم^(١). وما ذكره متين جدا، فان استصحاب بقاء وجوب الرمي في النهار لا يثبت كون الرمي الصادر في هذا الزمان المشكوك رميا في النهار الامثال الا بنحو الاصل المثبت.

هذا ولكن المحقق النائيني "ره" في دورته الاصولية اللاحقة أجاب عن إشكاله، فقال بأن استصحاب الحكم يكفي في إحراز وقوع الفعل في الزمان الخاص، ومثّل له باستصحاب وجوب الصوم، وقال: انه يترتب عليه كون الإمساك في النهار، بخلاف استصحاب نفس الزمان، لأن استصحاب

الزمان لا يترتب عليه إلا أثره الشرعي و هو أصل وجوب الصوم، و اما كون الصوم في النهار فهو أثر عقلي لبقاءه، و أما استصحاب الوجوب فمرجهه إلى التعبد بالحكم بجميع خصوصياته التي كان عليها، و المفروض ان الحكم كان متعلقا بما لو أتى به كان واقعا في النهار، فيستصحب ذلك على نحو ما كان^(١).

وهذا غريب، فان استصحاب الوجوب لا يقتضي التعبد بخصوصياته التكوينية، ومنها كون الفعل واقعا في الزمان الخاص.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من التمسك بالاستصحاب التعليقي فيقال لو وقع الرمي سابقا كان رميا في النهار والآن كما كان^(٢).

وهذا غريب، فان الاستصحاب التعليقي الذي وقع النزاع في جريانه هو الاستصحاب التعليقي في الاحكام دون الموضوعات، فهل ترى أنه يمكن استصحاب أنه لو رمي السهم الى هذه الجهة لقتل زيدا، والآن كما كان، فيثبت به قتل زيد برمي السهم الى هذه الجهة.

الجواب الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الموضوع المركب على قسمين: فتارة يكون الموضوع مركباً من المعروض و عرضه، كالماء الكر، فانه موضوع للاعتصام و عدم الانفعال، فلا بد في ترتب الحكم على هذا الموضوع من إثبات العارض و المعروض بنحو مفاد كان الناقصة، إما بالوجدان أو بالتعبد، فإذا شككنا في بقاء كرية الماء لايجدي جريان الاستصحاب في مفاد كان التامة، بأن يقال: الكرية كانت موجودة، و الآن كما كانت، فان موضوع عدم الانفعال ليس هو الماء و وجود

١-أجود التقريرات ج ٣ ص ٤٠١

٢ - نهاية الافكار ج ٤ ق ١ ص 150

الكرية و لو في غير الماء، بل الموضوع له كرية الماء و هي لا تثبت باستصحاب الكرية في مفاد كان التامة، إلا على القول بالأصل المثبت، فلا بد حينئذ من إجراء الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بأن يقال: هذا الماء كان كراً فالآن كما كان.

و أخرى يكون الموضوع مركباً بنحو الاجتماع في الوجود من دون أن يكون أحدهما وصفاً للآخر، كما إذا أخذ الموضوع مركباً من جوهرين مثل زيد و عمرو، أو من عرضين، كما في صلاة الجماعة، فان الموضوع لصحة الجماعة اجتماع ركوعين في زمان واحد أحدهما قائم بالإمام و الآخر قائم بالمأموم^(١)، أو الاجتهاد و العدالة المأخوذين في موضوع جواز التقليد، أو مركباً من جوهر و عرض قائم بموضوع آخر، ففي جميع هذه الصور يكون الموضوع هو مجرد اجتماع الأمرين في الوجود و لا يعقل اتصاف أحدهما بالآخر، فلا بد في ترتب الحكم على مثل هذا الموضوع المركب من إحراز كلا الأمرين، إما بالوجدان أو بالتعبد، فإذا شك في أحدهما يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة بلا احتياج إلى جريانه في مفاد كان الناقصة، بل لا يصح جريانه فيه، لما ذكرناه من عدم معقولية اتصاف أحدهما بالآخر، و من هذا القبيل الصلاة و الطهارة، فان كلاً منهما فعل للمكلف و عرض من أعراضه، و لا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، و الموضوع هو مجرد اجتماعهما في الوجود الخارجي، فإذا شك في بقاء الطهارة يكفي جريان الاستصحاب فيها بنحو مفاد كان التامة فيحرز الموضوع المركب من الصلاة و الطهارة أحدهما بالوجدان و هو الصلاة، و الآخر بالتعبد الشرعي و هو الطهارة.

١ - هذا خلاف فتواه الفقهية المستفادة من الروايات كقوله "إذا كبر الرجل وركع قبل أن يرفع الإمام رأسه والا فلا ركعة له" من عدم صحة الصلاة مع الشك في بقاء الامام في ركوعه الى زمان ركوع المأموم حيث ان استصحاب بقاءه لا يثبت عنوان القبليّة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن اعتبار الزمان قيماً لشيء من هذا القبيل، فإن النهار موجود من الموجودات الخارجية، و فعل المكلف كالصوم عرض قائم به، فلا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، فإذا شك في بقاء النهار يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة، و لا يكون من الأصل المثبت في شيء، نعم لو أردنا إثبات اتصاف الفعل بكونه نهائياً باستصحاب النهار بنحو مفاد كان التامة، كان من الأصل المثبت، لكنه لا نحتاج إليه، بل لا معنى له على ما ذكرناه، فالمتحصل صحة جريان الاستصحاب في الزمان مطلقاً^(١).

ويمكن أن يوجّه عليه ايرادان:

الايراد الاول: ما يقال من أن الظاهر في الجملة التركيبية المأخوذة موضوعاً او متعلقاً للحكم وان كان أخذها على نحو التركيب، نظير عنوان الصلاة مع الوضوء والغسل بالماء، لكن لا بد من رفع اليد عنه فيما لو كان شرط الواجب خارجاً عن اختيار المكلف فيلتزم بكونه مأخوذاً على نحو التقيد، اذ لا يمكن التركيب في ما لو كان الفعل المقيد بالزمان متعلقاً للتكليف وانما يصح ذلك فيما لو كان موضوعاً للحكم، فان معنى التركيب في متعلق الامر هو انحلال الامر الضمني بكل من اجزاء المركب، والزمان ليس فعلاً اختيارياً للمكلف حتى يمكن تعلق الأمر الضمني به، فلا بد أن يتعلق الأمر الضمني بتقيد الواجب به وحينئذ يكون اثبات التقيد بالاستصحاب الجاري في الشرط من الاصل المثبت.

والحاصل أن الأمر بالصلاة في الوقت يكون مقيداً لامركباً حيث ان معنى التركيب هو الأمر الضمني بذات الصلاة وذات الوقت، مع انه لا يمكن الأمر الضمني بذات الوقت لعدم كون الفجر مثلاً فعلاً اختيارياً

للمكلف فلا بد من تعلق الأمر الضمني بالتقيد اي باتيان الصلاة في الوقت، فيثبت بذلك ان متعلق الأمر هو المقيد لا المركب، وحينئذ فيكون استصحاب بقاء الوقت لإثبات تحقق الصلاة في الوقت من الأصل المثبت، حيث انه من إثبات التقيد باستصحاب القيد، نعم لو كان الشيء المقيد بالزمان موضوعاً لحكم كان ظهوره في التركيب بلا مانع فيمكن اثباته بضم الوجدان الى الاصل.

وقد التزم بعض الاعلام "قده" في المنتقى بهذا الاشكال، فقال: ان أخذ الزمان بنحو التركيب بلا ملاحظة تقيد الفعل به و إضافته إليه ممكن بالنسبة إلى الموضوع لا المتعلق، إذ المتعلق مما يكون التكليف محركا نحوه و باعثا إليه، و لا يعقل البعث نحو الزمان لأنه غير اختياري، فأخذه في المتعلق لا بد و ان يرجع إلى ملاحظة تقيد الفعل به و إيقاعه فيه، فان هذا المعنى قابل للتحريك و البعث، فيعود الإشكال، لأنه لا يحرز باستصحاب الزمان وقوع الفعل فيه^(١).

كما التزم في البحوث بهذا الاشكال^(٢).

ولكن توجد هناك عدة محاولات للجواب عن هذا اليراد:

المحاولة الاولى: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أنه اذا كانت الصلاة محققة بالوجدان و النهار محققاً بالتعبد، كفى في كون الصلاة في النهار، فانها صلاة بالوجدان في النهار التعبدي، و القيدية للواجب، و إن كانت تقتضي تقيد الواجب و لا تعبد بالتقيد، إلا أن تقيد الصلاة بكونها في النهار التعبدي وجداني لا حاجة فيه إلى التعبد، نعم لو كان الواجب عنوان الصلاة النهارية، فإن مجرد استصحاب النهار لا يجدي في كون الصلاة نهارية، أي معنوياً بهذا العنوان، لا بالتعبد، و لا بالوجدان، و

١ - منتقى الأصول، ج٦، ص: ١٩٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص٢٧٤

المفروض تعلق الحكم بالمعنون بهذا العنوان، لا بالصلاة، مع وقوعها في النهار الذي هو منشأ انتزاع ذلك العنوان^(١).

وفيه أن قيد الواجب هو وجود النهار الواقعي لا الاعم منه ومن وجود النهار التعبدي الظاهري والا لزم صحة العمل ولو كان الاستصحاب مخالفا للواقع، فيكون رمي جمرة العقبة او ذبح الهدي مجزءا ولو تبين بعد ذلك وقوعه في الليل ولا يُلتزم به، فما يثبت بالوجدان هو تقييد العمل بالاعم من النهار الواقعي والظاهري ولكن الواجب هو تقييد العمل بالنهار الواقعي، ولو فرض كفاية التحقق الوجداني لتقييد العمل بالنهار الاعم من الوجداني و الظاهري فلماذا لم يقل به في عنوان الصلاة النهارية، فان اتصافها بالنهارية الاعم من الوجدانية والظاهرية ايضا معلوم بالوجدان.

هذا وقد أضاف في البحوث اشكالين آخرين على كلامه:

١- ان استصحاب النهار موقوف على ترتب الأثر على وجود النهار واقعا، اذ بدونه لا يصدق النقص العملي لليقين بالشك، ولكن بناء على كلامه تثبت الظرفية بين الصلاة وبين النهار التعبدي دون النهار الواقعي.

٢- انَّ النهار التعبدي ليس زماناً حقيقياً ليتعقل أن يكون ظرفاً للصلاة، فلا يصح أن يقال بأن النهار الذي لوحظ ظرفاً للصلاة في عنوان الصلاة في النهار اعم من النهار الواقعي والتعبدية الظاهري.

ولكن يمكن دفع اشكاله الاول عن المحقق الاصفهاني "ره" بأن يقال: انه يكفي في استصحاب النهار ترتب اثر آخر عليه وهو تنجيز الوجوب.

نعم لو لم يترتب عليه هذا الاثر لم يجد دعوى أن النهار الواقعي لم يخلع عن الظرفية للصلاة اصلا، بل ظرف الصلاة هو الجامع بين النهار الواقعي والتعبدية، فقد يثبت النهار الواقعي من دون ثبوت نهار ظاهري، فيكون هو

المنشأ لصحة العمل .

اذ يجاب عن هذه الدعوى بأن ما هو الموضوع للاثر هو تقييد الصلاة بالنهار، وثبوت النهار الواقعي حال الصلاة وان كان كافيا في تحقق هذا التقييد، لكن المفروض أن استصحابه لا يثبت التقييد به الا بنحو الاصل المثبت، فالذي يفيدنا في فرض الشك في النهار الواقعي هو نفس الاستصحاب الموجب لتحقيق النهار التعبدي بالوجدان كي لأجله نحرز التقييد بالنهار التعبدي، فيختلف المقام عما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الجامع بين النهار الواقعي والتعدي، فانه يكفي في استصحاب النهار الواقعي كونه احد عدلي الواجب، الا أن موضوع الاثر هو تقييد الصلاة بالنهار و هو لازم عقلي للنهار الواقعي فلا يكون رفع اليد عن اليقين السابق بالنهار مصداقا للنقض العملي لليقين المتقوم بوجود اثر عملي لنفس المستصحب لا للازمه العقلي .

كما يمكن دفع اشكاله الثاني بأن يقال: انه يكفي في الظرفية كون قيد الصلاة هو زمان وجود النهار واقعا او ظاهرا، فان الظاهر من الصلاة في النهار هو الصلاة في زمان النهار وقد فرض أنه اعم من زمان النهار الظاهري، والآن المشكوك زمان النهار الظاهري بالوجدان .

المحاولة الثانية: ما في تعليقة البحوث من دعوى أن كون زمان الصلاة هو النهار تحت اختيار المكلف، فان بإمكانه ايقاع الصلاة في النهار وعدمه^(١) .

وفيه أنه ان اريد من جعل زمان الصلاة نهارا هو الاشارة الى واقع الزمان فيعود اشكال خروجه عن الاختيار، وان اريد جعل زمان الصلاة بما هو متصف بزمان الصلاة نهارا فهذا مما لا يثبت باستصحاب بقاء النهار او

استصحاب كون الزمان نهارا.

المحاولة الثالثة: ما قد يقال من أن غاية كون القيد غير اختياري عدم انبساط الامر الضمني اليه، والا فالنكتة العرفية لعدم الحمل على تعلق الامر بالمقيد الموجب لحمل الامر بالمقيد بالقييد الاختياري على كونه امرا بالمركب، موجودة في المقيد بالقييد غير الاختياري.

ويرد عليه ان معنى خروج القيد عن تحت الامر إما بقاء التقيد تحت الامر فيعود المحذور او خروجه ايضا فيكون مآله الى الامر بذات الطبيعة، غايته كون وجود القيد شرط الوجوب، فكأنه قال "اذا كان النهار موجودا فصل" وهذا وان خاليا عن المحذور في مثله، لكنه خلف الفرض، وان كان قابلا للالتزام في الحكم الذي ينحل بعدد افراد القيد، بل هو الظاهر في مثل وجوب اكرام العالم، اذ ظاهره عرفا أن من كان عالما وجب اكرامه، ولكنه لا يتم في الواجب البدلي، كقوله "اكرم عالما" او "اعتق رقبة مؤمنة" او ما علم عدم كونه شرطا للوجوب، كنهار شهر رمضان بالنسبة الى وجوب الصوم.

المحاولة الرابعة: ما كنا نقوله سابقا من أنه لو كان المأخوذ في الموضوع هو التقيد الإسمي، كما لو تعلق الأمر بإتيان صلاة تتصف بكونها في النهار، فحينئذ لا يمكن احراز عنوان اتصاف الصلاة بكونها في النهار بمجرد استصحاب النهار، لكن في مثل الأمر بالصلاة في النهار فالظاهر كون الموضوع مقيدا على نحو التقيد الحرفي، فلو جرى استصحاب بقاء الوقت مثلا فيرى العرف عدم ترتيب آثار الصلاة في الوقت على استصحاب بقاء الوقت نقضا لليقين بالشك، ويكون استصحاب بقاء القيد حاكما على استصحاب عدم حصول المقيد.

ووجه الحكومة ما ذكر في محله من أنه كلما كانت حالتان ثبوتيتان

تكون احديهما ناسخة للأخرى، فيكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة مقدما عرفا على الأصل الجاري في الحالة المنسوخة بشرط ان لا يكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة أصلا مثبتا، وهذا هو المفروض في المقام، فان حالة بقاء القيد ناسخة لحالة عدم حصول المقيد، وحيث ان استصحاب بقاء القيد يكفي لإثبات حصول المقيد، فيكون مقدما عرفا على استصحاب عدم حصول المقيد، نعم لو فرض عدم جريان استصحاب القيد، فتصل النوبة الى جريان استصحاب عدم المقيد.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذه المحاولة ايضا، فانه لا ينبغي التأمل في أن العرف يلتفت الى أن القيد والشرط يختلف عن تقيد الواجب به، ولذا يلتفت العرف الى أنه لو نهى عن ذات الشرط كالتستر بالساتر المغصوب فلا مانع من تعلق الامر الترتيبي بالصلاة في حال تستره به بأن يقول له "ان كنت تلبس هذا الساتر المغصوب فأنت بالصلاة في هذا الحال، كما التزم به السيد الخوئي "قده" في ابحائه الاستدلالية^(١)، وهذا يعني كون التركيب بين الحرام ومصدق الواجب انضماميا اي يكون الحرام مغايرا للواجب وجودا، ومع ذلك يكون استصحاب بقاء ذات القيد لاثبات التقيد من الاصل المثبت، ولا عبرة بخفاء الوسطة اي عدّ العرف المسامحي اثر التقيد اثرا لذات القيد، كما سيأتي في محله، وأما جلاء الوسطة بأن لا يتعقل العرف التفكيك بين التعبد الظاهري الاستصحابي بوجود القيد وبين التعبد الظاهري بتحقق التقيد، فمضافا الى أن دعوى عدم تعقل التفكيك بينهما مما يصعب الجزم بها يرد عليه أنه كما سيأتي في محله يتوقف على وجود اثر في الوسطة اي القيد كي يشمل خطابه النهي عن النقص العملي

١ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص٣٠٩ و١٣٢ وان افتي في المنهاج وفي تعليقه على العروة ببطان الصلاة في الساتر المغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا.

لليقين بالشك ثم نتمسك بالملازمة بين التعبد به والتعبد بتحقيق التقيد، نعم حيث يكون بقاء النهار حسب الفرض موضوعا لوجوب الصلاة في النهار فلا مشكلة في هذا المثال من ناحية لزوم وجود اثر لذات المستصحب.

المحاولة الخامسة: أن نقول: انا عرفنا من تطبيق الاستصحاب على بقاء الوضوء في الصحيحة الاولى لزرارة وعلى بقاء طهارة الثوب في صحيحته الثانية جريان استصحاب بقاء الوضوء والطهارة لاثبات تحقق تقيد الصلاة بهما اي كون الصلاة مع الوضوء والطهارة.

والعرف لا يفهم خصوصية في هذين الشرطين او في الصلاة المتقيدة بهما، وأما احتمال كون الوضوء لكونه اختياريا مما تعلق به الامر الضمني فيختلف عن الشرط غير الاختياري مدفوع بأن الالتزام بتعلق الامر الضمني بالوضوء او بكون المكلف على وضوء خلاف ظاهر الخطابات الشرعية في كون الواجب هو الصلاة والوضوء شرط في الواجب وليس مثل أجزاء الصلاة كما أن طهارة الثوب كذلك، بل الامر فيها اوضح، ولذا يكفي فيها حصولها بغير اختيار المكلف او بسبب محرم كغسل الثوب المتنجس بماء مغصوب.

ثم ان نتيجة ما ذكره في البحوث هو التفصيل بين ما لو كان المقيد بالقييد غير الاختياري متعلقا للأمر وبين ما لو كان موضوعا للحكم، فلو أمر المولى بغسل الجسد بالماء كما في غسل الجمعة، فيكون من الأمر بالمقيد واستصحاب كون ما يغسل به ماء لا يثبت تحقق الغسل بالماء، وأما لو قال "غسل المتنجس بالماء مطهر" فيجدي بحاله استصحاب كون المغسول به ماء، وهكذا الحال في كل واجب بدلي مقيد بقييد غير اختياري كوجوب اكرام عالم ووجوب عتق رقبة مؤمنة، فان لازم كلامه مثبتية استصحاب كون الشخص عالما وكون الرقبة مؤمنة للاجتزاء باكرام

مشكوك العالمية وعتق الرقبة التي يشك في ايمانها، كما انه لا بد من التفصيل في متعلق الأمر بين ما لو كان القيد اختياريًا كالأمر بالصلاة مع الوضوء او التستر فيكون من الأمر بالمركب وبين ما لو كان القيد غير اختياري فيكون من الأمر بالمقيد، والانصاف إباء العرف عن قبول هذا التفصيل.

الايراد الثاني: ان ظاهر "صل في النهار" بناء على التركيب ليس هو الامر بالصلاة مع وجود النهار بنحو مفاد كان التامة، بل ظاهره الامر بالصلاة في زمانٍ وكون ذلك الزمان نهارًا، والمفروض عدم جريان استصحاب الزمان بنحو مفاد كان الناقصة، كما أن ظاهر الامر بالغسل بالماء هو الامر بالغسل بشيء وكون ذلك الشيء ماء.

فان تم هذا الايراد فلا يجدي في دفعه الالتزام بجريان استصحاب الزمان بنحو مفاد كان الناقصة، كما التزم به المحقق العراقي "قده" فانه لو فرض القول بعرفية استصحاب أن الزمان كان نهارًا، فقد يقال بأن عنوان الصلاة في النهار لو كان مركبا فيكون ظاهرا في الصلاة في زمان ويكون ذلك الزمان نهارًا، وليس ظاهره لحاظ الزمان الموسع، ولو فرض صحة لحاظه، فان المحتمل فيه ان لم يكن ظاهرا هو لحاظ الآن الذي يقع فيه الصلاة.

فالظاهر أن يجاب عن هذا الايراد بنحو يجدي حتى لمن يقول بجريان استصحاب الزمان بنحو كان التامة فقط، وهو أنه لاوجه لانحلال الامر بالصلاة في النهار الى الامر بالصلاة في زمان وكون ذلك الزمان نهارًا، بل الظاهر منه الامر بالصلاة مع وجود النهار، فالمستفاد من حرف "في" في قولنا "الصلاة في النهار" غير المستفاد منها في قولنا "الصلاة في المسجد" فان الثانية بمعنى الصلاة في مكان وكون ذلك مسجدا، فلو كان شخص في المسجد ومشى الى مكان وشك في أنه هل خرج من المسجد ام لا، فاستصحاب بقاءه في المسجد بضم احرازه الاتيان بالصلاة لا يثبت ذلك

العنوان، بل يجري استصحاب عدم كون هذا المكان مسجداً، وهكذا لو قال المولى "صل في الخيمة" فلو كان في الخيمة ومشى الى مكان يشك في امتداد الخيمة اليه او كان في نفس المكان ولكن احتمال ازالة الخيمة بعد أن دخل فيها، فاستصحاب كونه في الخيمة لا يثبت عنوان الصلاة في الخيمة، فضلاً عما اذا لم يكن في الخيمة فجاء الى هذا المكان فاراد ان يستصحب بقاء الخيمة بنحو مفاد كان التامة فانه لا يثبت عنوان الصلاة في الخيمة اصلاً، نعم لو قال المولى "صل وانت في الخيمة" فاستصحاب كونه في الخيمة فيما كان تحت الخيمة سابقاً يثبت العنوان.

وأما في الزمان فالظاهر كفاية استصحاب بقاء الزمان بنحو مفاد كان التامة، حيث لا يفهم العرف من عنوان الصلاة في النهار مثلاً اكثر من تقارن الصلاة بوجود النهار، فان الفهم العرفي عن الزمان كالنهار ليس كالمكان، في كونه وعاء وظرفاً حقيقياً للفعل، ومجرد استعمال لفظ "في" في المكان والزمان مع احساس معنى واحد منهما لا يستلزم كون الظاهر العرفي من الجملتين واحداً، نظير استعمال "في" في الحالات كقولهم "فلان في يسر" او "في عسر" ففي نهج البلاغة "نوم على يقين خير من صلاة في شك" مع أن الشك حال محض وليس مكاناً ولا زماناً.

وقد يقال: انه لا فرق بين مثال الصلاة في المسجد او الصلاة في النهار، فان ظاهرهما التركيب من صلاة شخص وكونه في المسجد او في النهار، فاستصحاب كونه في المسجد او في النهار يكفي في احراز العنوان، من دون حاجة الى احراز كون الصلاة في زمان يكون نهاراً، او كون الصلاة في مكان يكون مسجداً، فان المكان او الزمان ظرف للذات الخارجية كالانسان، لا الحدث كالصلاة، وهذا نظير ما يقال في النهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فانه حيث لا يكون تلك الأجزاء ظرفاً للصلاة فيكون ظاهره كون العنوان مركباً من الصلاة وكون الشخص لا بساً لما لا

يؤكل لحمه، او فقل: أن يكون معه اجزاء ما لا يؤكل لحمه ولو كان روثة او عرقه كما هو المستفاد من الروايات.

ولكن الانصاف أن حمل الصلاة في النهار على المركب من الصلاة وكون الشخص في النهار خلاف الظاهر، كما أن حمل الصلاة في المسجد على الصلاة وكون الشخص في المسجد خلاف الظاهر كما مر آنفا.

وقد حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله"، أنه قال في مقام بيان الفرق بين الزمان والمكان: أن مفاد الحروف مختلف، فبعضها يفيد مجرد اجتماع شيئين في الزمان، مثل الباء في قوله " لا صلاة الا بطهور" وبعضها يفيد أكثر من ذلك مثل "على"^(١) و "كذا" في " عند استعمالها في الظرفية المكانية، فلا يجدي بحاله الاستصحاب، فلو علم بأن زيدا على تقدير حياته يكون في الدار فاستصحاب حياته لا يثبت كونه في الدار الا بنحو الاصل المثبت، و حرف "في" عند استعمالها في الزمان، من قبيل الاول، اذ الزمان ليس ظرفا عرفا حتى يقع فيه الفعل، فان منشأ الزمان ليس هو حركة الشمس بل الحركة الذاتية للأشياء، ولذا يكون الزمان موجودا ولو لم توجد الشمس، ولعل منشأ استعمال "في" التي هي للظرفية في الزمان أن الانسان كان يشعر بالتغيير الزماني من خلال التغيير في المكان، فكان يحسّ بالليل من خلال ظلمة الارض، فسماه بالليل الذي يعني الظلمة، وسمي

١ - فاستصحاب بقاء الفرش في مكان لا يثبت كون الجلوس على ذلك المكان جلوس على الفرش، اذ الجلوس على الفرش يعني الجلوس على شيء وكون ذلك الشيء فرشاً، كما أنه لو كان واقفا على فرش واحتمل ازالة الفرش من تحت رجليه او مشى خطوة فاحتمل خروجه عنه ثم جلس، فاستصحاب بقاءه على الفرش الى زمان جلوسه لا يثبت جلوسه على الفرش، بخلاف ما لو كان شيئاً فرشاً سابقاً واحتمل استحاله فيجدي استصحاب كونه فرشاً، في اثبات هذا العنوان.

الربيع للزمان الذي تتجدد آثار حياة النباتات والاشجار في مكان، فكان رؤية الانسان الابتدائي الى الزمان متأثرة بالمكان، فاستعملت "في" بنحو من العناية والتوسع في الزمان، نعم بعد تطور المجتمعات وضعوا اسماء الزمان لما لا ينشأ من احساس التغيير في المكان، مثل اسماء ايام الاسبوع، فعليه يكون المطلوب في قوله "صل في النهار" اجتماع الصلاة والنهار في زمان فيمكن اثباته بضم الوجدان الى الاصل.

هذا وقد أضاف الى ذلك أنه قد يلحظ الزمان مرآة لتحديد مقدار استمرار العمل، كالامر بزيارة الحسين (عليه السلام) ساعة، نظير لحاظ قيمة القماش مرآة لتحديد مقدار فيقال لبائع القماش أعطني القماش بمقدار درهم، فلا اشكال في امكان استصحاب عدم انتهاء امد الزيارة، وهذا خارج عن محل البحث، اذ محل البحث ما اذا لوحظ الزمان ظرفا للفعل، كالامر بزيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة، كما أنه اذا لوحظ الزمان نعتا للفعل، فهذا ايضا خارج عن محل البحث، كقوله "تجب عليك الصلاة النهارية" اذ استصحاب بقاء النهار لا يثبت اتصاف الصلاة به، فمحل البحث ما اذا أخذ الزمان ظرفا لا بنحو النعتية، مثل "صل في النهار" وهذا محل البحث، والظاهر جريان الاستصحاب فيه.

اقول: ان نكتة الفرق العرفي بين الزمان والمكان ليس هو ما ذكره من عدم كون منشأ الزمان هو حركة الشمس، وانما هو الحركة الذاتية للاشياء، فان الكلام في مثل الليل والنهار، ولا اشكال في كون منشاهما حركة الشمس، دون الحركة الذاتية للاشياء، مضافا الى أنه ان اريد من الحركة الذاتية الحركة الجوهرية التي يدعيها صاحب كتاب الاسفار، فمضافا الى اختصاصها بالاجسام لم يثبت ذلك في جميع الاجسام، بل غايته ثبوتها فيما يتغير كفيته، كالثمره، فلو فرض أن جسما لم تتغير كفيته فمن أين نحزر حركته الجوهرية اي حركته من القوة الى الفعل.

وقد يقال بمعنى آخر للزمان وليس من سنخ الوجود، بل يكون من الامور الاعتبارية، او النفس الامرية، ويشارك فيه الموجودات والمعدومات، فيقال "كان العنقاء معدوما ازلا ومعدوم فعلا ومستقبلا" وهكذا الممتنعات، لكنه مناف لما ورد في عدة من الروايات من مخلوقية الزمان، كقوله "إن الله تبارك و تعالی كان لم يزل بلا زمان و لا مكان و هو الآن كما كان"^(١) وقوله "كيف يكون له قبل و هو قبل القبل بلا غاية و لا منتهى غاية و لا غاية إليها غاية انقطعت الغايات عنه فهو غاية كل غاية فقال أشهد أن دينك الحق وأن ما خالفه باطل"^(٢) وقوله "ان الله تبارك و تعالی لا يوصف بزمان و لا مكان و لا حركة و لا انتقال و لا سكون بل هو خالق الزمان و المكان و الحركة و السكون تعالی الله عما يقولون علوا كبيرا"^(٣) ومن الواضح أنه تعالی فوق الزمان اي ليس له مبدأ و منتهى ولا يؤثر فيه الزمان ابداء، وهو خالق الزمان الذي هو من سنخ الوجود، وان صح المعنى الأخير للزمان فهو ليس من سنخ الوجود، بل غايته كونه من سنخ الامور الواقعية النفس الامرية، ان لم يكن من الامور الاعتبارية.

ومن جهة أخرى ان ما ادعاه من كون استعمال حرف "في" في الزمان كان ناشئا عن كون الزمان عند الانسان الابتدائي متأثرا عن المكان، بعيد جدا، فانهم يستعملون حرف "في" في الحالات ايضا كما مر آنفا، مع عدم موجب لتوهم كونها مكانا، بعد وضوح أن مجرد تبدل حالات الافق في المكان الموجب لتحقق الليل والنهار لا يوجب عرفا اسراء احكام المكان الى الزمان، ولذا لا يقال "جلست على الزمان" مع أنه يقال "جلست على المكان".

١ - توحيد الصدوق ص ١٧٣

٢ - توحيد الصدوق ص ١٧٦

٣ - توحيد الصدوق ص ١٨٤

ثم انه لو فرض عدم امكان اثبات استصحاب النهار مثلا لكون الفعل واقعا في النهار، فيجري استصحاب بقاء النهار لاثبات وجوب الفعل، ونذكر لذلك مثالين:

المثال الاول: اذا كان الواجب الفعل المستمر في جميع آتات النهار، كوجوب الصوم في نهار شهر رمضان، فلو شك في بقاء النهار إما للشك في مقداره كما لم يدر هل النهار في هذا البلد قصير او طويل، وإما للشك في انتهاء امده مع العلم بمقداره، كما لو علم أن النهار في هذا البلد سبعة عشر ساعة، ففي كلا الفرضين يجري استصحاب بقاء النهار ويثبت بقاء وجوب الصوم، كما يمكن اجراء استصحاب بقاء نفس الوجوب، فيتنبجز عليه الامساك في ذلك الزمان المشكوك.

ان قلت: حيث لا يثبت بهذا الاستصحاب كون الامساك في هذا الزمان من الصوم في النهار، فيكون من الشك في القدرة، فيعني ذلك أنه إنّما يكون قادراً على امتثال هذا الوجوب الظاهري إن كان مطابقاً للواقع، وحيث هذا الوجوب كبقية الوجوبات مشروط بالقدرة، فيلزم من ذلك كون الحكم الظاهري مشروطا بالمطابقة للواقع، وهذا غير معقول، لأنه لا يمكن احراز هذا الشرط مادام شاكا، فلو فرض ارتفاع شكه ارتفع موضوع الحكم الظاهري.

قلت: ان مفاد الاستصحاب وان كان حكما تكليفيا طريقيا، حيث ان مفاده النهي عن النقص العملي لليقين بالشك، لكن العرف يلتفت الى أن روحه ابراز الاهتمام بالتكليف الواقعي على تقدير وجوده، والمفروض أن التكليف الواقعي على تقدير وجوده مقدور، فلا وجه لانصراف خطاب الاستصحاب عنه، خصوصا بعد أن كان مورد الشك في القدرة مجري لحكم العقل بالاحتياط، بل مقتضى الاستصحاب بقاء القدرة.

هذا وقد يدعى في فرض الشك في سعة مقدار النهار، أنه حيث لا يثبت استصحاب النهار او استصحاب الوجوب كون الامسك في هذا الزمان المشكوك من الصوم في النهار فلا يثبت وجوبه وانما يثبت وجوب الصوم في النهار، فلا تكون البراءة عن وجوب الامسك في هذا الزمان المشكوك محكمة لهذا الاستصحاب لعدم جريانها في مورده، فبجريان هذه البراءة يرتفع حكم العقل بلزوم الاحتياط من باب جريان قاعدة الاشتغال في موارد الشك في القدرة، لكون حكم العقل بالاحتياط معلقا على عدم ورود ترخيص شرعي في الخلاف، لكن حيث لا يكون الشك في بقاء النهار في الفرض الثاني الذي كان مقدار النهار معلوما من الشك في التكليف الزائد فلا مجرى فيه للبراءة.

وقد يجاب عن هذه الدعوى كما في البحوث بأن دليل البراءة الشرعية يختص بموارد الشك في اصل التكليف، دون ما علم بأصل التكليف وشك في تحقق الامتثال، أو شك في القدرة على الامتثال، كما لو احتمل سقوط التكليف بالعجز مع علمه بأصل التكليف، أو شك كما في المقام في ثبوت قيد الواجب بعد علمه بأصل الوجوب و لو ببركة الاستصحاب^(١).

اقول: يمكن في هذا الفرض اجراء الاستصحاب في نفس كون الصوم في النهار، وليس الغرض منه اثبات الوجوب، بل اثبتنا الوجوب بطريق آخر، وانما الغرض منه اثبات الواجب، فلا تصل النوبة الى البراءة اصلا، هذا مضافا الى أن الوجوب لم يتعلق بهذا الآن بما هو هو، حتى يكون مجري للبراءة وانما تعلق بعنوان الصوم في النهار، والمفروض اثبات بقاء وجوبه بالاستصحاب.

نعم ما ذكره صاحب الكفاية من أنه لا بأس باستصحاب نفس المقيّد اي الصوم في النهار فيقال إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار و الآن كما كان فيجب فتأمل^(١)، مخدوش، فان الوجوب لا يترتب على وجود المتعلق، فالاستصحاب المحرز لتحقق الواجب ليس اصلا موضوعيا بالنسبة الى الوجوب كي يثبت به .

هذا ولو لم يمسه في الزمان المشكوك فيجب عليه القضاء، ودعوى أنه حيث لا يثبت به عنوان الفوت فتجري البراءة عن وجوب القضاء ان تمت، فتتوجه حتى على القول بكون استصحاب النهار صالحا لاثبات كون الصوم في النهار، فهو نظير ما لو شك في اثناء الوقت في اتيان الصلاة، فلم يصلّ بعد ذلك، فانه لا ريب في وجوب القضاء عليه، إما لكون موضوعه اعم من فوت الفريضة الواقعية والظاهرية، وفوت الفريضة الظاهرية معلوم بالوجدان، او لما هو الظاهر من الملازمة العرفية بين الوجوب الظاهري للأداء والوجوب الظاهري للقضاء.

المثال الثاني: لو شك في وجوب اداء الصلاة المقيدة بالنهار مثلا، للشك في بقاء النهار، فتارة يراد من استصحاب النهار الى الوقت المشكوك اثبات جواز تأخير الصلاة من الوقت المتيقن الى الوقت المشكوك، فالصحيح عدم اثباته به، فانه -مع قطع النظر عما هو المستفاد من الروايات من وجوب المبادرة الى الصلاة بمجرد خوف ضيق الوقت- حيث لا يثبت به تحقق الامتثال اي الصلاة في النهار، فمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم تحقق الامتثال وجوب المبادرة اليها قبل بلوغ الوقت المشكوك، نعم لو كان جواز التأخير مجعولا شرعيا مستقلا موضوعه بقاء النهار امكن اثباته به لكنه لا دليل عليه ابدا.

وأخرى يراد تنجيز وجوب الاتيان بها في الوقت المشكوك لمن ترك اداءها قبل ذلك، وعدم جواز العدول عنه الى القضاء، فالصحيح هو تنجيذه به وقد مر الجواب عن اشكال الشك في القدرة، نعم لا يترتب عليه الاثر الشرعي المترتب على الصلاة في النهار، بل يترتب اثر عدمها.

فمثلا لو شك في بقاء نهار يوم عيد الأضحى فبناء على وجوب ذبح الهدي نهار يوم العيد فاستصحاب بقاء وجوب الذبح بل استصحاب بقاء موضوعه وهو النهار وان كان ينجز الاتيان به لكن لا يثبت به تحقق الذبح الصحيح وهو الذبح في النهار فلا بد من اعادته في اليوم الآخر حتى يترتب عليه الخروج من الاحرام.

هذا وقد يقال ايضا في هذا الفرض الذي تعلق الامر بصرف وجود الصلاة في النهار مثلا بأنه ان كان المكلف عالما بالوجوب قبل زمان الشك في النهار، فقد تنجز عليه الوجوب ولو أخره الى زمان الشك وجب عليه الاحتياط، بلا حاجة الى الاستصحاب المثبت للوجوب، وانما الحاجة اليه في فرض عدم تنجز الوجوب قبله، إما لعدم بلوغه او لغفلته، وحينئذ فقد يدعى جريان البراءة عن وجوب الصلاة في هذا الزمان المشكوك من دون حكومة الاستصحاب عليه بعد أن لم يثبت كون الصلاة فيه صلاة في النهار، ويجاب عنه كما في البحوث بأنه مضافا الى ما مر من اختصاص البراءة بموارد الشك في اصل التكليف، أنه لا معنى للبراءة عن وجوب الصلاة في هذا الزمان المشكوك، اذ لا يحتمل وجوبها كذلك وانما الواجب صرف وجود الصلاة في الوقت وقد اثبتته الاستصحاب فلا مجال معه للبراءة^(١)، ولا بأس بما أفاده.

ثم لا يخفى أن مفروض الكلام في استصحاب الزمان هو استصحابه في

موارد الشبهة المصدقية، وأما في موارد الشبهة المفهومية كالشك في بقاء النهار بعد استتار القرص وقبل زوال الحمرة المشرقية او الشك في بقاء الليل في الليالي المقمرة بعد التبيّن التقديري لطلوع الفجر وقبل تبينه الفعلي، فيكون استصحاب عدم دخول الليل وبقاء النهار في المثال الاول واستصحاب عدم طلوع الفجر وبقاء الليل في المثال الثاني من قبيل الاستصحاب في الشبهات المفهومية، وقد سبق منع جريانه في بحث الفرد المردد.

هذا كله في استصحاب الزمان.

المقام الثاني: في استصحاب الزمانيات

وأما استصحاب الزمانيات، اي سائر الامور التي تكون تدريجية الوجود مثل الزمان، بحيث لا يوجد الجزء اللاحق الا بعد انعدام الجزء السابق، نظير التكلم والحركة ونزول المطر وخروج دم الحيض، وما شابه ذلك، فقد يناقش في جريان الاستصحاب فيها بعدة مناقشات:

المناقشة الاولى: دعوى كون المشكوك غير المتيقن، فمثلا لو شك

في استمرار التكلم، فبالنظر الدقي يكون المتيقن فردا من التكلم وهو التكلم في الزمان السابق، ويكون المشكوك فردا آخر من التكلم، خصوصا مع تخلل الفصل بين تلك الاجزاء كما في الشك في بقاء في التكلم، فانه وان كان العرف بنظره المسامحي يراه بقاء الفرد السابق، الا أنه لا عبرة بهذا النظر العرفي المبني على المسامحة، ولذا يقال بأن ما نقص عن الكر ولو بمقدار قليل لا يكون بحكم الكر، وكذا لو نقص عن اقامة عشرة ايام بدقائق لا يكون بحكم الاقامة.

المناقشة الثانية: دعوى معارضة استصحاب بقاء التكلم مثلا مع

استصحاب عدم ايجاد التكلم الزائد في زمان الشك، نظير ما مر من

معارضة استصحاب عدم الجعل الزائد مع استصحاب بقاء المجعول .
وقد اجيب عن المناقشة الاولى بعدة اجوبة نذكرها جميعا، ثم نذكر ما هو المختار:

الجواب الاول: ما ذكره صاحب الكفاية "ره": من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في مثل الحركة و لو بعد تخلل العدم إذا كان يسيراً، لأن المناط في الاستصحاب هو الوحدة العرفية و لا يضر السكون القليل بوحدة الحركة عرفاً، كما أنه إذا شك في بقاء قراءة السورة من جهة الشك في اتمامها لسورة معينة فيجري استصحاب الشخص ، ولو شك في بقاءها لتردها بين القصيرة و الطويلة كان من القسم الثاني من استصحاب الكلي، ولو شك في قراءته لسورة أخرى مع القطع بأنه قد تمت قراءة السورة الأولى كان من القسم الثالث من استصحاب الكلي^(١).

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن وحدة الامر التدريجي تكون بوحدة مقتضي الحدوث والبقاء، فلو استند حدوث جريان الماء او سيلان الدم الى مادة، قد نفذت يقينا ولكن قامت مادة أخرى مكانها بلا فصل، فيتعدد بذلك جريان الماء وسيلان الدم، وحيث ان المقتضي للفعل الاختياري هو الداعي فمع تغاير داعي الحدوث والبقاء يتعدد التكلم و المشي، ومع وحدة الداعي يعتبر امرا واحدا مستمرا، فلو بدأ شخص بالمشي بداعي رؤية زيد واحتملنا أنه حينما رأى زيدا استمر في مشيه بداع آخر، فلا يجري استصحاب المشي، لتعدد المشي بتعدد الداعي^(٢).

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أنه يتصور في

١ - كفاية الاصول ص ٤٠٨

٢ - فوائد الاصول ج ٤ ص 439 بتوضيح منا.

الامر التدريجي خمس صور:

الصورة الاولى: أن يشك في بقاء الامر التدريجي للشك في وصوله الى منتهاه. فيجري فيه الاستصحاب.

الصورة الثانية: أن يحتمل طرو مانع عن استمراره مع القطع بتمامية مقتضي الاستمرار، كما لو علمنا بكون داعي الشخص التكلم ساعة واحتمال طرو مانع عنه في الاثناء، فيجري فيه الاستصحاب.

الصورة الثالثة: أن نشك في مقدار استعداده كما لم نعلم مقدار استعداد الرحم لسيلان الدم، فيجري فيه الاستصحاب، لأن الصحيح جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي.

الصورة الرابعة: أن نعلم بانتفاء العلة المحدثة، ونحتمل وجود علة مبقية قائمة مقام العلة المحدثة، كما لو علمنا بكون داعيه تكلم ساعة واحتملنا طرو داع آخر له في تكلم ساعة أخرى بعدها، و يوجب العلة الجديدة تبدل عنوان الامر التدريجي، كتبدل التكلم من قراءة القرآن الى الدعاء، فلا يجري الاستصحاب لعدم الوحدة العرفية بينهما.

الصورة الخامسة: نفس الصورة الرابعة، مع اختلاف أن لا يوجب ذلك تبدل العنوان، فيجري الاستصحاب، ولعل منه احتمال استمرار جريان الماء عند العلم بانعدام المنبع الاول واحتمل قيام منبع آخر مكانه^(١).

الجواب الرابع: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن اجزاء الموجود غير القار اذا كانت متصلة كحركة السيارة فيكون اتصالها مساوقا لوحدها، وبذلك يصدق كونها باقية ومستمرة، فيتم استصحابها عند الشك في بقاءها.

وأما إذا لم تكن الحركة والجريان والسيلان ونحوها متصلة فلا تتحقق الوحدة، وما ذكره في الكفاية من صدق الوحدة العرفية مع تخلل الفصل اليسير ففيه أن بقاء الموضوع في الاستصحاب وإن لم يكن مبنياً على النظر الدقي العقلي، بل على النظر العرفي الذي هو أوسع من نظر العقل في أكثر الموارد، إلا أنه لا فرق بين العقل و العرف في المقام، فالمتحرك إذا سكن و لو قليلاً لا يصدق عليه أنه متحرك عرفاً، لصدق الساكن عليه حينئذ، و لا يمكن اجتماع عنواني الساكن و المتحرك في نظر العرف أيضاً، و عليه فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً انه متحرك بحركة واحدة، بل يقال إنه متحرك بحركة أخرى غير الأولى، فلو شككنا في الحركة بعد السكون، لا يمكن جريان الاستصحاب، لأن الحركة الأولى قد ارتفعت يقيناً، و الحركة الثانية مشكوكة الحدوث.

نعم قد يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضر في صدقه السكون في الجملة، كعنوان المسافر، فان القعود لرفع التعب مثلاً، بل النزول في المنازل غير قادح في صدق عنوان المسافر فضلاً عن السكون ساعة أو ساعتين، فإذا شك في بقاء السفر لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه و لو بعد السكون، بخلاف ما إذا أخذ عنوان الحركة في موضوع الحكم، فانه لا يجري الاستصحاب بعد السكون، بل يجري فيه استصحاب السكون، و يجري جميع ما ذكرناه في الحركة في مثل الجريان و السيلان.

وفي مثال التكلم وان لم توجد له وحدة حقيقية من جهة تخلل السكوت و لو بقدر التنفس في أثناءه لا محالة بحسب العادة، لكن يكفي في استصحابه أنه توجد وحدة الاعتبارية بين أجزاء المنفصلة، فتعدُّ عدة من الجملات موجوداً واحداً باعتبار أنها قصيدة واحدة أو سورة واحدة مثلاً، فإذا شرع أحد بقراءة قصيدة مثلاً، ثم شككنا في فراغه عنها، لم يكن مانع

من جريان استصحابها سواء كان الشك مستنداً إلى الشك في المقتضي، كما إذا كانت القصيدة مرددة بين القصيرة و الطويلة، فلم يعلم أنها كانت قصيرة فهي لم تبق أم هي طويلة فباقية، أو كان الشك مستنداً إلى الشك في الرفع، كما إذا شككنا في حدوث مانع خارجي عن إتمام القصيدة التي بدأ بقراءتها.

و كذا الكلام في الصلاة، فانها و إن كانت مركبة من أشياء مختلفة، فبعضها من مقولة الكيف المسموع كالقراءة، و بعضها من مقولة الوضع كالركوع، و هكذا إلا أن لها وحدة اعتبارية، فان الشارع قد اعتبر عدة أشياء شيئاً واحداً، و سماه بالصلاة، فإذا شرع أحد في الصلاة، و شككنا في الفراغ عنها، لم يكن مانع من جريان استصحابها، و الحكم ببقاءها، سواء كان الشك في المقتضي، كما إذا كان الشك في بقاء الصلاة لكون الصلاة مرددة بين الثنائية و الرباعية مثلاً، أو كان الشك في الرفع، كما إذا شككنا في بقائها لاحتمال حدوث قاطع كالرعاف مثلاً^(١).

الجواب الخامس: ما ذكره السيد الصدر "فده" من أن مناشئ الوحدة

في الامور التدريجية تكون احد امور اربعة:

١- الاتّصال الحقيقي، فالحركة باعتبار اتّصالها عقلاً و عرفاً تعتبر أمراً واحداً و يجري فيها الاستصحاب.

٢- الاتّصال بالنظر العرفي الكاذب و غير المطابق للواقع، فإنّ هذا أيضاً يحقّق الوحدة التي تشترط في الاستصحاب من قبيل ما إذا فرضنا أنّ عقربة الساعة في دورانها و حركتها لها وقفات و سكنات ضئيلة لا ترى بالنظر السطحي، و بما أنّ هذه الوقفات و السكنات لا تلاحظ عرفاً لا ترى الحركة إلاّ واحدة ممتدة متّصلة، و بذلك تتحقّق الوحدة المعبرة، و لا

يتصوّر أنّ هذا من باب اشتباه العرف و خطئه في تشخيص المصداق، و هو غير متّبع، و إنّما المتّبع نظر العرف في المفاهيم، فإنّ هذه القاعدة لو سلّمت بشكل عام لا يسلم بها في المقام بالخصوص؛ لأنّ اعتبار الوحدة في جريان الاستصحاب ليس من باب الفهم العرفي للوحدة و التعدد، حتى لا يكون نظره محكّماً في تشخيص مصداقها، و إنّما هو بنكته صدق مفهوم نقض اليقين بالشك عرفاً.

٣- الاتّصال الادّعائي العرفي، بأن يوسّع في المفهوم بحيث يعمّ تخلل عدم الواقع في البين الذي يدركه بنظره السطحي، ومنه مفهوم التكلم والخطابة، فانه يقال "خطب أو تكلم فلان ساعة كاملة" مع أنّه إذا اريد استثناء الوقفات المتخللة لكان الزمان أقلّ من ساعة في المثال، فيكون لا محالة شيئاً واحداً عرفاً له حدوث و بقاء.

٤- ما اذا كان يتكرّر العمل و لو بفواصل زمنية واسعة، غير أنّ التكرار المتواصل و التعاقب المستمرّ يؤدّي إلى أن يعتبر العرف وحدة بلحاظ هذه الوقائع المتعدّدة، يجعل لها حدوثاً واحداً و بقاءً لذلك الأمر الواحد، كما إذا اعتاد أن يباحث شخص في كلّ يوم، أو اعتاد على المشي فجر كلّ يوم، فإنّ زمن البحث أو المشي لا يقاس بالزمن المتخلل بين البحثين و الواقعتين، لكنّه مع ذلك يرى العرف أن هنالك أمراً واحداً هو الدرس المستمر المتواصل، أو المشي كذلك، يعبر عن ذلك بأنّه ما زال يدرس و أنّه باق على عمله و مشيه.

وما قد يقال من أنّ استصحاب بقاء هذا البحث مثلاً معارض باستصحاب عدم البحث الثابت قبل هذا الوقت المعين ففيه أنّ الشيء المشكوك لو كانت له حالة سابقة مركّبة، أي: كانت لحالته السابقة حالة و صفةً سابقة أيضاً، يكون الجاري هو الاستصحاب بلحاظ تلك الحالة السابقة الثانية، لا الاولى.

ففي مثال الدرس و إن كانت الحالة السابقة قبل الدرس المشكوك هي العدم غير أن هذا العدم حالته سابقاً أنه كان ينتقض بالوجود في كل يوم سابق و تخلل الوجود بين العدم في هذا اليوم و العدم في الأيام السابقة لا يضرب بالوحدة العرفية كما قلنا، فتكون الحالة السابقة المعتمدة في مثل هذا هي حالة انتقاض العدم بالوجود، لا حالة العدم، فلا معارضة في البين.

فيتلخص من كل ما ذكر: أن هنالك مناشئ اربعة لتحقق الوحدة العرفية في الامور التدريجية، نعم ربما يعرض في البين مانع آخر يخل بالوحدة بنكتة مستقلة، بحيث يحدث في البين عنوان جديد يرى أنه موضوع آخر غير الأول و إن كان منشأ الوحدة بالنظر الدقي موجوداً، مثلاً إذا انتقل الباحث إلى كلام آخر غير بحثي كالمجاملات و التعارفات في المجلس بعد انتهاء البحث، فمثل هذه توجب أن يرى العرف انتهاء موضوع و بدء أمر و كلام جديد مستقل منفصل، فلا يجري الاستصحاب عند الشك في بقاء الحركة في كلام جديد مثلاً. فإن هذا يرى عند العرف فرداً جديداً يشك في حدوثه، و لا يرى نفس الأمر الأول و بقاءه، و لهذا يكون جريان استصحاب الحركة أو الكلام من استصحاب القسم الثالث من الكلي الذي لم يكن جارياً^(١).

الجواب السادس: ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن الاستصحاب في الامور التدريجية يتوقف على الوحدة فيها والوحدة إما وحدة حقيقية ناشئة من الاتصال، كما في الزمان، وبعض الحركات، وإما وحدة اعتبارية بين وجودات منفصلة، والوحدة الاعتبارية تنشأ من عدة امور:

١- وحدة العنوان، مثل قراءة القرآن، فلو بدأ بقراءة الشعر بعد انتهاءه من

قراءة القرآن فالعرف لا يعتبرهما قراءة واحدة.

٢- وحدة الداعي فلو كان داعي المتكلم من كلامه الوعظ ثم صار له داع الى تعقيبه بالبحث العلمي فلا يعتبرهما العرف تكلموا واحدا.

٣- وحدة المقتضي: فلو خرج الدم من رحم امرأة فلو تحول من نشوءه من عرق خاص منه الى نشوءه من عرق آخر فلا يعتبرهما العرف خروجا واحدا للدم ولذا يكون دم استحاضة بعد ما كان الدم الاول حيضا.

ثم قال: في مثال السفر ان كان الشخص في حال الحركة المستمرة التي لا توقف في أثناءها فوحدته حقيقية، وان كان له توقف في أثناءها فوحدته تكون اعتبارية ويختص اعتبار الوحدة له بوحدة الغرض والداعي فان علمنا بكون غرضه السفر من النجف زيارة الحسين (عليه السلام) ولكن احتملنا أنه بدا له أن يسافر من كربلا الى بغداد لغرض آخر فلا يجري استصحاب بقاء سفره، لأن هذا يعتبر سفرا جديدا فيكون استصحابه من استصحاب القسم الثالث من الكلي، كما افادة المحقق النائيني "قده".

اقول: الانصاف عدم تيسر اعطاء ضابط معين لصدق الوحدة في الامر التدريجي، نعم مع الاتصال الحقيقي فالوحدة ثابتة عادة، وأما مع عدم الاتصال الحقيقي فلا بد من احراز صدق الوحدة الفردية في اجراء الاستصحاب، فانه لا بد من احتمال بقاء نفس الموجود السابق عرفا، فلو شككنا في ان العرف هل يرى الشك شكاً في بقاء الموجود السابق او يراه شكاً في حدوث فرد آخر ولو من نوعه فلا يجري الاستصحاب.

ومما ذكرنا من عدم تيسر ضابط معين، يظهر بالنظر الى الأجوبة التي نقلناها عن هؤلاء الاعلام.

أما ما ذكره صاحب الكفاية، من كفاية الوحدة العرفية حتى في مثل الحركة والجريان، فهو وان كان صحيحا، بمعنى أن تخلل العدم في الحركة والجريان ونحوهما لا يمنع من صدق بقاء مفهوم الحركة عرفا، فان

المفهوم العرفي لبقاء الامر التدريجي مما أشرب فيه تخلل العدم بمقدار لا يخل بالوحدة العرفية، كحركة عقربة الساعة، نعم لا ريب في أن العرف يلتفت ويعترف في آن سكون عقربة الساعة بسكونها، ولكن لا يرى ذلك مانعا عن صدق استمرار الحركة بما اشرب فيها هذه السكونات اليسيرة، كما أن الامر في التكلم كذلك فالعرف مع اعترافه بأن سكوت المتكلم يسيرا، لكن لا يرى ذلك مانعا من صدق أنه لا يزال يتكلم او أنه تكلم ساعة، والحاصل أنه حيث كانت هذه الحركة بالنظر العرفي موجودا واحدا مستمرا فقد اشرب فيه هذه السكونات، بحيث لا تتنافى عرفا مع استمرار الحركة العرفية، فتتصف عقربة الساعة حين ذلك السكون باستمرار الحركة العرفية بذاك المعنى الذي اشرب فيه هذه السكونات، والا ففرض اتصافها بعدم الحركة عرفا في ذاك الآن مساوق لتعدد الحركة، مع أنه يقال انها لا تزال تتحرك، وعليه فلا يرد عليه اشكال السيد الخوئي "قده".

لكن المهم أن ما ذكره صاحب الكفاية لا يعطي ضابطا معيناً لصدق الوحدة العرفية في موارد عدم الاتصال الحقيقي، ولذا ترى أن استمرار الاتصال لا يصدق عرفا في ما لو كان الماء الكر يتصل بالحوض الصغير لحظة وينقطع عنه لحظة، فانه لو كان الحوض الصغير ملاقيا للنجس في لحظة الانقطاع يتنجس به، لأنه لا يصدق اتصاله بالماء الكر.

على أن ما ذكره صاحب الكفاية حول قراءة السورة من أنه لو بدأ شخص بقراءة سورة وشككنا في أنه قرأ سورة أخرى بعدها فلا يمكننا أن نستصحب قراءته للقرآن الا بنحو القسم الثالث من الكلي والذي لا نقول به، يرد عليه أن العرف يراه من الشك في بقاء قراءة القرآن، ويكون استصحابه من قبيل استصحاب الشخص، نعم لا يثبت به أنه قرأ سورتين مثلا، كما لا يثبت باستصحاب بقاء الطواف تحقق سبعة اشواط.

وأما ما ذكره المحقق النائيني "قده" فيرد عليه أنه ليس بجامع ولا مانع،

فانه قد يتعدد الداعي والمقتضي، ولكن لا يوجب تعدد الفعل التدريجي عرفاً، بل هو بقاء للوجود السابق بداع ومقتضى جديد، فلو بدأ شخص بالكلام من زوال الشمس واستمر في تكلمه لأجل حضور شخص في المجلس في الاثناء، فيقال: انه لا يزال يتكلم منذ زوال الشمس، كما أنه في مثال جريان الماء لأجل مادة جديدة او حركة الجسم بسبب محرك آخر غير المحرك الاول يعتبر جريانا مستمرا وحركة مستمرة.

كما أنه قد يتحد الداعي ولكن يكون الموجود بقاء فردا آخر، كما لو استؤجر شخص على مجموع قراءة القرآن وقراءة الدعاء فلا تعدان قراءة واحدة.

نعم لا يتم النقض الذي اورد عليه السيد الخوئي "قده" حيث قال: ان لازمه أنه لو بقي المصلي في حال السجود في الصلاة بداعي الاستراحة فتبطل صلاته بزيادة السجدة^(١)، فان المحقق النائيني لم يدع ذلك مطلقا وانما ادعاه في خصوص الامور غير القارة، فلا يتم النقض بالسجود وما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أنه انما يتم النقض لو كان السجود بمعنى الاعتماد على الارض، وأما لو كان بمعنى هيئة خاصة في الشخص فهو من الامور القارة، ففيه أن الاعتماد على الارض ايضا ليس من الامور التدريجية.

وأما ما ذكره المحقق العراقي "قده" فكأنه قبل من المحقق النائيني "قده" كفاية وحدة المقتضي والداعي في وحدة الامر التدريجي، وانما ادعى امكان وحدة الامر التدريجي مع تعدد مقتضي الحدوث والبقاء، فيرد عليه ما اوردناه على المحقق النائيني من أنه قد يتحد الداعي ولكن يكون الموجود بقاء فردا آخر، كما لو استؤجر شخص على مجموع قراءة القرآن

وقراءة الدعاء او على خطابتين متصلتين فلا تعدان قراءة واحدة او خطابة واحدة، نعم لم ينكر المحقق العراقي أنه قد لا يوجب وجود داعٍ آخر في بقاء التكلم صيرورته فرداً آخر من التكلم كما لو استمر في قراءته للقرآن او خطابته او مشيه بداعٍ آخر جديد.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه اذا تخلل السكون في آتات الحركة فالعرف بنظره الدقي يلتفت الى ذلك ولا عبرة بنظره المسامحي، فهو وان كان متينا جدا، لكن مر أنه قد يكون المفهوم العرفي للامر التدريجي مما اشرب فيه تخلل العدم بمقدار لا يخل بالوحدة العرفية، كحركة عقربة الساعة، او المشي.

وأما ما ذكره من أنه لو شك في أن قارئ القرآن هل بدأ بقراءة سورة قصيرة او سورة طويلة فيجري استصحاب بقاء قراءته للقرآن بنحو القسم الثاني من الكلبي، ففيه أن لازمه أنه لو علم بانتهاء قراءة سورة، واحتمل شروعه في قراءة سورة أخرى، أن يكون استصحاب قراءته للقرآن من استصحاب القسم الثالث من الكلبي، مع أنه خلاف الوجدان، فان العرف يرى وحدة عرفية لقراءة القرآن، فيمكن استصحاب قراءته للقرآن، بنحو استصحاب الفرد، نعم لو احتملنا أن قارئ القرآن قد اشتغل بعد فراغه من قراءة القرآن بقراءة الأشعار، فلا يجري استصحاب بقاء التكلم، لأنه يعتبر فرداً جديداً من التكلم.

وأما ما ذكره السيد الصدر "قده" ففيه مع غمض العين عن المناقشة في مثال القسم الثاني بحركة عقربة الساعة، اذ يلحظ العرف الوقفات المتخللة بالنظر العرفي الدقي غير المسامحي، وهو المعيار في حجية نظر العرف، أن ما ذكره من المنشأ الرابع لازمه الالتزام بأنه لو كان كل يوم في ساعة معينة يتصل الماء الكر بمخزن الماء في البيت الذي هو اقل من الكر، أن يحكم بكرية ماء المخزن ولو مع الشك في يوم ما في اتصاله به او أنه لو كان من

عادته أن يتوضأ كل ما أحدث أو في كل يوم في ساعة معينة وشك في يوم في ذلك أن يحكم بطهارته، ومن البعيد الالتزام به، فإن ما هو متيقن هو جريان العادة واستصحابه لا يثبت الوقوع في هذا اليوم.

نعم ذكر الشيخ الاعظم "قده" كلاماً يستفاد منه أنه يوافق مع اجراء الاستصحاب في مثله، حيث قال: إذا ثبت في يومٍ وجوب فعل عند الزوال ثم شككنا في الغد أنه واجب اليوم عند الزوال فلا يحكمون باستصحاب ذلك و لا يبنون على كونه مما شك في استمراره و ارتفاعه بل يحكمون في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال، أمّا لو ثبت ذلك مرارا ثم شك فيه بعد أيام فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمرا و شك في ارتفاعه فيستصحب.

و من هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر و باستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض لا من جهة أصالة عدم السفر الموجب للقصر و عدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب التمام لأنه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر و بوجوب العبادة لأنه من آثار عدم الحيض بل من جهة كون التكليف بالإتمام و بالعبادة عند زوال كل يوم أمرا مستمرا عندهم و إن كان التكليف يتجدد يوما فيوما فهو في كل يوم مسبق بالعدم فينبغي أن يرجع إلى استصحاب عدمه لا إلى استصحاب وجوده.

و الحاصل أن المعيار حكم العرف بأن الشيء الفلاني كان مستمرا فارتفع و انقطع و أنه مشكوك الانقطاع و لو لا ملاحظة هذا التخييل العرفي لم يصدق على النسخ أنه رفع للحكم الثابت أو لمثله فإن عدم التكليف في وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف لا رفع، و نظير ذلك في غير الأحكام الشرعية ما سيحييء من إجراء

٣١٢أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

الاستصحاب في مثل الكرية و عدمها و في الأمور التدريجية المتجددة شيئا فشيئا و في مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقيا إلا بالمسامحة العرفية^(١).

ومن جهة أخرى يرد على ما ذكره في البحوث أخيرا، أنه لا يتقوم المانع عن جريان الاستصحاب بتبدل العنوان، بل يكفي تبدل الفرد عرفا، كما في مثال فردين متصلين من الخطابة، وهذا الاستثناء الأخير يعني عدم اعطاء ضابط عام لصدق بقاء الفرد في الامر التدريجي، نعم فهم منه امكان بقاءه بأحد المناشئ الاربعة.

وأما ما ذكره بعض السادة الاعلام فنقول: في مثال فردين من الخطابة، وحدة العنوان ثابتة، مضافا الى وحدة الداعي اذا كان له داع واحد عرفا الى المجموع، بل قد يكون الاتصال بين آخر جزء من الخطابة الاولى واول جزء من الخطابة الثانية حقيقيا، ولكن مع ذلك لا يصدق بقاء الفرد السابق من الخطابة وانما هو فرد جديد.

وأما مثال السفر فان اريد منه الابتعاد عن البلد فهو امر قارّ ولا ينثلم وحدته الا بالرجوع الى البلد، وان اريد منه طي المسافة فلا يصدق مع التوقف في الطريق، وهل ترى أنه لو ركب السيارة من النجف بقصد زيارة الحسين (عليه السلام) في كربلاء من داخل السيارة من دون أن تتوقف السيارة ثم بدا له أن يذهب من كربلاء الى بغداد، فيصدق أنه سفر واحد، ولكن لو مكث في كربلاء يسيرا فهنا يلحظ العرف أنه هل كان داعيه من النجف الذهاب الى بغداد ام عرض له ذلك في كربلاء؟، والانصاف أنه بعيد.

والظاهر أن السفر بمعنى الابتعاد عن البلد ولذا نقول فيمن كان كثير

السفر لو اقام في بلده مثلا عشرة ايام فحيث انه عند المشهور يقصر في سفره الاول مطلقا او في خصوص المكاري فذهابه واياه يكون من السفر الاول، خلافا لما عن بعضهم من كونه مسيرة ثمانية فراسخ الاولى او ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من أنه لو كان له مقصد وغرض في اثناء الطريق فينتهي السفر الاول حين الوصول اليه.

وكيف كان فقد اتضح عدم تيسر اعطاء ضابط دقيق لصدق الوحدة العرفية في الامور التدريجية، ولكن المهم في الجواب عن الاشكال الاول على استصحاب الامور التدريجية، وهو دعوى تغاير المتيقن والمشكوك ما ذكر من كفاية الوحدة العرفية.

وأما الاشكال الثاني وهو معارضة استصحاب بقاء الامر التدريجي كالتكلم والمشى وجريان الماء وسيلان الدم مع استصحاب عدم ايجاده في الآن اللاحق، فجوابه أنه بعد وحدة الامر التدريجي حدوثا وبقاء، فلا يكون الشك الا في بقاء الفرد السابق، فلا معنى لاستصحاب عدم التكلم الزائد مثلا، فان ايجاد هذا الفرد من التكلم معلوم الحدوث، وانما يشك في بقاءه، ولا يقاس المقام بمعارضة استصحاب عدم الجعل الزائد للحكم مع استصحاب بقاء المجعول، كما في الشك في بقاء نجاسة الماء بعد زوال تغيره بنفسه، فان جعل نجاسة الماء بعد زوال تغيره في عرض جعل نجاسة الماء حين تغيره، وليس في طوله وبقاء له، بخلاف ايجاد التكلم في الآن الثاني امتداد واستمرار لايجاد هذا التكلم في الآن الاول.

وقد يقال في ما اذا تخلل العدم بين اجزاء الامر التدريجي، كحركة عقربة الساعة، بأنه كما يمكن للعرف لحاظ حركتها كأمر تدريجي واحد فيستصحب بقاءها، كذلك يمكن له لحاظ السكون المتخلل فيستصحب هذا السكون، وكلا النظريين عرفيان، وبذلك تتم المعارضة بينهما.

ولكن يرد عليه أنه بعد أن كانت هذه الحركة بالنظر العرفي موجودا

٣١٤.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

واحدا مستمرا، فقد اشرب فيه هذه السكونات بحيث لا تتنافى عرفا مع استمرار الحركة العرفية، فلا معنى لاتصاف عقربة الساعة بعدم الحركة العرفية حين ذلك السكون الدقي، وفرض اتصافها بعدم الحركة عرفا في ذلك الآن مساوق لتعدد الحركة، فيرجع الى الاشكال الاول وهو تغاير المتيقن والمشكوك.

الشك في كون الواجب المقيد بوقت خاص على نحو وحدة

المطلوب او تعدد المطلوب

ثم انه ذكر صاحب الكفاية أنه اذا شك في كون الامر بالصلاة في النهار مثلا على نحو وحدة المطلوب بحيث يكون القضاء بامر جديد، او على نحو تعدد المطلوب، بحيث ينحل الى امر بطبيعي الصلاة وامر بالصلاة في النهار، فيكون القضاء بالامر الاول فيجري استصحاب بقاء كلي الوجوب بعد خروج الوقت^(١).

ووافقه السيد الخوئي "قده" في ذلك فقال: بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لا مانع من جريان هذا الاستصحاب، و الوجه في ذلك أن تعلق طبيعي الوجوب بالجامع بين المطلق و المقيد معلوم على الفرض، و التردد إنما هو في أن الطلب متعلق بالمطلق و إيقاعه في الزمان الخاصّ مطلوب آخر ليكون الطلب باقياً بعد مضيه، أو أنه متعلق بالمقيد بالزمان الخاصّ ليكون مرتفعاً بمضيه؟، و عليه فيجري فيه الاستصحاب، و يكون من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، و من ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعية القضاء للأداء، و عدم الاحتياج إلى أمر جديد، و ليكن هذا نقضاً على المشهور، حيث إنهم قائلون بجريان

الاستصحاب في الأحكام الكلية^(١).

وفيه أن استصحاب بقاء الوجوب بعد خروج الوقت من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلّي، حيث يعلم بارتفاع الفرد المتيقن حدوثه، وهو وجوب الفعل في الوقت، ويشك في حدوث فرد آخر من الوجوب، وهو وجوب طبيعي الفعل أو وجوب اتیان الفعل خارج الوقت، والصحيح عدم جريانه.

نعم لو شك في كون الواجب مقيدا بوقت خاص أو مطلقا، فبعد خروج ذلك الوقت يمكن استصحاب بقاء الوجوب بناء على جريانه في الشبهات الحكمية.

ان قلت: ان استصحاب بقاء الوجوب بعد خروج الوقت لا يثبت كون متعلقه طبيعي الفعل الا بنحو الاصل المثبت وما لم يثبت ذلك فلا يصلح لتنجيز الاتيان بالفعل خارج الوقت لعدم جريان استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله، فتجري البرائة عن وجوب طبيعي الفعل بلامعارض، فالمقام نظير ما لو علمنا اجمالا بعد اكرام زيد بانه إما كان يجب اكرامه او يجب اكرام عمرو، فان استصحاب بقاء وجوب احدهما اجمالا يكون جامعا بين ما يقبل التنجيز وهو وجوب اكرام عمرو وما لا يقبله وهو وجوب اكرام زيد، حيث انه خرج عن محل الابتلاء باكرامه قبل زمان العلم الاجمالي.

قلت: يمكن الجواب عنه بأن نقول: ان العرف يرى معروض الوجوب ذات الصلاة، فيقول ان الصلاة كانت واجبة في النهار، ونشك بعد مضي النهار في وجوبها، وان كان متعلق الجعل هو الصلاة في النهار، فان المدار في متعلق الوجوب كموضوع الاحكام على معروض الحكم بالنظر العرفي،

دون مقام الجعل، كما مر توضيحه في بحث الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

التنبيه السادس: استصحاب الحكم التعليقي

قسّموا استصحاب الحكم الى ثلاثة اقسام، ومنشأ التقسيم أن الشك في الحكم الشرعي تارة يرجع الى الشك في نسخ الجعل، فيكون الاستصحاب فيه جاريا في بقاء الجعل، وسيأتي الكلام فيه في التنبيه الآتي حول استصحاب عدم النسخ، وأخرى يرجع الى الشك في سعة الحكم لفرض تبدل بعض حالات الموضوع، وحينئذ قد يفرض أن الحكم صار الحكم فعليا بتحقق الموضوع بجميع قيوده وقيود الحكم، ثم شك في بقاءه، فيجري استصحاب الحكم التنجيزي، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما لو غلى العنب فحرم شربه، ثم ذهب ثلثاه بنفسه لا بالنار، فشك في بقاء حرمة، وقد يفرض عدم صيرورة الحكم فعليا، وذلك فيما لم يتحقق جميع قيود الموضوع والحكم، وانما تحقق بعضها، ولكن علم بقضية تعليقية، وهي أنه لو وجد القيد الذي لم يوجد فعلا لثبت الحكم، مثال ذلك: أنا كنا نعلم بأن العالم يجب اكرامه لو كان عادلا، ثم طرأت حالة عليه شككنا في بقاء هذه الملازمة بين ثبوت عدالته ووجوب اكرامه، فيشار الى زيد فيقال: انه كان يجب اكرامه لو صار عادلا، ونشك الآن في أنه لو صار عادلا فهل يجب اكرامه، فنستصحب بقاء ذلك، بناء على جريان استصحاب الحكم التعليقي، ونتيجته الحكم بوجوب اكرامه بعد صيرورته عادلا.

وقد توجد هذه القضية التعليقية في نفس الخطاب الشرعي، كما لو قال الشارع "العالم يجب اكرامه ان كان عادلا" وهذا هو القدر المتيقن من جريان استصحاب الحكم التعليقي، وقد تكون مجرد انتزاع عقلي، كما لو

قال الشارع "يجب اكرام العالم العادل"، حيث يتنزع من ثبوت الحكم لكل موضوع مركب أنه لو انضم الجزء الثاني الى الجزء الاول ثبت الحكم.

وقد مثلوا للاستصحاب التعليقي باستصحاب الحرمة المعلقة على الغليان، كما لو قال الشارع "العنب يحرم اذا غلى" حيث ان هذا الحكم متيقن الحدوث في العنب، ومشكوك البقاء في حال صيرورته زيبيا، فيكون استصحاب بقاء هذا الحكم من استصحاب الحكم التعليقي وقد وقع فيه النزاع.

ولا يخفى أن هذا المثال مجرد فرض فقهي لا واقع له، فان الوارد في الروايات أن العصير اذا غلى حرم، والزبيب لم يكن عصيرا في زمان، نعم يمكن التمثيل للاستصحاب التعليقي باستصحاب كون الماء طهورا، فانه يعني انه اذا غسل به المنتجس لطهر، او استصحاب جواز البيع وضعا فانه يعني أنه لو تحقق البيع كان نافذا.

وكيف كان فالمشهور قبل المحقق النائيني "قده" كان جريان هذا الاستصحاب، لكنه ناقش في جريانه، لعدم تمامية اركان الاستصحاب فيه، كما ناقش جمع فيه لأجل معارضته مع استصحاب ضده التنجيزي، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان، استصحاب الحلية الثابتة قبل غليان الزبيب، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الاول: في جريان استصحاب الحكم التعليقي في نفسه.

والمقام الثاني: في ابتلاءه بالمعارضة.

المقام الاول: في جريان استصحاب الحكم التعليقي في نفسه

أما المقام الاول: فقد ذكر المحقق النائيني "قده" -وتبعه في ذلك السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما"- أن استصحاب الحكم التعليقي

حيث يكون راجعا الى استصحاب بقاء المجعول، لعدم كون الشك في النسخ حتى يجري استصحاب بقاء الجعل، فيختل ركن اليقين بالحدوث في جريان استصحاب بقاء المجعول، فانه ما لم يتحقق جميع قيود الحكم فلا يتحقق المجعول، ولا يصير الحكم فعليا، فان قيود الحكم كلها راجعة في مقام الثبوت إلى موضوع الحكم، فان القيد إما أن يفرض وجوده في مقام جعل الحكم، فيكون ثبوت الحكم متوقفا على وجوده، وهذا هو الموضوع، وإما لا يفرض وجوده، بل يطلب ايجاده او تركه، فيكون من قيود المتعلق، وفي هذا الفرض لا يتوقف وجود الامر والنهي على تحققه، بل يكون الامر بداعي ايجاده والنهي بداعي تركه، ولا ريب في عدم كون الغليان في قوله "العنب يحرم اذا غلى" من هذا القبيل، فيكون راجعا الى موضوع الحرمة، ويكون مآله الى أنه اذا وجد العنب ووجد غليانه فيثبت حرمة شربه، وعليه فلا فرق ثبوتي بينه وبين قوله "العنب المغلي حرام" والذي يكون مآله الى قضية شرطية مفادها أنه "اذا وجد العنب المغلي فيتحقق حرمة شربه، فتحصل مما ذكر عدم جريان الاستصحاب التعليقي، لعدم تمامية اركانه.

نعم يوجد يقين سابق بالملازمة بين غليان العنب وحرمته او قتل بسببية غليان العنب للحرمة، وهذه الملازمة او سببية الغليان للحرمة ليست معلقة على تحقق الغليان في الخارج، لأن الملازمة او السببية منتزعة من جعل الشارع حرمة العنب إذا غلا، والجعل ثابت ولو لم يتحقق الموضوع، ولكن اثبات الحرمة به يكون من الاصل المثبت^(١).

وقد اورد على هذا البيان عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره السيد الحكيم "فده" من أن إرجاع القضايا

الشرطية إلى القضايا الحملية، للبرهان القائم على أن موضوعات الاحكام علل تامة لها - لو تمَّ في نفسه- لا يتضح ارتباطه بما نحن فيه، ضرورة أن المدار في صحة جريان الاستصحاب على المفاهيم التي هي مفاد القضايا الشرعية، سواء أ كانت نفس الأمر الواقعي، أم لازمه، أم ملازمه، أم ملزومه، و لذلك يختلف الحال في جريان الاستصحاب و عدمه، باختلاف ذلك الأمر المتحصل، مثلاً: لو كان الدليل قد تضمن أنه إذا وجد شهر رمضان وجب الصوم، جرى استصحاب رمضان عند الشك في هلال شوال، و كفى في وجوب الصوم يوم الشك، و لو كان الدليل تضمن وجوب الصوم في رمضان، لم يجد استصحاب شهر رمضان في وجوب صوم يوم الشك، لأنه لا يثبت كون الزمان المعين من شهر رمضان، فهذا المقدار من الاختلاف في مفهوم الدليل كافٍ في تحقق الفرق في جريان الاستصحاب و عدمه، مع أنه في لب الواقع و نفس الأمر لا بد أن يرجع المفاد الأول الى الثاني، لأنه مع وجود شهر رمضان لا يكون الصوم في غيره، و لا بد أن يكون فيه، و كذلك مثل "إذا وجد كر في الحوض" و "إذا كان ما في الحوض كراً" فإن الأول راجع الى الثاني، و مع ذلك يختلف الحكم في جريان الاستصحاب باختلاف كون أحدهما مفاد الدليل دون الآخر، فالمدار في صحة الاستصحاب على ما هو مفاد القضية الشرعية، سواء أ كان هو الموافق للقضية النفس الأمرية أم اللازم لها أم الملازم.

نعم لو كان المراد من الإرجاع إلى القضية الحملية، كون المراد من القضية الشرطية هو القضية الحملية مجازاً أو كنايةً على نحو لا يكون المراد من الكلام إلا مفاد القضية الحملية، كان لما ذكر وجه. لكن هذا خلاف الظاهر، و كيف يمكن دعوى أن معنى قولنا "العنب إذا غلى يتنجس" هو معنى قولنا: "العنب المغلي نجس" مع وضوح الفرق بين العبارتين مفهومًا، و عليه فلا مانع من من جريان الاستصحاب التعليقي في

المثال الاول، بخلاف المثال الثاني، وامكان فرض قضية تعليقية فيه بأن يقال "العنب لو انضم اليه الغليان تنجس" لا يفيد، فانه مضافا الى كونه لازما عقليا، يكون مقطوع البقاء، في كل مركب وجد أحد جزئيه، لا أنه مشكوك كي يجري فيه الاستصحاب^(١).

و فيه أن مقصود المحقق النائيني هو كون مآل هاتين القضيتين في مقام الجعل الى شيء واحد، حيث ان قيد الحكم في الخطاب راجع في مقام الجعل الى قيد الموضوع، فان كل قيد في الخطاب المتضمن للحكم، إما أن يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل، فيكون من قيود موضوع الحكم، حيث يكون ثبوت الحكم على تقدير وجوده، فلا يثبت قبله، وإما أن لا يؤخذ مفروض الوجود، بل يكون مما يقتضي الحكم تحصيله، فيكون من قيود متعلق التكليف، حيث يكون التكليف ثابتا قبله، فيقتضي ايجاده مقدمةً لتحصيل الواجب، وهو المقيد بهذا القيد، كالصلاة مع الطهارة، وحيث ان الغليان ليس من قبيل الثاني، فينحصر كونه من قبيل الاول، فيكون مآل قوله "العنب يحرم اذا غلى" الى قوله "العنب المغلي حرام" فما لم يحصل الغليان لم يتحقق الحكم الشرعي وهو الحرمة.

نعم الاختلاف بين القضيتين بلحاظ عدم كون الغليان مأخوذا في موضوعا في الخطاب، بل كان شرطا معلقا عليه ثبوت الحرمة للعنب، مؤثر في ما يتعلق بشؤون الخطاب، كثبوت مفهوم الشرط للجملته الاولى دون الثانية، واين هذا من الاختلاف بين قوله "اذا كان شهر رمضان فيجب الصوم" وقوله "صم في شهر رمضان" او الاختلاف بين قوله "اذا كان ماء كر في الحوض فتصدق" وبين قوله "اذا كان ماء الحوض كرا فتصدق" فانه اختلاف في كيفية الجعل، وليس مجرد اختلاف في التعبير، فالقياس مع

الفارق .

وأما ما ذكره في مثال "العنب المغلي نجس" فيسأني الكلام فيه .
الايراد الثاني: ما ذكره ايضا، ومحصله: أن الاشكال انما يتوجه لو قلنا بأن وجود الشرط خارجا هو الذي انيط به الحكم، فلا حكم قبل وجوده حتى يستصحب، لكن الحكم منوط بوجوده اللحظي، والا يلزم التفكيك بين الجعل و المجعل، وهذا أوضح فساداً من التفكيك بين العلة و المعلول، لأن الجعل عين المجعل حقيقة، و انما يختلف معه اعتبارا، فيلزم التناقض من وجود الجعل بدون المجعل، فعليه لا مانع من الاستصحاب، لليقين بثبوت الحكم، و الشك في ارتفاعه، و كون المجعل حكما منوطا بشيء لا يقدح في جواز استصحابه بعد ما كان حكما شرعياً و مجعولا مولويا^(١).

وفيه أن الوجود اللحظي للشرط، وان كان هو الذي يناط به الجعل والمجعل بالذات، الا أنه حيث يلحظ فانيا في الخارج، فبتحققه في الخارج يوجد المجعل بالعرض الذي له وجود وهمي عرفي منوط بتحقق موضوعه، نظير ملكية الموصى له لمال الموصي حيث انها متوقفة على وفاته حسب انشاء الموصي نفسه، فلا توجد قبل وفاته، ولا يلزم من ذلك محذور انفكاك الجعل عن المجعل بالذات والذي يعني كون الجعل بلا مجعول بالذات، والا فما ذا يقول في مثال "العنب المغلي نجس" حيث اعترف بتوقف وجود الحكم فيه على وجود الغليان، والمفروض ان المحقق النائيني "قده" يدعي ان مأل "العنب اذا غلى تنجس" اليه .

الايراد الثالث: ما ذكره المحقق العراقي "قده" كنقض على المنع من جريان استصحاب الحكم التعليقي، من أنه بناء على اعتبار لزوم كون

الحكم المستصحب فعليا شاغلا لصفحة الوجود خارجا، فيلزم عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية أيضا قبل وجود موضوعاتها فيما لو شك فيها لأجل احتمال نسخ أو تغيير بعض حالات الموضوع، مع أن المستشكل المزبور -اي المحقق النائيني "قده"- ملتزم بجريانه في الأحكام الكلية قبل وجود موضوعاتها، و بالجملة احتياج الاستصحاب في جريانه إلى وجود الموضوع خارجا بما له من الاجزاء و القيود يستلزم المنع عنه حتى في الأحكام الكلية قبل تحقق موضوعاتها سواء كان الشك فيها من جهة الشك في النسخ أو من جهة أخرى^(١).

وهذا لا يخلو من غرابة، فان الفقيه حينما يجري الاستصحاب في الحكم الكلي كنجاسة الماء الذي زال تغييره يلحظ الوجود العنواني للماء المتغير بالفعل مع توفر جميع القيود الدخيلة في حدوث نجاسته، وان لم يوجد بالفعل خارجا، فيرى ثبوت النجاسة له، ثم يفرض زوال التغيير مثلا فيشك في بقاء نجاسته فيستصحبها، واين هذا من الاستصحاب التعليقي الذي لا معنى لأن يفرض الفقيه في الحالة السابقة المتيقنة تحقق جميع قيود الحرمة او النجاسة ومنها الغليان، اذ المفروض أن العنب في الاستصحاب التعليقي لم يغل في حال عنيبته ابدا.

واغرب من ذلك نقضه باستصحاب عدم النسخ، فانه استصحاب في بقاء الجعل، ومن الواضح أن تمامية اركان الاستصحاب في الجعل من اليقين بحدوثه والشك في بقاءه لا يتوقف على لحاظ حدوث الموضوع وبقائه، وان كان استصحاب بقاء المجعول بحاجة اليه كما في استصحاب نجاسة الماء بعد زوال تغييره.

الايراد الرابع: ما ذكره المحقق العراقي "قده" ايضا ويختص

باستصحاب الحكم التكليفي دون الحكم الوضعي كقوله "العنب اذا غلى تنجس" ومحصله أنه يوجد فرق بين القيد الراجع إلى الحكم و التكييف، و بين القيد الراجع إلى موضوعه، فان الاول شرط في أصل الاحتياج إلى الشيء و اتصافه بكونه صلاحا، و بذلك يكون من الجهات التعليلية لظرو الحكم على الموضوع، بخلاف الثاني، فان دخله انما يكون في وجود ما هو المتصف بكونه صلاحا و محتاجا إليه فارغا عن أصل اتصافه بكونه صلاحا، و من الواضح حينئذ أنه لو ثبت في موردٍ قيديّة شيءٍ للوجوب الذي هو مفاد الخطاب في الواجبات المشروطة لا يكون صالحا لأن يكون قيدا لموضوعه، لاستحالة تقييد الموضوع بحكمه أو بعلم حكمه، نعم تقييد الحكم به موجب لضيق قهري في موضوعه، للزوم تطابق سعة دائرة كل حكم مع موضوعه، كما هو الشأن في كل معروض بالنسبة إلى عرضه، و لكنه غير تقييده به، فإن جاع قيد الحكم الى الموضوع، ناشٍ عن الخلط بين نحوي القيد في كيفية الدخل في مصلحة المتعلق.

وذكر ايضا أن حقيقة الحكم التكليفي المستفاد من الخطابات الشرعية ليست إلا الإرادة المبرزة، فالحكم التكليفي أجنبي عن الامور الاعتبارية والجعلية، بخلاف الحكم الوضعي كالملكية و الزوجية و نحوهما، فان روح الجعل في الحكم الوضعي عبارة عن تكوين حقيقته بالإنشاء و القصد، و بما ذكرناه انقذح أن ما اشتهر في بعض الأذهان من أن الأحكام التكليفية من سنخ القضايا الحقيقية التي تكون فرض وجود الموضوع فيها موجبا لفرض الحكم، فلا يكون الحكم فيها فعليا الا في ظرف فعلية موضوعه بقيوده مما لا أساس له، وعليه فمرجع الإناطة و الاشتراط في الاحكام التكليفية إلى اشتياق فعلى منوط بوجود الشرط في لحاظ المولى، لا إلى اشتياق تقديري، نعم ما لم يتحقق هذا الشرط خارجا لا يكون لإرادة المولى محركية وفاعلية نحو اتيان العبد بالفعل، وعليه فلا قصور في

جريان الاستصحاب التعليقي في الحكم التكليفي المشروط ولو قبل وجود شرطه خارجا، لكونه فعليا ولو قبل وجود شرطه، من غير فرق بين أن تكون الإناطة و التعليق فيه بوجود موضوعه، أو بأمر خارج عنه، فلو علم حينئذ بترتب الحرمة على العنب في ظرف غليانه أو على العنب المغلي، فشك بعد تبدله بالزبيب قبل غليانه في بقاء تلك الحرمة الثابتة للعنب على تقدير غليانه، يجري فيها الاستصحاب لا محالة، بعد جعل وصف العنبية و الزبببية من حالات الموضوع لا من مقوماته^(١).

وفيه **أولاً**: أن قيد الحكم ليس دائما شرط الاتصاف بالملاك، فقد يكون شرط الاستيفاء كالقدره، او يوجد مانع عن التكليف من غير أن يكون مانعا عن الاتصاف بالمصلحة كالحرج فيقيد التكليف بعدمه، فلا يتم ما افاده باطلاقه في قيد الحكم.

كما أنه لا يتم ما ذكره في قيد الحرمة، اذ يرجع دائما الى توضيح متعلق الحرمة، فقوله "العنب يحرم اذا غلى" ابراز لتعلق بغض المولى بحصة خاصة من الشرب وهو شرب العنب المغلي.

وثانيا: ان فعلية ارادة المولى ولو قبل تحقق الموضوع خارجا لا تعني الا تعلق ارادته بالعنوان الكلبي، فحينما يقول المولى "المكلف يحج ان استطاع" فارادته متعلقة بحج المكلف المستطيع، فاذا احتملنا أن الشيخ الكبير السن اذا استطاع لا يجب عليه الحج، فكيف نستصحب بقاء ارادة المولى لصدور الحج منه، بعد أن كنا نحتمل أنه كان يريد الحج من الشاب المستطيع، وهذا لم يكن شابا مستطيعا في زمانٍ، فلم يرد المولى منه الحج في شبابه لعدم استطاعته آنذاك، والحاصل أن ارادة المولى كالجعل وان كانت موجودة، لكن لا نشك في بقاء ارادته الكلية حيث لا

نحتمل النسخ، وانما نشك في شمول ارادته للمكلف الذي لم يصير مستطيعا الا بعد شيخوخته، وليس له حالة سابقة الا بنحو القضية التعليقية، بأن نقول: ان الله كان يريد من المكلف حينما كان شابا أن يحج ان استطاع فاذا صار شيخا نستصحب ذلك، لكن مدعى المحقق النائيني أن مآل هذا التعبير ثبوتنا الى القول بأن الله يريد الحج من الشاب المستطيع، والمفروض عدم استطاعة هذا المكلف الا بعد شيخوخته.

كما أنه اذا اراد المولى من عبده اكرام العالم اذا كان عادلا، فمصعب ارادته اكرام العالم العادل، فمن لم يصير عادلا الا بعد ان زال علمه، لا يعلم بسبق شمول ارادة المولى لاكرامه، حتى يستصحب.

وهكذا في المحرمات، فاذا قال المولى "العنب يحرم اذا غلى" فمصعب بغض المولى شرب العنب المغلي، فاذا صار العنب زيبا فلا بد من استصحاب كونه مبغوضا، ولكن لا حالة سابقة وجودية له لأنه لم يكن مغليا حال عنيته، وأما بقاء البغض الكلي فهو معلوم، لعدم احتمال النسخ. نعم في الواجب المعلق مثل "ان جاءك زيد فأكرمه" قد يقال بأن روح هذا الحكم تعلق ارادة المولى أن يكرم هذا العبد زيدا على تقدير مجيئه، فاذا طرأت حالة قبل مجيء زيد اوجبت الشك في بقاء هذا الحكم فيجري استصحابه، ولكن هذا استصحاب لوجوب فعلي، وان كان الواجب استقباليا.

الايراد الخامس: ما ذكره المحقق العراقي "قده" في المقالات، من أن يقين الشخص بالملازمة بين الغليان والحرمة مثلا مستتبع لليقين بوجود الحرمة، نعم هذا ليس يقينا مطلقا، بل يقين منوط بلحاظ الغليان، كما هو الشأن في جميع موارد اليقين بالملازمة او الاخبار بها حتى في التكوينية، فمثلاً حينما يقول: إن طلعت الشمس فالنهار موجود، فالمخبر به هو وجود النهار في فرض طلوع الشمس، فكأنه قال: أعلم في فرض طلوع الشمس

بوجود النهار، و توهم أنّ ذلك إخبار عن الملازمة بين طلوع الشمس و وجود النهار، غلط واضح، بل هو إخبار عن وجود النهار، نعم هذا ليس إخباراً مطلقاً عنه، وانما هو إخبار منوط بلحاظ طلوع الشمس، دون وجوده الخارجي، لتحقق الاخبار ولو لم يطلع الشمس، كما أن طلوع الشمس ليس قيماً في المخبر به، بأن يخبر عن وجود النهار المقيد بطلوع الشمس، و إلا لكان إخباراً عن وجود المقيد و القيد بالفعل، فيلزم منه كذب الاخبار عن فساد السموات والارض عند تعدد الآلهة، فانحصر كونه بوجوده اللحاظي في ذهن المخبر والمتيقن قيماً للاخبار واليقين.

والحاصل أن اليقين المنوط والمشروط بالغليان الذي لحقه الشك المنوط والمشروط به مشمول لعموم النهي عن نقض اليقين بالشك، فيجري فيه الاستصحاب المنوط والمشروط بالغليان، نعم هذا البيان مبني على تعلق النهي بنقض اليقين، دون ما لو اريد منه ترتيب آثار المتيقن.

ولا يخفى أنّ مثل هذا البيان أيضاً جارٍ في التعليقات الخارجية غير الشرعية التي يكون الأثر الشرعي فيها مترتباً على الوجود المنوط، و ربّما يتفرع على مثل هذا البيان الحكم بوجود التيمم في فرض كون الشخص واجداً في الساعة الأولى لماء مطلق، ثم وجد في الساعة الثانية ماءً آخر مشكوك الاطلاق على وجه ليس له حالة سابقة، ثم فقد الماء الأوّل مقارنة لوجدانه للمابع الآخر او بعده، فان مقتضى الاستصحاب التعليقي أن يقال انه كان على يقين منوط بتلف الماء الاول في الساعة الاولى بكونه فاقداً للماء، فيستصحب ذلك الى الساعة الثانية، فيترتب عليه حكم الفقدان من صحة تيممه^(١).

و فيه أنه لا يعقل معنى آخر للعلم بوجود النهار في فرض طلوع الشمس

الا العلم بالملازمة بين وجود النهار وطلوع الشمس، والا فأى معنى لأن يكون الانسان عالما في الليل بوجود النهار علما مشروطا بطلوع الشمس، نعم العلم بالملازمة يجعل الانسان بحيث كلما علم بالملزوم اي طلوع الشمس فيتولد له العلم باللازم، وهو وجود النهار.

والحاصل أنه لا معنى لكون العلم كأى وجود تكويني آخر مشروطا بشيء عدا كون ذلك الشيء من اسبابه ودخيلا في وجوده، والا فليس وجود العلم مفهوما كلياً موسعا قابلاً للتضييق، حتى يقال بأن المراد من اشتراط العلم كاشتراط المفاهيم الكلية ببعض القيود هو تقييده وتضييقه به، فيكون العلم المشروط بمعنى العلم المضيق والمقيد، بينما أن التضييق غير متصور في الوجودات ومنه العلم، فالمراد من اشتراط العلم هو تعليق وجوده على سببه، وسبب العلم باللازم كوجود النهار ليس هو واقع طلوع الشمس حتى يناط به، وانما هو العلم بطلوع الشمس بضم العلم بالملازمة بينهما، فالعلم بالحرمة في مثال "العنب يحرم اذا غلى" يكون منوطاً بالعلم بالغليان والعلم بالملازمة بينه وبين الحرمة، فما هو موجود فعلاً قبل العلم بالغليان انما هو العلم بالملازمة وكذا العلم بأنه لو علم بالغليان فسوف يحصل له العلم بالحرمة، وأما العلم الفعلي بالحرمة قبل الغليان فغير معقول.

الايراد السادس: ما ذكره المحقق الأصفهاني "قده" فانه -بعد ما نقل عن حاشية المحقق الخراساني "ره" على الرسائل أن القيد إذا كان راجعاً إلى المادة بأن كان العنب المغلي حراماً، فالأمر في صحة الاستصحاب أوضح، إذ لا تقدير للحكم، وانما التقدير للموضوع- قال: ان حرمة العنب المغلي مجعولة على نهج القضية الحقيقية لا الخارجية، وهذا يعني أنها مجعولة على الافراد المقدره الوجود، فالحرمة فعلية على العنب المغلي المقدر، فكما تكون الافراد الخارجية للغليان مشمولة للحكم كذلك تكون افراده المقدره مشمولة للحكم، فتستصحب تلك الحرمة الجزئية الثابتة

بلحاظ الغليان المقدر الوجود^(١).

اقول: نعم هذا مقصود المحقق الخراساني، بل صريح كلامه حيث انه بعد ما اجري استصحاب الحكم التعليقي في مثل "العنب يحرم اذا غلا" قال: لو كان القيد راجعاً إلى الموضوع بأن يكون العنب المغلي حراماً، فالأمر في صحّة الاستصحاب أوضح، لأنه يكون استصحاباً لما ثبت من الحكم التنجيزي للمغلي من العنب، غاية الأمر انه لم يوجد سابقاً، لكنّه كان بحيث لو وجد كان متّصفاً به بالفعل، وقد عرفت اختصاص الإشكال في التعليق بغير التعليق بوجود الموضوع^(٢).

ولكن يرد عليه أن معنى كون القضية الحقيقية شاملة للأفراد المقدره، كقولنا "النار حارة" أن المحمول شامل لكل ما فرض كونه مصداقاً لموضوعه، فاذا كان الموضوع للحرمة "العنب المغلي" فيلحظ الموضوع فانيا فيما لوحظ كونه عنبا مغليا، ولا نشك في حرمة حتى نحتاج الى الاستصحاب، واين هذا من اثبات الحرمة لعنب لم يغلي حال عنيبته ابدا. ومن جهة أخرى ان شمول القضية الحقيقية للفرد المقدر الوجود لا يعني وجود المحمول فيه فعلا، بل معلقا على وجود الفرد خارجا، فتكون الحالة السابقة المتيقنة فيه عدم المحمول ولو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فكيف يستصحب وجوده.

وما في البحوث من أن المحقق الخراساني فرض كون الغليان قيد المتعلق، فلا يتوقف ثبوت الحرمة على وجود الغليان، فيجري استصحاب بقاء هذه الحرمة للشرب الخاص بعد صيرورة العنب زيبيا، إلا انه كما أشار بنفسه يكون من الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي^(٣).

١ - نهاية الدراية ج ٥ ص ١٧٣

٢ - درر الفوائد ص ٣٤٧

٣ - بحوث في علم الاصول ج ٦ ص 287

فان اراد منه كون العنب موضوعا لحرمة شربه الخاص اي شربه المسبوق بغليانه، فهو وان كان يوجب امكان استصحاب الحكم التنجيزي بأن يشار الى الزبيب فيقال هذا كان يحرم شربه الخاص فيستصحب بقاء حرمة، لكن -مضافا الى أن عبارة المحقق الخراساني تأتي عن هذا الحمل، حيث فرض في آخر كلامه تعليق الحكم على وجود العنب المغلي تعليق الحكم على موضوعه- يرد عليه أن هذا التفكيك بين قيد العنب وقيد الغليان يجعل الاول موضوعا والثاني قيد المتعلق خلاف الظاهر جدا.

وأما كون العنب المغلي متعلق المتعلق فتكون الحرمة فعلية ولو قبل وجود العنب المغلي وانما تعلقت الحرمة بحصة خاصة من الشرب، وهي شرب العنب المغلي، فهو امر معقول، ومطابق لروح الحكم وهي الكراهة، وقد استظهر السيد الخوئي "قده" ذلك في عامة المحرمات، لكن -مضافا الى ما ذكرنا من عدم مساعدة عبارة حاشية الرسائل معه- صيرورة العنب المغلي قيذا في متعلق الحرمة لا توجب تحسن حال الاستصحاب فيه بل يصير اسوء، اذ لا تتم اركان استصحاب بقاء المجعول فيه، فان شرب العنب المغلي معلوم الحرمة حدوثا وبقاء، وشرب الزبيب المغلي مشكوك الحرمة حدوثا، ولو كان حراما لكان حراما آخر في عرض الاول ولم يكن بقاء له، فلا بد أن يتشبهت بذيل استصحاب قضية تعليقية وهي أن هذا كان يحرم شربه على تقدير غليانه، فيكون من الاستصحاب التعليقي.

الايراد السابع: ما يقال من أن البرهان الذي أقامه المحقق النائيني "قده" على كون قيد الحكم قيد موضوع الجعل بمعنى أخذه مفروض الوجود في مقام ترتب الحكم عليه فلا يثبت الحرمة قبل وجود الغليان وان كان تاما، لكن لا دليل على لزوم اخذ جميع القيود مفروضة الوجود في عرض واحد فيمكن للمولى أن يلحظ غليان العنب مفروض الوجود ويلحظ ثبوت الحرمة بعد تحقق الغليان وبذلك تتشكل جملة "حرام اذا غلا" ثم

يلحظ العنب مفروض الوجود في مقام اعتبار مفاد هذه الجملة له، فصارت الحرمة المعلقة على وجود الغليان معتبرا شرعيا ثابتا لكل عنب، ولو لم يكن مغليا، فيجري استصحابه على وزان استصحاب المجعول، وهذا بخلاف ما اذا لوحظ القيدان في عرض واحد كما في قوله "العنب المغلي حرام" او قوله "اذا وجد العنب ووجد غليانه فهو حرام".

وهذا التفصيل قد صرح به في البحوث، وذكر أن الفارق على هذا المبني ليس هو ما يظهر من جماعة كالسيد اليزدي والسيد الحكيم "قدهما" من التفصيل بين الجملة الشرطية والحملية، وانما هو طولية القيدين وعرضيتهما، فيجري الاستصحاب التعليقي في مثال "العنب يحرم المغلي منه" مع كونه قضية حملية، لظهوره في طولية القيدين، كما يجري في مثال "العنب اذا غلى حرم" لظهوره في كون العنب موضوعا لقضية شرطية وهي أنه اذا غلا حرم^(١).

ويؤيده ما يقال من إباء العرف عن المنع من شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب طهورية الماء او الجواز الوضعي للبيع، او نفوذ الوصية اذا طرات حالة في زمان حياة الموصي اوجبت الشك في بقاء نفوذ وصيته، مع عدم ترتب اثر فعلي على الوصية الا بعد وفاة الموصي، مع أن هذه الاستصحابات تعليقية لكن بنحو طولية القيدين، ولذا التجأ شيخنا الاستاذ "قده" الى أن يدعي أن استصحاب مطهريه الماء استصحاب تنجيزي كاستصحاب ضمان الغاصب، وان كان ذات الحكم بالمطهريه مستبطنه لامر تعليقي، وهو أنه اذا غسل المنتجس به طهر، كما أن الضمان مستبطن للحكم باشتغال الذمة بالبدل على تقدير التلف، مع أننا لم نجد لهذه الدعوى معنى واضحا.

١ - ولعل قولنا "اذا غلى العنب حرم" ايضا من هذا القبيل بنظره.

وقد يورد عليه عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن مفاد الجملة الشرطية في مثل قولنا "العنب اذا غلى حرم" هو تعليق ثبوت الحرمة للعنب على غليانه، ومفهومها انتفاء الحرمة عن العنب عند انتفاء غليانه، فلا تدل على ثبوت حرمة معلقة على الغليان لمطلق العنب. وفيه أنه لا يوجد أي مانع ثبوتي من جعل الحرمة المعلقة على الغليان لطبيعي العنب، وهذا لا ينافي كون الحكم المجعول اولاً وبالذات هو الحرمة، لكن الحرمة المعلقة على الغليان ايضاً يصح أن يرى مجعولاً ثابتاً لطبيعي العنب.

الايراد الثاني: ما ذكره بعض الاعلام من أن الحكم التكليفي ابراز لارادة المولى وكراهته، فما يكون داخلاً في عهدة المكلف، ويكون هو الصالح للتنجز هو ارادة المولى وكراهته، وتغيير كيفية التقيد التي هي مجرد تلاعب بالاعتبار والانشاء لا يغيّر من ذلك، فقد تعلقت كراهة المولى بشرب العنب المغلي على تقدير وجود قيد العنبية والغليان، ومعه فيتم اشكال المحقق النائيني "قده" على الاستصحاب التعليقي بهذا اللحاظ^(١).

وفيه **اولاً:** انه اخص من المدعى، لعدم ورود هذا الاشكال في الحكم الوضعي، كما في مثال استصحاب المطهريّة والجواز الوضعي. **وثانياً:** لنا أن نمنع من عدم امكان اختلاف صياغة ارادة المولى وكراهته، بعد أن لم يكن المراد منهما الحب والبغض غير الاختياريين، بل المراد منهما تعلق غرض المولى بفعل العبد او تركه، ومطالبة العبد بذلك

٣٣٢أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

وتحميله المسؤولية عنه، فيتعلق غرضه بأن يكون المكلف يأتي بالحج لو استطاع، ويجتنب عن شرب العنب اذا غلى، وهكذا.

وثالثاً: انه اذا صار الحكم الانشائي أن كل عنب محكوم بانه يحرم اذا غلا فهذا يوجب تمامية اركان الاستصحاب في هذا الحكم الانشائي وبذلك يثبت الحرمة المعلقة على الغليان للزبيب، فيكون ذلك منجزا لكرهه المولى بالنسبة اليه، وان لم يتم اركان الاستصحاب بلحاظ عالم الارادة والكرهه.

الايراد الثالث: ما يقال من أن ما يقبل التنجيز انما هو الحكم الفعلي، والمفروض أنه ما لم يتحقق الغليان لا تكون الحرمة فعلية بل تبقى مشروطة، وإثبات فعلية الحرمة بعد تحقق الغليان باستصحاب الحرمة المشروطة بالغليان اصل مثبت، لكونه لازماً عقلياً له، فانه من اثبات وجود الجزاء عند احراز تحقق الشرط باستصحاب الملازمة بين الشرط والجزاء. وقد أجاب عنه في البحوث **أولاً:** بأن دليل الاستصحاب إذا بنينا على تكفله لجعل الحكم المماثل كان مفاده في المقام ثبوت حكم مشروط ظاهري، و تحول هذا الحكم الظاهري إلى فعلي عند وجود شرطه لازم عقلي لنفس التعبد الظاهري المذكور لا للمستصحب، وهذا ليس من الاصل المثبت.

و ثانياً: بالنقض بموارد استصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ عند الشك فيه مع أن المستصحب فيه القضية الحقيقية الشرطية و التي لا تتحول إلى الحكم الفعلي عند وجود شرطها إلا بناءً على الأصل المثبت.

و ثالثاً: بالحل بأن هذا الاعتراض نشأ من تصور أن فعلية المجعول أمر يتحقق وراء مرحلة الجعل، و أن المنجز عقلاً إنما هو إحراز المجعول الفعلي، مع انه قد تقدم انه لا واقع حقيقي وراء الجعل و ان مرحلة فعلية

المجوعول مرحلة وهمية تصويرية تنشأ من ملاحظة الجعل بمنظار الحمل الأولي، و أنّ التنجيز يكفي فيه إيصال الحكم المشروط مع إحراز الشرط لأنّ وصول الكبرى و الصغرى معاً كافٍ لحكم العقل بوجود الامتثال فكلما كان أحدهما محرزاً صحّ إحراز الآخر بالتعبد لترتب التنجيز عليه بحسب الفرض^(١).

اقول: يمكن الاعتراض على جوابه الاول بعدم ملائمته مع ما تكرر منه من أن شمول عموم الدليل لموردٍ ان كان بحاجة الى التعبد بلازم عقلي له فلا يمكن التمسك بعمومه لاثباته، خصوصاً بعد أن كان صدق نقض اليقين بالشك عليه موقوفاً على التعبد بلازمه، بينما أن التعبد بلازمه فرع صدق نقض اليقين بالشك، وسيأتي قريباً أنه اشكل بمثل هذا الاشكال على المحقق العراقي حيث ذكر أن لازم استصحاب السببية التعبد بالمسبب.

كما يعترض على جوابه الثاني بأنه يرى أن المستصحب في الجعل هو الجعل بمعنى المجعول الكلي الذي يرى وصفاً للموضوع فيقال: العنب المغلي كان حراماً في ابتداء الاسلام والآن كما كان، واین هذا من الاستصحاب التعليقي، فانه لا يرى المجعول الكلي وصفاً لأحد جزئي الموضوع مع لحاظ عدم تحقق جزئه الآخرز على أن استصحاب بقاء الجعل ليس من المسلمات فقد ناقش فيه السيد الخوئي "فده".

كما اعترض في كتاب الأضواء على جوابه الثالث -مع غمض العين عما مرّ منه من كون الصالح للتنجز هو ارادة المولى وكرهته دون صياغة الجعل- بأن احراز الجعل و صغراه و إن كان كافياً في التنجيز عقلاً، بل هو

المنجز دقةً و ليس المجعول الفعلي في الخارج إلاً أمراً وهمياً تصورياً، إلاً أنّ ما هو الجعل المنجز ليس هو القضية الحملية أو الشرطية، وإنما ثبوت محمولها الذي هو الأمر الاعتباري و هو الحكم و التكليف الذي يعتبره و ينشئه المولى، و أمّا الموضوع و النسبة و التعليق فكلها امور تكوينية أو انتزاعية عقلية، وليست معتبرة و لا قابلة للتنجيز، فلا بد من اثبات سعة هذا الأمر الاعتباري و شموله للمكلف، فلا بد من تطبيق اليقين السابق و الشك اللاحق على هذا الأمر، لكي يجري استصحابه، فما فيه يقين سابق و هو القضية التعليقية ليس قابلاً للتنجيز، و ما يقبل التنجيز و هو ثبوت الحرمة للزيب المغلي ليس به يقين سابق، لكي يثبت بالاستصحاب، و كفاية احراز القضية التعليقية في العنب لتنجيز حرمة إذا احرز الغليان و الشرط ليس باعتبار منجزية القضية التعليقية و كفايتها، بل باعتبار ما يتولد منه من احراز الحكم الكلي بحرمة العنب المغلي، و أنّ الشارع قد اعتبر و جعل الحرمة على العنب المغلي، فهذا هو الكبرى و الجعل المنجز عقلاً لا القضية التعليقية^(١).

والانصاف عدم تمامية هذا الاعتراض الأخير، فانه بعد قبول اختلاف كيفية الجعل التعليقي ثبوتاً في قوله "العنب يحرم اذا غلا" عن الجعل التنجيزي في قوله "العنب المغلي حرام"، فقيام الحجة على كبرى الجعل التعليقي وقيام الحجة على تحقق صغراه كافٍ بشهادة الوجدان في التنجيز والتعذير العقلي.

ولكن يوجد اعتراض آخر على الجواب الثالث، و هو أن الاثر لا ينحصر بالأثر العقلي اي المنجزية والمعذرية حتى يقال يكفي فيه التعبد الظاهري بالحرمة المعلقة على الغليان، مع احراز الغليان، فقد يكون الاثر شرعياً

مرتبتا على ثبوت الحكم الفعلي كالحكم بمنجسية الملاقي، فان موضوعه كون الملاقي بالفتح نجسا، ولا يكفي استصحاب النجاسة المعلقة على الغليان بضم احراز الغليان ما لم يثبت كونه نجسا.

والظاهر أنه لا يوجد جواب لهذا الاعتراض الا باحد وجوه ثلاثة:

١- استظهار كون الموضوع للاثر الشرعي كحرمة الشرب او منجسية الملاقي هو كون الشيء صغرى لكبرى الجعل الشرعي فيكون موضوع "يحرم شرب النجس" مركبا من كبرى الجعل ولو كان هو الجعل التعليقي كقوله "العنب يحرم اذا غلا" وتحقق صغرها التي تتقوم بالغليان".

وهذا الوجه وان كان هو الظاهر من البحوث، لكن الجزم به مشكل، كيف ولازمه أنه لو لايجدي في تنقيح موضوع ذلك الاثر الشرعي استصحاب الحكم الجزئي في الشبهة المصدقية، مع عدم جريان الاصل الموضوعي فيه لمانع كتوارد الحالتين ونحوه، مثل ما لو غسل الثوب المتنجس بمايع توارد عليه حالتا الاطلاق والاضافة، فلم يجر الاصل الموضوعي لنفي غسله بالماء بعد كونه مركبا من الغسل بمايع وكون ذاك المايح ماء، والاول معلوم بالوجدان وليس مجرى للاصل، والثاني مما تعارض فيه الاستصحاب لأجل توارد الحالتين، فاستصحبنا كون الثوب نجسا ثم لاقى طعام طاهر مع هذا الثوب برطوبة، فان الطريق لاثبات نجاسته هو التمسك باستصحاب النجاسة في الملاقي بالفتح وهو الثوب، فلو قلنا بان موضوع حرمة اكل الطعام النجس او منجسته لملاقيه هو المركب من كبرى الجعل وتحقق صغراه، فالمفروض ان كبرى الجعل معلومة والاصل لم يجر لتنقيح الصغرى.

٢- أن نتمسك بخفاء الوسطة أي ان العرف بنظره المسامحي ينسب اثر الوسطة وهو الحكم التنجيزي بعد حصول المعلق عليه، الى المستصحب وهو الحكم التعليقي مع تحقق صغراه، بدعوى أنه يرى عدم ترتيب هذا

الآثر نقضا لليقين بالشك، وفي المقام اذا لم يربط اثر نجاسة الزبيب المغلي على استصحاب الحكم التعليقي بأن العنب يتنجس اذا غلا، يكون نقضا لليقين بالشك عرفا.

ولكن سيأتي عدم العبرة بخفاء الواسطة بعد كونه بمعنى تسامح العرف في انتساب اثر اللازم الى المستصحب، وهذا يعني أن صدق نقض اليقين بالشك عليه يكون مبنيا على التسامح العرفي الذي لا عبرة به، حيث ان المدار على النظر العرفي الدقي الذي يعترف بالفرق بينهما.

٤- أن ندعي جلاء الواسطة، فنقول ان العرف حيث لا يتعقل التفكيك بين التعبد الظاهري بالحكم التعليقي المجعول شرعا كمطهرية الماء او النجاسة المعلقة على الغليان وبين التعبد الظاهري بالحكم التنجيزي عقيب حصول المعلق عليه، كطهارة المغسول به او نجاسة الزبيب بعد غليانه، فيكون لازم نفس الاستصحاب التعليقي هو التعبد بالحكم التنجيزي، فيختلف عن مثبتات الاستصحاب فانها تعني اثبات لوازم المستصحب.

نعم سيأتي في بحث جلاء الواسطة أنه لا بد من ثبوت اثر لنفس المستصحب كالحكم التعليقي في المقام كي يصدق بلحاظه عنوان النقض العملي لليقين بالشك على عدم ترتيب ذلك الاثر، فيشمله خطاب الاستصحاب، ثم يتمسك بلازمه وهو التعبد الظاهري بثبوت الحكم التنجيزي بعد تحقق المعلق عليه، ولا اشكال من هذه الجهة فيما اذا ترتب اثر عقلي من المنجزية والمعذرية على كبرى جعل الحكم التكليفي وتحقق صغراها فبعد ما يجري الاستصحاب التعليقي بلحاظه يمكن اثبات الحكم التنجيزي لاثبات آثاره الشرعية.

انما الاشكال فيما اذا لم يوجد فيه جعل حكم تكليفي تعليقي، كما في الحكم بمطهرية الماء.

ودعوى أنه قد يكون جلاء الواسطة بمرتبة يتشكل لخطاب الاستصحاب

ظهور عرفي في التعبد بلازمه بأن يكون من اللازم البين بالمعنى الأخص، بحيث يكفي اثر الواسطة في شمول خطاب الاستصحاب للملزم، فالعرف وان كان يلتفت الى أن منجسية الملاقي مثلا مترتبة على النجس الفعلي، ولكن يرى كفايته في انطباق النقض العملي لليقين بالشك على المتيقن السابق وهو الحكم التعليقي بأن العنب يتنجس اذا غلا، مما يشكل الجرم بها، فان انطباق النهي عن نقض اليقين بالشك على اليقين السابق بالحكم التعليقي لأجل عدم ترتيب أثر النجاسة الفعلية الحاصلة بعد تحقق المعلق عليه مع اعتراف العرف بالتغاير بين المستصحب ولازمه وكون الاثر مرتبا على الثاني دون الاول مشكل، فلا بد من التشبث بذيل الغاء الخصوصية عرفا، بدعوى عدم احتمال اختصاص الاستصحاب التعليقي بالفرض الاول الذي يوجد فيه حكم تعليقي تكليفي.

وهذا الوجه قريب الى الذهن وان كانت المسألة مشكلة جدا.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن التفصيل المذكور في البحوث حول جريان استصحاب الحكم التعليقي، وان كان لا يخلو من وجه، لكن العرف لا يفهم من اختلاف التعبير بين كلمات الأئمة (عليهم السلام) كقوله مثلا "العنب يحرم اذا غلا" او قوله "العنب المغلي حرام" او قوله "العنب اذا غلى حرم" او قوله "العنب يحرم المغلي منه" اكثر من تعابير عرفية لا تكشف عن اختلاف كيفية الجعل ثبوتا، فلعل المجعول في مقام الثبوت حرمة العنب المغلي، الا أن الامام (عليه السلام) بيّنه بلسان أن العنب يحرم المغلي منه او يحرم اذا غلا، او العنب اذا غلا يحرم، وهذا الذي ذكرناه في مثال "العنب اذا غلى حرم" او "العنب يحرم المغلي منه" اوضح، من مثال "العنب يحرم اذا غلا" وان كان الصحيح عدم ظهوره ايضا في كون الحكم المجعول فيه مختلفا ثبوتا عن قوله "العنب المغلي حرام".

بل حتى لو فرض كون اختلاف التعبير في كلمات الامام ظاهرا في اختلاف كيفية الجعل، فمع انتشار ظاهرة النقل بالمعنى بين الرواة وعدم التفاتهم الى هذه الدقائق، لا ينعقد ظهور في روايتهم في كشف اللفظ الدقيق الصادر عن الامام (عليه السلام).

نعم لا ياتي هذا الاشكال عرفا في مثال استصحاب الطهور ونحوه بأن يكون الخطاب الصادر عن الشارع أنه اذا غسل المتنجس بالماء طهر، فغيره الامام او الراوي فقال: الماء طهور.

تبديل استصحاب الحكم التعليقي باستصحاب الملازمة او السببية

قد يقال بأنه لا مانع من استصحاب بقاء الملازمة بين الغليان والحرمة او بقاء سببته للحرمة:

أما استصحاب الملازمة فقد ذكر المحقق العراقي "ره" في تقريب جريانه حتى في مثل "العنب المغلي حرام" أنه لا قصور في أدلة الاستصحاب للشمول لها، ثم ذكر ايرادين وأجاب عنهما.

احدهما: أنها ليست شرعية، لأنها عبارة عن الملازمة بين وجود الغليان ووجود الحرمة، فهي اعتبار عقلي منتزع من جعل الشارع لحرمة العنب المغلي، و دليل الاستصحاب غير ناظر إلى مثله.

ثانيهما: ان الملازمة انما هي بين الحكم و تمام الموضوع، و لا يعقل الشك في بقاءها الا من جهة الشك في نسخ الملازمة، و هو خلف الفرض.

وأجاب عن الايراد الاول بأنه يكفي في باب الاستصحاب كون امر المستصحب رفعا ووضعا بيد الشارع و لو بواسطة جعل منشأ انتزاعه، خصوصا على المبنى المختار في "لا تنقض اليقين بالشك" من كونه ناظراً إلى نفس اليقين بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال، لا إلى المتيقن بنحو

جعل المماثل.

وأجاب عن الايراد الثاني بأن ما هو المعلوم هو الملازمة بين الحرمة والغليان حال الزبيبية ونشك في بقاء هذه الملازمة بينهما الى زمان الزبيبية^(١).

اقول: أما جوابه عن الايراد الثاني فهو تام، فلا يتم ما في المستمسك من أن الملازمة مقطوعة البقاء، في كل مركب وجد أحد جزئيه، لا أنها مشكوكة كي يجري فيها الاستصحاب^(٢).

وأما جوابه عن الايراد الاول فيرد عليه أن محذور استصحاب الملازمة هو أن اثبات الحكم الشرعي الفعلي باستصحابها يكون من الاصل المثبت، ولم يجب المحقق العراقي عن هذا الاشكال، الا بناء على مسلك جعل الحكم المماثل في الاستصحاب، - كما هو مختار صاحب الكفاية - فقال: ان جعل الملازمة الظاهرية حيث لا يمكن أن يكون بالاستقلال، بل لابد أن يكون بتبع جعل منشأ انتزاعها، فيكون جعل الملازمة الظاهرية بتبع جعل الحرمة الظاهرية عند غليان الزبيب، فهذا من لوازم نفس الاستصحاب، لا المستصحب، حتى يندرج في الاصل المثبت^(٣).

وهذا - مضافا الى عدم كفايته عنده، لأنه يرى أن مفاد الاستصحاب مجرد النهي عن النقص العملي لليقين، دون جعل الحكم المماثل للمتيقن، وهذا هو الصحيح - يرد عليه أنه بعد عدم ترتب الأثر على نفس الملازمة فلا ينطبق عليه عنوان نقض اليقين بالشك حتى نستكشف من ذلك ما هو لازم الاستصحاب وهو جعل الحرمة عقيب الغليان، نعم لو فرض ورود دليل خاص على جريان استصحاب الملازمة، كان يدل بدلالة الاقتضاء على

١ - نهاية الافكار ج ٤ ق ١ ص ١٦٨

٢ - مستمسك العروة ج ١ ص ٤١٦

٣ - مقالات الاصول ج ٢ ص ٣٩٩

ذلك.

على ان جعل الحرمة الظاهرية عقيب غليان الزبيب منشأ لانتزاع الملازمة الواقعية بين الغليان والحرمة الظاهرية واين هذا من الملازمة الظاهرية المماثلة للملازمة الواقعية، فالملازمة الظاهرية ليس الا تعبدا ببقاء الملازمة الواقعية، وهو قابل للجعل الاستقلالي لولا اشكال المثبتية.

وقد حكى عن السيد اليزدي "ره" أنه خص استصحاب بقاء الملازمة بما اذا كان الخطاب "العنب اذا غلى حرم" دون "العنب المغلي حرام" بدعوى أن لسان القضية الشرطية يعني جعل الملازمة، لأنّ القضية الشرطية مفادها الملازمة بين الشرط و الجزاء، فتصبح الملازمة شرعية و تستصحب، و لو اخذ بلسان القضية الحملية فهذا جعل للمحمول على الموضوع، و الملازمة لا تكون إلا عقلية انتزاعية، ويكون اثبات الحكم الشرعي باستصحابها من الاصل المثبت.

و فيه أنه لا يعقل جعل الملازمة شرعا، وينحصر الحال في جعل الشارع احد طرفي الملازمة وهو الحكم الشرعي على تقدير وجود الطرف الآخر، ومنه ينتزع عنوان الملازمة بلا فرق بين الفرضين.

وأما اجراء الاستصحاب في سببية الغليان للحرمة، فقد حكى عن الشيخ الاعظم "قده"، وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" اولا: بأن السببية من الأحكام الوضعيّة، و هي منتزعة على مبنى الشيخ الاعظم "ره" من الأحكام التكليفية، فلا معنى للالتزام بعدم جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع و هو التكليف، و جريان الاستصحاب في الأمر الانتزاعي و هو السببية، مع أن الأمر الانتزاعي تابع لمنشأ الانتزاع.

بل الامر كذلك على مسلكننا، فانا و إن قلنا بأن بعض الأحكام الوضعيّة مجعول بالاستقلال على ما تقدم تفصيله، إلا أنه قد ذكرنا أن السببية و الشرطية و الملازمة من الأمور الانتزاعية قطعاً، و تنتزع السببية و الشرطية

عن تقييد الحكم بشيء في مقام الجعل^(١).

وفيه أن منشا انتزاع السببية او الملازمة ليس هو المجعول التنجيزي او التعليقي، حتى يقال بأنه لا معنى للالتزام بعدم جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع، و جريانه في الأمر الانتزاعي، بل منشأ انتزاعهما هو الجعل، فبمجرد جعل الشارع لحرمة العنب اذا غلا ينتزع منه سببية غليان العنب للحرمة او الملازمة بينهما، ولو لم يكن هناك عنب او غليان.

واورد عليه ثانياً: بأنه لا يمكن جريان الاستصحاب في السببية، و لو قيل بأنها من المجعولات المستقلة، لأن الشك في بقاء السببية إن كان في بقاءها في مرحلة الجعل لاحتمال النسخ، فلا إشكال في جريان استصحاب عدم النسخ فيه، ولكنه خارج عن محل الكلام، و إن كان في بقاءها بالنسبة إلى مرتبة الفعلية، فلم تتحقق السببية الفعلية بعد حتى نشك في بقائها، لأن السببية الفعلية إنما هي بعد تمامية الموضوع بأجزائه، و المفروض في المقام عدم تحقق بعض اجزائه و هو الغليان^(٢).

وفيه أن فعلية السببية اي كون الغليان سببا للحرمة ليست متوقفة على وجود السبب خارجا، وانما تتوقف على ثبوت قضية شرطية مفادها أن اذا وجد غليان العنب فتوجد الحرمة، كما أن علية النار للحرارة لا تتوقف على وجود النار، وعليه فيشار الى الزيب فيقال: ان الغليان كان سببا لحرمة هذا في حال عنيته ونشك في بقاء سببته فعلا للحرمة، فنستصحبها.

فينحصر الايراد عليه بأن يقال: ان السببية بعد ما لم تكن مجعولة شرعا وانما هي منتزعة عن جعل الحرمة على تقدير الغليان، فتكون قضية انتزاعية عقلية، ويكون اثبات الحرمة الفعلية بعد الغليان به من الاصل المثبت.

وقد يقال بأنه يوجد ملازمة ظاهرية بين استصحاب السببية والاثبات

١ - مصباح الأصول ج ٣ ص ١٣٨

٢ - مصباح الأصول ج ٣ ص ١٣٨

الظاهري للمسبب، حيث يأبى العرف عن قبول التفكيك بينهما، كما أن العرف يأبى عن التفكيك بين الحكم الظاهري بمطهرية الماء والحكم الظاهري بطهارة الثوب المتنجس المغسول به، وهكذا لو استصحب جواز بيع شيء وضعا فانه يلزمه عرفا التعبد الظاهري بملكية المشتري للمبيع والبايع للثمن، فهكذا الحال لو قال المولى غليان العنب سبب لحرمة وشك في بقاء هذه السببية بعد ما طرأت حالة الزبيبية له، فاستصحبنا ذلك.

وفيه أنه بعد عدم ترتب الأثر على استصحاب نفس السببية فلا ينطبق عليه عنوان نقض اليقين بالشك، حتى نستكشف من ذلك ما هو لازم هذا الاستصحاب وهو جعل الحرمة عقيب الغليان، خصوصا بعد أن كانت السببية غير مجعولة شرعا، بل كانت مجرد انتزاع عقلي من مثل قوله "العنب المغلي حرام"، وقد مر أن التعبير عنها بكونها مجعولة بالتبع تعبير مسامحي، فالتعبد بثبوتها ظاهرا في الزبيب بمقتضى استصحابها لا يستلزم عرفا التعبد الظاهري بتحقيق حرمة الزبيب المغلي.

المقام الثاني: في شبهة معارضة استصحاب الحكم التنجيزي مع

استصحاب الحكم التعليقي

المقام الثاني: في أن استصحاب الحكم التعليقي بناء على جريانه هل يتعارض مع استصحاب تنجيزي ام لا؟، مثال ذلك أنه اذا استصحبنا في مورد الزبيب الحكم التعليقي بأنه يحرم اذا غلا، فبعد غليان الزبيب قد يقال بأنه يوجد استصحاب معارض له، وهو إما استصحاب حليته الثابتة له قبل الغليان، وإما استصحاب عدم حرمة الفعلية قبل الغليان، ويكون المرجع بعد تعارض الاستصحاين اصالة الحل.

وقد قبل المحقق العراقي "قده" المعارضة فيما اذا لم تكن الحلية الثابتة

قبل الغليان مغيية شرعا، بأن كانت مغيية عقلا فقط بملاك المضادة^(١)، ولا يخفى أنه ان اراد من الحلية عدم الحرمة فهو ليس مغيي شرعا ولو مع ثبوت الحرمة المعلقة، وان اراد منها جعل الحلية والاباحة فالصحيح لزوم كونها مغيية شرعا بالغليان المعلق عليه الحرمة بعد امتناع الاهمال، والتهافت في الاطلاق.

كما قبل السيد الحكيم "قده" في مستمسكه المعارضة، ونحوه بعض السادة الاعلام "دام ظله".

وقد اجيب عن دعوى المعارضة بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية "ره" من أنه لا معارضة بين

الاستصحابين، اذ الحلية التي كانت ثابتة للزبيب حال عنبيته هي الحلية المغيية بعدم الغليان، فلم يكن هناك تنافٍ بين العلم الوجداني في حال العنبية بهذه الحلية المغيية بالغليان وبين العلم الوجداني بالحرمة المعلقة على الغليان، فكيف يقع التنافي بين استصحابهما، فمقتضى استصحاب تلك الحلية المغيية بالغليان ارتفاعها بعد غليان الزبيب، كما أن مقتضى استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان ثبوت الحرمة الفعلية بعد تحقق الغليان^(٢).

وقد وجّه عليه ايرادان:

الايراد الاول: ان المستصحب هو ذات الحلية الثابتة في الزبيب قبل

غليانه، ولايدرى هل هي مغيية بعدم الغليان ام لا، والمدعى جريان استصحابها الى ما بعد الغليان، واستصحاب بقاء الحلية المغيية بالغليان على نحو مفاد كان التامة، لا يثبت كون هذه الحلية الثابتة للزبيب قبل

١ - نهاية الافكار ج ٤ق ١ص ١٦٩

٢ - كفاية الاصول ص ٤١٢

غليانه مغيية .

وقد يظهر من السيد الخوئي "فده" الجواب عن هذا اليراد حيث قال: انه لا يجري استصحاب جامع الحلية، لأن الفرد المعلوم الحدوث منه وهو الحلية الثابتة حال العننية التي كانت مغيية بالغليان معلوم الارتفاع بعد غليان الزيب، ووجود فرد آخر منها وهو الحلية المطلقة في حال الزيبية مشكوك الحدوث، فيكون نظير ما إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر، و رأى بللاً مردداً بين البول و المنى فتوضاً، حيث لا يمكن جريان استصحاب كلي الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، و هو استصحاب عدم حدوث الحدث الاكبر، و استصحاب عدم تبدل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر، و المقام من هذا القبيل بعينه^(١).

الا أن هذا المقدار لا يفي بالجواب، حيث يقال: ان المانع من جريان استصحاب بقاء جامع الحدث هو جريان الاصل الموضوعي المنقح لموضوع رافعية الوضوء للحدث، حيث انه صدر منه الحدث الاصغر قبل البلل المشتبه بالوجدان، وليس بجنب بالاستصحاب، وهذا بخلاف المقام، فان المستصحب بقاء ذات الحلية الثابتة للزيب قبل غليانه، واستصحابها من استصحاب القسم الثاني من الكلي، لدوران هذه الحلية بين كونها بقاء ذلك الفرد الذي كان ثابتا حال العننية وهو الحلية المغيية بالغليان، او فردا آخر من الحلية اي حلية مطلقة جديدة.

وكون هذه الحلية الثابتة قبل غليان الزيب مغيية بالغليان ليس له حالة سابقة متيقنة، بعد احتمال كونها فردا جديدا من الحلية غير الحلية السابقة المغيية فلا مجال لاستصحابه.

وأما استصحاب بقاء الحلية المغيية وعدم حدوث فرد آخر من الحلية

فليس اصلاً موضوعياً حاكماً على استصحاب هذه الحلية الثابتة قبل غليان الزبيب، فيكون المقام نظير ما لو كان جسم ذا سواد خفيف، فشككنا في اشتداد سواده، فطراً ما يوجب زوال سواده على تقدير كونه خفيفاً، فاستصحاب بقاء سواده المعلوم قبل طرؤ هذا المزيل جارٍ في حد ذاته، ولا موجب لدعوى كون استصحاب خفة سواده حاكماً عليه.

وثانياً: ما يقال من أنه لا موجب للتركيز على استصحاب الحلية، حتى يجاب عنه بكون الحلية السابقة مغيية، فانه كما مر في اول البحث أنه يمكن جعل المعارض لاستصحاب الحرمة المعلقة، استصحاب عدم الحرمة الفعلية قبل الغليان^(١)، وهذا العدم لم يكن مجعولاً شرعاً حتى يدعى كونه مغيياً بالغليان سابقاً، اي حال العينية، نعم كان عدمها الثابت حال العينية مغيياً عقلاً بالغليان، لكن يمكن استصحاب عدمها الثابت حال الزبببية، والظاهر انه من استصحاب الفرد، والفرق بينه وبين استصحاب الحلية الثابتة للزبيب قبل غليانه، أن الحلية المغيية فرد مغاير مع الحلية المطلقة، فهذه الحلية مرددة بين كونها الحلية المغيية التي كانت ثابتة للعنب، او حلية جديدة مطلقة، فعدم الحرمة الثابت للزبيب قبل الغليان ليس مردداً بين فردين، وانما هو فرد معين.

وسياتي ما يكون جواباً عن هذين الايرادين.

الوجه الثاني: ما عن الشيخ الاعظم "قده" من حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي، لكون منشأ الشك في بقاء حلية الزبيب بعد الغليان هو الشك في ثبوت الحرمة المعلقة على الغليان للزبيب،

١ - بل مر في بعض الابحاث عن السيد الخوئي "قده" أن الحلية ليست الا عدم الحرمة، كما ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أن الحلية ليست مجعولة الا في موارد سبق الحرمة او توهم الحرمة.

فانه لو بقيت هذه الحرمة فيه لم يبق شك في ارتفاع الحلية بالغلان .
وقد ذكر المحقق النائيني "قده" في تقريب حكومة استصحاب الحرمة
التعليقية على استصحاب الحلية التنجيزية أن ضابط حكومة اصل على
أصل آخر احد امرين:

- ١- أن يكون منقحا لموضوع الآخر وهذا مختص بالاصل الجاري في
الشبهات الموضوعية، وأما في الشبهات الحكمية فلا يوجد شك في
الموضوع حتى يكون الأصل الجاري في الموضوع حاكما .
- ٢- أن يكون الأصل في أحد الشككين ملغياً للشك الآخر، دون العكس،
وهذا شامل للشبهات الموضوعية والحكمية .

و المقام من هذا القبيل لكون استصحاب الحرمة التعليقية موجبا لالغاء
الشك في الحرمة الفعلية بعد الغلان، بينما أن استصحاب عدم الحرمة
الفعلية قبل غلان الزيب لا ينفي تلك الحرمة التعليقية الا بنحو الاصل
المثبت^(١) .

فاورد عليه السيد الخوئي "قده" اولا: بأن الشككين في رتبة واحدة وليس
احدهما مسببا عن الآخر، بل كلاهما مسبب عن العلم الاجمالي بأن
المجعول في حق المكلف إما الحلية او الحرمة .

وثانيا: بأن اثبات الحرمة الفعلية باستصحاب الحرمة التعليقية يكون من
الاصل المثبت، لأنها من لوازمها العقلية وليست من آثارها الشرعية، فلا
يقاس بمثل اجراء اصالة الطهارة او استصحابها في الماء حيث يكون
حاكما على استصحاب نجاسة الثوب المتنجس الذي غسل به^(٢) .
اقول: أما الايراد الاول ففيه أن الشك في بقاء الحلية الفعلية بعد الغلان،

١ - فوائد الاصول ج٤ ص 474

٢ - مصباح الاصول ج٣ ص 141

وان لم يكن مسببا عن الشك في الحرمة الفعلية بعد الغليان، لكنه مسبب عرفا عن الشك في بقاء الحرمة التعليقية، نعم لو لوحظ الحلية والحرمة الفعليتان لما كان الا شك واحدا، وهو الشك في الحلية والحرمة بعد الغليان.

وأما اليراد الثاني ففيه أنه لا بد حين الكلام حول ابتلاء الاستصحاب التعليقي بالمعارضة مع الاستصحاب التنجيزي، أن نفرض عدم قصور في جريانه في حد نفسه، والاشكال بمشثيته يعني عدم جريانه في نفسه، الا عند من يرى كفاية قيام الحجة على الجعل مع احراز موضوعه في التنجيز العقلي، كما في البحوث، ولكن هذا مما لا يقبله المحقق النائيني ولا السيد الخوئي "قدهما"، لكون المنجز عندهما هو قيام الحجة على الحكم الفعلي.

فلا بد في مرحلة البحث عن المعارض للاستصحاب التعليقي من قبول اثبات الحرمة الفعلية به لخدفاء الوسطة او جلاءها، فيتّم حينئذ ما ذكره المحقق النائيني "ره" من حكومة الاستصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلية التنجيزية، حيث ان استصحاب الحرمة التعليقية ينقح حال الحرمة الفعلية، وهذا معنى الغاءه الشك فيها، بخلاف استصحاب عدم الحرمة الفعلية، فانّ نفي الحرمة التعليقية به يعدّ من الاصل المثبت.

وحينئذ فينطبق عليه كبرى أنه كلما كانت حالتان ثبوتيتان تكون احديهما ناسخة للأخرى فيكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة مقدما عرفا على الأصل الجاري في الحالة المنسوخة بشرط ان لا يكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة أصلا مثبتا، وهذا هو الوجه في تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي ولو كان الاصل السببي هو قاعدة الطهارة في الماء والاصل المسببي استصحاب نجاسة الثوب المنتجس المغسول بذلك الماء، مع أنه لا يأتي فيه النكته التي ذكرها السيد الخوئي "قده" من كون

الاصل السببي رافعا للشك في المسبب تعبدا.

ففي المقام حيث تكون الحرمة التعليقية في الزبيب ناسخة بعد غليانه لحليته قبله، فاستصحابها يكون ناسخا لاستصحاب الحلية بعد أن لم يكن نفيها به من الاصل المثبت، بينما أن نفي الحرمة المعلقة باستصحاب الحلية يكون من الاصل المثبت.

وبذلك تبين الاشكال فيما أورده بعض السادة الاعلام "دام ظله" على دعوى حكومة الاستصحاب التعليقي على استصحاب الحلية، (من أن لازمها جعل الحرمة التعليقية وجعل الحرمة الفعلية بجعلين مستقلين، وهذا غير معقول، فليس هناك الا جعل ومجعول واحد، فينتفي بذلك الترتب الشرعي بينهما، مضافا الى أنه حتى على فرض تعلق جعلين مستقلين بهما فلا دليل على الترتب الشرعي بينهما، بل غايته الملازمة العقلية بينهما، فيكون نفي الحلية بعد غليان الزبيب باستصحاب الحرمة التعليقية من الاصل المثبت)، فانه لا اشكال في أن النسبة بين الحرمة المعلقة على الغليان وبين الحرمة الفعلية وانتفاء الحلية بعد الغليان ليست نسبة الموضوع الى حكمه، كما أنه لم يتعلق بهما جعلان مستقلان، بل الملحوظ اولا وبالذات في مقام الجعل هو الحرمة الفعلية فعُلِّقت اولاً على الغليان، وفي مقام الجعل رُتِّبَت الحرمة المعلقة على الغليان على العنب، فليس هناك الا جعل واحد مع طولية القيد، ولكن مع ذلك تأتي في المقام نكته الحكومة، سواء جعل المعارض لاستصحاب كون الزبيب يحرم اذا غلى، هو استصحاب عدم حرمة الفعلية قبل الغليان -كما هو مختاره- او جعل المعارض له استصحاب حليته قبل الغليان، بناء على مطلب غير ظاهر وهو كون الحلية حكما وجوديا، فانه لو جعل معارضه استصحاب عدم الحرمة فجوابه أن العرف يرى ناسخية التعبد بكونه يحرم اذا غلا، لعدم حرمة قبل الغليان.

وان جعل معارضة استصحاب الحلية فحيث يعلم بكون حلية العنب مغيية بالغليان فيجري استصحاب ذلك في حال الزبيبية، فالتعبد الظاهري بكون الزبيب حلالا ما لم يغل يعني عرفا التعبد بأنه اذا غلا فترتفع حليته، فيكون ناسخا لحليته السابقة وحاكما على استصحابها، وان كان قد تم اركان استصحاب الحلية الثابتة للزبيب قبل غليانه، وهذا البيان يجري فيما لو كان الزبيب قبل غليانه محكوما بحكم وجودي آخر كاستحباب تناوله او وجوبه، واحتمل بقاءه في الزبيب.

بل حتى لو لم يثبت حكم الحلية قبل الغليان في العنب بأن احتمل او علم باستحباب او وجوب تناول العنب غير المغلي، وعلم بعدم استمراره في الزبيب، فعلم بحدوث الحلية بالمعنى الاخص له، فمع ذلك نقول ان المعتبر في الحلية حتى بناء على كونها مجعولة شرعا هو الحرية والمعتبر في الحرمة سلب الحرية، او أن المعتبر فيها عدم الحرمة، فيكون التعبد بانه يحرم اذا غلا ناسخا ومزيلا لها فيكون استصحابه حاكما على استصحاب الحلية.

هذا وقد حكى في مباحث الاصول عن السيد الصدر "قده" أنه بناء على كون الحلية امرا وجوديا مضادا للحرمة فقد يشكل دعوى الحكومة، بل لو بني على كون الحلية أمراً عديمياً وفرض كون حكم الزبيب قبل الغليان هو الاستحباب، كما لعل الأمر كذلك في الزبيب، فعندئذ لا معنى لحكومة استصحاب الحرمة على استصحاب الاستحباب.

ثم قال: يمكن الجواب عن هذا الإشكال بناءً على مذاق المشهور من أنَّ الأحكام الظاهرية أحكام جعلت للتنجيز والتعذير، فيقال انَّ التعذير في المقام يترتب على عدم الحرمة، لا على الحليَّة بالمعنى الوجودي، أو الاستحباب، فاستصحاب الحليَّة أو الاستحباب غير جار في نفسه، و غير معذّر، و يجري استصحاب الحرمة التعليقية المفروض حكومته على

استصحاب عدم الحرمة الفعلية.

نعم لا يتمّ هذا الجواب على المبنى المختار من أنّ الأحكام الظاهرية تبرز درجة اهتمام المولى بالأحكام الواقعية و مبادئها، و لكن قد يقال: انه إذا جعل حكم وجودي كالأباحة او الاستحباب في الشريعة على حال عدم الغليان مثلا، فالمستفاد عرفاً هو جعل عدمه في حال الغليان، فكأنه قيل "لا يستحبّ اذا غلى"، واستصحابه يكون حاكماً على استصحاب الاستحباب او الحلية الفعلية^(١).

وفيه أنه لو فرض اختصاص الاستحباب بتناول الزبيب قبل غليانه، ولم يثبت ذلك في العنب، فكيف يجري فيه الاستصحاب الحاكم على استصحاب الاستحباب الفعلي، فانه لا يكون في البين الا استصحاب أنه يحرم اذا غلى وحوكمته على استصحاب الاستحباب دعوى بلا دليل، لأن الاصل الناسخ انما يكون حاكماً عرفاً على الاصل الجاري لاثبات نقيضه لا الاصل الجاري لاثبات ضده الوجودي، حيث انه يكون من الاصل المثبت.

وان افترض قيام الدليل على ثبوت الاستحباب في العنب قبل الغليان، فيمكن استصحاب بقاءه في الزبيب ايضاً، فيكون استحبابه ايضاً معيّن بالغليان، وهذا يعني أنه اذا غلى فيزول استحبابه، فيكون من الاصل الجاري في الناسخ عرفاً، فيكون حاكماً على استصحاب الاستحباب الفعلي، من دون حاجة الى التكلف الذي ارتكبه من استفادة جعل عدم الاستحباب على تقدير الغليان، من جعل الاستحباب في فرض عدم الغليان.

وأما ما ذكره على مسلك المشهور من عدم جريان استصحاب الحكم غير الازامي ففيه ما لا يخفى، فان استصحاب الحلية الوجودية او

الاستصحاب اوضح وأكد معذرية في ارتكاب الفعل من مجرد استصحاب عدم الحرمة، ولا أظن احدا ينكر ذلك.

هذا كله بناء على ما هو الظاهر من امكان اثبات الحكم الفعلي بالاستصحاب التعليقي.

وأما بناء على ما اختاره السيد الصدر "قده" من كونه من الاصل المثبت، (حيث ذكر أن اثبات الحرمة الفعلية بعد الغليان باستصحاب الحرمة التعليقية لم يتم الا على مسلك غير مقبول عندنا وهو مسلك الحكم المماثل، وانما قلنا بمنجزيته على اساس كفاية قيام الحجة على القضية الشرطية وتحقق صغرها في التنجيز، من دون حاجة الى احراز المجعول الفعلي) فاستصحاب الحرمة التعليقية لا يعالج مورد استصحاب الحلية ليكون حاكماً عليه، فتارة نقول: بأن استصحاب الحلية او عدم الحرمة ليس نافيا للتنجز، حيث لا تكون نتيجته نفي كبرى الجعل اي الحرمة المعلقة على الغليان بالنسبة الى الزبيب، فحينئذ لا توجد منافاة بينه وبين استصحاب الحرمة المعلقة.

وأخرى نقول بما هو الظاهر - كما في البحوث وخلافا لما في كتاب الأضواء- من المناقضة بينهما من حيث الاثر العقلي، حيث ان استصحاب الحلية يعني الترخيص في شرب الزبيب المغلي، كما أن استصحاب عدم الحرمة مؤمن ومرخص ولو عقلاً بالنسبة اليه، فيستحيل اجتماعه مع الاستصحاب التعليقي المنجز لوجوب الاجتناب عنه، وحينئذ فقد ذكر السيد الصدر "قده" في وجه تقديم استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب عدم الحرمة الفعلية او استصحاب الحلية الفعلية، أنه متى ما كانت عندنا حالتان سابقتان في شيء، وكانت إحدى الحالتين ناسخة للآخرى، ومخيمة عليها، فهنا تصبح هذه الحالة هي التي يجري فيها الاستصحاب دون الأخرى، و ذلك لأن الاستصحاب أصل ارتكازي في

نظر العقلاء بنحو من أنحاء الارتكاز، فدلّيل حجّية الاستصحاب ينصرف إلى ما يطابق ذلك الارتكاز، و من الواضح في مثل هذا الفرض أنّ ارتكازية الاستصحاب في نظر العرف تنصبّ على تلك الحالة الناسخة، لا على الحالة المنسوخة، فإذا كان شخص يدرّس في كلّ يوم في الساعة الأولى من ساعات النهار مثلاً، ثمّ شككنا في يوم من الأيام في أنّه هل هو باقٍ على تلك الحالة السابقة، التي كانت هي التدريس في كلّ يوم صباحاً أو لا، فهنا يوجد في قبال هذه الحالة السابقة حالة اخرى و هي عدم تدريسه في نصف الليل، مثلاً، لكن من الواضح أنّ الاستصحاب المركوز في الأذهان في مثل المقام إنّما هو استصحاب حالة كونه يدرّس في أوّل الصبح التي هي تشكّل قانون نسخ حالة عدم تدريسه الثابتة له فيما قبل الصبح، و كذلك الأمر في المقام، فإنّ حالة الحرمة التعليقية كانت تشكّل قانون نسخ الحليّة التي كانت ثابتة له و ان شئت قلت: الحالة السابقة مركبة بحسب الحقيقة، و تكون للحلية السابقة حالة سابقة هي زوالها بالغليان فالحالة السابقة تكون هي الحرمة بالغليان لا الحلية، وهذا هو مقتضى الفهم العرفي و الارتكازي لدليل الاستصحاب، و يؤيد ذلك ما ارتكز لدى أكثر المحققين من جريان الاستصحاب التعليقي و ارتكز لديهم كافةً عدا المحقق العراقي "فده" عدم وجود معارض له على تقدير القول بجريانه^(١).

وفيه أنه وان تم ما ذكره من كون قيام الحجج على كبرى الجعل وصغرها كافيا في تنجيز الحكم التكليفي لكن كانت هناك شبهة في كفايته في ترتيب الاثر الشرعي على ثبوت الحكم، كنجاسة الزبيب اذا غلى او طهارة الثوب باستصحاب مطهريّة الماء.

والمهم أنه بعد عدم ثبوت الحكم الفعلي به بنظره لاشكال المثبتية، لا يرى وجه عرفي لحكومة الاستصحاب التعليقي على استصحاب عدم الحكم الفعلي، وما ذكره من كون الاستصحاب مطابقاً للارتكاز مما لا حاجة إليه بعد كون تقدم الاستصحاب الجاري في الحالة الناسخة على الاستصحاب الجاري في الحالة المنسوخة مطابقاً للارتكاز ولو في طول قيام الدليل التعبدي على جريان اصل الاستصحاب، الا أن المتيقن منه ما اذا كان الاصل الاول منقحاً لحال الحالة المنسوخة، ولم يكن من الاصل المثبت، ومن جهة أخرى لم يكن حاجة الى تمثيل المقام بمثال تكرر التدريس، وان كان الظاهر أن الغرض تشبيهه به من حيث ان الحالة السابقة لعدم الحكم الفعلي كونه مغيباً، والا ففي المقام يكون للحكم التعليقي وجود واحد مستمر، ولا يقاس بتكرر التدريس وتخلل عدم بين افراده، وقد مر ان ما هو المستصحب فيه كون عاداته التدريس وهذا لا يثبت تحقق التدريس في هذا اليوم، ولذا لم يلتزم فقيهه بأنه لو كانت عادة الشخص الحدث كل صباح وشك في يوم في صدور الحدث منه أن استصحابه يمنع من استصحاب عدم الحدث في ذلك اليوم.

وأما ما في كتاب الاضواء من أن قياس المقام بتكرر التدريس في غير محله، حيث انه في المقام لا تكرر للحالة السابقة، وإنما يكون منشأ الشك تبدل حيثية وخصوصية أوجب الشك في كل من القضيتين التعليقية والتنجزية على حد سواء، بل هو شك واحد في مشكوكين لكل منهما حالة سابقة معاكسة مع ما للأخرى^(١)، ففيه انه كان مقصود السيد الصدر "قده" تشبيه المقام بمثال التدريس من حيث ان الحالة السابقة لعدم الحرمة الفعلية كونه مغيباً بالغليان، كما ان عدم التدريس كان مغيباً

ومنتقضا سابقا بالتدريس فالتشبيه في محله.

نعم قد يقال في المقام في خصوص ما لو كان الاستصحاب التعليقي في الحكم الالزامي أنه حيث لا ينفي استصحاب عدم الحكم الفعلي الا التنجيز الناشيء منه دون التنجيز الناشيء من قيام الحجة على كبرى الجعل مع احراز صغراه، كما هو الحال في كل ما فرض سببان للتنجيز، فلا اثر لجريان استصحاب عدم الحكم الفعلي، ولذا ذكر في الأضواء في الجواب عن ابتلاء استحباب الحرمة التعليقية بالمعارض أن استصحاب الحلية التنجيزية لا يعارضه، لعدم تمامية اركان الاستصحاب فيها، إذ كما أنّ الجعل قد جعل فيه العنب تمام الموضوع للحرمة المعلقة أصبحت الحلية المجعولة له في حال عدم الغليان حلية مغيية أيضاً، فلو اريد استصحاب الحلية المجعولة فهي مغيية، وإن اريد استصحاب عدم الحرمة الثابتة قبل الغليان، -كما هو الصحيح، لأنّ التأمين يكفي فيه عدم الحرمة- فهو لا يني التنجيز لأن سبب التنجيز هو الجامع بين قيام الحجة على الحرمة الفعلية وقيام الحجة على الحرمة التعليقية مع احراز الغليان، فلا بد في التأمين من رفع كليهما، ولا يكفي رفع احدهما^(١).

فيرد عليه أن المنع من تمامية اركان استصحاب ذات الحلية المجعولة الثابتة للزبيب قبل غليانه في غير محله، والمفروض أنه يرى مثبتية استصحاب بقاء الحلية المغيية لاثبات كون هذه الحلية مغيية، نعم نحن نرى حكومته عليه عرفا، فبناء على كلامه يكون اثر استصحاب الترخيص الشرعي الثابت في الزبيب قبل غليانه هو التأمين في شربه فيتنافى مع استصحاب حرمة التعليقية بلحاظ اثر التنجيز والتعذير، ويظهر من بعض كلماته أنه يمنع من كون التأمين اثر استصحاب الحلية ولكنه لا وجه له

ابداً، نعم ما ذكره حول استصحاب عدم الحرمة الفعلية من عدم كون اثره التأمين فهو وان كان لا يخلو من وجه، ولكن الظاهر عقلاء هو كون اثر قيام الحجّة على انتفاء الحرمة الفعلية هو المعذورية في ارتكابه فتأمل.

وكيف كان فلا يأتي ما ذكره في ما لو كان مورد جريان الاستصحاب التعليقي حكماً ترخيصياً، كحكم أن العصير المغلي اذا ذهب ثلثاه صار حاللاً، اذا اريد استصحاب ذلك في عصير مغلي طرأت عليه حالة شككنا في بقاء هذا الحكم التعليقي بالنسبة اليه، وجرى استصحاب بقاء حرمة بعد ذهاب ثلثاه، وكذا لو كان حكماً وضعياً كما في استصحاب أنه يتنجس اذا غلى، حيث انه اذا لم يثبت نجاسة الزبيب المغلي فتجري أصالة الطهارة فيه.

ثم ان ما اخترناه هنا من حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي لا ينافي انكارنا سابقاً لحكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية، للفرق بين المقامين، فانه يقال في تقريب المعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد وبقاء المجعول، أنه كما يكون استصحاب عدم الجعل الزائد منقحاً لحال المجعول، فكذلك استصحاب بقاء المجعول يكون منقحاً لحال الجعل، لكون حقيقتهما واحدة، فقانون "الماء المتغير نجس" اذا لوحظ بما هو قانونٌ، على نحو مفاد كان التامة، يشكّ في سعتة بالنسبة الى الحكم بنجاسة الماء الذي زال تغيره، واذا لوحظ المحمول فيه وصفا عارضاً للماء على نحو مفاد كان الناقصة، ويحدث بحدوث التغير ويبقى الى بقاء موضوعه فيشك في بقاء المحمول وهو النجاسة للماء بعد زوال تغيره، فتعارض الاستصحاب فيهما، لامكان ان تلاحظ هذه الحقيقة الواحدة بلحاظين مختلفين، فانه لو فرض كون استصحاب عدم الجعل الزائد منقحاً لحال المجعول دون العكس تم فيه نكتة الحكومة.

٣٥٦أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

وأما في المقام فنكتة حكومة الاستصحاب التعليقي -مثل استصحاب أن الزبيب مثلا كان يحرم اذا غلى والآن كما كان- أنه ينقح حال حرمة الفعلية بعد الغليان كما تقدم توضيحه، بينما أن استصحاب عدم حرمة الفعلية لا ينفي عرفا حرمة التعليقية الا بنحو الاصل المثبت.

وكيف كان فقد اندفع شبهة المعارضة بين الاستصحاب التعليقي والتنجيزي، لكن مر الاشكال في جريان الاستصحاب التعليقي في حد ذاته، الا اذا كان الخطاب ظاهرا في انشاء الحكم التعليقي، كما في استصحاب مطهريه الماء او جواز البيع او حق الفسخ ونحو ذلك.

هذا و في ختام البحث عن الاستصحاب التعليقي ينبغي بيان ثلاث مطالب:

المطلب الاول: محل البحث في المقام كان في استصحاب الحكم التعليقي، ولكن قد يتمسك أحيانا بالاستصحاب التعليقي في الامور التكوينية التي تكون موضوعا للحكم الشرعي او متعلقا له:

مثال الاول: ما يقال من أنه لو رمي السهم الى جهة معينة قبل ساعة لقتل زيد، للعلم بكونه آنذاك في تلك الجهة، فيستصحب ذلك لاثبات وقوع القتل.

ومثال الثاني: ما يقال من أن الصلاة لو وقعت قبل ساعة لكانت صلاة في النهار، فيستصحب ذلك، لاثبات اتصاف الصلاة في الزمان المشكوك بكونها صلاة في النهار، بناء على أن استصحاب النهار لا يثبت ذلك.

ولكن من الواضح أن اثبات وقوع الصلاة في النهار او وقوع قتل زيد بهذا الاستصحاب من اوضح أنحاء الاصل المثبت، فإنّ جزاء القضية الشرطية في المقام تكويني وليس حكما شرعيا، حتى يقال بأن ترتبه على استصحاب القضية الشرطية ليس من الاصل المثبت، بخلاف جزاء القضية الشرطية في استصحاب الحكم التعليقي.

المطلب الثاني: قد يقال - كما في تعليقة البحوث^(١) - بأنه بناء على ما في البحوث من عدم اثبات استصحاب الحكم التعليقي لفعلية الحكم بعد تحقق المعلق عليه فلا يثبت استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان الحرمة الفعلية بعد الغليان وانما يكون منجزاً لكفاية قيام الحجة على الجعل وتحقق صغراه، فلا يجري الاستصحاب التعليقي في الحكم الجزئي التعليقي، كما لو شك في صيرورة العنب زيباً، لعدم الشك في كبرى الجعل وانما الشك في تحقق صغراه وهو كون الغليان غليان العنب، فينحصر الاصل الجاري فيه بالاصل الموضوعي، فلو فرض مورد لم يجر فيه الاصل الموضوعي، وانحصر الامر بالاستصحاب الحكمي، لم يجد الاستصحاب التعليقي في الحكم الجزئي.

اقول: يكفي في التنجيز العقلي بشهادة الوجدان قيام الحجة على كون هذا الشيء - المشكوك عنيته - يحرم اذا غلى، مع قيام الحجة على غليانه.

المطلب الثالث: ذكر الشيخ الاعظم "قده" أنه اذا شك في لزوم العقود التي ليس لها آثار فعلية، وانما تكون لها آثار تعليقية، كالوصية و السبق و الرماية، فلا يجري الاستصحاب لإثبات اللزوم، لعدم ترتب أثر فعلي على هذه العقود قبل تحقق المعلق عليه، اي قبل الموت في الوصية وحصول السبق او اصابة الهدف في السبق والرماية، فلا مجال لأن نقول: الأصل بقاء هذا الأثر، فيكون الاستصحاب تعليقياً و لا مجال لجريانه^(٢)، مع انه قائل في الاصول بجريان الاستصحاب التعليقي في مثال غليان العنب والزبيب.

وقد اورد عليه المحقق النائيني "قده" بأنه يا ليت عكس الأمر و اختار

١ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص ٢٩٣

٢ - المكاسب ج٥ ص ٢٣

المنع عن جريان الاستصحاب التعليقي في مثال العنب و الزبيب، و اختار جريان استصحاب الملكية المنشأة في العقود التعليقية، لأنّ حال الملكية المنشأة فيها حال الأحكام المنشأة على موضوعاتها، و كما يصحّ استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ في نسخه، و لو قبل فعليته بوجود الموضوع خارجا، كذلك يصحّ استصحاب بقاء الملكية المعلّقة عند الشكّ في بقائها و لو قبل فعليتها بتحقّق سبق و إصابة الرمي خارجا^(١) .

كما ذكر السيد الخوئي "قده" على ما في الدراسات أنه في العقود التعليقية بعد ما تتحقق المعاملة بين المتعاملين، و التزما بمضمون العقد، و أمضاه الشارع، فقد جعل الشارع ذلك الأثر لكن إمضاء، فبعد الفسخ يشكّ في بقاء جعل ذلك الأثر التعليقي و ارتفاعه، فالفسخ نظير النسخ في الأحكام التكليفية، من جهة كونه رافعا للجعل، فيتحقق فيه كلا ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء، فيجري فيه الاستصحاب، كما كان يجري استصحاب بقاء الجعل إذا شكّ فيه في الأحكام التكليفية التعليقية لاحتمال النسخ، و لا مانع منه سوى ما أنكرناه من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية^(٢) .

وذكر في مصباح الاصول أن الالتزام بمفاد العقد من المتعاقدين قد وقع في الخارج حتى في العقود التعليقية، و أمضاه الشارع، فقد تحقق هو في عالم الاعتبار، فإذا شكّ في بقائه و ارتفاعه بفسخ أحد المتعاقدين، فالأصل يقتضي بقاءه و عدم ارتفاعه بالفسخ، و بالجملة الفسخ في العقود نظير النسخ في التكليف، نعم إذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في النسخ، كان موارد الشكّ في بقاء الحكم بعد الفسخ أيضا

١ - فوائد الاصول ج٤ ص ٤٦٢

٢ - دراسات في علم الاصول ج٤ ص ١٤١

مثلها^(١).

فحاصل ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" أن الجاعل في الجعالة حينما أنشأ أنه ان خاط زيد ثوبه مثلاً فيملك في ذمته درهماً فالشارع بامضاءه لهذا العقد جعل حكماً مماثلاً له، أي قال "ان خاط زيد ثوب فلان فيملك في ذمته درهماً"^(٢) فالشك في نفوذ فسخ الجاعل يكون مستلزماً للشك في الغاء الشارع لما انشأه بنفسه من تلك القضية الانشائية، فيجري استصحاب عدمه كما يجري استصحاب عدم النسخ.

ولكن ما ذكره غريب جداً، فان فسخته لو كان نافذاً فمعناه أن الجعل الشرعي في قوله "الجعالة نافذة ما لم يفسخها الجاعل قبل عمل العامل" هو أنه اذا اتى العامل بالعمل قبل فسخ الجاعل يملك الجعل، بينما أنه لو لم يكن فسخته نافذاً كان الجعل الشرعي هو أنه اذا اتى العامل بالعمل يملك الجعل مطلقاً، فالحكم الشرعي بملكية العامل للجعل لم يصرف فعلياً حتى يستصحب، وليس الشك في نسخ امضاء الجعالة بشكل عام حتى يجري استصحاب الجعل، فقياس المقام بالشك في النسخ غير صحيح.

ومن الغريب ما علق السيد الصدر "قده" على كلام المحقق النائيني "قده" من أنه مبني على مبنى فقهي في باب الفسخ، مقبول عندنا، وهو أن العقد في باب العقود وإن كان بحسب الحقيقة أمراً آتياً يتحقق وينتهي، لكن له نوع قرار واستمرار في نظر العقلاء ينقطع بالفسخ إذا كان متزلزلاً، فعند الشك في التزلزل يستصحب هذا الاستمرار بعد الفسخ و يترتب عليه أثره، لكن هذا المبنى غير مقبول عند السيد الخوئي "قده"

١ - مصباح الاصول ج٣ ص ١٤٠ دراسات في علم الاصول ج٤ ص ١٤٠

٢ - وهذا نظير ما في البحوث ج ٦ ص ٢٠٨ من أن مفاد الخطابات الامضائية كقوله "الوقوف حسب ما يوقفها اهلها" و "وفوا بالعقود" او "وفوا بالنذر" جعل حكم مماثل لما ينشأه العاقد او الناذر.

حيث يقول بأنّ الفسخ أخذ عدمه قيداً في الملكية المجمولة، لا أنّه رفع لذلك القرار و للاستمرار، و بناءً على هذا المبني لا مجال للاستصحاب في المقام عدا الاستصحاب التعليقي^(١).

فان مدعى النائبي "قده" انشاء الشارع حكما مماثلا لما انشأه الجاعل في الجعالة على نهج القضية الانشائية الشرطية، فيستصحب بقاء هذه القضية عند الشك في نفوذ الفسخ على وزن استصحابها في موارد الشك في النسخ، فلا علاقة له بالابحاث المختلفة التي اشار اليها في طي كلماته^(٢).

١ - مباحث الاصول ج٥ ص ٤١٩

٢ - منها: ان موضوع وجوب الوفاء بالعقد هو العقد بما له من بقاء اعتباري، فانه يرد عليه أن المراد من بقاء العقد ان كان بقاءه بنظر طرف العقد فبعد صدور الفسخ منه لا يكون له بقاء بنظره، وان كان المراد بقاءه بنظر العرف فمعناه أن العقد الجائر الذي فسخه طرف العقد خارج عن خطاب الامر بالوفاء بالعقد، لكنه لا ينافي الشك في جواز العقد اللازم بنظر العرف، على أن الصحيح كون موضوع الحكم الشرعي باللزوم هو حدوث العقد، والا فلم يكن يمكن التمسك بعموم "اوفوا بالعقود" في موارد الشك في لزوم العقد، حيث كان يصير شبهة مصداقية له.

ومنها: ما ذكر من أن السيد الخوئي "قده" كان يرى أن المنشأ في مورد العقد الجائر هو الملكية ما دام عدم الفسخ، فان هذا المبني له "قده" لا يرتبط بالمقام، اذ لا ريب في أن حكم الشارع بجواز عقد يساوق كون حكمه بترتب الأثر عليه مغيباً بعدم فسخه، فان اطلاق حكمه لما بعد الفسخ يكون متهافتا مع نفوذ فسخه شرعا، وانما الخلاف بينه "قده" وبين الآخرين في موارد شرط احد طرفي العقد او كليهما الخيار، فانه يرى أن البيع بشرط الخيار مثلا يكون بمعنى انشاء الملكية المغياة بعدم الفسخ، دون الملكية المطلقة، كما ان الترويج بشرط الخيار، مرجعه الى انشاء الزوجية المغياة بعدم الفسخ، ولذا افتي ببطلان هذا الزواج، بدعوى أنه لا يوجد في الشريعة الا النكاح الدائم او الموقت بوقت معين، وقد ذكرنا في محله عدم تمامية هذا المبني.

ومنها: ان هناك مبني مقبول عند كل من المحقق النائبي والسيد الخوئي "قدهما" وهو أن اللزوم الحقيقي ناش من تملك طرفي العقد التزامهما بابقاء مضمون العقد وعدم فسخه للطرف الآخر، وحكم الشارع باللزوم الحقيقي امضاء منه لهذا القرار العقدي، وفي الجواز الحقيقي لا يملك طرف العقد التزامه بذلك من الطرف الآخر، وأما اللزوم والجواز الحكمي كلزوم النكاح او جواز الهبة فهو حكم ابتدائي من الشارع، الا أن البحث هنا اعم من اللزوم والجواز الحقيقي والحكمي.

هذا وقد نقل عن السيد الخوئي "فده" كلاما لم اجد مصدره وهو أنه يجري استصحاب الحق الثابت لعامل الجعالة مثلا، لفعلية حق تملك العامل الجعل بالعمل ولو قبل اتيانه بالعمل، ثم اورد عليه بما محصله أن ما انشأه الجاعل مثلا ليس الا قضية شرطية، وهي أنه لو عمل يملك الجعل، ولم يصدر منه اي انشاء حق للعامل زائدا على ذلك، كحق أن يملك المال بالعمل، وانما هو عبارة أخرى عن انشاءه لتلك القضية الشرطية، كما أنه لم يثبت من الشارع اعتبار اي حق له، عدا الحكم بملكيته للجعل اذا اتى بالعمل^(١).

اقول: قد صرح السيد الخوئي "فده" في محله أن الحق ليس الا الحكم بالجواز، والجواز الوضعي في باب الجعالة معناه أنه لو اتى بالعمل فيملك الجعل، وقد صرح في ابحائه أن استصحاب جواز البيع وحق الفسخ تعليلي، اذ معناه أنه لو تحقق البيع او الفسخ كان نافذا، فمقصوده من كون استصحاب صحة العقود التعليقية من الاستصحاب التنجيزي ما مر توضيحه.

وكيف كان فالانصاف أن الاستصحاب في العقود التعليقية من الاستصحاب التعليقي، وهذا ما اختاره في البحوث الا أنه ذكر أنه يكون من القسم الذي يجري بنظره، حيث ان مفاد الخطاب هو نفوذ هذه العقود فمفاد الخطاب في الجعالة أن العامل يملك الجعل اذا اتى بالعمل، فيكون نظير قوله "العنب يحرم اذا غلا" او "العنب اذا غلى حرم"^(٢).

وفيه أنه قد لا يوجد دليل لفظي يستظهر منه كون الحكم الشرعي مجعولا على نحو الحكم التعليقي اي بنحو طولية القيد، فلعل المجعول في الجعالة التي عمدة دليل نفوذها بناء العقلاء الذي هو دليل لبي لا لسان

١ - مباحث الاصول ج ٥ ص ٤٢٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٩٤

له هو أن "من أتى بالعمل الذي عيّن له جعل" بازاءه تملك ذلك الجعل"، فيكون على وزان قوله "العنب المغلي حرام"، فيشكل الحكم باللزوم استنادا الى الاستصحاب في العقود التعليقية، ونحوه ما اذا طرأت حالة شككنا في بقاء صحة ذلك العقد قبل تحقق المعلق عليه.

نعم قد يستظهر من دليل الوصية ان الحكم المجعول فيها أن الوصية نافذة، ففي صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إن الغلام إذا حضره الموت فأوصى ولم يدرك جازت وصيته لذوي الأرحام و لم تجز للغرباء، وفي موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا بلغ الغلام عشر سنين فأوصى بثلث ماله في حق جازت وصيته فإذا كان ابن سبع سنين فأوصى من ماله باليسير في حق جازت وصيته^(١)، ومآل الحكم بكون الوصية نافذة هو أن الموصى له يملك المال الموصى به اذا مات الموصي، فيكون احتمال كون المجعول في الوصية التمليلية هو أن "من مات فيملك الموصى له ما اوصى له به" خلاف الظاهر، والانصاف أن الجرم بذلك مشكل.

التنبيه السابع: في استصحاب عدم النسخ

يقع الكلام تارة في استصحاب عدم نسخ الحكم الثابت في الشريعة الاسلامية، وأخرى في استصحاب عدم نسخ حكم الشرايع السابقة، فيكون البحث في مقامين:

المقام الاول: في استصحاب عدم نسخ الحكم الثابت في الشريعة الاسلامية، و المعروف جريان استصحاب عدم النسخ، بل عدّه المحدث الأسترآبادي من الضروريات.

و قد اشكل على جريان هذا الاستصحاب بأن النسخ المحتمل في الشريعة ليس هو النسخ الحقيقي المتصور في الموالي العرفية، وهو النسخ الثبوتي للجعل، بأن يجعل المولى الحكم الشامل للأزمة المتأخرة عن زمان النسخ، ثم يلغيه، فانه مستلزم للجهل بالمصالح والمفاسد المستحيل في حقه تعالى، بل هو بمعنى انتهاء امد الحكم، فيكشف عن تضيق الحكم المجعول من الاول، وعدم شموله للمكلفين الذين وجدوا بعد زمان النسخ، وعليه فالمتيقن ثبوت الحكم للمكلفين الموجودين قبل زمان النسخ، فكيف نسري بالاستصحاب هذا الحكم الى المعدومين في ذلك الزمان، فاذا شككنا في نسخ وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فالذي يعلم بوجود صلاة الجمعة عليه هو الذي كان موجوداً في زمان الحضور، و أما المعدوم في زمان الحضور، فيشك في ثبوت وجوب صلاة الجمعة عليه من الأول، فلا يجري الاستصحاب، حيث يعتبر في الاستصحاب وحدة الموضوع، او فقل: وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة، و المقام ليس كذلك، لتعدد الموضوع في القضيتين، فان من ثبت في حقه الحكم يقيناً قد انعدم، و المكلف الموجود الشاك في النسخ لم يعلم ثبوت الحكم في حقه من الأول، فالشك بالنسبة إليه شك في ثبوت التكليف لا في بقاءه بعد العلم بثبوته، ليكون مورداً للاستصحاب، فيكون إثبات الحكم له إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و قد أجاب الشيخ الاعظم "قده" عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأول: أنا نفرض الكلام في من أدرك أدرك الزمانين، فيثبت الحكم في حقه بأصالة عدم النسخ، و في حق غيره بقاعدة الاشتراك في التكليف.

و فيه أن تطبيق قاعدة الاشتراك على المقام ان كان بلحاظ الحكم الواقعي فلا تنافي التفكيك في الحكم الظاهري بين موردين متمثلين في

الحكم الواقعي، وان كان بلحاظ الحكم الظاهري المستفاد من عموم دليل الاستصحاب فهذا يعني حجية الاستصحاب في حق كليهما، الا أن المفروض تحقق موضوعه في حق احدهما وهو من ادرك زمان الحضور دون الثاني.

الجواب الثاني: ان توهم دخل خصوصية هؤلاء الأشخاص مبني على أن تكون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الخارجية، و ليس الأمر كذلك، فان التحقيق أنها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، فلا دخل لخصوصية الأفراد في ثبوت الحكم لها، بل الحكم ثابت للطبيعة أين ما سرت من الأفراد الموجودة بالفعل و ما يوجد بعد ذلك، فلو كان هذا الشخص موجوداً في زمان الشريعة السابقة، لكان الحكم ثابتاً في حقه بلا إشكال، فموضوع الحكم وهو المكلف يشمل، فيقال: ان المكلف كان يجب عليه صلاة الجمعة في عصر الحضور، فنستصحب بقاء وجوبها عليه.

و اورد عليه السيد الخوئي "فده" بأن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية معناه عدم دخل خصوصية الافراد في ثبوت الحكم، ولا ينفي ذلك احتمال اختصاص الحكم بعنوان من ادرك الحضور، فنشك في جعل الحكم للمكلف المعدوم في زمان الحضور، ويكون الشك بالنسبة اليه شكاً في اصل الحكم في حقه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذ إلا على نحو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: لو كان هذا المكلف موجوداً في ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً في حقه، و الآن كما كان، لكنك قد عرفت عدم حجية الاستصحاب التعليقي، فالتحقيق أن هذا الإشكال لا دافع له، و أن استصحاب عدم النسخ مما لا أساس له، فان كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتبع، و إلا فان دل دليل من الخارج على استمرار الحكم كما رواه في الكافي عن علي بن

إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن حرير، عن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره^(١)، فيؤخذ به، وإلا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ، لاشكال عدم احراز وحدة الموضوع^(٢).

هذا مضافاً إلى أنه حتى لو فرض وحدة الموضوع، فيبقى الاشكال العام في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، من ابتلاء استصحاب بقاء المجعول بالمعارضة مع استصحاب عدم الجعل الزائد، بل لا يجري استصحاب بقاء المجعول فيه في حد ذاته، لأن الحكم انحلالي بلحاظ افراد المكلفين، فان من علم بوجوب صلاة الجمعة عليه، غير هذا الذي يشك في وجوبها عليه ويكون استصحاب جامع الوجوب يكون من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلي، بل الامر كذلك بالنسبة إلى صلاة الجمعة، حتى بالنسبة إلى المكلف الذي ادرك زمان الحضور، فان ما هو المعلوم هو وجوبها في الجمعات السابقة التي كانت في زمان الحضور وأما وجوبها في الجمعات اللاحقة فهو مشكوك الحدوث، واستصحاب وجوب جامع صلاة الجمعة يكون من قبيل استصحاب القسم الثالث.

وقد ذكر نظير هذا الاشكال في مثال استصحاب حرمة وطء الحائض، لأن الحرمة في الزمان الاول و هو زمان نزول دم الحيض غير الحرمة في الزمان الثاني و هو زمان انقطاع حيضها و قبل اغتسالها، فيختص جريان استصحاب بقاء الحكم مع قطع النظر عن معارضته باستصحاب عدم الجعل الزائد بما اذا كان الحكم واحداً مستمراً كنجاسة الماء من زمان

١ - الكافي (ط - دار الحديث) ج ١ ص ١٤٧

٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٤٩

تغيره الى زمان زوال تغيره^(١).

اقول: هنا مطالب:

المطلب الاول: ذكر في البحوث بالنسبة الى ما ادعاه المشهور من استحالة النسخ الحقيقي في الحكم الشرعي: أن ما هو المستحيل في حقه تعالى انما هو جعل الحكم الممتد بما له من مبادئ الحكم من الإرادة و الكراهة، ثم نسخه، لأنه يساوق البداء الحقيقي المستحيل عليه تعالى، وأما جعل الحكم بنحو ممتدّ إلى يوم القيامة، ثمّ نسخه بعد ذلك فليس بمستحيل، فحينئذ اذا شك في النسخ فيستصحب بقاء الجعل، اي بقاء المجعول الكلي، فانه له بقاء عقلائيا الى أن ينسخ، ولا يأتي فيه اشكال الشيخ الاعظم "قده" من عدم احراز وحدة الموضوع، كما لا يأتي فيه اشكال معارضة استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد، للعلم بحدوث الجعل الزائد، وانما يحتمل نسخه، نعم يأتي فيه اشكال مثبتية استصحاب بقاء الجعل لحدوث المجعول في حق المكلف الذي وجد في زمان احتمال النسخ، والجواب عنه أن الصحيح كفاية قيام الحجة على الجعل مع العلم بصغراه في التنجيز العقلي، من دون حاجة الى اثبات المجعول، ويأتي فيه ايضا شبهة معارضة استصحاب بقاء الجعل مع استصحاب عدم المجعول، والجواب عنها نظير ما تقدم في بحث معارضة الاستصحاب التعليقي مع الاستصحاب التنجيزي^(٢).

اقول: الصحيح هو التفصيل في النسخ الحقيقي في الأحكام الشرعية بين الحكم التكليفي والوضعي، فالحكم التكليفي حيث يتقوم بنشوءه عن الغرض اللزومي، او فقل: الارادة و الكراهة، ولا اثر لمجرد انشاء الامر والنهي الفارغين عن الغرض والروح، فيصح أن يقال باستحالة النسخ

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٣٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٩٧

الحقيقي فيه، وأما الحكم الوضعي فالصحيح امكان النسخ الحقيقي فيه لكفاية كون المصلحة في جعله، وان كان ظاهر الخطاب الشرعي الدال على الحكم الوضعي المستمر هو كون استمراره ناشئا عن مصلحة في نفس الاستمرار، اي تكون المصلحة في هذا الحكم حدوثا وبقاء، لا في جعله فقط بحيث تكون المصلحة بعد فترة في حكم وضعي مضاد له، فيمكن التمسك بظهور الخطاب الشرعي الوضعي لنفي النسخ الحقيقي فيه، كما يمكن التمسك بظهور الخطاب الشرعي التكليفي لاثبات نشوءه من الارادة او الكراهة، وبذلك ينفي احتمال نسخه، فما ذكره في البحوث من أنه لا يمكن التمسك باطلاق الخطاب لنفي احتمال نسخه الحقيقي، وينحصر نفي احتمال النسخ الحقيقي بأصالة عدم النسخ -الثابتة ببناء العقلاء، مضافا الى روايات الاستصحاب-، فالظاهر عدم تماميته في الاحكام الشرعية كما هو مفروض كلامه، وانما يتم في أحكام الموالى العرفية، وعليه فمع احراز اطلاق الجعل بالنسبة الى زمان الشك في النسخ الحقيقي يمكن التمسك بظهوره في نشوءه عن ارادة المولى، بلا حاجة الى الاستصحاب.

فلا بد لأجل الحاجة الى الاستصحاب من فرض عدم ظهور خطاب الجعل في نشوءه عن الارادة، فهنا يوجد احتمالان:

١- أن يقال بأن المنجز ليس هو مجرد الجعل، بل الجعل الذي تكون وراءه ارادة، وبناء على ذلك فمع احتمال النسخ بالمعنى المذكور فلا يكون اليقين السابق بالجعل للزمان الثاني يقيناً بجعل منجز لكي يجري استصحاب بقاءه عند احتمال نسخه.

٢- أن يكفي في المنجزية العقلية قيام الحجة على الجعل مع عدم العلم بانتفاء الارادة والغرض، وهذا هو الموافق للوجدان العقلاني. فبناء على ذلك ايضا قد يقال بعدم الحاجة الى استصحاب بقاء الجعل،

لكفاية العلم بحدوث الجعل المطلق في المنجزية العقلائية مادام يحتمل مطابقتها مع ارادة المولى، الا أن يراد من اجراءه تأكيد المنجزية، نعم لو قيل بكون بقاءه الاعتباري دخيلا في منجزيته العقلائية فنحتاج الى اجراء استصحاب بقاءه وعدم نسخه.

هذا وقد حكى في تعليقه المباحث أنه حينما اورد على استاذة بأن استصحاب بقاء الجعل في مورد الشك في النسخ الحقيقي معارض باستصحاب عدم الارادة الزائدة لصلاة الجمعة في عصر الغيبة مثلا، أجب عنه بأن المفروض عندنا كفاية احراز الجعل في المنجزية ولو لم نحرز ارادة المولى، والا فلم يجر استصحاب بقاء الجعل في نفسه لعدم ترتب اثر المنجزية عليه^(١).

والصحيح في الجواب عن ايراده أن المعارضة منتفية في المقام على اي تقدير، فانه ان كان موضوع المنجزية العقلائية ما هو الظاهر من قيام الحجة على الجعل مع الاحتمال الوجداني لثبوت ارادة المولى، فلا ينفي استصحاب عدم الارادة هذا السبب كي يعارضه، وان كان موضوعها قيام الحجة على ارادة المولى فاستصحاب بقاء الجعل لا اثر له كي يجري في نفسه ويبتلى بالمعارضة مع استصحاب عدم الارادة الزائدة، نعم امكن حينئذ ايقاع المعارضة بين استصحاب عدم الارادة الزائدة وبين كون هذا الفعل كصلاة الجمعة لا يزال مرادا للمولى ولكنه اشكال عام في جميع الشبهات الحكمية، وان كان موضوعها قيام الحجة على الجعل مع عدم قيام الحجة على انتفاء الارادة فيكون استصحاب عدم الارادة على تقدير جريانه واردا عليه لا معارضا.

هذا وقد يحاول دفع شبهة المعارضة بين استصحاب الجعل وبين

استصحاب عدم الارادة الزائدة لما مر منا سابقا من عدم تمامية اركان استصحاب عدم الارادة الزائدة له تعالى، لاحتمال ازلية ارادته، فلا يقين بحالتها السابقة، ولكن لا يكفي هذا المقدار، حيث يمكن التعويض عن استصحاب عدم الارادة الزائدة باجراء اصل البراءة عنها، وليس استصحاب بقاء الجعل حاكما عليها لاختلاف مصبيهما، نعم يمكن أن يكون المانع من الرجوع الى البراءة استصحاب كون صلاة الجمعة مثلا مرادة للمولى الى عصر الغيبة، ان لم يتم اركان الاستصحاب في عدم الارادة الزائدة والا تعارض الاستصحابان.

هذا وقد ذكر في كتاب الأضواء أن القول بكفاية قيام الحجة على الجعل مع احتمال وجود الارادة وراهه في منجزته العقلانية بلا وجه، فلا يتم الجواب عن شبهة معارضة استصحاب بقاء الجعل مع استصحاب عدم الارادة الزائدة، بأنّ استصحاب عدم الإرادة الزائدة لا ينفي التنجيز من ناحية بقاء الجعل، والوجه في عدم تماميته أنّ منجزية الجعل ليست لنفسه، بل لأجل نشوءه من الإرادة، و بنحو الطريقية، فإذا كان في قبالة استصحاب نافٍ للارادة الزائدة بلحاظ الزمان الثاني كان مؤمناً، فليس في البين منجزان مستقلان، حتى لا يكون نفي احدهما كافياً في نفي التنجيز الناشئ من الآخر، بل العقلاء يوسعون نفس المنجز العقلي، و هو روح الحكم إلى الجعل الذي له بقاء اعتباري، فإنّ العرف و العقلاء بعد أن كانت طريقتهم و ديدنهم و ارتكازهم على التعامل مع الاعتبارات المولوية و التي له حدوث و بقاء اعتباري معاملة روح الحكم فدليل الاستصحاب محمول على ذلك لا محالة، و بحسب نفس هذه النظرة العقلانية يرى التعارض بين اطلاقي دليل الاستصحاب في المقام أيضاً إذا قبلنا كبرى التعارض في الشبهات الحكمية.

نعم قد يدعى أنّ العرف يرى نسخ الجعل نسخاً لنفس الإرادة، و إن

٣٧٠.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

كان واقعه تخصيصاً زمنياً بالدقة، فمع الشك في النسخ يكون إطلاق دليل الاستصحاب شاملاً لبقاء الارادة، فنفس الإرادة السابقة كأنه يشك في بقائها، فلا يجري استصحاب عدم الارادة الزائدة حتى يقال بمعارضته مع استصحاب بقاء الجعل، الا أن عهدة اثبات هذه الدعاوي على مدعيها^(١).

اقول: يلاحظ عليه **اولاً**: انه اذا تم ما ذكره من أن سبب التنجيز هو الجعل الناشء عن الارادة ومع احتمال عدم نشوءه من الارادة فلا مقتضي للتنجيز، فلا يوجد اثر لاستصحاب بقاء الجعل، ولا تصل النوبة الى معارضته مع استصحاب عدم الارادة الزائدة، فانه إما يكون لخطاب الجعل المطلق ظهور في نشوءه عن الارادة، فينفي به احتمال النسخ، والا لم يجد استصحاب الجعل، نعم يمكن استصحاب كون الواجب مراداً للمولى، ولكنه لا يختلف حينئذ هذا الفرض عن فرض الشك في النسخ بمعنى انتهاء امد الحكم.

فالكلام عن المعارضة يكون مع الاغماض عن ذلك، كما يظهر من تعبيره بأن العقلاء يوسعون نفس المنجز العقلي، و هو روح الحكم إلى الجعل الذي له بقاء اعتباري، وبهذا البيان ايضاً حاول أن ينفي كونهما منجزين مستقلين، فكأن العقلاء ينظرون الى الجعل كأنه هو الارادة، فيتعارض استصحاب عدم الارادة الزائدة مع استصحاب الجعل، على وزان تعارض استصحاب عدم الجعل الزائد مع استصحاب بقاء المجعول، بناء على القول بتعارضهما، ولكن يرد عليه أنه ان كان توسع العقلاء بمعنى اعتبار العقلاء المنجزية لقيام الحجة على الجعل مع الاحتمال الوجداني للارادة مضافاً الى منجزية قيام الحجة على نفس الارادة، فاستصحاب عدم

الارادة الزائدة لا ينفي هذا السبب كما أن استصحاب عدم اصل الارادة لم يكن ينفيه، وان كان المنجز العقلائي هو قيام الحجة على الجعل مع عدم قيام الحجة على انتفاء الارادة فاستصحاب عدم الارادة يكون واردا عليه، وينفي التنجيز.

وثانياً: ان التنظير لتعارض استصحاب بقاء الجعل مع استصحاب عدم الارادة الزائدة بالتعارض المدعى بين استصحاب عدم الجعل الزائد مع استصحاب بقاء المجعول، لا يخلو من اشكال، فانه يعني أن من ينكر هذا التعارض -كاستاذة "فده" وقد تبعه هو في ذلك- ينكر التعارض في المقام ايضاً، مع أن الجواب عن التعارض هناك كان ببيان أن الملحوظ عرفاً هو الجعل بالحمل الاولي، اي كوصف من اوصاف الموضوع، -لا بالحمل الشايح، اي كحالة نفسية للمولى عارضة على الصورة الذهنية للموضوع- والحالة السابقة فيه في موارد الشك في بقاء المجعول كنجاسة الماء الذي زال تغيره وجودية، لا عدمية، فلا مجال لاستصحاب عدم الجعل بهذا المعنى، فهذا البيان لا يأتي في المقام، لاختلاف مصب الاستصحابين.

وثالثاً: ان ما ذكره أخيراً كدعوى عرفية، -وان ذكر أن عهدة اثباتها على مدعيها- من أنّ العرف يرى نسخ الجعل نسخاً لنفس الإرادة، وإن كان واقعه تخصيصاً أزمانياً بالدقة، فمع الشك في النسخ يكون إطلاق دليل الاستصحاب شاملاً لبقاء الارادة، فنفس الإرادة السابقة كأنّه يشك في بقائها.

فإن كان المراد به غفلة العرف عن عالم ارادة المولى، بأن يقال -كما مر منا سابقاً في بحث الاستصحاب في الشبهات الحكمية- من وجود غفلة نوعية عرفية في موارد الجعل والقانون الالهي في التكليف عن روح التكليف و هو ارادة الله، و عن ازليتها، فيتعامل العرف معه معاملة جعل

غيره، فيصح ان يقال بجريان استصحاب بقاء الجعل مع الشك في النسخ الحقيقي للجعل بلا معارض، ولكنه لا يتلائم مع قوله "ان العرف يرى نسخ الجعل نسخا لنفس الارادة"، فانه يعني عدم غفلة العرف عنها، كما لا يتلائم مع اجراءه الاستصحاب في الارادة، دون عدم الارادة الزائدة، كما لا يبقى معه مجال للتمسك باطلاق الجعل لنفي نسخ الارادة حيث يصير نظير التمسك به لنفي النسخ الحقيقي بالنسبة الى الجعل والذي قد مر المنع منه.

وان كان المراد به معاملة العرف معها معاملة الجعل الذي يكون قابلا للجعل المطلق من الله سبحانه وان كان سينسخ بعد ذلك، كما هو المتلائم مع قوله ذاك، فهو خلاف الوجدان ايضا، اذ لا معنى لرؤية العرف المتشعري نسخ الارادة بالنسبة اليه تعالى، فان من الواضح استحالتة، لامتناع حصول البدء في ارادته تعالى.

وكيف كان ففرض الشك في النسخ الحقيقي في الحكم الشرعي بأن يعلم بالجعل المطلق ويشك في نشؤه فيما اذا كان حكما تكليفيا عن ارادة المولى بقاء، ونشؤه الحكم الوضعي عن مصلحة في بقاء المجعول فرض لا واقع له، فانه لا يعلم بالجعل المطلق عادة الا من طريق خطاب ظاهر في استمرار الحكم ويكون ظاهرا عادة في نشؤه عن الارادة، بل فرض المصلحة في جعل مطلق فارغ عن الارادة يكاد يلحق بانياب اغوال.

المطلب الثاني: قد يحصل في موارد الشك في النسخ العلم بأن الحكم السابق لو كان مغيبا فانما هو مغيبا بعدم جعل ضده، بأن قال الشارع مثلا "هذا الفعل حلال الى أن يجعل له الحرمة"، وقد مر أن هذا معقول ثبوتا، وليس لغوا، وحينئذ لا مانع من احراز بقاءه باستصحاب عدم جعل ضده، وهذا الاستصحاب وان كان من الاستصحاب في الشبهة الحكمية لكنه استصحاب لعدم الحكم، ولا اشكال فيه فبذلك نتقح

موضوع بقاء الحكم المغيبي به .

ولكن حيث يحتمل كون الحكم السابق مغيباً بزمان معين لا بعدم جعل ضده، فهذا الفرض كفرض النسخ الحقيقي مجرد فرض ثبوتي، فالمهم هو الكلام حول الفرض المتعارف وهو الشك في النسخ المجازي الراجع الى الشك في سعة المجعول وضيقه، كسائر الشبهات الحكمية، اي كان الحكم مقيداً بزمان معين، و كان الخطاب الناسخ كاشفاً عن تضيق الجعل من الاول، والظاهر تمامية ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ورود اشكال عدم احراز وحدة الموضوع.

هذا وقد حكى عن المحقق النائيني "قده" أنه قال: القضية ليست خارجية حتى يفترض أن موضوعها خصوص أولئك الأشخاص الذين كانوا في العصر الأول، وإنما القضية مجعولة بنحو القضية الحقيقية^(١).

فاورد عليه السيد الصدر "قده" على ما حكى عنه بأن نكتة حلّ الإشكال ليست هي كون القضية حقيقية لا خارجية، بل النكتة هي أن موضوع الحكم هو الطبيعة، إذ لو فرض الموضوع هو الأفراد، فحتى لو كانت القضية حقيقية يكون الإشكال ثابتاً، لأن الموضوع متعدّد لا محالة بتعدّد الأفراد، فيكون اليقين بلحاظ بعض الأفراد و الشكّ بلحاظ بعض آخر، وهذا بخلاف ما لو كان موضوع الحكم هو الطبيعة، وعندئذ تكون القضية حقيقية حتماً، فإنه في هذا الفرض لم يحصل أيّ تغيير في موضوع الحكم، فيجري استصحاب ثبوت الحكم على الطبيعة، و لعلّ هذا هو مقصود الشيخ الأعظم "قده" حيث عبّر بأنّ القضية هنا طبيعية، و لا دخل لخصوصية الأفراد، و بناءً على هذا الذي ذكرناه قد يشكل الاستصحاب إذا كان لسان دليل الحكم هو لسان العموم لا الإطلاق، فإنّ الموضوع

عندئذ هو الأفراد، إلا إذا ادّعي رجوع العموم من هذه الناحية بنظر العرف إلى الإطلاق، أي: إنَّ العرف يفهم أنَّ الحكم للطبيعة، و هذه الدعوى صحيحة^(١).

وفيه أن الموضوع في مقام الثبوت لو كان عنوان افراد المكلفين فلا مانع من الاستصحاب ايضا، فيقال انه كان في زمان الحضور يجب على كل فرد من افراد المكلفين أن يصلي الجمعة، ونشك في بقاء الوجوب فعلا، فلا فرق بين كون الموضوع طبيعي المكلف او عنوان افراد المكلفين، الا ان المشكلة هي عدم احراز كون الموضوع طبيعة المكلف او افراد المكلفين، فعمل الموضوع حصة من طبيعة المكلف، اي المكلف في زمان الحضور.

نعم لو كان حدوث الحكم مدلولاً لخطاب لفظي ظاهر في كون الموضوع طبيعي المكلف فيمكن الاستناد اليه في تشخيص الموضوع، ويرتفع الاشكال على استصحاب الحكم من هذه الجهة.

المطلب الثالث: قد يقال بأنه حتى لو كان موضوع جعل وجوب

صلاة الجمعة هو المكلف المدرك لزمان الحضور، فمع ذلك يصح عرفاً ان يقال أنه في زمان الحضور كان يجب صلاة الجمعة على المكلفين، حيث ان المعروف العرفي لهذا الحكم في زمان الحضور هو ذات المكلف، نظير ما مر منا في متعلقات الاحكام كوجوب الصلاة في النهار من أن العرف يرى أن معروض الوجوب ذات الصلاة، فيقول ان الصلاة

١ - مباحث الاصول ج٥ص ٤٢٤ وهذا خلاف ما نقل عنه في البحوث: حيث قال: يمكن علاج الإشكال بأنَّ الحكم المشكوك نسخه مجعول على نحو القضية الحقيقية التي تنصّب فيها الحكم على الموضوع الكلي المقدر الوجود، فيجري الاستصحاب من دون فرق بين كون القضية المجعولة بنحو الإطلاق أو العموم بأنَّ لوحظ كل فرد موضوعاً للحكم لأنَّ المفروض عدم خصوصية لكل فرد في قبال الافراد الأخرى في القضية الحقيقية (بحوث ج٦ص ٢٩٦).

كانت واجبة في النهار ونشك بعد مضي النهار في وجوبها وان كان متعلق
 الجعل هو الصلاة في النهار، فان المدار في متعلق الوجوب كموضوع
 الاحكام على معروض الحكم بالنظر العرفي دون مقام الجعل، وبهذا يجاب
 عن شبهة احتمال كون موضوع الجعل المكلف المدرك لزمان الحضور.

والا فلو اقتصر على موضوع الجعل فحتى لو قال الشارع "يجب على
 المكلفين صلاة الجمعة مادام زمان الحضور" فلا يجدي بحال
 الاستصحاب، حيث ان ما عدا قيود المتعلق راجع ثبوتا الى قيد الموضوع،
 فلا يختلف عما لو قال "المكلف المدرك لزمان الحضور يجب عليه صلاة
 الجمعة".

وفيه أنه لو كان موضوع جعل وجوب صلاة الجمعة هو المكلف
 المتصف بوصف خاص كادرك زمان الحضور فيكون معروض الوجوب هو
 المكلف في حال اتصافه بوصف كونه ادراكه لزمان الحضور، فلا يجدي
 الاستصحاب الا في حق مكلف زال عنه هذا الوصف بعد أن كان متصفا
 به دون من لم يكن متصفا به اصلا، واين هذا من مثال متعلق الوجوب،
 حيث يصح أن يقال مثلا، ان الصلاة كانت واجبة في النهار، والفرق
 بينهما أن موضوع الوجوب كالمكلف يلحظ فانيا في مكلف موجود،
 فلا بد أن يلحظ في عروض الوجوب عليه اتصافه بذلك الوصف كادراكه
 زمان الحضور، بينما ان متعلق الوجوب يلحظ فانيا في فعلٍ مع قطع النظر
 عن وجوده، وانما يطلب ايجاده، فلا يحتاج استصحاب بقاء وجوبه الى
 لحاظ وجود وصف كونه في النهار، بل يرى كون النهار ظرفا للوجوب
 فقط، فيقال ان الصلاة كانت واجبة في النهار، فيستصحب وجوبها، ولا
 يصح أن يقال ان المكلف كان يجب عليه الجمعة في زمان الحضور، بل
 يقال كان يجب عليه الجمعة في حال ادراكه لزمان الحضور، فلا يجدي
 بحال مكلف لم يسبق منه ذلك، فهو نظير ما لو كان القدر المتيقن وجوب

اكرام مسلم عاصر القرن الاول الهجري فلا يجدي استصحابه بالنسبة الى مسلم ولد في القرن الثاني .

وأما ما ذكر من أن مرجع قوله "المكلف يجب عليه الجمعة في زمان الحضور" الى قوله "المكلف المدرك في زمان الحضور يجب عليه الجمعة" فهو ممنوع اذ ليس معنى قيد الموضوع الا كونه مفروض الوجود في الحكم لا أخذه وصفا للموضوع في مقام ثبوت الجعل .

المطلب الرابع: لو فرض كون الموضوع طبيعي المكلف فيرتفع عن جريان استصحاب حكمه اشكال عدم وحدة الموضوع، ولكن يبقى اشكال كونه استصحابا في الشبهة الحكمية إما من ناحية عدم اطلاق دليل الاستصحاب له او من ناحية ابتلاءه بالمعارضة مع استصحاب عدم الجعل الزائد .

وأما اشكال السيد الخوئي في استصحاب بقاء المجعول في موارد انحلالية الحكم فقد أجبنا عنه سابقا بأن الظاهر كفاية وحدة عملية الجعل في الحكم الانحلالي بلحاظ الافراد الطولية الناشئة من اختلاف الزمان، في كون استصحابه من قبيل استصحاب الفرد دون القسم الثالث من الكلّي، و ان فرض كون الخطاب بنحو العموم بأن قيل "كل فرد من افراد وطء الزوجة حرام حال حيضها" فانه يقال باحتمال استمرار هذه الحرمة الى ما بعد انقطاع الدم وقبل اغتسالها .

وأما ما ذكره في البحوث من أن اثبات حدوث المجعول في الفرد الحادث بعد زمان الشك في النسخ باستصحاب الجعل يكون من الاصل المثبت، ولكن لا حاجة اليه، لكفاية قيام الحجة على كبرى الجعل مع احراز صغرها في التنجيز العقلي، ففيه ما مر من أن علاقة المجعول مع ذلك الجعل الكلّي علاقة الفرد مع الكلّي لا اللازم والملزوم، فلا يكون اثباته به من الاصل المثبت، والا لكان هناك شبهة في الاثر الشرعي حيث

يستظهر كونه مترتباً على المجعول الفعلي كطهارة ماء الوضوء أو طهارة الثوب في الصلاة.

المطلب الخامس: انه قد يتوسل في اجراء استصحاب عدم النسخ بالاستصحاب التعليقي، فيقال مثلاً "ان هذا المكلف لو وجد في زمان الحضور لوجب عليه صلاة الجمعة" فانه قضية متيقنة، اذ من الواضح أنه لا يحتمل دخل الخصوصيات الفردية لأشخاص المكلفين الذي وجدوا في زمان الحضور، ولكنه يكون من الاستصحاب التعليقي الذي لا ينبغي الالتزام به، فانه من موارد اجراء الاستصحاب التعليقي في الموضوعات، نظير ما لو رمي السهم الى جانب يعلم بأن لو رماه قبل ساعة اليه لقتل زيدا، لعلمه بوجود زيد آنذاك في ذلك الجانب، فيستصحب أنه لو صدر منه هذا الرمي قبل ساعة لقتل زيدا، او فقل: حكم عليه بالقصاص او وجب عليه دية القتل، وبضمه الى علمه بصدور الرمي منه فعلا الى ذلك الجانب هناك، يريد أن يرتب الحكم، فان من الواضح كونه من الاصل المثبت، ولا يقاس بمثل الاستصحاب التعليقي في "العنب اذا غلا حرم" بل ولا في "العنب المغلي حرام"، حيث انه كان يقال فيه بجعل الملازمة بين غليان العنب وحرمة او جعل سببته له شرعا بنحو الجعل التبعي، وهذا بخلاف المقام حيث ان قوله "من قتل مؤمنا فيجب عليه الدية" غايته كونه منشأ لجعل سببية قتل زيد المؤمن لوجوب الدية، لا جعل سببية الرمي الى هذا الجانب لوجوب الدية وانما كان بينهما سابقا ملازمة اتفاقية لملازمة الرمي اليه قبل ساعة مع قتل زيد.

هذا وقد ذكر في البحوث أنه لو علم بكون المجعول قضية شرطية مفادها أنه إن وجد المكلف في زمان الحضور كان يجب عليه صلاة

الجمعة، فيصح استصحاب الحكم التعليقي^(١)، ففيه أن الاشكال الذي حاول دفعه وهو عدم احراز بقاء الموضوع لا يندفع الا بفرض كون الموضوع هو هو طبيعي المكلف، فلا يختلف حينئذ كون خطابه بنحو القضية الحملية او الشرطية، فالتشبيث بالاستصحاب التعليقي انما يكون في فرض كون الموضوع هو المكلف في زمان الحضور.

المطلب السادس: ان ما ذكره السيد الخوئي من أن المرجع لنفي احتمال النسخ في فرض عدم الاطلاق في نفس دليل الحكم، هو قوله "حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة" فهو وان كان متينا، حيث ان ظاهر هذا الحديث نفي احتمال النسخ الزماني لحكم ثابت في اول الشريعة، وحمله على مجرد بيان خاتمية دين الاسلام وعدم نسخ هذا الدين بدين آخر خلاف اطلاق الحديث، الا أنه ان احتمل ثبوت الحكم لعنوان يختص بزمان النبي (صلى الله عليه وآله) او بزمان الحضور، كما قد يدعى ذلك بالنسبة الى صلاة الجمعة، فيشكل التمسك بهذا الحديث لنفي هذا الاحتمال، فانه لا يدل على اكثر من ثبوت الحكم مع بقاء العنوان الذي أخذ في موضوعه، فلو كان موضوع مشروعية صلاة الجمعة هو المكلف في زمان حضور الامام فلا تستفاد مشروعيتها في حق المكلفين في عصر الغيبة.

المقام الثاني: في استصحاب عدم نسخ حكم ثابت في الشرايع

السابقة

يوجد اشكالان زائدان في استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة:
احدهما: ما قيل من أن العلم الإجمالي بنسخ كثير من الأحكام مانع

عن التمسك باستصحاب عدم النسخ.

وفيه -مضافا الى أنه ينحل العلم الاجمالي عادة بالظفر بعدة من موارد النسخ- أن العلم الاجمالي بالنسخ انما يمنع من جريان استصحاب عدم النسخ في اطرافه لو كان جريان الاستصحاب فيها مستلزما للترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، بأن كان الاستصحاب نافيا للتكليف في اطراف العلم الاجمالي بثبوت التكليف في الشريعة اللاحقة، فلا يمنع العلم الاجمالي بالنسخ عن جريان استصحاب عدم النسخ فيما لو كان الاستصحاب منجزا للتكليف، بل حتى لو كان الاستصحاب في بعض الاطراف الأخر نافيا للتكليف، بشرط أن لا يوجد علم اجمالي بالتكليف في دائرة هذه الاطراف التي يجري فيها الاستصحاب النافي للتكليف.

هذا ومن جهة أخرى لا يكفي حصول هذا العلم الاجمالي للفقيه في عدم جريان استصحاب عدم النسخ في حق العامي الذي لم يحصل له العلم الاجمالي في المسائل التي يعلم بابتلاءه بها ولو تدريجا، لأن المانع عن جريان الاصول المرخصة و استلزامها الترخيص في المخالفة القطعية في حق من حصل له العلم الاجمالي بالتكليف، وقد لا يلتفت الى بقية اطراف العلم الاجمالي بالنسخ، وانما يلتفت الى هذا الحكم الذي يشك في نسخه من الشرائع السابقة.

ثانيهما: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن تبدل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقا لما كان في الشريعة السابقة، كان مماثلا له لا بقاء له، فعدم جريان الاستصحاب عند الشك في النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب، و إن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا جميعها، فبقاء الحكم الذي كان في الشريعة السابقة و إن كان محتملا،

إلا أنه يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، و لا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلا على القول بالأصل المثبت.

و اورد عليه السيد الخوئي "قده" أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ إلا أن الالتزام به بلا موجب، فانه لا داعي الى نسخ الحكم السابق وجعل مماثله، و أما ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، فهو صحيح، إلا أن نفس أدلة الاستصحاب كافية في إثبات الإمضاء، و ليس التمسك به من التمسك بالأصل المثبت، فكما أنه لو ورد دليل خاص على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلا فيما علم النسخ فيه، فيجب التعبد به، فيحكم بالبقاء في غير ما علم نسخه، و يكون هذا الدليل الخاصّ دليلاً على الإمضاء، فكذا في المقام، فان أدلة الاستصحاب تدل على وجوب البناء على البقاء في كل متيقن شك في بقائه^(١).

اقول: الظاهر أن مقصود السيد الخوئي عدم توقف استمرار حكم الشريعة السابقة على الامضاء بمعنى جعل مماثل في الشريعة اللاحقة، بل يكفي في الامضاء ثبوت تشريع إلهي مستمر من الشريعة اللاحقة الى الشريعة اللاحقة، واحتمال ذلك كافٍ في تمامية اركان الاستصحاب، وهو متين.

وبهذا التوجيه يرتفع عنه الاشكال بأن جريان الاستصحاب فرع وجود اثر للمستصحب، فاذا كانت مولوية موسى (عليه السلام) مختصة بأتمته ولا بد في وجوب طاعته علينا من امضاء نبينا (صلى الله عليه وآله) له فلا اثر للمستصحب في حد ذاته حتى يجري بالنسبة الينا.

هذا ولو كان مقصود المحقق النائيني "قده" احتمال كون الموضوع

للاحكام شريعة موسى (عليه السلام) مثلا قوم بني اسرائيل، كما في قوله تعالى "وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر"^(١)، فهذا راجع الى اشكال عدم احراز وحدة الموضوع، وهو اشكال تام، او كان الملحوظ الاحكام الصادرة من موسى (عليه السلام) فيقال بعدم ثبوت وجوب اطاعته علينا فيحتاج الى امضائه في حقنا من قبل نبينا محمد (صلى الله عليه وآله) فهذا ايضا مطلب آخر، فان الكلام في الاحكام الإلهية الثابتة في الشرايع السابقة.

ثم ان دعوى نسخ جميع احكام الشرايع السابقة مضافا الى عدم دليل عليها خلاف الظاهر من مثل قوله تعالى "وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه"^(٢).

الا أنه قد استدل بعض الاعلام "دام ظله" بعدة روايات على نسخ جميع احكام الشرايع السابقة: فقد روى في الكافي عن محمد بن سالم عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث طويل أنه قال: بعث الأنبياء إلى قومهم بشهادة أن لا إله الا الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، فمن آمن مخلصا، ومات على ذلك أدخله الله الجنة بذلك ... فلما استجاب لكل نبي من استجاب له من قومه من المؤمنين جعل لكل نبي منهم شرعة ومنهاجا، والشرعة والمنهاج سبيل وسنة ... ثم بعث الله محمدا (صلى الله عليه وآله) وهو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله الا الله، وأن محمدا (صلى الله عليه وآله) رسول الله إلا أدخله الله الجنة بإقراره، وهو إيمان التصديق، ولم يعذب الله أحدا ممن

١ - أما قوله تعالى في سورة البقرة الآية: ٥٤ وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فَوُتُّوا إِلَى بَارِيكُمْ فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ، فمن الواضح كونه قضية خارجية مرفوعة عنهم بعد ذلك.

مات وهو متبع لمحمد (صلى الله عليه وآله) على ذلك إلا من أشرك بالرحمن، وتصديق ذلك أن الله عز وجل أنزل عليه في سورة بني اسرائيل بمكة: وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ... إلى قوله تعالى: إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا، أدب، وعظمة، وتعليم، ونهي خفيف، ولم يعد عليه، ولم يتواعد على اجتراح شيء مما نهى عنه، وأنزل نهيا عن أشياء وحذر عليها ولم يغلظ فيها ولم يتواعد عليها ... فلما أذن الله لمحمد (صلى الله عليه وآله) في الخروج من مكة إلى المدينة بني الاسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام شهر رمضان، وأنزل عليه الحدود، وقسمة الفرائض، وأخبره بالمعاصي^(١).

فذكر أن هذا الحديث صريح في عدم تشريع الأحكام الفرعية إلا بعد الهجرة تدريجا، وأن الدين في أوائل البعثة لم يكن الا الشهادتين، و لا يلزم المسلم بسواهما، وإنما يندب لمكارم الأخلاق الارتكازية، و هو مستلزم لنسخ جميع أحكام الشرائع السابقة الإلزامية و نحوها من الامور التعبدية، و ليس تشريع الأحكام الموافقة لها أو المخالفة إلا بعد فترة طويلة.

وهذا الحديث وإن كان ضعيفا سندا، إلا أنه مؤيد بما ورد في صحيح أبي بصير ومرسل اللؤلؤي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث إسلام أبي ذر أنه قال له النبي (صلى الله عليه وآله): أنا رسول الله يا أباذر انطلق إلى بلادك ... وكن بها حتى يظهر أمري، قال أبو ذر: فانطلقت ... وبقيت ببلادي حتى ظهر رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأتيته^(٢) فان

١ - الكافي ج ٢ ص ٢٨ باب ١٧ من كتاب الإيمان والكفر ح ١

٢ - روى الحديثين في البحار باب: إسلام أبي ذر بعد بيان أحوال النبي صلى الله عليه وآله، اخر المجلد: ٦، طبع كمپاني، وروى الحديث الاول في أمالي الصدوق المجلس الثالث

الظاهر من الحديثين أن تمام الدين الذي أمر النبي بتبليغه هو الشهادتان. على أن ذلك هو الموافق للاعتبار، لابتداء الدعوة الاسلامية بين قوم يجهلون أحكام الشرايع السابقة ولم يألفوا العمل بها، وظروف الدعوة حينئذ لا تناسب فرض ذلك، بل لابد من تركيز الدين كعقيدة واستحكام اصوله في النفوس والمجتمع والاعتراف به كحقيقة ثابتة قبل فرض سيطرته العملية في الحياة بتشريع أحكام العبادات والمعاملات، و لذا كانت التشريعات بلسان التأسيس لا بلسان النسخ و التعديل لأحكام الشرايع السابقة.

بل لا إشكال ظاهرا في تأخر تشريع كثير من مهمات الفرائض كالصلاة و الزكاة و الصوم مع وجود نظائرها في الشرائع السابقة و لم يعرف عن المسلمين العمل عليها في أول البعثة، بل النظر في كيفية تشريع كثير من الأحكام - كتحريم الخمر و الربا و الفرائض و العدد- شاهد بابتناء التشريع على التدرج حتى تكامل، لا على التعديل لما سبق، بنحو يكون في جميع الاوقات تشريع متكامل، بعضه من الأديان السابقة و بعضه من الاسلام.

فمن القريب جدا نسخ الشرائع السابقة بتمام أحكامها العملية ببعثة النبي صلى الله عليه وآله ثم تأسيس الشريعة من جديد بعد مرور فترة خالية من الأحكام، قد ترك فيها الناس على ما كانوا عليه في الجاهلية من أعراف و عادات في نظام الحياة^(١).

وقد يستشهد لذلك بقوله (صلى الله عليه وآله) "قولوا لا اله الا الله تفلحوا" بتقريب أنه يظهر منه عرفا أنه كان يكفي هذا القول في نيل الفلاح.

>>>

والسبعين، ص: ٤٣٢، طبع النجف الاشرف، وروي الثاني في روضة الكافي حديث: ٤٥٧، ص: ٢٩٧.

اقول: لا يظهر من صحيحة ابي بصير التي هي الرواية المعتبرة التي ذكرها في المقام عدم تشريع حكم آخر غير الشهادتين، بل عدم ابلاغ النبي، وهو اعم من عدم التشريع، بل لنا أن نقول في رواية محمد بن سالم بأنها ليست ظاهرة في نفي حكم في الفروع، وانما يفهم منها عدم تنجزه، ولذا ورد في ذيلها التعبير بأنه أخبره بالمعاصي، وليس التعبير أنه حرّمها.

كما أنه لا يظهر من "قولوا لا اله الا الله تفلحوا" كفاية هذا القول في نيل الفلاح، لكون ذلك خلاف المرتكز الفطري والعقلاني، حيث ان هناك قبائح عقلية وعقلائية، فيلزم الاجتناب عنها على الأقل، فيكون المتيقن منه أن شقّ الطريق الى الفلاح يكون بذلك.

وأما الاعتبار فلا يقتضي نسخ احكام الشرايع السابقة التي يريد الاسلام جعل ما يماثلها فانه لغو عرفا، بل غاية عدم الاعلان بها، ولسان النهي عن الخمر والربا يناسب ذلك.

ثم انهم ذكروا عدة ثمرات فقهية لهذا البحث، منها: جواز جعل المهر عملا راجعا الى غير الزوجة، لقول شعيب لموسى (عليهما السلام) "اني اريد أن انكحك احدى ابنتيّ هاتين على أن تأجرني ثمانى حجج"، او جواز فقأ عين الجاني الذي فقأ عين غيره ولو كان الجاني ذا عين واحدة، لاطلاق قوله تعالى "من أجل ذلك كتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين"، او جواز جعل الجعالة مالا مجهولا، لقول جماعة يوسف "نفقد صواع الملك ولمن جاء به حمل بعير"، الى غير ذلك.

التنبيه الثامن: في الاصل المثبت

المشهور هو اختصاص حجية الاستصحاب بالأثر الشرعي المترتب على المستصحب بلا واسطة او بواسطة اثر شرعي آخر، فلو كان الاثر الشرعي مترتبا على اللازم التكويني للمستصحب، كتحقق الطهارة حيث يترتب على غسل البشرة في الوضوء والغسل، فاذا شك في وجود حاجب في

مواضع الوضوء والغسل فتحقق غسل البشرة يكون لازماً تكوينياً لعدم الحاجب، وحيث ان الحالة السابقة لنفس غسل البشرة عدمية فاحتيج الى اثبات غسل البشرة باستصحاب عدم الحاجب، الا أنه اعترض عليه بكونه من الاصل المثبت ومثبتات الاصول ليست حجة بخلاف الأمارات، وقد صار ذلك منشأ للبحث العام حول حجية مثبتات الأمارات والاصول، وهذا بحث مهم جداً وله دور كبير في الفقه.

وقد ذكر الشيخ الاعظم "قده" في وجه عدم حجية مثبتات الاستصحاب أن معنى عدم نقض اليقين و المضي عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن، وتنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن كسائر التنزيلات إنما يفيد ترتيب الأحكام و الآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية و العادية، لعدم قابليتها للجعل، و لا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار، لأنها ليست آثار نفس المتيقن و لم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتى ترتب هي عليه.

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقناً و يعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة أو بواسطة أمر عادي أو عقلي مترتب على ذلك المتيقن.

قلت: الواجب على الشاك أن يعمل عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به، و أما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلاً أو عادة، فلا يجب عليه، لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي أو العادي أو وجود جعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الذي ليس بمعقول، إلى جعل أحكامه الشرعية، و حيث

فرض عدم الوجود الواقعي و الجعلي لذلك الأمر العقلي او العادي كان الأصل عدم وجوده و عدم ترتب آثاره، و هذه المسألة تشبه ما هو المشهور في باب الرضاع من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم لأن الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسب أو بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجوداً^(١).

اقول: انه يذكر عدة وجوه لسر الفرق بين الامارات والاصول من حيث حجية مثبتات الامارات دون الاصول، اهمها ما يلي:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من أن الطريق و الأمانة حيث إنه كما يحكي عن المؤدى و يشير إليه كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و يشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها و قضيتها حجية المثبت منها، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنه لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها، و لا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره حسب ما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه.

فقضية أخبار الاستصحاب، هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، و حكم مماثل لحكم المستصحب في استصحاب الموضوعات، فهي إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك، بلحاظ ما لنفسه من آثاره و أحكامه، و لا دلالة لها بوجه على تنزيهه بلوازمه التي لا يكون كذلك، و لا على تنزيهه بلحاظ ماله مطلقاً و لو بالواسطة، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، و أما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً، و ما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه^(٢).

١ - فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٥٩

٢ - كفاية الأصول ص ٤١٤

فيظهر من كلامه أن نكتة الفرق بين الأمارات والاصول من حيث حجية مثبتات الأمارات دون الاصول نكتة اثباتية، وهي أن مفاد دليل حجية خبر العادل مثلا تصديق العادل في كل ما يحكي عنه وهو كما يحكي عن المدلول المطابقي لما اخبر به يحكي عن لوازمه، بينما أن مفاد دليل الاستصحاب عدم نقض اليقين بالشك، وعدم ترتيب الاثر الشرعي للزام المتيقن لا يعدّ عرفاً نقضا لليقين بالشك، فلو لم يرتب اثر نبات لحية زيد باستصحاب بقاء حياته المتيقنة سابقا فلا يصدق أنه نقض يقينه بالشك، بخلاف ما اذا لم يرتب الاثر الشرعي لنفس حياته، ولو كان اثر شرعياً بواسطة اثر شرعي آخر مترتب عليها.

وفيه أن دليل حجية الخبر انما تدل على حجية الخبر، و الخبر و الحكاية من العناوين القصدية فلا يكون الاخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه، إلا إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأخص، و هو الذي لا ينفك تصوره عن تصور الملزوم، أو كان لازماً بالمعنى الأعم، مع كون المخبر ملتفتاً إلى الملازمة، فحينئذ يكون الاخبار عن الشيء اخباراً عن لازمه، بخلاف ما إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأعم و لم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمة، أو كان منكراً لها، فلا يكون الاخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني "ره" من نكتة ثبوتية للتفصيل بين الأمارات والاصول من حيث حجية المثبتات، فقال في توضيح ذلك أن الأمارات تمتاز عن الأصول موضوعاً و حكماً. أمّا موضوعاً فبثلاثة أمور:

١- عدم أخذ الشكّ في موضوع الأمانة و أخذه في موضوع الأصل، فإنّ التعبد بالأصول العمليّة إنّما يكون في مقام الحيرة و الشكّ في الحكم الواقعي، فقد أخذ الشكّ في موضوع أدلّة الأصول مطلقاً محرزة كانت أو غير محرزة، بخلاف الأمارات، فإنّ أدلّة اعتبارها مطلقاً لم يؤخذ الشكّ

قيدا فيها، كقوله "العمرى ثقني فما أدى إليك عنّي فعني يؤدّي".
نعم الشكّ في باب الأمارات إنّما يكون موردا للتعبّد بها، لأنّه لا يعقل
التعبّد بالأمانة و جعلها طريقا محرزا للواقع في مورد العلم بالواقع، و لكن
كون الشكّ موردا غير أخذه موضوعا.

٢- توجد في الأمانة جهة الكشف الناقص عن الواقع مع قطع النظر عن
التعبّد بها، و إنّما التعبّد يوجب تتميم كشفها و تكميل إحرازها بإلغاء
احتمال الخلاف، بخلاف الأصول العملية.

٣- الأمانة إنّما يكون اعتبارها من حيث كشفها و حكايتها عمّا تؤدّي
إليه، بمعنى أنّ الشارع لاحظ جهة كشفها في مقام اعتبارها، فإنّ ألقى
الشارع جهة كشفها و اعتبرها أصلا عمليّا فلا يترتب عليها ما يترتب على
الأمارات، بل يكون حكمها حكم الأصول العمليّة، كما لا يبعد أن تكون
قاعدة التجاوز و أصالة الصّحة بل الاستصحاب في وجه من هذا القبيل،
فانّ في هذه الأصول جهة الكاشفيّة و الأماريّة، و لكن الشارع اعتبرها
أصولا عمليّة فتأمل^(١).

و أمّا امتياز الأمانة عن الاصل حكما فهو أنّ المجعول في الأمارات إنّما
هو الكاشفية والطريقية الى الواقع و في باب الأصول العمليّة المحرزة هو اثر
اليقين وهو حيث اقتضاء الجري العملي نحو الواقع، فمعنى الأصل المحرز
هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع و إلغاء الطرف
الآخر، و أمّا الأصول غير المحرزة فالمجعول فيها مجرد تطبيق العمل على
أحد طرفي الشكّ من دون البناء على أنّه هو الواقع، فهو لا يقتضي أزيد من
تنجيز الواقع عند المصادفة و المعذوريّة عند المخالفة.

١ - ذكر في الهامش: وجهه: هو أنّه يمكن أن يكون هذا راجعا إلى الاختلاف بين الأمانة و
الأصل في ناحية الحكم المجعول فيها، لا إلى ناحية الموضوع، فيكون امتياز الأمانة عن الأصل
موضوعا بالأمرين الأولين (منه).

توضيح ذلك أن للعلم أربع جهات: جهة كونه صفة نفسانية خاصة، وجهة كونه كاشفا عن الواقع، وجهة اقتضائه للجري العملي -حيث إنّ العلم بوجود الأسد في الطريق يقتضى الفرار عنه، والعلم بوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان العالم عطشانا، ولعله لذلك سمّى العلم اعتقادا، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد والبناء العملي عليه- وجهة تنجيز الواقع والتعذير عنه، فالمجوعول في الأمانة الجهة الثانية، وفي الاصول المحرزة -التي يعبر عنها ايضا بالاصول التنزيلية وهي التي تكون نظرة الى الواقع كالاستصحاب- يكون المجوعول الجهة الثالثة، أي الجري والبناء العملي على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف، إذ ليس للشك الذي أخذ موضوعا في الأصول جهة كشف عن الواقع، فلا يمكن أن يكون المجوعول في باب الأصول الطريقية والكاشفية، بل المجوعول فيها هو الجري والبناء العملي على احد طرفي الشك على أنه الواقع، فالإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمارات، فإنّ الإحراز في الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأمّا الإحراز في الأصول المحرزة: فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدّي. والمجوعول في الأصول غير المحرزة -كأصالة الاحتياط والحل والبراءة- هو مجرد البناء على أحد طرفي الشك من دون البناء على أنه الواقع، فالاصل غير المحرز لا يقتضي أزيد من الجهة الرابعة للعلم أي تنجيز الواقع عند المصادفة والعدر عند المخالفة، وهذا لا يعني أنّ المجوعول في الأصول غير المحرزة نفس التنجيز والتعذير، بل المجوعول فيها الجري العملي على احد طرفي الشك من دون بناء على أنه الواقع، وهذا لا يقتضي أزيد من التنجيز والتعذير، فمع حفظ الشك يحكم على أحد طرفي الشك بالوضع الظاهري في الاحتياط والرفع الظاهري في البراءة، فلو وجب الاحتياط فخالفه وانجزّ الى مخالفة الواقع فيكون عقابه على مخالفة وجوب

الاحتياط، لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به^(١). وبهذا ظهر سر حجية مثبتات الأمارات دون الأصول، فإنّ الأمانة محرزة للواقع و كاشفة عنه كاشفا ناقصا و الشارع بأدلة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها، فصارت الأمانة ببركة اعتبارها كاشفة و محرزة كالعلم، و كما أنّ الشيء بوجوده الواقعي يلزم وجود اللوازم و الملزومات، كذلك إحراز الشيء يلزم إحراز اللوازم و الملزومات عند الالتفات إليها، و بعد ما كانت الأمانة الظنيّة محرزة للمؤدّي فيترتب عليه جميع ما يترتب عليه من الآثار الشرعيّة و لو بألف واسطة عقليّة أو عاديّة.

و أمّا الأصول العمليّة: فلمّا كان المجهول فيها مجرد تطبيق العمل على المؤدّي بلا توسط الإحراز، فهو لا يقتضي مزيد من إثبات نفس المؤدّي أو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقليّة أو عاديّة، فإنّه لا بدّ من الاقتصار على ما هو المتعبّد به، و المتعبّد به في الأصول العمليّة مجرد تطبيق العمل على مؤدّي الأصل، و المؤدّي إن كان حكما شرعيّا فهو المتعبّد به^(٢).

اقول: توجد في كلام المحقق النائيني عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ما ذكره من كون الشك موردا لحجية الامارة ففيه أنه لا يعقل الفرق بين كون الشك موضوعا او موردا، الا أن يراد به أنه في الأمانة لم يؤخذ قيد الشكّ في موضوع خطاب حجية الأمانة، وان فرض لزوم اخذه او اخذ ما يلزمه في موضوع حجيتها ثبوتا، ولكن لا يحتمل أن يكون مجرد اختلاف التعبير في دليل الحجية كافيا في اختلاف الأمانة والاصل، فهل يحتمل أن يكون خبر الثقة او فتوى الفقيه اصلا عمليا، ان كان الدليل على حجيتها قوله تعالى "فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا

١ - فوائد الاصول ج ٣ ص ١٦ و ١١٥، ج ٤ ص ٤٨٦

٢ - فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٨١

تعلمون" وتكون قاعدة اليد أمانة، لأن دليلها "رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال له رجل أ رأيت إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أ يجوز لي أن أشهد أنه له، قال نعم" ولم يؤخذ في موضوعها الشك، فان ادعي انصرافها الى فرض الشك، كما لا يبعد فالامر كذلك حتى بالنسبة الى دليل حجية الأمانة، حتى لو كان دليلاً لفظياً مطلقاً، كقوله "العمرى ثقني فما ادى اليك عني فعني يؤدي" فضلاً عما لو كان دليلها السيرة ونحوها مما ليس له اطلاق لفرض العلم.

الملاحظة الثانية: ان اعتبار العلم بشيء لا يلازم اعتبار العلم بلوازمه، لا عقلاً كما هو واضح ولا عرفاً، وانما التلازم بين العلم التكويني بشيء والعلم التكويني بلوازمه مع العلم بالملازمة بينهما، وعليه فنحتاج في حجية مثبتات الأمانة الى قيام دليل خاصّ عليه من سيرة العقلاء او غيرها، كما يدعى السيرة العقلانية على حجية مثبتات الأمانات الحكائية، كخبر الثقة والاقرار والعموم والاطلاق.

وعليه فحتى لو استظهرنا من دليل الاستصحاب اعتبار العلم بالبقاء او استظهرنا من دليل قاعدة الفراغ والتجاوز العلم بوجود المشكوك ونقول بكونها من الامارات كما ادعى السيد الخوئي "قده" أن الأمانة هي كل ما اعتبر علماً بالواقع، فمثل الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز عنده من الأمانات، ولكنه لا يعني حجية لوازم كل ما اعتبر أمانة.

الملاحظة الثالثة: قد مر في محله أنه لا دليل على اعتبار كون الأمانة كخبر الثقة علماً بالواقع، بل المتيقن كونها منجزة ومعذرة بالنسبة الى جميع آثار الواقع، وما في مصباح الاصول من الاستدلال بمثل قوله (عليه السلام) " عرف أحكامنا ... " فيكون من قامت عنده الأمانة عارفاً تعبدياً بالاحكام، ففيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة.

الملاحظة الرابعة: ان ما ذكره في الاصل المحرز من كون المجعول فيه الاحراز العملي والجري على احد طرفي الشك مع البناء على أنه الواقع فليس له معنى محصل، فانه اذا لم يعتبر العلم بالبقاء في الاستصحاب مثلا فكيف يقال بكون المجعول فيه الاحراز العملي الا أن يراد منه الامر بترتيب آثار اليقين، فيكون التعبير بجعل عمل المكلف وتطبيقه عمله راجعا اليه، والا فانه ليس قابلا للجعل.

وأما ما في اجود التقريرات من أن المجعول في الاصل المحرز هو العلم بالواقع من حيث الجري العملي^(١) ففيه أنه لا يمكن أن يعتبر العلمية ولا يعتبر الكاشفية، فانه نظير أن نعتبر الرجل الشجاع فردا من الاسد، لا من حيث الاسدية، بل من حيث الشجاعة، فانه غير معقول.

الملاحظة الخامسة: يرد على ما ذكره من كون اقتضاء الجري العملي من حيثيات العلم، أن الجري العملي نحو الواقع تابع لشدة الداعي نحو الاتيان بشيء او ضعفه، فقد يكون الداعي شديدا فيحرك نحو الشيء بمجرد احتمال انطباق الواقع المطلوب عليه، كسعي العطشان نحو الجهة التي يحتمل وجود الماء فيها، وأكل المريض ما يحتمل كونه علاجا لمرضه، هذا بالنسبة الى المحركة التكوينية، وأما المحركة التشريعية فمن الواضح أن ثبوتها تابع لحكم العقل او الشرع، فقد يحكم العقل بلزوم التحرك بمجرد الاحتمال، كما لو كانت الشبهة قبل الفحص او في مورد اهمية المحتمل.

وقد نقل المحقق الشيخ حسين الحلبي "قده" في تقريره عن المحقق النائيني "قده" ما محصله أن المرتبة الاولى للعلم التكويني كونه صفة نفسانية وكاشفا بالذات عن الواقع، وموجبا لانفعال النفس وتكيفها بالصورة

المرتسمة فيها، وهذه المرتبة غير قابلة للجعل.

والمرتبة الثانية مرتبة الكشف بالعرض عن الواقع، والذي يكون العلم لأجله من مقولة الاضافة، وهي المجعولة في الأمارات.

والمرتبة الثالثة مرتبة عقد القلب على وجود الواقع، و كأن من فسّر العلم بالاعتقاد قد نظر إلى هذه المرتبة، و يتفرّع على هذه المرتبة أنّ ذلك الواقع المعلوم إن كان ممّا ينفر عنه تحققت النفرة عنه، و إن كان ممّا يرغب فيه تحقّق الميل إليه و السعي نحوه.

و الاصل المحرز يقوم مقام العلم في هذه المرتبة فالمجعول فيه عقد القلب و البناء على أحد طرفي الشكّ و أثره الجري العملي على طبق ذلك الطرف.

ثم قال المقرر: ويتوهم من العبارة المنقولة عنه في فوائد الاصول أنّ المرتبة الثالثة هي مرتبة الجري العملي على وفق القطع، و حينئذٍ يتوجّه عليه أنّ الجري العملي من الأحكام العقلية المترتبة على القطع، و هو غير قابل بنفسه للتعبد ليقوم الأصل المحرز مقام القطع في ذلك، ولكنه ليس بمراده قطعاً^(١).

اقول: التعبّد بالبناء القلبي على احد طرفي الشك لا يعني الا ايجاب هذا البناء القلبي على المكلف، فكأن قوله "من كان على يقين فشك فليبين على يقينه" امر بالبناء القلبي على وجود المتيقن، وهذا غير جعل نفس الحكم المتيقن الذي ادعى المحقق النائيني كونه مستلزماً للتصويب، ولكنه حينئذ لا وجه لقيامه مقام القطع الموضوعي الظاهر في كونه العلم بما هو كاشف، على أن الظاهر من قوله "فليبين على يقينه" هو الامر الطريقي بالبناء العملي على نفس اليقين السابق، كما أن ظاهر "لا تنقض اليقين بالشك"

هو النهي الطريقي عن النقص العملي لليقين.

الوجه الثالث: ما في البحوث من أن الاختلاف بين الامارة وبين الاصل ليس في كيفية صياغة جعل الحجية، بل الاختلاف بينهما في شيء وراء ذلك، فان الأمانة ما كانت نكتة حجته قوة الاحتمال فقط، او فقل: كاشفيته الظنية عن الواقع، ولذا تكون لوازمها حجة، لاشتراك اللازم والملزوم في هذه الدرجة من الكاشفية، بخلاف الاصل، فانه لا تكون نكتة التعبد فيه قوة الاحتمال محضاً، فان كانت نكتة التعبد قوة الاحتمال، مع نكتة نفسية غير مربوطة بالواقع المشتبه كان من الاصول المحرزة، كالاستصحاب، فانه قد جمع فيه نكتة قوة الاحتمال من ناحية اليقين بالحدوث مع نكتة أخرى، كالنكتة النفسية في جري المكلف على وفق ميله الشخصي في السير على وفق يقينه السابق، وهكذا قاعدة الفراغ، فانه قد جمع فيها نكتة قوة الاحتمال، -ولذا لا تجري في موارد العلم بالغفلة حال العمل- مع النكتة النفسية للفراغ عن العمل، وأما اذا كانت نكتة التعبد بالحكم الظاهري ترجيح نوع المحتمل فقط، كان من الاصول غير المحرزة، كجعل وجوب الاحتياط في موارد الشك في الامور المهمة، كالدماء، او جعل أصالة البراءة في غيرها^(١).

اقول: ان ما ذكره هنا -مضافا الى عدم امكان احراز مصاديقه عادة الا من طريق الإنّ اي من عمل العقلاء بالمشبتات، مثل ما نرى بناء العقلاء على العمل بمشبتات الاقرار، فنفهم منه أن نكتة حجية الاقرار قوة احتمال كل اقرار بنحو العموم الاستغراقي- منافٍ لما ذكره في بحث الشهرة من احتمال أنّ التراحم الحفظي الذي هو ملاك جعل الحجية يكفي فيه في نظر الشارع أو العقلاء جعل الحجية بمقدار خبر الثقة، وأما في غيره فيرجع إلى

القواعد والأصول الأخرى، فالملاكات المتزاحمة يستوفى الأهم منها بمقدار جعل الحجية للخبر، بلا حاجة إلى جعلها للشهرة أيضاً^(١)، فانه لو تمّ كلامه فلا تكون نكتة حجية خبر الثقة قوة الاحتمال محضاً، بل يكون في كون قوة الاحتمال ناشئة من خبر الثقة مثلاً نكتة نفسية، كما أن كون الاصل محرزا او غير محرز لو كان مرتبطا بملاحظة قوة الاحتمال فيه وعدمه فهذا يعني ربط المسألة بما قد يصعب تشخيصه، اذ يصعب تشخيص نكتة جعل الاصول التعبدية، كالاستصحاب وقاعدة الطهارة.

الوجه الرابع: ما اختاره السيد الخوئي "قده" من عدم الفرق بين الأمارات و الاصول، و عدم حجية المثبتات في اي منهما، فان الظن في تشخيص القبلة و ان كان من الأمارات المعتبرة بمقتضى روايات خاصة وارداة في الباب، لكنه إذا ظن المكلف بكون القبلة في جهة، و كان دخول الوقت لازماً لكون القبلة في هذه الجهة لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في هذه الجهة، فلا ينبغي الشك في عدم صحة ترتيب هذا اللازم و هو دخول الوقت، و عدم جواز الدخول في الصلاة. نعم تكون مثبتات الأمانة حجة في باب الاخبار فقط، لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم و لو مع الوسائل الكثيرة، ففي مثل الإقرار و البينة و خبر العادل يترتب جميع الآثار و لو كانت بوساطة اللوازم العقلية أو العادية، و هذا مختص بباب الاخبار، و ما يصدق عليه عنوان الحكاية دون غيره من الأمارات^(٢).

ويقرب منه ما ذكره السيد الامام "قده" حيث قال: ان وجه حجية مثبتات الأمارات ان جميع الأمارات الشرعية انما هي أمارات عقلائية أمضاها الشارع، و معلوم أن بناء العقلاء على العمل بها انما هو لأجل

١ - بحوث في علم الأصول ج٤ ص ٣٢٥

٢ - مصباح الاصول ج٣ ص ١٥٣

٣٩٦أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

إثباتها الواقع، لا للتعبد بالعمل بها، فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه و ملزوماته و ملازماته بعين الملاك الذي لنفسه، و لو حاولنا إثبات حجية الأمارات بالأدلة النقلية لما أمكن لنا إثبات حجية مثبتاتها بل و لا لوازمها الشرعية إذا كانت مع الوساطة الشرعية

وأما الأصول و عمدتها الاستصحاب فالسر في عدم حجية مثبتاتها، ان قوله "لا ينقض اليقين بالشك" غير صادق بلحاظ الاثر الشرعي الثابت للآزم العقلي للمستصحب.

وهذا الوجه هو الصحيح، فان الفارق بين الأمارات والاصول ليس الا سيرة العقلاء الكاشفة عن عدم خصوصية للمدلول المطابقي للأمارات العقلائية التي هي حكائية، كالاقرار او ظهور الكلام المعبر ككلام المولى، وخبر الثقة المفيد للوثوق النوعي.

وأما خبر الثقة غير المفيد للوثوق النوعي فلم يثبت لدينا بناء العقلاء على حجيته، وانما نستند في حجيته الى الروايات الموثوقة الصدور كقوله (عليه السلام) "العمرى وابنه ثقتان فما أديا اليك عني فعني يؤديان وما قال لك عني فعني يقولان فاسمع لهما وأطع فانهما الثقتان المأمونان" ولكن مضافا الى أن المتفاهم عرفا من دليل الاعتبار الحاق مطلق خير الثقة بالأمارات العقلائية -كخبر الثقة المفيد للوثوق النوعي- والتي يكون لازمها حجة بسيرة العقلاء، فيمكن أن نقول بأن مقتضى اطلاق الامر بالسمع والطاعة والتصديق ترتيب آثار صدق المخبر مطلقا حتى بلحاظ لازم الخبر او ملزومه او ملازمه.

وما ذكره السيد اليزدي "ره" من أنه لا يثبت بإطلاق التنزيل ملزوم مؤدى الأمانة، و لا ملازمه، لأن شيئا منهما لا يعدّ من شعون الشيء و توابعه حتى يكون إثبات الشيء إثباتا لها، فلو ثبتت بالبيّنة طهارة أحد المشتبهين بالشبهة المحصورة لم يثبت ملازمها و هو نجاسة الآخر، و كذا لو ثبتت

طهارة الملاقي للمائع المرّد بين الماء و البول بالبيّنة لم تثبت به طهارة المائع، اللهمّ إلا أن يعدّ ذلك الملازم أو الملزوم مما أخبر به البيّنة عرفاً، لشدّة وضوح الملازمة^(١).

ففيه أن التفصيل في الأمارات بترتيب الاثر الشرعي الثابت لل لازم مؤدى الأمانة دون الاثر الشرعي المترتب على ملزومه او ملازمه خلاف المرتكز العقلاني واطلاق الامر بالطاعة والتصديق.

نعم في حجبية مثبتات الأمارات مطلقاً حتى مثبتات الاطلاقات والعمومات بعرضها العريض كلام سبق في العام والخاص.

وهذا بخلاف ادلة الاصول كقوله في قاعدة الفراغ "كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو" اكثر من البناء على صحة العمل، وآثارها الشرعية، دون آثار لازمها العقلي، فلو شك أنه هل توضعاً قبل الصلاة السابقة، فيبني على صحتها والآثار الشرعية لصحتها كالبناء على التمام فيما كانت تلك الصلاة صلاة رباعية أتى بها بعد نية الاقامة في السفر ثم عدل بعدها عن نية الاقامة، ولكن لا يستفاد منه ترتيب آثار لازمها العقلي ككونه متطهراً فعلاً، فلا بد أن يتوضعاً للصلاة اللاحقة، وهكذا قاعدة التجاوز كقوله "إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء" فانه لو كان لا تيان المشكوك الذي مضى محله لازم عقلي، (كما لو علم بأن ما أتى به من الركعات كان زوجاً لا فرداً، فهو إما أتى بصلاة المغرب ركعتين او اذا أتى بها ثلاث ركعات فقد أتى بركعة من صلاة العشاء) فلا يستفاد من دليلها الحكم بوجود ذلك اللازم، حتى لو كان مفاده اعتبار العلم بوجود المشكوك الذي تجاوز محله، والغاء الشك فيه، فانه لا يظهر منه اعتبار العلم بلازمه.

وهكذا النهي عن نقض اليقين بالشك، فإنه لا يظهر منه ترتيب اثر لازم للمتيقن حيث انه ليس مقتضى بقاء اليقين بحياة زيد مثلا الحكم بوجود الصدقة المترتب على نبات لحيته، فلا يعدّ عدم الصدقة نقضا لليقين بحياته.

الا أن السيد البيزدي "قده" خالف في ذلك في حاشية الرسائل، فقال: إنّ النهي عن نقض اليقين بالشك يفيد تنزيل المستصحب منزلة الواقع مطلقا، وهو معنى ابقاءه وعدم نقضه مطلقا، وإطلاق هذا التنزيل يقتضي البناء على بقاء المستصحب بلوازمه، سواء كان اللازم بلا واسطة أو معها، وهذا الاطلاق أقوى من الاطلاق في سائر الموارد، لأنّ سائر الاطلاقات ليست بمقتضى اللفظ من الأول، بل تحتاج إلى مؤونة من الخارج من مقدمات الحكمة، بخلافه فيما نحن فيه، فإنّ حقيقة التنزيل المستفادة من اللفظ تقتضي تنزيل لوازمه من الأول، وإلا لم يجعل المنزل عين المنزل عليه، لأنّ التفكيك بين اللازم والملزوم محال، فلو نزل شيء منزلة شيء في بعض اللوازم دون بعض لم يجعل هو هو، إذ ما فرض منفكّا عن اللازم غير ذلك الملزوم.

نعم لا يثبت بإطلاق التنزيل الملزوم ولا الملازم، لأنّ شيئا منهما لا يعدّ من شئون الشيء و توابعه، كما مر في الأمارات^(١).

ويرد عليه أن مفاد دليل الاستصحاب وان فرض كونه تنزيل المستصحب منزلة الواقع فتنزيل الحياة المشكوكة لزيد منزلة حياته الواقعية لا يقتضي عرفا ازيد من ترتيب الأحكام الشرعية لنفس حياته، سواء قلنا بكون المعنى الثبوتي للتنزيل هو جعل الحكم المماثل لأحكام حياته، وهذا ما يبتني عليه اشكال الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية "قدهما" من عدم امكان تعلق

الجعل الشرعي باللازم العقلي، او قلنا بما هو الصحيح من امكان كونه مجرد عملية ثبوتية ادعائية قد يتعلق بامر تكويني كما في استصحاب بقاء شرط الواجب كالستر او قاعدة التجاوز بناء على أن مفادها التعبد بالامثال كما قد يستظهر من قوله "بلى قد ركعت" حيث يقال بأنه ليس تعبدا باي حكم شرعي وانما ادعاء تحقق الامثال بغرض المعذرية، فانه حينئذ وان كان يمكن تعلق التنزيل بالامر التكويني كحياة زيد او نبات لحيته، لكن الظاهر من تنزيل الشارع مشكوك الحياة منزلة الحياة الواقعية ترتيب آثاره الشرعية دون تنزيل لوازمه العقلية المشكوكه منزلة الواقع او ترتيب آثارها الشرعية، بعد أن لم يكن وجود اللازم بنفسه مجري للاصل.

وعليه فلا ينبغي الاشكال في عدم حجية مثبتات الاصول بنكتة اثباتية، وهي قصور دليلها عن افادة حجية المثبتات، فلا يصدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب الاثر الشرعي للازم المستصحب.

وبذلك تبين الاشكال فيما ذكره المحقق الايرواني "قده" من أن "لا تنقض اليقين" يشمل آثار اليقين و لو مع الواسطة، كالأحكام المترتبة على نبات اللحية المترتب عادة على بقاء الحياة، و يكون محصل معناه: اعمل عمل من بقي يقينه، بالالتزام بأحكام المتيقن، و من المعلوم أن عمله ليس هو خصوص القيام بأحكام المتيقن بلا واسطة، بل هو مع القيام بأحكامه مع الواسطة، فيكون نقضه عبارة عن ترك القيام بشيء من تلك الأحكام المعدودة أحكاما لليقين، نعم إذا تكثرت الوسائط و بعدت حتى لم تعد أحكام الواسطة أحكاما لليقين لم يكن الأخذ بتلك الأحكام عملا لليقين، و لا عدم الأخذ بها نقضا له.

و بالجملة: الأحكام المترتبة على الشيء و لو مع الواسطة أحكام للشيء كما أن ولد الولد ولد فكان الأخذ بها إبقاءً لليقين و عدم الأخذ بها نقضا له، و هذا بخلاف الأحكام الملازمة أو الملزومة لليقين، فإنها ليست

٤٠٠أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

مرتبة على ذلك اليقين، بمعنى تنجزها بسبب ذلك اليقين، و إنما تنجزها بيقين آخر متولد من ذلك اليقين.

لا يقال: إن الحال في أحكام اليقين مع الوسطة أيضا كذلك، فإنها لا تكون مرتبة على ذلك اليقين، بل تكون مرتبة على اليقين بالوسطة.

فإنه يقال: إن معنى ترتبها على ذلك اليقين ليس بمعنى كون اليقين علّة تامّة في ترتبها و إلا لم تترتب الأحكام بلا واسطة أيضا كوجوب الإنفاق المترتب على الحياة؛ لأنها أيضا لا تترتب بمجرد اليقين بالحياة ما لم ينضم إليه اليقين بالحكم، بل بمعنى دخل اليقين في ترتبها.

و من المعلوم أنّ اليقين بالحياة دخیل في ترتب كلّ الأحكام المرتبة على الحياة و لو بألف واسطة؛ لأنها أحكام مرتبة بالأخرة على الحياة، و هذا بخلاف الملزوم و الملازم.

و دعوى عدم الإطلاق في الأخبار، و أنّ متيقنها هو النهي عن النقص الحاصل بترك ترتيب الآثار بلا واسطة ممنوعة. و لو صحّ ذلك لزم فيما إذا كانت الوسطة حكما شرعيّا أيضا الاقتصار على ترتيب نفس الوسطة دون الآثار المترتبة عليها إذا كانت الآثار آثارا لخصوص الحكم الواقعي دون الأعمّ منه و من الحكم الظاهري، فالصحيح هو حجية الاصل المثبت في نفسه لولا المعارضة بينه وبين استصحاب عدم اللازم^(١).

فهو يرى حجية الاصل المثبت لولا معارضته بالاصل الجاري في نفس اللازم العقلي، وهذا ما نسب الى كاشف الغطاء وصاحب الفصول، ولكن الانصاف عدم صدق نقض اليقين بالملزوم بسبب الشك على ما لو لم يرتب آثار لازمه، كما لو لم يحكم بتحقق الغسل في فرض الشك في وجود الحاجب في اعضاء الوضوء والغسل، فانه لا يعد نقضا لليقين بعدم

الحاجب بالشك، لعدم كونه مما يحرك اليقين بعدم الحاجب نحوه، ولا أقل من عدم احراز صدقه.

وقد ذكر الشيخ الاعظم "قده": أن المعلوم من الأصحاب عدم العمل بكل أصل مثبت، فلو شك في بقاء زيد تحت اللحاف بنحو لو بقي لكان قد قُدَّ بالسيف الذي ضرب على اللحاف، فحيث يكون اصل القدِّ الذي يتحقق به القتل مشكوكا، فلا يثبت باستصحاب بقاءه تحت اللحاف، فهل تجد من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأن الأصل بقاءه تحت اللحاف فيثبت القتل، مع أن الظاهر أن بناء الكل على أنه لو علم ببقاءه تحت اللحاف وشك في بقاء حياته الى زمان قده، فاستصحاب الحياة يثبت قتله، وانما اختلفوا في معارضته مع استصحاب عدم ضمان الدية، كما عليه الشيخ في المبسوط او حكومة الاول على الثاني كما عليه جمع من الفقهاء كالعلامة الحلبي او العكس كما عليه المحقق الحلبي والشهيد الثاني في المسالك.

و كذا لو وقع الثوب النجس في حوضٍ كان فيه الماء سابقا ثم شك في بقاءه فيه فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله باستصحاب بقاء الماء، و كذا لو رمى صيدا أو شخصا على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص باستصحاب عدم الحائل، إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها الأحكام الشرعية.

و كيف كان فالمتبع هو الدليل، فان قلنا بالاستصحاب من باب الظن النوعي كما هو ظاهر أكثر القدماء فهو كإحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي، و أما على المختار من اعتباره من باب الأخبار فلا يثبت به

ما عدا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب^(١).

وعلق عليه السيد اليزدي "ره" في حاشيته على الرسائل أننا نجد في انفسنا الفرق بين هذه الأمثلة كما يظهر من مذاق فقهاءنا، ويمكن أن يكون الضابط أن كل مورد يكون اللازم العقلي موضوع الحكم الشرعي فلا يثبت باستصحاب الملزوم، و كل مورد يكون قيذا للموضوع المتحقق بالوجدان فيثبت بالاستصحاب، فلو شك في بقاء زيد تحت اللحاف بحيث لو بقي لكان قد قُتِلَ بالسيف الذي ضرب على اللحاف، فحيث يكون اصل القُدِّ الذي يتحقق به القتل مشكوكا فلا يثبت باستصحاب بقاءه تحت اللحاف، بخلاف ما لو علم ببقاءه تحت اللحاف وشك في بقاء حياته الى زمان قدّه، ليتحقق بذلك قتله، فيثبت باستصحاب الحياة، و الدليل على هذا الضابط أنه قد يكون استلزام أمر لأمر آخر واضحا غاية الوضوح بحيث يكون تنزيل تحقق الملزوم في قوة تنزيل اللازم و يفهم من تنزيهه تنزيهه عرفا، أو يكون ذلك أعني شدة وضوح الملازمة منشأ لعدّ آثار اللازم آثار الملزوم عرفا، ففي هذا القسم يحكم بترتب آثار اللازم باستصحاب الملزوم لمساعدة العرف على أن تنزيل الملزوم منزلة الموجود تنزيل اللازم أيضا، أو على أن أثر اللازم أثر الملزوم، و لا يتفاوت الأمر على هذا البيان بين كون حجية الاستصحاب من باب التعبد أو من باب الظن، أمّا على الأول فواضح، و أمّا على الثاني فبدعوى أن السيرة و بناء العقلاء اللذين يكونان منشأ للظن النوعي و دليلا عليه يساعدان على ذلك دون غيره، و قد يكون اللزوم غير واضح وبعيدا عن أفهام أهل العرف يحتاج إلى إعمال رويّة و فكر، ففي هذا القسم لا يحكم بترتب آثار اللازم لعدم مساعدة العرف و بناء العقلاء على ذلك، و لعلّ ما ذكره المصنف في

المتن من الفرق بين الوسطة الخفية و الجلية يرجع إلى ما ذكرنا في الجملة^(١).

ولكن الظاهر عدم فرق بين هذه الأمثلة في عدم حجية مثبتاتها لأن عدم ترتيب الأحكام الشرعية الثابتة للوازمها ليس نقضا لليقين بالشك عرفا، نعم يأتي الكلام في خفاء الوسطة.

كيفية اثبات الاصل للآثر الشرعي غير المباشر

ثم انه قد يورد على القول بعدم حجية مثبتات الاستصحاب، بنكته عدم اقتضاء النهي عن نقض اليقين بالشك لذلك، النقص بالآثر الشرعي غير المباشر، اي الآثر الشرعي للآثر الشرعي الثابت للمستصحب، فانه يقال ان لم يكن عدم ترتيب الآثر الشرعي للآثر الشرعي للعقلي للمستصحب نقضا لليقين بالشك عرفا، فما هو الفرق بينه وبين الآثر الشرعي غير المباشر، وقد ذكر في سر الفرق بينهما عدة وجوه:

الوجه الاول: ما هو ظاهر الكفاية من أن مفاد الاستصحاب حيث يكون جعل الحكم المماثل للمستصحب ان كان المستصحب حكما والحكم المماثل لحكم المستصحب ان كان المستصحب موضوع الحكم، فاذا كان حياة زيد موضوعا لوجوب الانفاق عليه ووجوب الانفاق عليه موضوعا لحرمة اعطاء الزكاة اليه فاستصحاب حياته يوجب جعل وجوب الانفاق عليه، فيثبت بذلك موضوع حرمة اعطاء الزكاة اليه و هو من يجب الانفاق عليه، وأما اللازم العقلي كنبات لحيته فحيث لا يكون قابلا للجعل الشرعي فلا بد من انصباب الجعل على اثره الشرعي كوجوب التصديق على الفقير، وهذا مما لا يقتضيه النهي عن نقض اليقين بحياة زيد بالشك فيها، كما لم

يكن يقتضي هذا النهي بنفسه ترتيب الاثر مع الوساطة، بعد أن لم يكن الوساطة بنفسها متعلقة لليقين السابق.

وقد يورد عليه بأن موضوع الاثر غير المباشر هو الاثر الشرعي الواقعي المباشر، لا الاعم منه ومن الظاهري والا لكان واردا عليه او فقل كان لازم نفس الاستصحاب ولا اشكال في ثبوته، ودليل الاستصحاب لا يدل على اكثر من جعل الاثر الشرعي الظاهري المباشر، من دون أن يدل على تنزيهه منزلة الاثر الشرعي الواقعي في الآثار.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الايراد بأنه ان لم يكن دليل الاستصحاب ظاهرا في جعل الحكم المماثل بلسان أنه الواقع، فلا أقل من كون الغفلة النوعية العرفية كافية في انعقاد اطلاق مقامي لدليله في ترتيب آثار الحكم الواقعي عليه.

فالمهم في الايراد عليه **اولا**: انكار المبني، فانه لا يستفاد من دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل، بل الظاهر منه النهي الطريقي عن النقض العملي لليقين بالشك، او النهي الكنائي عنه بغرض بيان التبعد ببقاء اليقين.

وثانيا: أن هذا الوجه اخص من المدعى، اذ قد يكون الاثر الشرعي المباشر مما لا يكون قابلا للجعل الظاهري في حق من يثبت في حقه الاثر الشرعي غير المباشر، كما لو شك شخص في حياة زيد، وكانت حياته موضوعا لوجوب انفاق ابيه عليه، ووجوب انفاق الاب عليه موضوعا لحرمة اعطاء ذلك الشخص زكاته اليه، فانه لا يعقل جعل الحكم الظاهري بوجوب انفاق الاب في حق غير الاب.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الآخذ "ره" في حاشية الكفاية وصرح به المحقق النائيني "ره" من أن اثر اثر الشيء اثر للشيء عرفا مع وحدة

السنخ، وهذا يعني أن عدم ترتيب الاثر الشرعي غير المباشر يعد عرفاً نقضاً لليقين بالشك بخلاف عدم ترتيب الاثر الشرعي الثابت للازم العقلي للمستصحب.

وهذا الوجه وان كان مشتملاً على المصادرة ودعوى بلا دليل، لكن الانصاف موافقته للمركز العرفي.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية في حاشية الرسائل من أنه لو نوقش في صدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب الاثر الشرعي غير المباشر لكن يمكن اثباته بعدم الفصل.

وهذا يعني التمسك بالاجماع الذي من الواضح كونه مدركياً، فلا اعتبار به، ودعوى القطع بعدم الفرق خارج عن البحث الفني.

الوجه الرابع: ما ذكره في البحوث من أن مفاد دليل الاستصحاب هو إبقاء اليقين عملاً بلحاظ نفس متعلق اليقين السابق، فلا يثبت به ترتب الاثر الشرعي المباشر فضلاً عن غير المباشر، نعم قد يقال بأنه لولا ثبوت الاثر كان الاستصحاب لغواً، فبدلالة الاقتضاء، و صونا لكلام الحكيم عن اللغوية نثبت الاثر المباشر، و لكن باقي الآثار لا تثبت و إن سلمنا كونها آثاراً للمستصحب، من باب أن أثر الأثر أثر، فإن ثبوت الأثر الأول لم يكن بملاك كون مصب دليل الاستصحاب رأساً هو إثبات الأثر، كما هو الحال على مسلك التنزيل حتى يقال بأن إطلاقه يشمل الاثر غير المباشر.

ولكن الصحيح أن الأثر المباشر أيضاً لا يثبت، إذ لا يلزم من عدم ثبوته لغوية دليل الاستصحاب، فإن دليل الاستصحاب ليس مورده أمراً تكوينياً يلغو التعبد به إلا بلحاظ إثبات الأثر تعبداً، وإنما مورده احراز الامتثال للامر بالصلاة مع الطهارة الحديثة كما في صحيحة زرارة الاولى، والطهارة الخبثية كما في صحيحة زرارة الثانية.

٤٠٦أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

فينحصر الحل في أن نقول: أنه ليست للحكم الشرعي مرحلتان: مرحلة الجعل، و مرحلة المجعول والحكم الفعلي، و إنما هنا مرحلة واحدة، و هي مرحلة الجعل، والمجعول والحكم الفعلي امر وهمي لا واقع له، و يترتب التنجيز العقلي على قيام الحجة على كبرى الجعل و تحقق الصغرى و هي الموضوع الخارجي.

فاستصحاب حياة زيد يكون منقحا لجزء من جزئي موضوع التنجز، فاذا كان هناك جعل آخر طولي، كما لو ورد أن من وجب الانفاق عليه يحرم اعطاء الزكاة اليه، فيكون موضوعه مركبا من كبرى الجعل الاول وتحقق صغراه اي حياة زيد، وهذا يعني أن حياة زيد التي كانت تمام الموضوع للجعل الاول صارت جزء الموضوع للجعل الثاني، فبعد احراز الجعل الاول والثاني وضم استصحاب حياة زيد يتحقق موضوع التنجيز العقلي للحكم الثاني.

وبذلك تبين الفرق بينه وبين اثر اللازم العقلي، اذ لا يود كبرى جعل شرعي مفاده مثلا أن زيدا لو كان حيا نبتت لحيته، حتى ينضم اليها والى كبرى جعل أن زيدا اذا نبتت لحيته وجب التصديق على الفقير استصحاب الصغرى وهي حياة زيد ويتنجز التكليف عقلا.

فلو كان مقصود المحقق النائيني "ره" من كون اثر الاثر اثرا عرفا مع وحدة السنخ هذا المعنى كان صحيحا، ولكنه لا ينسجم مع مبانيه من وجود حكم فعلي وراء الجعل وتحقق موضوعه ويكون هو موضوع التنجز العقلي^(١).

وفيه أنه لا وجه لانكار مرحلة المجعول والحكم الفعلي، كأمر اعتباري عرفي، والا لزم منه القول بعدم جريان استصحاب الحكم الجزئي، كما في

استصحاب نجاسة الثوب الممتنحس المغسول بمايع توارد فيه حالة الاطلاق والاضافة، والا فكبرى الجعل معلومة والصغرى لا يجري فيها الاستصحاب.

وقد التزم بجريانه في البحوث وقال: انه قد يتوهم أنه على مبنانا من إنكار الوجود الفعلي للمجموع وراء الجعل، عدم جريان الاستصحاب في الحكم الجزئي، لكنه غير صحيح، فان لحاظ الحكم و الجعل بالنظر العرفي يقتضي ان يكون هناك ثبوت للمجموع و فعلية عند تحقق موضوعه في الخارج، لأن الملاحظ من خلال العنوان يرى المعنون في الخارج فكأن هناك امرا يتحقق بتحقق الموضوع و يزول بزواله خارجا، و هذا و ان كان مجرد أمر اعتباري و وهمي لا حقيقي إلا انه يكفي لصدق دليل الاستصحاب و جريانه فيه، و ان شئت قلت: ان المجموع و ان كان امرا وهميا لا حقيقيا إلا ان هذا الأمر الاعتباري و في طول اعتباره و جعله يكون له حدوث و بقاء حقيقي فينطبق عليه دليل الاستصحاب حقيقة^(١).

فاذا كان للحكم الفعلي واقع عرفي، فلا مانع من أن يجعل موضوعا للحكم في الجعل الشرعي الآخر.

الوجه الخامس: ما يقال من أنه وان ثبت الحكم الفعلي عرفا لكن يكفي في ثبوت الاثر العقلي من المنجزية والمعذرية قيام الحجة على كبرى الجعل الواحد او الجعول المترتبة وقيام الحجة على تحقق صغرى الجعل الاول، فاذا قامت الحجة على كبرى جعل اول وهو أنه "يجب على الولد ان ينفق على ابيه الفقير" وكبرى جعل ثانٍ وهو أنه "يجب على المكلف ان يعطي زكاة فطرة من وجب عليه الانفاق عليه" وقامت الحجة على تحقق صغرى الجعل الاول كما لو شك زيد بعد بلوغه في فقر ابيه فاستصحب

فقره، كان ذلك منجزا لوجوب الانفاق عليه ثم لوجوب اعطاء فطرته، وهذا يعني كفاية الاستصحاب لتنجيز الاثر الشرعي غير المباشر. وهذا الوجه وان كان صحيحا، لكن الاشكال في الآثار الشرعية الوضعية، كقوله "النجس منجس" فان الظاهر ولا اقل من الاحتمال أن يكون موضوع المنجسية هو النجس الفعلي لا المركب من كبرى الجعل كقوله "الثوب الملاقي للنجس ما لم يغسل بالماء نجس" وتحقق صغراه وهو ملافاة الثوب للنجس وعدم غسله بالماء، فاذا لاقى ذاك الثوب شيئا مستصحب النجاسة، فكيف ثبت كون هذا الثوب منجسا لما يلاقيه، مع كونه اثرا شرعيا غير مباشر للاصل الموضوعي الجاري في ذلك الشيء المستصحب النجاسة.

ولو أصر أحد على استظهار كون موضوع كبرى جعل منجسية النجس هو ما كان صغرى لكبرى جعل بالنجاسة، فيرتفع الاشكال من هذه الناحية، لكن لو فرض عدم جريان اصل موضوعي في ذلك الشيء مستصحب النجاسة كما لو غسل بمايع توارد فيه حالتا الاطلاق والاضافة، فانه كيف ينتجز منجسية الثوب الملاقي لذلك الشيء مع أن الاصل لا يجري في الصغرى اي الموضوع التكويني وأما كبرى الجعل فهي معلومة لا شك فيها، وهذا وان لم يكن محذورا واضحا لا يمكن الالتزام به، لكن المهم أن استظهار كون النجس مثلا في الخطاب الشرعي مركبا من كبرى الجعل وصغراه مشكل جدا.

الوجه السادس: ما ذكره السيد الامام "فده" من أن الاستصحاب الموضوعي لا يثبت الحكم الفعلي وانما يثبت الأمانة القائمة على كبرى الجعل، فاذا كان هناك كبريات شرعية طويلة فالاستصحاب يثبت صغرى الجعل الاول، والأمارات القائمة على الكبريات تثبت الاحكام الفعلية الطولية، وهذا هو الفارق بين الاثر الشرعي غير المباشر وبين الاثر الشرعي

المرتتب على اللازم العقلي للمستصحب، فانه لا يوجد كبرى شرعية تدل على أن اذا ثبت الشيء كحياة زيد ثبت لازمه وهو نبات لحيته^(١). وقد ينسب ذلك في بعض الكلمات الى السيد الخوئي "قده" ايضا. وفيه أن مفاد الامارة هو الحكم الشرعي الواقعي فكيف يثبت بها الحكم الظاهري، إلا أن يراد بهذا الوجه ما ذكر في الوجهين السابقين من كون الاثر مرتباً على قيام الحجة على كبرى الجعل او الجعول المترتبة، وتحقق صغرى الجعل الاول.

الوجه السادس: التمسك بخفاء الوسطة، فانه ولو كان الموضوع لوجوب اعطاء الفطرة بالدقة بسيطاً وهو الحكم الفعلي اي من وجب عليه الانفاق عليه، لكن العرف يرى أن عدم ترتيب هذا الاثر مصداقاً لنقض اليقين بالشك، بعد اليقين السابق بالصغرى اي فقر الأب واحراز كبرى الجعل، ومن الواضح أن هذا البيان لا يأتي في الاثر الشرعي المترتب على مطلق اللازم العقلي للمستصحب. ولكن سيأتي عدم العبرة بخفاء الوسطة.

الوجه السابع: ما عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن أخبار الاستصحاب ظاهرة في اعتبار بقاء اليقين، ولا يدل على ترتيب آثار المستصحب الا بنحو دلالة الاقتضاء وصونا للكلام عن اللغوية، فلا يثبت به الاثر الشرعي غير المباشر فضلاً عن الاثر الشرعي المترتب على اللازم العقلي للمستصحب، لكن المهم أن بناء العقلاء قائم على اجراء الاستصحاب حتى في موارد الشك في المقتضي، من باب الاطمئنان الاحساسى الناشئ من اليقين بالحالة السابقة، فهم يرتبون الآثار القانونية ولو مع الوسطة القانونية للمستصحب، دون الآثار القانونية لللازم العقلي

للمستصحب بعد كون الحالة السابقة لهذا اللازم عدمية.
اقول: قد مر في محله انكار كون مفاد أخبار الاستصحاب اعتبار بقاء اليقين كما مر عدم ثبوت بناء العقلاء على الاستصحاب، خصوصا في موارد الشك في المقتضي.

وكيف كان فالصحيح في بيان الفرق بين الاثر الشرعي غير المباشر والاثر الشرعي الثابت للآزم العقلي للمستصحب هو ما مر في الوجه الثاني من كون اثر الاثر اثرا عرفا مع وحدة السنخ فالعرف يرى أن عدم ترتيب الاثر الشرعي المترتب على الاثر الشرعي للمستصحب نقض عملي لليقين بالشك.

اشكال المعارضة في حجية الاصل المثبت

ثم انه حكي عن صاحب الفصول تبعا لكاشف الغطاء أن أخبار الاستصحاب كما لا تقصر عن اثبات الاثر الشرعي غير المباشر، كذلك لا تقصر عن اثبات الاثر الشرعي للآزم العقلي للمستصحب، الا أن الفرق بينهما في حكومة استصحاب بقاء الملزوم على استصحاب عدم اللازم الشرعي دون استصحاب عدم اللازم العقلي، فان استصحابه النافي لاثره الشرعي يكون معارضا مع استصحاب بقاء الملزوم المثبت لذلك الاثر.

وعليه فاستصحاب عدم الحاجب مثلا وان كان يكفي لاثبات حصول الطهارة المترتبة على غسل البشرة في الوضوء والغسل، لكن يعارضه استصحاب عدم غسل البشرة.

وقد يورد عليه كما في حاشية السيد اليزدي "ره" على الرسائل بكونه اخص من المدعى، اذ هذا الذي يكون لازما عقليا او عاديا لبقاء المستصحب، قد لا تكون حالته السابقة العدمية معلومة، فلا يكون استصحاب عدمه معارضا مع استصحاب بقاء الملزوم، كما لو كان لازم

بقاء المايح فعلا هو انجماده لبرودة الجو، وعلمنا بانجماده في زمان وعدم انجماده في زمان آخر، وشككنا في المتقدم و المتأخر منهما.
 وفيه أن هذا الاشكال مبني على القول بعدم المقتضي لجريان الاستصحاب في توارد الحالتين مع الجهل بتاريخهما، فيكون استصحاب بقاء الملزوم جاريا بلا معارض، وهذا المبني وان كان هو مختاره وفاقا لصاحب الكفاية، لكن سيأتي في محله أن الصحيح استناد عدم جريانهما الى التعارض بينهما، فيكون استصحاب عدم اللازم طرفا لمعارضة كل من استصحاب اللازم واستصحاب الملزوم.

ولا يقاس المقام بما لو علمنا اجمالا بنجاسة احد ماءين توارد في احدهما المعين حالة الطهارة والنجاسة، حيث قلنا بكون استصحاب طهارة الماء الآخر خطابا مختصا جاريا بلا معارض، بعد كون خطاب قاعدة الطهارة فيهما خطابا مشتركا مبتلى بالتعارض الداخلي الموجب لاجماله، ولم نقبل كون خطاب الاستصحاب ايضا خطابا مشتركا بدعوى جريان استصحاب الطهارة في الماء الثاني ايضا في حد ذاته لولا المعارض.

والفرق بين المقام وذاك المثال، أن منشأ المعارضة بين استصحاب الطهارة في كل من الماءين هو ارتكاز المناقضة العقلائية في جريانهما معا مع الغرض الواقعي المعلوم بالاجمال من الامر بالاجتناب عن النجس منهما، وهذا الارتكاز انما يتم فيما لو كان استصحاب الطهارة في كل منهما قابلا للوصول الى المكلف لولا المحذور في الجمع بينهما، ومع ابتلاء استصحاب الطهارة في الماء المبتلى بتوارد الحالتين بالمعارضة مع استصحاب النجاسة لمانع عقلي وهو المناقضة في المؤدى، فحيث لا يكون قابلا للوصول فلا يكون الجمع بين جريانه واقعا وبين استصحاب الطهارة في الماء الآخر مخالفا للارتكاز العقلائي.

هذا وأما بناء على كون محذور الجمع بين استصحاب الطهارة فيهما

قبح الترخيص في المعصية عقلا، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه محذور عقلي ثابت بالحكم العقلي غير البديهي، فيكون بمثابة قرينة منفصلة غير مانعة عن انعقاد الظهور، بخلاف محذور المناقضة في المؤدى فانه ثابت بحكم العقل البديهي، فيكون بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن الظهور، فلا يتشكل ظهور في خطاب الاستصحاب بلحاظ الماء المتوارد فيه الحالتان، بخلاف استصحاب الطهارة في الماء الآخر، فيكون خطابا مختصا، اللهم الا أن يمنع من احراز انعقاد ظهور خطاب الاستصحاب فيه ايضا.

واين هذا من المقام الذي يكون المحذور هو المناقضة في المؤدى مطلقا سواء كان في معارضة استصحاب عدم اللازم مع استصحاب بقاء الملزوم او في معارضته مع استصحاب وجود اللازم.

هذا وقد اجاب الشيخ الاعظم "قده" عن اشكال المعارضة بأنه لو كان استصحاب بقاء الملزوم كافيا لاثبات اثر لازمه العقلي فيكون حاكما على استصحاب عدم لازمه.

واورد عليه المحقق الايرواني "ره" بأن توهم الحكومة هنا في غاية الفساد، فإنّ مجرى الاستصحاب الثاني اي عدم اللازم ليس من الآثار الشرعية المترتبة على الاستصحاب الأول كي تتم الحكومة، و يرتفع الشكّ فيه، و إنّما حكمه يترتب على الأول كما يترتب على الثاني أيضا، فهناك أصلا متعارضان أحدهما في موضوع قريب و الآخر في موضوع بعيد^(١).

وقد يخطر بالبال الدفاع عن مدعى الشيخ الاعظم بما مرّ مرارا من أنه اذا كان هناك اصلا و كان مورد جريان احدهما ناسخا بوجوده الواقعي لمورد جريان الآخر، فيُسري العرف هذه الناسخة الواقعية الى الاصل

الجاري فيهما، فيرى الاصل الجاري في الحالة الناسخة ناسخا ومقدما على الاصل الجاري في الحالة المنسوخة، بشرط أن يكون الاصل الاول منقحا لحال الحالة المنسوخة، وهذا هو السرفي تقدم مثل اصل الطهارة في الماء على استصحاب نجاسة الثوب المتنجس المغسول به، فان قلنا بحجية الاصل المثبت فيتحقق هذا الشرط في المقام ايضا.

ولكن الانصاف أنه حيث لا يثبت باستصحاب الملزوم تحقق اللازم وانما يثبت به تحقق اثره الشرعي، فلا موجب لترجيحه على استصحاب عدم اللازم النافي لذلك الاثر الشرعي، كما هو مختار البحوث وفاقا لجمع من الاعلام.

هذا وقد ذكر المحقق العراقي "قده" ما محصله أن هنا احتمالات ثلاثة تتم الحكومة بناء على الاحتمال الثاني منها فقط، وهذه الاحتمالات ما يلي:

الاحتمال الأول: أن يبنى على حجية مثبتات الاستصحاب مطلقا، فكما أن استصحاب الملزوم يثبت اللازم كذلك استصحاب عدم اللازم يثبت عدم الملزوم، فيصلح استصحاب حياة زيد لاثبات نبات لحيته، كما يصلح استصحاب عدم نبات لحيته لاثبات عدم حياته، فبناءً عليه يحصل التوارد بين الاستصحابين، لأن كل واحد منهما ينفي موضوع الآخر تعبدا، فيؤدي الى تعارضهما.

الاحتمال الثاني: ان يبنى على حجية الاستصحاب المثبت بمعنى إثباته للزم المستصحب دون ملزومه.

و بناء عليه يكون الأصل المثبت حاكما على استصحاب عدم اللازم، لأنه يرفع الشك في تحقق ذلك اللازم تعبدا دون العكس.

الاحتمال الثالث: ان يبنى على حجية الأصل المثبت، لا بمعنى إثبات

اللازم العقلي و التعبد به، بل بمعنى إثبات اثره الشرعي ابتداء و كأنه لا واسطة عقلية في البين.

و بناء عليه يقع التعارض بين الاستصحابيين، لأن شيئا منهما لا يرفع مورد الشك في الآخر^(١).

وقد علق في البحوث على ما ذكره المحقق العراقي في الاحتمال الاول أنه قد يناقش فيه بأن استصحاب عدم نبات اللحية لا يرفع الشك في حياة زيد، لأنه لو أريد نفي حياته لترتب أثر آخر غير المترتب على نبات لحيته فهذا خارج عن البحث، و قد يفرض أنه لا أثر آخر مترتب على حياته، و ان أريد نفي حياته لنفي نبات لحيته استطرافا إلى نفي اثره من وجوب التصديق مثلا، فهذا لا معنى له، لأن نفي نبات لحيته بنفسه مدلول مطابق للاستصحاب، بلا حاجة إلى الرجوع إلى الورا و إثباته بالملازمة فانه أشبه بتحصيل الحاصل، و عليه فيكون استصحاب الحياة حاكما على استصحاب عدم نبات اللحية، لأنه يرفع الشك فيه دون العكس.

ثم أجاب عن هذه المناقشة بأن استصحاب الحياة بناء على هذا الفرض يثبت جميع اللوازم و الملازمات و منها وجوب التصديق المترتب على نبات اللحية، لأنه من ملازمات الحياة، فاستصحاب الحياة يثبت وجوب التصديق رأسا لكونه ملازما له بلا حاجة إلى إثبات نبات لحيته استطرافا إلى إثباته، نعم بناء عليه يكون الأصلان متعارضين لا متواردين كما تصور المحقق العراقي "فده".

وقد اورد في كتاب الأضواء على هذا الجواب بأن استصحاب حياة زيد وان كان يثبت ملازمها وهو وجوب التصديق لكن لا مانع من اثباته للازمها ايضا وهو نبات لحية زيد، فيكون حاكما على استصحاب عدم نبات

اللحية .

ثم قال: نعم يمكن ان يجاب عن هذه المناقشة بجوابين آخرين:

احدهما: أن اثر استصحاب عدم نبات اللحية ايضا التعبد بعدم حياة زيد، ولكن لا مقدمة للتعبد بعدم نبات اللحية حتى يقال بكونه تحصيليا للحاصل، بل لنفي ملازم الحياة وهو وجوب التصدق، فيرجع اشكال التوارد، اي صلاحية كل من الاستصحابيين للحكومة على الآخر.

ثانيهما: أنه لو فرض تمامية هذا النقاش مع ذلك يكفي في جريان استصحاب عدم نبات اللحية معارضته لاستصحاب حياة زيد، فانه بعد حجية مثبتات الاستصحاب يكون نظير تعارض الامارة النافية لنبات لحية زيد مع الامارة المثبتة لحياته^(١).

اقول: أما ايراده على جواب البحوث عن المناقشة، ففيه أن دليل الاستصحاب له تطبيق واحد على اليقين السابق بحياة زيد بلسان النهي عن نقضه العملي بعدم ترتيب التصدق، وأما كونه مشتملا على التعبد بنبات لحيته، ومن خلاله يتعبد بوجوب التصدق او يتعبد بوجوب التصدق مباشرة فهو ساكت عنه، والمتيقن هو الثاني.

كما يرد هذا الاشكال على ما ذكر في الجواب الاول من الجوابين الآخرين اللذين ذكرهما، وكذا على الجواب الثاني، حيث ان استصحاب عدم نبات اللحية انما يجري حيث ينتهي الى أثر عملي وهو نفي وجوب التصدق، وقد اتضح أن جريانه بلحاظ هذا الاثر ليس له لسان التعبد بعدم حياة زيد، على أنه لا يكون جوابا آخر غير الجواب الاول، لأن جريانه لا بد من أن يكون لأثر عملي وهو نفي وجوب التصدق، ولو بتوسيط التعبد بنفي حياة زيد.

٤١٦أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

وبذلك اتضح تمامية ما ذكره في البحوث من المعارضة بين استصحاب حياة زيد لإثبات ملازمها وهو وجوب التصديق مع استصحاب عدم نبات لحيته لنفي وجوب التصديق.

ثم ذكر في البحوث أن ما افاده المحقق العراقي حول الاحتمال الثاني صحيح على المباني المشهورة في تقدم الأصل السببي على المسببي. ثم علق على ما ذكره حول الاحتمال الثالث من أنه صحيح، الا اذا قيل بأنه إذا دار الأمر بين تخصيص عموم دليل بإخراج فرد من موضوعه أو تقييد إطلاقه الأحوالي بإخراج حالة من أحوال فرد، تقدم العموم الأفرادي على الإطلاق الأحوالي، فحينئذ بناء على تمامية العموم الأفرادي في بعض أدلة الاستصحاب ولو مثل ما جاء في الصحيحة الثالثة "و لا يعتد بالشك في حال من الحالات" يقال بأنه يدور الأمر في المقام بين رفع اليد عن العموم الأفرادي في هذه الصحيحة للاستصحاب الجاري في نفي اللازم العقلي أو الإطلاق فيها للأصل المثبت بلحاظ إثبات أثر الواسطة فيما لو فرض وجود أثر آخر له غير هذا الأثر، و حيث ان العموم مقدم على الإطلاق يتعين التقييد دون التخصيص فيجري الاستصحاب في نفي الواسطة العقلية دون ان يعارضه الأصل المثبت فضلا من ان يحكم عليه^(١).

هذا وقد وافق السيد الخوئي "قده" مع المحقق العراقي "قده" فيما ذكره في الاحتمال الثاني والثالث واغفل الاحتمال الاول، لكن ذكر مكانه احتمالا آخر، وهو أن يقال باعتبار الأصل المثبت من جهة القول بأن حجية الاستصحاب لأجل إفادته الظن بالبقاء، و أن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم لا محالة، و عليه فلا معنى للمعارضة بين الاستصحابيين، لأنه بعد

حصول الظن باللازم بجريان الاستصحاب في الملزوم لا يبقى مجال لاستصحاب عدم اللازم، ولا يمكن حصول الظن بعدمه من الاستصحاب المذكور، لعدم إمكان اجتماع الظن بوجود شيء مع الظن بعدمه. فما ذكره الشيخ "ره" صحيح على هذا المبنى^(١).

اقول: المستحيل هو اجتماع الظن الشخصي بوجود الملزوم مع الظن الشخصي بعدم اللازم، بينما أن الذي يرى حجية الاستصحاب من باب افادة الظن يكون نظره الى الظن النوعي، كما في سائر الأمارات، ولامانع من اجتماع ظنين نوعيين مخالفين، كما لو اخبر ثقة بحياة زيد وأخبر ثقة أخرى بعدم نبات لحيته، فيتعارضان، ولا موجب لدعوى حكومة الظن النوعي في الملزوم الذي يكون بمثابة العلة على الظن النوعي في اللازم الذي يكون بمثابة المعلول، على وزان حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي، ولذا لم يدع احد أن اخبار الثقة بوجود حياة زيد حاكم على اخبار ثقة آخر بعدم نبات لحيته.

على أن امتناع اجتماع الظن بوجود الملزوم مع الظن بعدم اللازم لا يعني جعل حصول الظن بالملزوم كالحياة مفروغا عنه، مع وجود المقتضي لحصول الظن بعدم نبات اللحية، فانه مع حصوله ايضا يستحيل معه الظن بوجود الحياة.

هذا ويمكن أن يذكر توجيه لكلام السيد الخوئي و هو -ما في البحوث بتقريب منا- أنه بناء على كون حجية الاستصحاب من باب افادة اليقين بالحدوث للظن النوعي أو الشخصي بالبقاء فهذا الظن بالبقاء ليس ناشئا من الاستقراء كقضية خارجية، والا لكان اشكال المعارضة في محله، كما لا يقاس بالظن النوعي في خبر الثقة، حيث انه قد يخبر ثقة عن حياة زيد

بالفعل، ويخبر ثقة آخر عن عدم نبات لحيته بالفعل، فيتعارضان، ولا وجه لتقدم الخبر الاول على الثاني، لكون منشا الظن النوعي كون احتمال خطأ الثقة او كذبه موهوما بحساب الاحتمالات، والخبران متساويان في هذا الملاك.

وانما منشأ افادة اليقين بالحدوث للظن بالبقاء اقتضاء طبيعة الشيء لاستمرار حالته السابقة، فطبيعة عدم نبات اللحية مقتضية للاستمرار، ولكن تأثير هذا المقتضي يختص بما لم يوجد مقتض اقوى يقتضي تبدل ذلك العدم الى الوجود، والمقتضي الأقوي هو علته اي بقاء حياة زيد، فكما يكون بقاء حياته ناسخا لعدم نبات لحيته ولا يوجد منافاة بينهما، فكذلك يرى العرف تقدم استصحاب الحياة بناء على الامارية على استصحاب عدم نبات اللحية، نظير ما لو اخبر ثقة باشتعال النار في البيت وأخبر ثقة أخرى بنزول مطر غزير في وقت لاحق، فانه لا منافاة بين اقتضاء النار لاحتراق البيت مع حدوث مانع عن الاحتراق.

وان شئت قلت: ان الغالب في المعلولات انتقاض حالتها السابقة العدمية فيما كانت الحالة السابقة وجود عللها وذلك لغلبة بقاء وجود تلك العلل الى أن تؤثر في ايجاد تلك المعلولات، فقاعدة أن الأشياء غالبا تبقى على حالتها السابقة يستثنى منها المعلولات، فانها تابعة لعللها و غلبة بقاءها^(١).

وكيف كان فالامر سهل بعد عدم كون حجية الاستصحاب من باب افادة اليقين بالحدوث للظن بالبقاء.

ثم ان معنى كلام البحوث هو التفصيل بين مبني أمارية الاستصحاب لأجل افادته الظن فيقدم على استصحاب عدم اللازم، وبين مبني حجيته

من باب الأصل العملي والأخبار فيتعارض استصحاب بقاء الملزوم كحياة زيد المثبت للآثر الشرعي المترتب على نبات لحيته مع استصحاب عدم نبات لحيته النافي لذلك الآثر.

خفاء الواسطة وجلاءها

قد استثنى من عدم حجية الأصل المثبت خفاء الواسطة وجلاءها، ويعنى بخفاء الواسطة ما اذا كان العرف في نظره التسامحي ينسب اثر اللازم الى الملزوم لكون المغايرة بين اللازم والملزوم بحاجة الى التدقيق ولو كان التدقيق عرفيا، فالعرف بنظره المسامحي لا يحسّ بالمغايرة بينهما فينسب اثر احدهما الى الآخر.

ويعنى بجلاء الواسطة أن العرف وان كان يحس بالمغايرة بين اللازم والملزوم، ولكن لشدة التصاقهما ووضوحه لا يقبل التفكيك بينهما حتى في التعبد الظاهري، فاستصحاب احدهما ملازم عرفا للتعبد الظاهري بالآخر.

خفاء الواسطة

أما خفاء الواسطة فقد استثناه الشيخ الأعظم "ره" من عدم حجية الأصل المثبت، كما ذكر صاحب الكفاية "ره" أنه لا يبعد ترتيب خصوص ما كان محسوبا بنظر العرف من آثار نفس المستصحب لخفاء ما بوساطته، بدعوى أن مفاد الأخبار عرفا ما يعمه أيضا حقيقة فافهم^(١).

ومثّل له الشيخ الأعظم بعدة امثلة:

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس، فإنه لا يبعد الحكم بتنجس ملاقيه، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا، بل من أحكام

٤٢٠.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

سراية رطوبة النجاسة إليه و تأثيره بها، و من المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس لا يثبت تأثر الثوب، فهو أشبه بمسألة بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به .

و حكى في الذكرى عن المحقق الحلبي "ره" تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طار الذباب عن النجاسة إليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذباب، و ارتضاه، فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا، و يحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب .

و منها: ما اذا استصحب عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد، فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت كون غده اول الشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام أولية غده لشهر شوال، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله .

و ربما يتمسك في بعض موارد الأصول المثبتة بجريان السيرة أو الإجماع على اعتباره هناك، مثل إجراء استصحاب عدم الحاجب لإثبات غسل البشرة و مسحها المأمور بهما في الوضوء و الغسل، و فيه نظر^(١) .

فما نقل عنه في مصباح الاصول من أنه مثّل لخفاء الواسطة باستصحاب عدم الحاجب، و ان رفع الحدث و ان كان في الحقيقة أثراً لوصول الماء إلى البشرة، إلا أنه بعد صب الماء على البدن يعد أثراً لعدم الحاجب عرفاً، في غير محله .

ويمكن التمثيل باستصحاب عدم الاتيان بالفريضة الى آخر الوقت لإثبات فوتها، فيقال بأن العرف و ان كان يفهم من الخطاب كون موضوع وجوب

القضاء هو الفوت، ويعترف بكون الفوت عنوانا بسيطا منتزعا عن مضي وقت الفريضة مع عدم استيفاء ملاكها (از دست رفتن) لكنه يتسامح في مقام اجراء الاستصحاب فينسب وجوب القضاء -الذي يعترف في نظره الدقي بكونه اثر الفوت- الى عدم الاتيان، او يطبق عنوان الفوت على عدم الاتيان، فيستصحب عدم الاتيان، ويثبت به الفوت.

وقد اورد المحقق النائيني والسيد الخوئي "فدهما" على القول بجريان الاستصحاب مع خفاء الواسطة بأنه انما يرجع الى العرف في تشخيص المفاهيم، دون المصاديق، فلا عبرة بالمسامحات العرفية في مقام التطبيق، كمسامحته في تطبيق اقامة عشرة ايام او الكرّ على ما يقلّ منهما يسيرا، فانه لا يجوز الأخذ بها و الحكم بكفاية قصد الاقامة ذاك في التمام او اعتصام ذلك الماء، ففي مثل استصحاب عدم الاتيان بالفريضة الى آخر الوقت لاثبات وجوب القضاء إن كان العرف يستظهر من الأدلة أن موضوع وجوب القضاء هو عدم الاتيان ولو لأجل استظهار كون الفوت هو عدم الاتيان، فلا يكون هذا استثناءً من عدم حجية الأصل المثبت، لكون الأثر حينئذ أثراً لنفس المستصحب دون لازمه، و إن كان العرف معترفاً بأن المستظهر منها أن موضوع وجوب القضاء هو الفوت وأن مفهومه امر وجودي فيختلف عن مفهوم عدم الاتيان، فلا فائدة في خفاء الواسطة بعد عدم كون الأثر أثراً للمستصحب^(١).

وذكر في البحوث أن هنا فروضا اربعة:

١- أن نقول بكون الاستصحاب ناظرا إلى الأثر المباشر، دون الأثر مع الواسطة، لا لمجرد الانصراف، بل لقصور دليل الاستصحاب عنه في نفسه، فتجيء شبهة وهي أن مسامحة العرف تجعل الأثر المترتب على

٤٢٢أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

الواسطة الخفية كأنه الأثر المباشر؛ لأنه لا يرى الواسطة لخفاءها، و حلّ الشبهة أنّ العرف إنّما يكون حجة في باب المفاهيم و الظهورات، دون مقام التطبيق، الا اذا كان المصداق امرا اعتباريا قد اعتبره العرف المعاصر للشارع كمصاديق الضرر الحقيقي، ومن الواضح ان رؤية العرف الأثر الشرعي أثرا للمستصحب، لعدم رؤيته للواسطة لخفاءها ليس من هذا القبيل.

٢- أن نقول: إنّ دليل الاستصحاب لولا الانصراف يشمل كلّ الآثار و لو كانت مع الواسطة، إلّا أنّه منصرف عن فرض رؤية العرف للأثر مع الواسطة، لا عدم وجودها واقعا، فالاستصحاب في المقام يكون حجة، لأنّ المفروض أنّ العرف لم ير الواسطة. ولكن لا وجه لهذا الفرض.

٣- بناء على ما اخترناه من أنّ الاستصحاب لا ينظر في لسانه إلى التعبد بالأثر و لو كان مباشراً، و إنّما يثبت نفس المستصحب، فاذا ضم ذلك الى احراز كبرى الجعل يترتب التنجيز العقلي.

فمن الواضح حينئذ عدم جريان الاستصحاب في موارد خفاء الواسطة، إذ إنّ خفاء الواسطة لا يجعل الأثر الشرعي أحسن حالاً من الأثر المباشر، و الاستصحاب بمدلوله اللفظي لا يثبت الأثر المباشر، غاية ما هناك أنّ العقل يحكم بترتب التنجيز عند إحراز صغرى التكليف و كبرى التكليف معاً، و من الواضح أنّ العقل لا يحكم بالتنجيز حينما احرزت الكبرى و لكن لم تحرز الصغرى، و إنّما احرز تعبداً شيء تكون الصغرى اثراً ولازماً تكوينياً خفياً له، و المفروض أنّ التعبد الاستصحابي بالشيء ليس مساوقاً للتعبد بآثره.

٤- بناء على ما يقال من أنّ الاستصحاب لما يثبت الصغرى ونضمه الى كبرى الجعل فيثبت الحكم الفعلي، فهو كالفرض السابق، حيث ان

المفروض أنّ الاستصحاب لا ينظر إلى الآثار، و الكبرى التي تثبت الأثر قد فرضنا أنّها تثبته على الواسطة الخفية، و أنّه ليس هناك ما يوجب استظهار العرف من خطاب الكبرى كون الأثر للمستصحب.

فلم يوجد وجه لكفاية خفاء الواسطة عدا الوجه الثاني الذي تقدم ضعفه^(١).

اقول: الظاهر من كلمات الاعلام أن المراد من خفاء الواسطة بنظرهم فرض التفات العرف بنظره العرفي الدقي الى الواسطة وعدم كون الاثر ثابتا للمستصحب وانما هو ثابت للواسطة، ولذا شُبّه المقام بالتسامح العرفي في تطبيق الكر على ما يقلّ عن حده بمقدار يسير، مع أن من الواضح أن العرف بنظره العرفي الدقي يعترف بنقصانه من الكر، فيقال حينئذ بأن العرف نفسه لا يستند الى مسامحاته في مقام الاحتجاج والاعراض اللزومية.

فالتقريب المعروف لخفاء الواسطة هو أن العرف بنظره المسامحي يرى اثر الواسطة اثر المستصحب، فيرى العرف اثر الفوت اثرا لعدم الاتيان، والتقريب الآخر هو أن العرف بنظره المسامحي يرى أن الفوت هو عدم الاتيان وبتبعه يرى اثر الفوت اثرا له.

وحيث ان التقريب الاول هو المذكور في البحوث فذكر أنه على مبناه من أن الاستصحاب لا نظر له الى اثر المستصحب ابدأ، فلا معنى لأن يقال بأن العرف يرى في تطبيق الاستصحاب على هذا الاثر كونه اثر المستصحب وان كان اثر الواسطة، ولو فرض تسامح العرف بأن يرى جعل كبرى "من فاتته فريضة فليقضها" جعلاً لكبرى "من ترك فريضة فليقضها" فلا اثر له في تحقق الموضوع للتنجيز العقلي، و لكنك ترى أنه بناء على

التقريب الثاني لا يرد هذا الاشكال .

وذكر في تعليقه البحوث أنه قد يقال بأن خفاء الوسطة يجعل ترتيب ذلك الأثر من مقتضيات اليقين بالمستصحب ابتداءً، لخفاء الوسطة فيكون التعبد ببقاء اليقين بحسب الحقيقة إسراءً لنفس ذلك الأثر في مورد الاستصحاب، لأن ترتب الأثر على كل حال لا بد من استفادته من نفس دليل التعبد ببقاء اليقين لا من دليل آخر، إذ ليست الحكومة واقعية أو وروداً، بل حكومة ظاهرية تنزيلية^(١).

وفيه أنه يمكن أن يجيب البحوث عن ذلك بأن اليقين بمجموع الصغرى وكبرى الجعل هو المحرك لا اليقين بالصغرى، مع عدم انطباق كبرى الجعل عليه .

هذا وقد ذكر السيد الامام "فده" أن المراد من خفاء الوسطة هو أن العرف و لو بالنظر الدقيق لا يرى وساطة الوسطة في ترتب الحكم على الموضوع و يكون لدى العرف ثبوت الحكم للمستصحب من غير واسطة، و انما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتباً على الوسطة لثبوتها، و ان كان مترتباً على ذي الوسطة عرفاً، مثاله أن الشارع إذا قال "حرّم عليكم الخمر" يكون الموضوع للحرمه هو الخمر عرفاً، لكن العقل يحكم بأن ترتب الحرمة على الخمر لا يمكن إلاّ لأجل مفسدة قائمة به تكون تلك المفسدة علة واقعية للحرمه، ثم لو فرض ان العقل احاط بجميع الخصوصيات الواقعية للخمر و حكم أن العلة الواقعية للحرمه هي كونه مسكراً مثلاً، فيحكم بان إسكار الخمر علة لثبوت الحكم بالحرمة، ثم حكم بأن موضوع الحرمة ليس هو الخمر، بل الموضوع هو المسكر بما انه مسكر، و لما كان هو متحداً في الخارج مع الخمر حكم بحرمته

بحسب الظاهر، و لكن الموضوع الواقعي ليس الا حيشية المسكرية، لأن الجهات التعليلية هي الموضوعات الواقعية لدى العقل، فإذا علم أن مائعا كان خمرا سابقا و شك في بقاء خمريته فلا إشكال في جريان استصحاب الخمرية و ثبوت الحرمة له.

و ليس المراد بخفاء الوسطة أن العرف يتسامح و ينسب الحكم إلى الموضوع دون الوسطة، مع رؤيتها، لأن الموضوع للأحكام الشرعية ليس ما يتسامح فيه العرف بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفي حقيقة و من غير تسامح.

ثم ان ما وقع في كلام صاحب الكفاية و تبعه بعضهم من أن تشخيص المفاهيم موكول إلى العرف لا تشخيص مصاديقها فانه موكول إلى العقل غير متجه، ضرورة أن الشارع لا يكون في خطاباتة الا كواحد من العرف و لا يمكن ان يلتزم بأن العرف في فهم موضوع أحكامه و مصاديقه لا يكون متبعا بل المتبع هو العقل^(١).

ويرد عليه أنه اذا كان العرف الدقيق يرى كون الاثر الشرعي اثرا للمستصحب فلا محالة يعني ذلك استظهاره من الخطاب أن الموضوع هو ذلك العنوان الذي جرى فيه الاستصحاب، فلو كان يرى أن وجوب القضاء الذي رتب في الدليل الشرعي على عنوان الفوت اثر عدم الاتيان فلا محالة يستند ذلك الى الاستظهار من ذلك الدليل كون موضوعه عنوان عدم الاتيان، ولو من باب أنه هو الفوت، و اين هذا من خفاء الوسطة، وهكذا مثال اسناد العرف حصول الطهارة الى صب الماء مع عدم الحاجب مع أنه رتب في الدليل الشرعي على عنوان غسل البشرة، فلا بد أن يستظهر اتحاد مفهوم الغسل معه، فيكون خارجا عن بحث خفاء الوسطة.

وما ذكره من مرجعية العرف الدقيق غير المسامحي في تشخيص المصاديق، ففيه أنه لا دليل على جواز الرجوع الى العرف في تشخيص المصاديق ما لم يرجع ذلك الى تحديد سعة المفهوم وضيقه، فلو ترتب حكم شرعي على رؤية جسم في حال الحركة، فان العرف وان كان يرى أن الشمس تتحرك حول الارض، ولكن من يعلم او يحتمل خطأ العرف في ذلك، وأن الارض هي التي تتحرك حول الشمس فلا يسعه أن يرتب ذلك الحكم على رؤيته الشمس حال طلوعها مثلاً.

ولا وجه لقياسه بما اذا كان تشخيص العرف راجعا حقيقة الى تحديد سعة المفهوم او ضيقه، ومن هنا تبين أنه لا يتم مثاله للرجوع الى العرف في تشخيص المصاديق بنظر العرف في عدم كون لون الدم مصداقا للدم، مع أن العقل يكشف من بقاء لون الدم عن بقاء نفس الدم، ببرهان امتناع بقاء العرض بلا محلّ، او انتقاله من محلّه الى محلّ آخر.

فان نظر العرف في هذا المثال راجع الى تحديد مفهوم الدم، وهكذا نظره في نفي الدم عن اجزاء الدم التي لا ترى الا بالأجهزة الحديثة، فانه راجع الى توضيق مفهوم الدم عرفا بما يمكن رؤية عينه بالعين المجردة فالمفهوم الموضوع له لفظ الدم أي ما يفهم منه العرف هو ما ينطبق على ما يكون مصداقا له بالنظر الدقي العرفي، و لو سلّم صدقه عليه حقيقة فلا ريب في انصراف الخطاب المتوجه الى العرف، المشتمل على جعل احكام تكليفية و وضعية على الدم عنه، فهذا ايضا يدخل في المفهوم، لكنه مفهوم مستفاد من كل الجملة، لا من كلمة الدم.

وسياتي أن الرجوع الى نظر العرف في تشخيص بقاء الموضوع في الاستصحاب لأجل دخله في مفهوم العنوان المعلوم الحدوث كالتكلم، وكذا الماء الذي شك في بقاء كريتته لاجل اخذ مقدار منه، حيث العرف وصف الكرية ثابتا لمعظم الماء، الباقي بعد اخذ جزء يسير منه، فيرى

انطباق مفهوم نقض اليقين بالشك عليه.

وعليه فالظاهر أن محل النزاع في بحث خفاء الوسطة هو أنه هل يجوز الأخذ بتسامح العرف في عدم لحاظ الوسطة واسناد الأثر إلى المستصحب، لأجل غفلته النوعية، وإن كان لو التفت وحكم في مقام الاحتجاج لاعتترف بتغاير الوسطة وذيها .

فقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" بشكل عام أن المرجع في تشخيص المصدق، هو النظر العرفي غير المبني على التدقيق^(١)، فيطبق ذلك على خفاء الوسطة.

ولكن يرد عليه أنه لا دليل على الأخذ بما يتسامح فيه العرف مع اعترافه بكونه تسامحا منه، و لذا لا يقبل العرف نفسه هذا التسامح في مقام الاحتجاج.

نعم قد يقال: إن العرف ولو بعد التفاته إلى كون الأثر مترتبا على الوسطة وتغايرها عن المستصحب يرى أن عدم ترتيب هذا الأثر عند اليقين بحدوث المستصحب من نقض اليقين بالشك، كما يدعى في استصحاب القيد لاثبات التقيد، مثل ما لو كان الواجب هو الصلاة في النهار، فإن العرف يرى عدم ترتيب أثر الصلاة في النهار على الاثبات بالصلاة في الزمان المستصحب كونه نهارا نقضا لليقين بالشك، بنظره الدقيق غير المسامحي، مع أن وجود النهار مما لا يمكن تعلق الأمر به لخروجه عن الاختيار، فيكون الواجب هو اتصاف الصلاة بوقوعها في النهار فيقال كما في البحوث إن اثباته باستصحاب بقاء النهار من الأصل المثبت، وكذا لو وجب أن نكرم عالما، وشككنا في بقاء عدالة زيد، فيثبت باستصحابه تحقق أكرام العالم.

٤٢٨أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

وهكذا استصحاب الجعل لاثبات المجعول واستصحاب الحرمة التعليقية لاثبات الحرمة الفعلية، واستصحاب الحكم الفعلي لاثبات ما اذا كان الموضوع مركبا من كبرى الجعل وتحقق صغرها وبالعكس.

فيقال بأن نكتة عدم حجية الاصل المثبت، قصور الدليل الاثباتي، اي عدم صدق نقض اليقين بالشك عليه، فان فرض صدقه لم يكن وجه لعدم حجيته.

الا أن الانصاف عدم تمامية هذا البيان، فان الجمع بين الاعتراف بأنه حسب النظر العرفي غير المسامحي يكون الاثر ثابتا للواسطة التي هي مغايرة مع المستصحب، وبين دعوى صدق نقض اليقين بالشك عليه بالنظر العرفي غير المسامحي مشتمل على مجازفة واضحة، ولا دليل على كفاية صدق نقض اليقين بالشك بالنظر المسامحي.

ودعوى أن الغفلة النوعية في تطبيق دليل الاستصحاب على موارد خفاء الواسطة توجب انعقاد الاطلاق المقامي للدليل، حيث ان الشارع لو كان مخالفا لكان سكوته اخلالا بالغرض غير واضحة، للمنع من الغفلة النوعية لعامة الفقهاء المتصدين لتعليم الناس لتطبيق الاستصحاب على هذه الموارد، مضافا الى أن كون الغفلة النوعية في بعض الموارد موجبة لانعقاد الاطلاق المقامي للخطاب العام محل اشكال، فالانصاف أن القول بكفاية خفاء الواسطة مشكل جدا.

هذا وقد ذكر المحقق الايرواني أن اشكال معارضة الاستصحاب في سائر موارد الاصل المثبت يأتي في خفاء الواسطة ايضا، فكما أن استصحاب عدم الاتيان يثبت وجوب القضاء الذي موضوعه الفوت لخفاء الواسطة، كذلك استصحاب عدم الفوت ينفي وجوب القضاء

فيتعارضان^(١).

اقول: الظاهر أن مقصوده أن العرف يرى عدم ترتيب وجوب القضاء مثلا على اليقين السابق بعدم الاتيان بالفريضة نقضا لليقين به بالشك، ويرى ترتيب وجوب القضاء ايضا نقضا لليقين السابق بعدم فوت الفريضة بالشك، فلا مرجح للتمسك بعموم الاستصحاب بالنسبة الى احدهما دون الآخر.

والجواب عنه بأنه ان كان المقصود من خفاء الواسطة أن العرف يرى بالنظر المسامحي أن الفوت هو عدم الاتيان وهذا النظر حجة في مقام تطبيق عموم الاستصحاب فلا معنى لحجية النظر الدقي المخالف له الموجب لتضييق مفهوم الفوت، وان كان المقصود أن العرف يرى كون وجوب القضاء الذي هو اثر الفوت اثر عدم الاتيان ايضا فيكون موضوعه بالنظر المسامحي الجامع بين الفوت وعدم الاتيان واستصحاب عدم الفوت لا ينفي الجامع، بخلاف استصحاب عدم الاتيان فانه يثبت الجامع.

جلاء الواسطة

ذكر صاحب الكفاية أنه لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه وبين المستصحب تنزيلا، كما لا تفكيك بينهما واقعا، أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عد أثره أثرا لهما، فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفا فافهم^(٢).

و حاصل كلامه حجية الأصل المثبت في جلاء الواسطة، وذكر لذلك

تقريبين:

١ - الاصول في علم الاصول ج٢ ص 403

٢ - كفاية الأصول ص ٤١٥

أحدهما: أن العرف قد لا يتعقل التفكيك بين المستصحب ولازمه الموضوع للآثر الشرعي حتى في مقام التعبد الظاهري، وذلك لشدة الالتصاق بينهما، فالأبوة والبنوة لا يمكن أن يكون بينهما تفكيك حتى في مرحلة التعبد و الحكم الظاهري فيكون الدليل على أحدهما دليلاً على الآخر.

ثانيهما: قد يكون وضوح التلازم بين المستصحب ولازمه بحيث يرى العرف أثر اللازم أثراً للمستصحب، فيرى الآثر الشرعي الثابت لأبوة زيد لعمرو أثر بنوة عمرو لزيد، و مثل له في حاشية الرسائل بالعلة و المعلول و المتضائفين، فإذا دل دليل على التعبد بأبوة زيد لعمرو مثلاً، فيدل على التعبد ببنوة عمرو لزيد، فكما يترتب أثر أبوة زيد لعمرو كوجوب الإنفاق لعمرو مثلاً، كذا يترتب أثر بنوة عمرو لزيد كوجوب إطاعة زيد مثلاً، لأنه كما يجب على الأب الإنفاق للابن، كذلك يجب على الابن إطاعة الأب، و الأول أثر للأبوة، و الثاني أثر للبنوة مثلاً، أو نقول إن أثر البنوة أثر للأبوة أيضاً، لوضوح الملازمة بينهما، فكما يصح انتساب وجوب الإطاعة إلى البنوة، كذا يصح انتسابه إلى الأبوة أيضاً، و كذا الكلام في الأخوة، فإذا دل دليل على التعبد بكون زيد أخاً لهند مثلاً، فيدل على التعبد بكون هند أختاً لزيد، لعدم إمكان التفكيك بينهما في التعبد عرفاً، أو نقول يصح انتساب الأثر إلى كل منهما لشدة الملازمة بينهما، فكما يصح انتساب حرمة التزويج إلى كون زيد أخاً لهند، كذا يصح انتسابها إلى كون هند أختاً لزيد.

والتزم بجريان الاستصحاب في هذين الفرضين، لأنه يكون من اثبات لازم نفس الاستصحاب بدليل الاستصحاب الذي هو من الامارات كصحيحة زرارة، ويخرج عن بحث الاصل المثبت.

وقد استشكل فيه المحقق الأصفهاني "قده" بأن جلاء الوسطة و ان سلم كبرويا، لكنه صغرويا لا مورد له، فأما مورد العلة و المعلول فهو خارج عن محل الكلام، لأن اليقين بحدوث العلة التامة يستلزم اليقين بالمعلول، فكما تكون العلة التامة مجرى الاستصحاب كذلك يكون المعلول بنفسه لاجتماع أركانه بالنسبة إليه، و هكذا الحال بالنسبة إلى المتضايقين، لأنهما متكافئان قوة و فعلية خارجا و علما، فاليقين بالأبوة مستلزم اليقين بالبنوة، فمع فرض تحقق اليقين بأحدهما لا بد أن يفرض اليقين بالآخر، فيكون كلاهما مجرى الاستصحاب^(١).

كما ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا نقاش في كبرى جلاء الوسطة، لكن لم يثبت له صغرى، و ما ذكره في المتضايقين من الملازمة في التعبد فهو مسلم، إلا أنه خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك، و المتضايقان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابي، فانه لا يمكن اليقين بأبوة زيد لعمرو بلا يقين ببنوة عمرو لزيد، و كذا سائر المتضايقات فيجري الاستصحاب في نفس اللازم بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت، هذا إن كان مراده عنوان المتضايقين كما هو الظاهر، و إن كان مراده ذات المتضايقين، بأن كان ذات زيد و هو الأب مورداً للتعبد الاستصحابي، كما إذا كان وجوده متيقناً فشك في بقاءه و أردنا أن نرتب على بقاءه وجود الابن مثلا، بدعوى الملازمة بين بقاءه إلى الآن و تولد الابن منه، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، و لا تصح دعوى الملازمة العرفية بين التعبد ببقاء زيد و التعبد بوجود ولده، فان التعبد ببقاء زيد و ترتيب آثاره الشرعية، كحرمة تزويج زوجته مثلا، و عدم التعبد بوجود الولد له بمكان من الإمكان عرفاً،

فانه لا ملازمة بين بقاءه الواقعي و وجود الولد، فضلاً عن البقاء التعبدى .
و هكذا الحال في مورد العلة و المعلول، فان المراد من العلة ان كان
العلة التامة فلا يمكن اليقين بالعلة التامة بلا يقين بمعلولها، فتكون العلة و
المعلول كلاهما متعلقاً لليقين و الشك و مورداً للتعبد بلا احتياج إلى القول
بالأصل المثبت، و إن كان المراد المقتضى بأن يراد بالاستصحاب إثبات
بقاء المقتضى مع احراز الشرط فعلا، فبضم الوجدان إلى الأصل يثبت
وجود المعلول و يحكم بترتب الأثر، ففيه أنه لا ملازمة بين التعبد بالعلة
الناقصة و التعبد بالمعلول عرفا، كيف؟ و لو استثنى من الأصل المثبت
هذا، لما بقي في المستثنى منه شيء، و يلزم الحكم بحجية جميع الأصول
المثبتة، فان الملزوم و لازمه إما أن يكونا من العلة الناقصة و معلولها، و إما
ان يكونا معلولين لعلة ثالثة. و على كلا التقديرين يكون استصحاب
الملزوم موجباً لإثبات اللازم بناء على الالتزام بهذه الملازمة، فلا يبقى مورد
لعدم حجية الأصل المثبت^(١).

وقد أجاب بعض الاعلام "قده" عن ذلك فقال: يمكن فرض موردٍ
يتحقق اليقين بالعلة التامة و لا يمكن إجراء الأصل في المعلول، كما لو
فرض أن فعلا واحدا تدرجيا يكون علة لحصول موجودات متكررة و
متعددة بحسب استمرار وجوده، كما لو فرض ان حركة اليد علة للقتل
مداامت مستمرة، ففي كل آن يحصل فرد للقتل، فمع الشك في بقاء العلة
التامة و هي الحركة يمكن استصحابها، و لا يمكن إجراء الأصل في
المعلول لتكثره و تعدد افراده، فهو في هذا الآن مشكوك الحدوث، و ما
تعلق به اليقين قد تصرم و انتهى و لا شك في بقاءه .

و أما في المتضايفين، فما أفيد من التلازم بين الوجود الفعلي لهما تام

بالنسبة إلى مثل الأبوة و البنوة، و اما مثل التقدم و التأخر و السبق و اللحق، فوجود السابق متقدم زمانا على وجود اللاحق كما هو واضح جدا، و كون التقدم و التأخر من المتضايغان مما لا يقبل الشك و التردد. و عليه، فمع اليقين بتحقق الوجود السابق على وجود آخر، فإذا شك في زمان في بقاء ذلك الوجود بوصف كونه سابقا يستصحب كونه سابقا على الوجود الآخر، و لازمه تأخر الوجود الآخر عنه بلحاظ ذلك الزمان، فيمكن ان يدعى أن التعبد بسابقة أحد الوجودين لا ينفك عن التعبد بتأخر الوجود الآخر، و لذا قد يعبر عن اشتراط البعدية باشتراط القبلية، كما ورد بالنسبة إلى صلاة الظهر و العصر التعبير بأن هذه قبل هذه، مع ان الشرط هو كون صلاة العصر بعد الظهر لا كون صلاة الظهر قبلها، فالمناقشة الصغوية غير وجيهة.

و تحقيق الحال في المتضايغين ان يقال: ان العناوين المتضايغة كالأبوة و البنوة و الفوقية و التحتية و نحو ذلك عناوين انتزاعية عن خصوصية واقعية و نسبة خاصة متحققة في ذاتي المتضايغين. فمن ملاحظة الوجودين بنحو خاص ينتزع عنوان الفوق و التحت.

و لا يخفى ان الخصوصية الواقعية التي ينتزع عنها الفوقية و التحتية واحدة، و انما التعدد في طرفي النسبة و الربط و في العنوان المنتزع، لا أن خصوصية الفوقية غير خصوصية التحتية، نظير الملكية التي هي ربط خاص و علاقة واحدة ذات طرفين و منشأ لانتزاع العناوين المتعددة.

و عليه، نقول: ان موضوع الأثر الشرعي ان كان هو منشأ انتزاع العناوين المتضايغة و هي تلك الخصوصية الواقعية و الربط الخاص - كما هو الصحيح حيث ان الدخيل هو منشأ الانتزاع لا نفس العنوان- كان التعبد بأحد المتضايغين غير التعبد بالآخر بلا أن تكون ملازمة في البين، لأن مرجع التعبد بالأبوة إلى التعبد بتلك الإضافة الخاصة التي تكون منشأ

لانتزاعها و التعبد بها، كما يقتضي ترتيب آثار الأبوة يقتضي ترتيب آثار البنوة، لأن الموضوع واحد و قد تحقق التعبد به.

و أما ان كان موضوع الأثر هو نفس العنوان الانتزاعي و هو مجرى التعبد الشرعي، فلا ملازمة بين التعبد بأحد المتضامين و التعبد بالآخر، إذ لا وجه لدعوى التلازم بين التعبدين بعد فرض تعدد العنوانين و تباينهما، فاستصحاب الأبوة لا يقتضي التعبد بالبنوة^(١).

اقول: ما ذكره بالنسبة الى فرض استصحاب العلة من دون حالة سابقة للمعلول، غريب، لأنه يعني استصحاب بقاء المقتضي لاثبات المقتضى بالفتح، ولا ريب في كونه من الاصل المثبت.

كما أن ما ذكره حول السبق واللاحق وكذا التقدم والتأخر غير متجه، فان ما ينفك بينهما في الوجود هو ذات المتقدم والمتأخر، فيوجد اليوم قبل وجود غد، ولا يوجد فيهما جلاء الواسطة، وما فيه جلاء الواسطة لا يعقل التفكيك فيه خارجا، فمن الآن الذي يصدق أن اليوم متقدم على غد يصدق على غد أنه متأخر.

ولكن مع ذلك نحن لا ننكر وجود صغرى لجلاء الواسطة، ويمكن التمثيل له بماء قليل متنجس بقي عليه ماء قليل طاهر فصار المجموع كرا، وامترجا، فالعرف لا يتعقل وقوع التعبد الظاهري بطهارة مستصحب الطهارة مع عدم التعبد بطهارة مستصحب النجاسة، ولا أقل من أنه لا يتعقل الجمع بين التعبد الظاهري بطهارة مستصحب الطهارة و التعبد الظاهري بنجاسة مستصحب النجاسة، كما يمكن التمثيل له ببناء على مغايرة الجعل والمجعول باستصحاب بقاء الجعل عند الشك في النسخ لاثبات حدوث المجعول والحكم الفعلي، وكذا استصحاب عدم الجعل الزائد لنفي

المجعول، حيث يقال بمعارضته مع استصحاب بقاء المجعول، لعدم تعقل العرف التفكيك بينهما ظاهراً، ويكون جريان استصحاب عدم الجعل مع استصحاب بقاء المجعول يعد متناقضاً عرفاً، وهكذا استصحاب بقاء القيد لاثبات تقيد الواجب واتصافه به، كاستصحاب النهار لاثبات اتصاف الصلاة بكونها في النهار، او استصحاب الحكم التعليقي كاستصحاب الحرمة او النجاسة المتعلقة على الغليان لاثبات الحرمة او النجاسة الفعلية بعد تحقق الغليان.

وقد يمثل له باستصحاب عدم ابوة زيد لعمرو حيث يثبت به عدم بنوة عمرو لزيد، بينما أنه لا يجري استصحاب عدم بنوة عمرو له لكون من استصحاب عدم الازلي ولكن يرد عليه أن الاستصحاب الاول ايضا من استصحاب عدم الازلي فانه قبل وجود زيد لا يصح ان يقال ان عمرا لم يكن اباه الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

هذا وقد ذكر في البحوث أنه بناء على التقريب الاول في كلام الكفاية فلا بد من ترتب أثر عملي على المستصحب كالأبوة مثلاً، حتى كي يصدق نقض اليقين بالشك بلحاظه، فيجري استصحابها، ثم نثبت به لازمه الجلي، أما إذا لم يكن الأثر مترتباً إلا على اللازم كالبنوة، فلا يمكن إثباتها باستصحاب الأبوة لعدم تمامية أركان الاستصحاب في البنوة ابتداءً و عدم ترتب أثر عملي على الأبوة ليثبت لازمه.

نعم بناء على التقريب الثاني يكون أثر البنوة أثراً للأبوة المستصحبة نفسها، لكنه يرد عليه الاشكال المتوجه على خفاء الواسطة من أنه بعد أن لم يستظهر العرف كون الموضوع للآثر هو الابوة فلا عبرة بمسامحاته في مقام التطبيق^(١).

وما ذكره لا يخلو من وجه، وان كنا ننقض عليه سابقا بأنه ذكر في بحوثه في الفقه في الماء النجس المتمم كرا أنه بناء على إباء العرف عن التفكيك بين حكم اجزائه ظاهرا من حيث الطهارة والنجاسة، فيعارض استصحاب الطهارة في الطاهر مع استصحاب النجاسة في النجس، و بعد التساقت تجري قاعدة الطهارة في جميع أجزاء الماء عند المشهور، وفي الماء الطاهر بناء على المختار من قصور المقتضي في شمول قاعدة الطهارة لمورد اليقين السابق بالنجاسة، ولكنه يدل بالالتزام على الطهارة الظاهرية للماء الآخر أيضا، لأن المفروض عدم إمكان اختلاف المائين في الحكم و لو ظاهرا، فالدليل الاجتهادي الدال بالمطابقة على الطهارة الظاهرية لأحدهما دال بالالتزام على الطهارة الظاهرية للآخر^(١).

فكنا نقول: ان التعبد بالطهارة الظاهرية في الماء الطاهر الممتزج مع النجس ليس له اثر عملي، ما لم يتعبد بطهارة الماء النجس الممتزج معه، فبناء على ما ذكره هنا فلا بد أن يجري استصحاب النجاسة في الماء النجس بلا معارض، فيثبت به نجاسة الماء الطاهر الممتزج معه. ولكن الظاهر أنه في هذا المثال يوجد اثر عملي لطهارة مستصحب الطهارة وهو جواز شربه، ولا ينافيه عدم امكان شربه الا مع شرب الماء النجس، فلا يقاس به موارد عدم اقتضاء المستصحب للآثر الشرعي.

فروع فقهية نسب الى الاصحاب التمسك فيها بالاصل المثبت

ذكرت عدة فروع فقهية تمسك فيها الفقهاء بالاصل المثبت ولو لأجل خفاء الواسطة، نذكر اهمها:

الفرع الأول: ما إذا لاقى شيء نجساً، و كان الملاقي أو الملاقي رطباً

قبل الملاقاة، فشككنا في بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة، فنسب اليهم أنهم تمسكوا باستصحاب الرطوبة و حكموا بنجاسة الملاقى، مع موضوع منجسية الملاقى هو سريان الرطوبة من النجس اليه واستصحاب الرطوبة لا يثبت السريان الا بنحو الاصل المثبت.

ولكن من المحتمل أنهم انما حكموا بالنجاسة لما فهموا من الروايات أن موضوعها مركب من الملاقاة مع النجس ووجود الرطوبة، او عدم اليبوسة، ففي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الفراش يصيبه الاحتمام كيف يصنع به، قال اغسله و إن لم تفعل فلا تنام عليه حتى ييبس، فإن نمت عليه و أنت رطب الجسد، فاغسل ما أصاب من جسده^(١).

وفي رسالة حريز عمن اخبره ورواية علي بن ابي حمزة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الكلب يصيب الثوب، قال انضحه و إن كان رطبا فاغسله^(٢)، وفي صحيحة محمد بن مسلم في حديث أن أبا جعفر (عليه السلام) وطئ على عذرة يابسة فأصاب ثوبه فلما أخبره قال أ ليس هي يابسة فقال بلى فقال لا بأس^(٣)، وفي صحيحته الأخرى في الرجل يمس أنفه في الصلاة فرأى دما أ ينصرف، قال: ان كان يابسا فليرم ولا بأس^(٤)، وفي موثقة ابن بكير قلت: لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط، قال: كل شيء يابس ذكي^(٥).

ولكن ذكر جمع من الاعلام كالسيد الخوئي "فده" أنه حيث لم يرد بيان

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٤٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٤٢

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٣٧

٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٤٤

٥ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٥١

من الشارع يستفاد منه موضوع التنجس، فلا محالة يكون بيانه موكولا إلى العرف، و من الظاهر أن العرف لا يحكم بالقذارة العرفية إلا في مورد السراية، فلا يمكن اثباتها باستصحاب بقاء الرطوبة، ولكن قد يشكل كلامهم مع ما ترى من بيان موضوع التنجس في هذه الروايات، ولعله لأجل ذلك أو لخباء الوسطة احتاط بعض الاجلاء لزوما في كفاية استصحاب بقاء الرطوبة لاثبات تنجس الملاقي^(١).

وقد فصل شيخنا الاستاذ "قده" بين استصحاب رطوبة الجسم النجس فالتزم بكونه اصلا مثبتا لما يعتبر من سريان الرطوبة منه الى الجسم الطاهر، وبين استصحاب رطوبة الجسم الطاهر فالتزم بكفايته، لعدم اعتبار سريان الرطوبة منه الى النجس.

ولكن لا يبعد أن نلتزم بمثبتية استصحاب الرطوبة مطلقا، حيث ان اطلاقات تنجيس النجس لملاقيه منصرفه عن فرض جفاف الملاقي والملاقي معا، بارتكازية أن سبب تنجيسه له سريان القذارة منه اليه، وحيث لا لسان له فيحتمل كون العنوان المأخوذ ثبوتا هو سريان الرطوبة ولا يثبت استصحاب بقاء الرطوبة بلا فرق بين استصحابها في الملاقي او الملاقي.

ويمكن أن يستشهد على ذلك بصحيفة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر و هو في صلاته كيف يصنع به- قال إن كان دخل في صلاته فليمض و إن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه أثر فيغسله^(٢)، حيث اشترط في وجوب غسل الثوب وجود اثر الخنزير فيه، واستصحاب الرطوبة لا يثبت ذلك.

وأما ما ورد في صحيفة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام)

١ - المسائل الشرعية ص ٣٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤١٧

قال: سألته عن الدود يقع من الكنيف على الثوب، أ يصلى فيه قال لا بأس إلا أن ترى أثرا فتغسله^(١)، فهو وان اخذ فيه وجود الأثر في الثوب واستصحاب الرطوبة النجسة في الدودة لا يثبت، ولكن يحتمل خصوصية في الحيوان الطاهر بالذات، ولذا يقال بأنه إذا وقعت ذبابة على النجاسة الرطبة، فطارت و وقعت على الثوب، و شككنا في بقاء رطوبتها حين الملاقاة، فإن قلنا بأن الحيوان لا ينجس أصلا كما هو المختار^(٢)، فالمنجس انما هو تلك الرطوبة النجسة في الذباب، دون نفس الذباب، واستصحاب بقاءها لا يثبت ملاقاته الثوب لها الا بنحو الاصل المثبت، و أما إذا قلنا بما هو المشهور من أن الحيوان يتنجس بملاقاة النجس و لكنه يظهر بزوال العين و جفاف الرطوبة بلا احتياج إلى الغسل، فان كانت الرطوبة في الملاقي مثلا معلومة كما لو وقعت الذبابة في الماء فاستصحاب بقاء الرطوبة النجسة فيها يجري لاثبات بقاء نجاسة الذبابة، من دون شبهة المثبتة، فما ذكره المحقق النائيني "ره" من عدم الفرق بين القولين في غير محله^(٣).

ثم انه ذكر في البحوث أنه حتى لو قيل بكون موضوع التنجيس ملاقاته النجس مع وجود الرطوبة، فمع ذلك لا يمكن الحكم بنجاسة الملاقي باستصحاب بقاء الرطوبة فيما اذا كانت الرطوبة المحتمل بقاءها هي التي تكون لها جرم، لا بمرتبة أخف تعتبر عرضا للجسم، حيث يعلم بعدم تنجس الجسم الطاهر بملاقاة هذا الجسم المستصحب الرطوبة، فانه إما لا

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٥٢٦

٢ - ما ذكره هو الصحيح، فانه لا دليل على تنجس جسد الحيوان، اذ الكاشف عنه اطلاق الامر بالغسل وهو غير شامل لجسد الحيوان للسيرة القطعية المتشعبة على عدم لزوم غسل الحيوان.

٣ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٦٣

يكون رطبا او اذا كان رطبا فقد تنجس ذلك الجسم الطاهر بملاقاته لتلك الرطوبة قبل ملاقاته للجسم النجس.

وهذا نظير ما قلنا في الماء الملاقي لجسد الحيوان الذي يشك في بقاء عين النجاسة فيه، بأنه حتى على مسلك المشهور من تنجس جسد الحيوان لا يحكم بنجاسة الماء فيهما اذا كان لعين النجاسة حجم معتد به عرفا، بحيث يلاقي الماء قبل جسد الحيوان، فان جسده وان كان يتنجس، بنظر المشهور، ويبقى نجسا مادامت عين النجس موجودة عليه، ولكن يعلم بعدم كون جسد الحيوان منشأ لتنجس ذلك الماء، فانه ان كان قد زالت عين النجاسة فقد طهر جسد الحيوان وان لم يكن قد زالت فهو يلاقي الماء قبل أن يلاقي ذلك الجزء من جسد الحيوان الملتصق به عين النجس، فيتنجس بها فلا يؤثر ملاقاته لجسد الحيوان في نجاسته، لأن الممتنجس لا يتنجس ثانيا، فلا يكون استصحاب نجاسة جسد الحيوان اصلا موضوعيا يحرز به تنجس ملاقيه، كما أن استصحاب بقاء عين النجاسة لا يثبت ملاقة الماء له، فهو نظير استصحاب بقاء عين النجاسة في الفرش الى زمان اصابة الماء لذلك الفرش فانه لا يثبت ملاقة الماء لعين النجاسة.

و قد أجاب السيد الخوئي "قده" عن هذا الإشكال بانه يكفي في الاصل الموضوعي اثبات ملاقة النجس وبقاء الرطوبة، مع احتمال وجود النجاسة في الملاقي، وان لم يحتمل نشوء نجاسة الملاقي من ملاقاته لهذا النجس.

وناقش في البحوث في هذا الجواب بما محصله أن عدم احتمال نشوء نجاسة الملاقي من ملاقاته لهذا الجسم، يعني العلم بعدم كون ملاقاته له موضوعا للتنجيس، لأن موضوعه الملاقة الاولى للنجس، وهنا يعلم بأنه إما تكون الرطوبة منتفية أو اذا وجدت رطوبة فهذه الملاقة للنجس ليس ملاقة اولى للنجس، ودعوى ان اطلاق منجسية الملاقة للنجس يشمل الملاقة

الثانية للنجس في المقام، لعدم كونه لغوا بعد ترتب اثر عليه مندفعة، بأنه مضافا الى عدم خطاب مطلق يشمل الملاقاة الثانية أن اثر التنجيس الواقعي لا بد وأن يكون امرا واقعيا، ولا يكفي في الخروج عن اللغو عرفا مجرد وجود اثر له في الحكم الظاهري، فهو نظير أن يحكم بوجوب القضاء عند عدم الاتيان بالفريضة مضافا الى الحكم بوجوب القضاء عند فوت الفريضة ويقال بأن اثر الجعل الاول ثبوت وجوب القضاء في موارد الشك في الاتيان حيث يجري استصحاب عدم الاتيان لاثبات وجوب القضاء^(١).

اقول: يمكن المنع من لزوم كون ما يجرى فيه الاصل الموضوعي هو الفرد الذي يحتمل نشوء الحكم منه، لعدم دليل على ذلك، بل يكفي قيام الحجة على تحقق العنوان المأخوذ في موضوع الحكم الشرعي، وهو عنوان الملاقى للنجس مع الرطوبة، ولم يؤخذ فيه عنوان الملاقاة الاولى، وانما لا يتنجس المتنجس ثانيا لعدم تعدد الملاقى للنجس وان تعددت الملاقاة، وقد افتى الاعلام بأنه لو شك بعد الفراغ من الطواف وقبل صلته في الوضوء له فانه وان كان تجري قاعدة الفراغ في الطواف لكنه حيث لا تثبت الوضوء لصلاة الطواف فلا بد من الوضوء لها، مع أنه يعلم المكلف بعدم نشوء صحة عمله من هذا الوضوء الذي يأتي به احتياطا، اذ لو كان متوضئا للطواف فوضوءه باق والا فطوافه باطل وبتبعه تبطل صلاة طوافه.

نعم قد يؤدي ذلك في بعض الفروع الى العلم بانتفاء الامر بالعمل العبادي الذي يأتي به فلا يتمكن من قصد القربة، كما ادعى السيد الخوئي "قده" ذلك في بعض فروع العلم الاجمالي مثل ما لو توضا بماء مردد بين الماء او البول، فذكر أنه لا بد أن يحدث او يغسل جسده قبل الوضوء، والا فيعلم بعدم الامر به إما لكونه متظهرا او لكون جسده متنجسا فلا يصح

وضوءه^(١).

الفرع الثاني: ما إذا شك في يومٍ أنه آخر شهر رمضان، أو أنه أول شهر شوال، فلا ريب في أنه يجب صومه بمقتضى استصحاب بقاء شهر رمضان، وقد حكم الفقهاء بترتب احكام يوم العيد على اليوم الذي بعده، وهكذا في ذي الحجة حكموا بكون اليوم التاسع بعد اليوم الذي حكم بكونه اليوم الثلاثين من ذي القعدة يوم عرفة واليوم العاشر بعده يوم عيد الاضحى، الا أنه يشكل على ذلك بأن اثبات ذلك بالاستصحاب يكون من الاصل المثبت، اذ عنوان اول شوال مثلا عنوان بسيط منتزع عن كون اليوم من شوال وعدم كون امس منه، نعم لو كان مركبا منهما امكن اثباته بضم الوجدان الى الاصل، ودعوى خفاء الوسطة قد مر الجواب عنها. ولذا يتوسل الى اثبات ذلك بأحد وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" بعد الاعتراف بكون استصحاب بقاء شهر رمضان امس لاثبات كون اليوم اول شوال من الاصل المثبت، من أنه يمكن لحاظ العلم الاجمالي بوجود يوم العيد إما في يوم السبت المحكوم ظاهرا بكونه اليوم الثلاثين من شهر رمضان مثلا او في اول يوم الأحد فيستصحب بقاء يوم العيد الى غروب يوم الأحد، و بذلك يترتب أحكام يوم العيد عليه، فاورد عليه في البحوث بأنه كذلك يعلم بعدم يوم العيد في احد هذين اليومين، فيتعارض استصحاب عدم يوم العيد مع استصحاب وجوده^(٢).

و قد كان يجيب السيد الخوئي "قده" عن اشكال المعارضة سابقا بأن استصحاب العدم من قبيل القسم الثالث من الكلبي، حيث ان هناك فردا

١ - للدرر الغوالي في فروع العلم الاجمالي ص ٩٩

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٥ مباحث الاصول ج ٥ ص ٢٧

متيقنا من عدم العيد و هو ما قبل دخول شهر شوال، و قد علم بارتفاعه، و يشك في حدوث فرد جديد.

و لكنه عدل عن هذا الاشكال في بحث الصوم، فقبل المعارضة، ببيان أنه حيث يتعنون المستصحب بعدم يوم العيد في احد هذين اليومين و انطباقه على ذلك العدم المتيقن مشكوك فيختلف عن القسم الثالث من الكلبي، و يكون من القسم الرابع من الكلبي الذي كان يعترف بجريانه، و هو ما اذا علم بحدوث فرد من الكلبي و ارتفاعه، و علم بحدوث فرد آخر معنون بعنوان معين لا يدري هل ينطبق على ذلك الفرد الاول ام على فرد آخر محتمل البقاء^(١).

و لكن مر سابقا أنه من القسم الثاني من الكلبي، حيث ان عدم يوم العيد في احد هذين اليومين اي يوم السبت والأحد في مفروض المثال، ان كان منطبقا على يوم السبت فهو وان كان استمرارا لعدم يوم العيد في شهر رمضان وبقاء له، لكنه غير ما هو المتيقن وهو عدم يوم العيد في يوم الجمعة، فلا يكون من قبيل القسم الرابع، بل ذكر في البحوث أن مجرد تردد زمان وجود الفرد بين زمانين لا يجعل استصحابه من قبيل استصحاب الكلبي الذي يعني تردد الحادث بين فردين، ولو كان كليا فهو مجرد تردد زمان وجود الفرد بين زمانين، فيكون استصحابه من قبيل استصحاب الفرد. وكيف كان فمعارضة استصحاب بقاء يوم العيد مع استصحاب عدمه تامة.

هذا مضافا الى ما قد يقال من أن استصحاب يوم العيد او يوم عرفة مثلا لا يثبت وقوع الفعل كالوقوف في عرفات في يوم عرفة، لأنه لو كان مركبا فهو مركب من الوقوف في زمان ويكون ذلك الزمان يوم عرفة، نظير الامر

بالصلاة في المسجد، حيث يكون بمعنى الصلاة في مكان ويكون ذلك مسجداً، فلو كان شخص في المسجد ومشى الى مكان وشك في أنه هل خرج من المسجد ام لا، فاستصحب بقاءه في المسجد بضم احرازه الاتيان بالصلاة لا يثبت ذلك العنوان، على أنه قد مر أن التركيب فيما لو كان الزمان قيذا في الواجب يعني تعلق الامر الضمني بالزمان، وهو غير معقول، لخروجه عن الاختيار، فلا بد فيه من الالتزام بالامر بالمقيد كما فعله في البحوث فيعود اشكال المثبتية، ولكن حاولنا في بحث استصحاب الزمان أن نجيب عن هذا الاشكال، فراجع، فالمهم اشكال المعارضة.

هذا وقد اورد بعض الاعلام "قده" على استصحاب بقاء اليوم الاول من شوال الذي هو يوم العيد، اولاً: أن اليوم الأول لا واقع له خارجي إلا ذات النهار مع خصوصية فيه، وليس له وجود وراء النهار مع تقيده بالخصوصية التي يتصف بها.

و من الواضح ان ذات النهار لا يشك فيها، و انما يشك في اتصافه بالخصوصية التي ينتزع عنه عنوان الأولية، فلا شك لديه الا في كون هذا النهار هل هو أول أو ليس بأول؟، و اما الشك في بقاء اليوم الأول فهذا مما لا أساس له، إذ عرفت ان اليوم الأول لا واقع له الا النهار المتصف بالخصوصية، فلا وجود له وراء ذلك، فلا معنى لأن يكون وجود اليوم الأول مشكوكا وراء الشك في تحقق الخصوصية و اتصاف النهار المعلوم وجوده بها، إذ لا وجود للمجموع غير واقع اجزائه كي يكون متعلقا لليقين و الشك بنفسه.

و بالجملة: موضوع الأثر ليس هو عنوان اليوم الأول، بل هو واقعه، و قد عرفت انه لا يعدو الذات مع تقيدها بالخصوصية، فالشك و اليقين اللذان يتعلقان باليوم الأول، انما يتعلقان بالذات مع التقيّد، فإذا فرض أن الذات كانت معلومة فالمشكوك ليس إلا تقيدها بالخصوصية، فلا محصل لدعوى

تعلق اليقين بوجود اليوم الأول و الشك في بقاءه كي يستصحب .
 نعم، اليقين و الشك يتعلقان بعنوان اليوم الأول، و انطباقه، لكن العنوان
 بما هو لا أثر له و لا حكم يترتب عليه، و انما المدار على المعنون، و قد
 عرفت انه ليس إلا الذات مع تقيدها بالوصف و ليس هناك وراء ذلك شيء
 موجود و لو اعتبارا.

وثانيا: الاستصحاب ههنا من استصحاب الفرد المردد، و ذلك لأن
 المستصحب مردد حدوثا و في مرحلة اليقين بين ما هو منتفٍ و ما هو
 باقٍ، و لا جامع بين هذين كي يقال انه متعلق اليقين بحيث يمكن الإشارة
 إليه على إجماله^(١).

ويرد عليه أن الشك يكون في بقاء العنوان الموضوع للأثر الشرعي وهو
 اليوم الاول من شوال، و يكون الشك في واقعه التكويني، حيث لا نعلم
 برؤية الهلال ليلة السبت حتى يكون يوم السبت اول شوال او ليلة الأحد
 حتى يكون يوم الاحد اول شوال و يكون اول الشارع باقيا الى غروب يوم
 الأحد، و تردد زمان حدوثه بين زمان يكون على تقدير حدوثه فيه مرتفعا
 قطعاً و بين زمان يكون باقياً قطعاً لا يمنع من تحقق اركان الاستصحاب فيه
 فهو نظير ما لو شككنا في بقاء زيد لدوران امره بين أن يكون مولوداً قبل
 مائة سنة حتى يكون ميتاً الآن او قبل خمسين سنة حتى يكون حياً، فهل
 يتوهم عدم صلاحية جريان استصحاب بقاء حياته، وهذا لا يخرج عن
 استصحاب الفرد، المعين، ولو خرج عنه فيكون من قبيل استصحاب
 القسم الثاني من الكلبي، -الذي بنى المشهور على جريانه وان هو خالفهم
 في ذلك- لكون صرف وجود يوم العيد وجوداً وعدمه موضوعاً للحكم
 الشرعي، فلا يكون من قبيل الفرد المردد.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن إثبات كون المشكوك فيه أول شوال انما هو لأجل النص الدال على ثبوت العيد برؤية الهلال، أو بمضي ثلاثين يوماً من شهر رمضان، فكلما مضى ثلاثون يوماً من شهر رمضان، فيحكم بكون اليوم الذي بعده يوم العيد^(١).

والانصاف تمامية هذا الجواب، وما في مصباح الاصول من أن النص مختص بيوم عيد الفطر، فلا يثبت به أول شهر ذي الحجة مثلاً، إلا أن يتمسك فيه بعدم القول بالفصل^(٢)، ففيه أنه يمكن استفادة التعميم لكل شهر مما ورد في صحيحة الحلبي قال: سألته عن الأهلة فقال (عليه السلام) هي اهلة الشهر فاذا رأيت الهلال فصم واذا رأيت الهلال فأفطر^(٣)، فان ظاهر التفرع على قوله هي اهلة الشهر، التعميم لكل شهر.

الوجه الثالث: التمسك بالسيرة القطعية المتشرعية في اثبات يوم العيد او يوم عرفة ونحوهما باكمال العدة في الشك السابق عند عدم رؤية الهلال ولو لأجل الغيم ونحوه.

الفرع الثالث: ما إذا شك في وجود الحاجب حين صبّ الماء لتنحليل الطهارة من الحدث أو الخبث، كما إذا احتمل وجود المانع عن وصول الماء إلى البشرة حين الاغتسال، أو احتمل خروج المذي بعد البول و منعه عن وصول الماء إلى المخرج، فربما يقال فيه بعدم الاعتناء بهذا الشك، نظراً إلى جريان أصالة عدم الحاجب، و لكنه اصل مثبت لما هو الواجب وهو غسل البشرة او المخرج، ولا أثر لخفاء الواسطة.

نعم قد يدعى قيام السيرة المتشرعية على عدم الفحص - كما هو المذكور

١ - اجرد التقريرات ج 2 ص 421

٢ - مصباح الاصول ج 3 ص 165

٣ - وسائل الشيعة؛ ج 10 ص 202

في كلام المحقق الهمداني "ره" - و يرد عليه كما افاد السيد الخوئي "قده" **أولاً:** بعدم احراز هذه السيرة، فان عدم الفحص من المتدينين لعله لعدم التفاتهم إلى وجود الحاجب، أو للاطمئنان بعدمه، فلم يعلم تحقق السيرة على عدم الفحص مع احتمال وجود الحاجب.

و **ثانياً:** أنه مع فرض تسليم تحقق السيرة لم يعلم اتصالها بزمان المعصوم (عليه السلام)، لتكون كاشفة عن رضاه، فلعلها حدثت في الأدوار المتأخرة لأجل فتوى جمع من الاعلام به تمسكاً باستصحاب عدم الحاجب، فالصحيح وجوب الفحص مع الاحتمال العقلائي لوجود الحاجب.

الفرع الرابع: ما إذا وقع الاختلاف بين الجاني و ولي الميت، فادعى الولي موته بالسراية، و ادعى الجاني موته بسبب آخر كشراب السم مثلاً، و كذا الحال في الملفوف باللحاف الذي قدّ نصفين، فادعى الولي أنه كان حياً قبل القدّ، و ادعى الجاني موته، فنسب إلى الشيخ الطوسي "ره" التردد، نظراً إلى معارضة أصالة عدم سبب آخر في المثال الأول، و أصالة بقاء الحياة في المثال الثاني بأصالة عدم الضمان في كليهما، و عن العلامة الحلبي "ره" القول بالضمان، و عن المحقق الحلبي "ره" اختيار عدم الضمان.

و ذكر السيد الخوئي "قده" أن ما ذكره المحقق الحلبي من عدم الضمان هو الصحيح، لأن موضوع الضمان هو تحقق القتل لترتب القصاص و الدية في الآيات و الروايات عليه، و لا يمكن إثباته باستصحاب عدم سبب آخر و لا باستصحاب الحياة، إلا على القول بالأصل المثبت.

نعم إن قلنا بأن الموضوع مركب من الجنائية و عدم سبب آخر في المثال الأول، و من الجنائية و الحياة في المثال الثاني، فلا إشكال في جريان

الاستصحاب و إثبات الضمان، فان أحد جزئي الموضوع محرز بالوجدان و الآخر بالأصل، لكن هذا خلاف الواقع، لعدم كون الموضوع مركباً من الجنائية و عدم سبب آخر و لا من الجنائية و الحياة، بل الموضوع شيء بسيط و هو القتل، و أما العلامة الحلي فلعله قائل بحجية الأصل المثبت، و أما ما عن الشيخ من التردد، فلا وجه له أصلاً، فانه على تقدير القول بالأصل المثبت لا إشكال في الحكم بالضمان، و على تقدير القول بعدم حجيته لا إشكال في الحكم بعدمه، إلا أن يكون تردده لأجل تردده في حجية الأصل المثبت، لكنه خلاف التعليل المذكور في كلامه من تساوي الاحتمالين أي احتمال كون القتل بالسراية، و احتمال كونه بسبب آخر^(١).

اقول: الموجود في المبسوط هكذا: رجل قطع يدي رجل و رجله، ثم مات بعد مدة فاختلف القاطع وولي الميت فقال مات من السراية فعليّ دية واحدة، و قال الولي مات من شرب السم او قتله شخص فعليك كمال الديتين، فمع كل واحد منهما ظاهر يدل على ما يدعيه: لأن الأصل أنه ما شرب السم، وهو ظاهر موافق للقاطع و الأصل وجوب الديتين على القاطع، و هذا ظاهر موافق مع الولي، و يجري مجرى مسألة الملفوف في الكساء إذا قطعه قاطع بنصفين ثم اختلفا فقال القاطع كان ميتا حين القطع، و قال الولي كان حيا حين القطع، فإنه يقول بعضهم: القول قول القاطع لأن الأصل براءة ذمته، و قال غيره: القول قول الولي، لأن الأصل بقاء الحيوية، كذلك ههنا^(٢).

فترى أن منشأ تردده أن مع كل من القاطع وولي الميت -في مسألة السراية او احتمال موت المجني عليه قبل قده نصفين- ظاهراً يوافق، فتردد ولم يجزم بالحكم، ولا يظهر منه كون منشأ التردد في حجية الأصل

١ - المبسوط ج٧ ص ١٠٧

٢ - مصباح الاصول ج٣ ص ١٦٥

المثبت، فلعله ناشٍ من بحث آخر في تشخيص المدعي والمنكر. توضيح ذلك أنه بناء على كون المدعي من خالف مصبّ دعواه الاصل الشرعي كما هو مختار جماعة منهم صاحب العروة "قده"، فالجاني حيث يدعي شرب الميت للسم او زوال حياته قبل وقوع الجناية عليه يكون مدعياً، وكذا بناء على أن المدعي من كان ملزماً بالاثبات عند العقلاء، وان كان قوله موافقاً للاصل الشرعي، كما هو مختار جماعة منهم الشيخ مرتضى الحائري "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" فقد يقال بأن من يدعي موت المجني عليه قبل وقوع الجناية او يدعي كون موته مستندا الى سبب سابق على تأثير جنايته في قتله يكون ملزماً بالاثبات عند العقلاء وان كان الاصل الشرعي وهو عدم استناد الموت اليه موافقاً لقوله.

ولازم ذلك أنهما لو شكاً في ذلك وارادا العمل بالوظيفة الشرعية للشاك، فيجري استصحاب عدم استناد موت المجني عليه الى الجاني، ولكن في مقام التنازع يقبل قول ولي المجني عليه بيمينه، وهذا بعيد جداً. والصحيح أن المدعي من كان غرض دعواه مخالفاً للاصل الشرعي، وحيث لا يكون الاصل المثبت حجة فيكون قول ولي الميت مخالفاً للاصل حيث يدعي استناد القتل الى الجاني،، بل لا يبعد أن يقال بأن من يدعي استناد القتل اليه هو الملزم بالاثبات عقلاء.

الفرع الخامس: ما إذا تلف مال شخص تحت يد شخص آخر، فادعى المالك ضمانه لعدم اذنه بكونه تحت يده، و ادعى من تلف المال عنده عدم الضمان، فالمشهور هو الحكم بالضمان، واورد عليه بكونه مبنياً على القول بحجية الأصل المثبت، فان أصالة عدم اذن المالك لا يثبت موضوع الضمان وهو كون اليد عادية، إلا بنحو الأصل المثبت.

و قد يقال بالضمان لقاعدة المقتضي و المانع، حيث ان اليد مقتضية للضمان، و اذن المالك مانع عنه، او للتمسك بالعامّ في الشبهة

المصدقية، فان عموم "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" يقتضي ضمان كل يد، و قد خرج عنه المأخوذ بإذن المالك، و المقام من الشبهة المصدقية له، ولكن كلا المبنيين ضعيفان.

وذكر المحقق النائيني "قده" في رد اشكال مثبتية استصحاب عدم رضا المالك، أن موضوع الضمان مركب من الاستيلاء على مال الغير، و عدم رضا المالك، فيمكن احرازه بضم الوجدان الى الاصل.

و اورد عليه بعض الاعلام "قده" بأنه منافٍ لمبناه من أن العام المخصص بمخصص منفصل يكون معنونا بغير الخاصّ بنحو العدم النعتي لا المحمولي، و عليه بنى عدم صحة جريان استصحاب العدم الأزلي في الشبهة المصدقية للمخصص، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأن عموم "على اليد" مخصص بما إذا رضى المالك بالمجانبة، و مقتضاه تقييد موضوع الضمان بعدم رضا المالك بنحو التوصيف و العدم النعتي لا التركيب و العدم المحمولي، فالموضوع للضمان هو الاستيلاء غير المرضي به، و لا يخفى ان أصالة عدم تحقق رضا المالك لا يثبت اتصاف اليد بعدم الرضا إلا بالملازمة، اذن فما أفاده غير تام على مبناه.

و قد يدعى أن المحقق النائيني انما يذهب إلى تقييد العام بالعدم النعتي إذا كان عنوان الخاصّ بالنسبة إلى العام من قبيل العرض و محله، كالعالم العادل، لا ما إذا كانا عرضين لمعروض واحد او معروضين، و ما نحن فيه كذلك، لأن الاستيلاء عرض قائم بالمستولي، و الرضا عرض قائم بالمالك و ليس قائما بالاستيلاء، فلا يلحظان إلا بنحو التركيب.

وتندفع هذه الدعوى بأن الرضا و ان كان قائما بالمالك الراضي، إلا أنه ذو محل، و هو متعلقه لأنه من الصفات ذات الاضافة كالعلم، و عليه فالاستيلاء و التصرف معروض للرضا و عدمه، و لا يعتبر في القيام أن يكون قيام الفعل بفاعله بل أعم من ذلك، كما في الضرب القائم بالضارب و

المضروب باعتبارين، اذن فيمكن كون الموضوع للضمان اليد المتصفة بعدم الرضا، لا واقع الاقتران بين اليد وعدم الرضا^(١)

اقول: يرد عليه **اولا**: أن الرضا يتعلق بالعنوان قبل وجوده، فالاستيلاء قبل وجوده يكون متصفا بكونه مرضيا للمالك او عدم كونه مرضيا له نظير الحسن والقبح.

وثانيا: ان احتمال كون موضوع الضمان هو الاستيلاء المتصف بعدم كونه مرضيا للمالك، غير عرفي، فان الرضا عرض قائم بالمالك ولا يقاس بالضرب الذي هو بمعنى المضروبية عرض قائم بالمضروب.

وذكر السيد الخوئي "قده" أنه انما يتم ما ذكره المحقق النائيني "ره" فيما كان الضمان المحتمل ضمان يد، وأما في ضمان المعاوضة، كما لو ادعى المالك أنه باعه منه وادعى من تلف المال في يده أنه وهبه منه، فان الرضا فيه محقق إجمالا إما في ضمن البيع أو الهبة، فلا يمكن الرجوع إلى أصالة عدمه، بل لا بد من الرجوع إلى أصل آخر، و لا يمكن التمسك بأصالة عدم الهبة لإثبات الضمان، ضرورة أنه غير مترتب على عدم الهبة، بل مترتب على وجود البيع وهي لا تثبتته، و لو قلنا بحجية الأصل المثبت، لمعارضتها بأصالة عدم البيع، فان كلاً من الهبة و البيع مسبوق بالعدم، فالمتعين في هذا الفرض اجراء أصالة عدم الضمان^(٢).

اقول: قد يقال بأنه يستفاد من معتبرة إسحاق بن عمار قال سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل استودع رجلا ألف درهم فضاغت، فقال الرجل: كانت عندي وديعة، وقال الآخر: إنما كانت لي عليك قرضا، فقال: المال لازم له إلا أن يقيم البينة أنها كانت وديعة^(٣)، كون الاصل في

١ - منقلى الأصول ج ٦ ص ٢٢٤

٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٨

٣ - وسائل الشيعة ١٩ ص ٨٥

اليد على مال الغير هو كونها على وجه الضمان، فترى أن الامام (عليه السلام) حكم بكون مدعي الوديعة لنفي اشتغال ذمته بالبدل ملزما بالاثبات، مع أن مقتضى الاستصحاب عدم اشتغال ذمة من ضاعت عنده المال ببده، حيث يجري استصحاب عدم القرض، لنفي ضمانه العقدي، كما يعلم وجدانا بعدم ضمانه اليدي لعدم استيلائه على مال الغير عدوانا، فتلغى الخصوصية عن مورد الرواية الى مثال الاختلاف بين من انتقل منه المال حيث يدعي البيع حتى يثبت ضمان المنتقل اليه، بينما أن المنتقل اليه يدعي الهبة حتى ينفي الضمان عن نفسه، بل قد يقال بموافقته للمرتكز العقلاني على أصالة الضمان في الاموال، كما لو ادعى مالك الدار أن من سكن داره قد استأجرها منه وقال الساكن بل أعرتني اياها.

الفرع السادس: ما اذا شك في انطباق العنوان الموقوف عليه على فرد، حيث ان المشهور امكان اثبات شمول الوقف له بالاستصحاب، كما لو وقف الدار على العالم العادل ثم شك في عدالة شخص مع احراز كونه عالما بالفعل، فيورد عليه أن الاثر الشرعي وهو جواز انتفاعه من الدار مترتب على اللازم العقلي للمستصحب وهو شمول الوقف له، فلا يفيد الاستصحاب الا اذا تعلق اليقين السابق بنفس شمول الوقف له. وهكذا لو فرض في هذا المثال تعلق النذر بأن يكرم العالم العادل او بأن يكرم عالما عادلا، او رضي المالك بتصرف العالم العادل في ملكه. فيقال بأن عدم ترتيب الاثر على الاستصحاب في مثل هذه الموارد خلاف ظاهر الفقهاء والمرتكز الفقهي، وهذا يعني حجية الاصل المثبت لو لأجل خفاء الوسطة.

والجواب عنه يكون بأحد وجهين:

١- ما ذكره المحقق الخراساني "قده" في حاشيته على الرسائل من أن ظاهر دليل امضاء النذر مثلا جعل الشارع حكما مماثلا لما أنشأه الناذر،

فيثبت وجوب اكرام العالم العادل او يثبت جواز التصرف لعنوان العالم العادل لا لعنوان الموقوف عليه^(١).

وذكر المحقق الحائري "فده" نظير ذلك في الدرر^(٢) وكذا اختاره في البحوث^(٣) وحاصل هذا الوجه أن العرف يعتبر عنوان الوفاء بالندر مثلا حيثية تعليلية لعروض الوجوب على اكرام العالم اذا تعلق النذر به، وهكذا. وهذا الوجه وان كان قريبا الى الذهن، لكن قد يصعب تصوير ذلك في جواز التصرف في مال الغير باذنه، حيث يقال: ان موضوعه امر تكويني وهو طيب نفس المالك، ويترتب عليه حكم شرعي، كما ان حرمة التصرف موضوعها عدم طيب نفسه، وليس جواز التصرف حكما امضائيا لعدم كون موضوعه امر انشائيا، بل قد يقال بعدم ظهور قوله "الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها" او "اوفوا بالندر" في كونه مشيرا الى جعل حكم مماثل لمضمون الوقوف والندور.

٢- أن نستظهر كون الموضوع لجواز الانتفاع من الوقف حسب ظهور الخطاب الشرعي الموافق للمركز العقلائي مركبا من الوقف وكون الفرد مصداقا له، واصل الوقف محرز بالوجدان، وكون الفرد مصداقا له محرز بالاستصحاب.

وهكذا الحال في النذر وجواز التصرف برضى المالك وما شابه ذلك. هذا وقد مثل في البحوث للندر مثلا وهو ما لو نذر التصدق مادام حياة ابنه، فاجاب عن شبهة مثبتية استصحاب حياته، بأنه لو فرص عدم كون النذر حيثية تعليلية لتعلق حكم الشرع بوجوب التصدق مادام حياة ابنه، بل تعلق بوجوب الوفاء بعنوان النذر فمع ذلك فحيث يكون للندر بقاء عرفيا

١ - درر الفوائد ص 357

٢ - درر الفوائد ج٢ ص 194

٣ - بحوث في علم الاصول ج ٦ ص 208

ببقاء مورده وهو حياة ابنه في مفروض النذر، فيمكن استصحاب نفس النذر لاثبات وجوب الوفاء به^(١).

وفيه أن ما هو الموضوع لوجوب الوفاء بالنذر حسب ما هو المستفاد من الخطابات الشرعية هو انشاء المكلف، وهو امر حدوثي لا بقاء له.

هذا كله في الفروع التي نسب الى المشهور التزامهم باجراء الاصل المثبت فيها ولو لأجل خفاء الوسطة وقد تبين الجواب عنه، وهناك موارد أخرى وقع الكلام -او يمكن ان يقع الكلام- في مثبتية الاستصحاب فيها، كاستصحاب عدم الاتيان بالجزء السابق في الصلاة لاثبات كون الجزء اللاحق المأتي به فيها زيادة في الصلاة، حيث يقال بأنه لا يثبت كونه زيادة الا بنحو الاصل المثبت، فان عنوان الزيادة ليس عنوانا مركبا من الاتيان بشيء بقصد الجزئية مع عدم الامر به حيث يمكن احرازه بضم الوجدان الى الاصل، بل هو عنوان بسيط انتزاعي، وهكذا استصحاب ملكية الميت لمالٍ لاثبات انتقاله الى الورثة حيث يقال بأن موضوع الارث عنوان ما تركه الميت، وهذا مما لا يثبت باستصحاب بقاء ملكية الميت له الا بنحو الاصل المثبت، وان كان الظاهر أن يقال ان المرتكز العقلائي كون موضوع الارث هو نفس ملك الميت وعنوان التركة مشير اليه.

وهكذا لو شك في اثناء الوقت في اتيانه بالصلاة فلم يأت بها الى أن خرج الوقت فيقال بأن بناء الاصحاب على اثباته لوجوب القضاء مع ان موضوعه الفوت، والجواب عنه إما بأن يقال انه ورد في صحيحة الفضلاء "متى شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها صليتها"^(٢) وهذا يقتضي باطلاقه قضاءها ان لم يؤديها في الوقت، ولا اقل من التلازم العرفي بين وجوب الاتيان بها عند الشك في داخل الوقت وبين وجوب قضاءها لو لم

١ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص 208

٢ - وسائل الشريعة ج٤ ص ٢٨٣

يؤدها في الوقت، او يقال بأن اطلاق قوله "من فاتته فريضة فليقضها" أن فوت الفريضة الظاهرية ايضا موضوع لوجوب القضاء وهذا الوجوب بمناسبة الحكم والموضوع يكون ظاهريا، وفوت الفريضة الظاهرية في هذا الفرض الذي حصل الشك داخل الوقت محرز بالوجدان.

ثم انه ذكر صاحب الكفاية أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتبا عليه بلا وساطة شيء أو بوساطة عنوان كلي ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع و يتحد معه وجودا، كان منتزعا عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول، لا المحمول بالضميمة، فإن الأثر في الصورتين إنما يكون للفرد حقيقة، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه، و ذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرضي كالملكية و الغصبية و نحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم.

كما أن استصحاب الشرط والمانع لاثبات الشرطية والمانعية ليس من الاصل المثبت كما ربما توهم دعوى أن الشرطية والمانعية ليست من الآثار المجعولة الشرعية بل من الامور الانتزاعية، فيكون اثباتها باستصحاب بقاء الشرط والمانع من الاصل المثبت^(١)

اقول: أما ما ذكره من عدم كون استصحاب الفرد لاثبات اثر الكلي من الاصل المثبت، لكون الكلي عين الفرد، لا لازمه، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الصحيح عدم كون الوجه فيه ما ذكره من اتحاد الكلي و الفرد، بل الوجه فيه أن الأثر أثر لنفس الفرد لا للكلي، لأن الأحكام و ان كانت

مجموعة على نحو القضايا الحقيقية، إلا أن الحكم فيها ثابت للأفراد لا محالة. غاية الأمر أن الخصوصيات الفردية لا دخل لها في ثبوت الحكم، وإلا فالكلي بما هو لا حكم له، وإنما يؤخذ في موضوع الحكم ليشار به إلى أفراد، مثلا إذا حكم بحرمة الخمر، فالحرام هو الخمر الخارجي لا الطبيعة الكلية بما هي، فإذا كان في الخارج خمر و شككنا في صيرورته خلا، فباستصحاب خمريته نحكم بحرمة و نجاسته^(١).

ومن الواضح أن كلام السيد الخوئي "فده" لا يشمل ما لو كان الاثر الشرعي مترتبا على صرف وجود الطبيعة، حيث لا يصح فيه دعوى كون اثر الكلي اثر افراد، ولذا قد يقال بكون اثبات اثر الكلي فيه باستصحاب الفرد من الاصل المثبت.

والصحيح أن الاستصحاب دائما يجري في الواقع المتشخص، وانما الاختلاف في استصحاب الفرد والكلي أن العنوان الذي يشار به الى ذلك الواقع قد يكون عنوانا تفصيليا فيسمى باستصحاب الفرد وقد يكون عنوانا اجماليا، كما لو علمنا بوجود زيد او عمرو في الدار امس، فاليوم نقول عنه بأن ذلك الانسان الذي كان موجودا باق ظاهرا، ولذا مر أن الصحيح عدم جريان استصحاب القسم الثالث من الكلي، لأن الواقع الذي كنا نشير اليه حين وجود زيد في الدار قد ارتفع جزما لخروج زيد عن الدار، ووجود عمرو في الدار واقع آخر لم يتعلق اليقين بحدوثه.

فعليه فحيث إن الاثر ثابت لعنوان الطبيعة فيضاف الاستصحاب الى هذا العنوان، فان كان عنوان الفرد مغايرا له كعنوان المولود في ساعة فلان، ففي البحوث أن اثبات اثر الطبيعة به يكون من الاصل المثبت، وان كان مشتتملا على عنوان الطبيعة ويزيد عليه بعناوين أخرى تكون من العوارض

المشخصة للفرد، كعنوان الانسان المولود في ساعة فلان، فلا حاجة الى أخذه في المستصحب^(١).

ولكن مر منا في بحث الفرد المردد أنه يكفي اجراء الاستصحاب في العنوان المشير الى العنوان الموضوع للاثر، والفردية تنتزع من الاشارة بالمفهوم الكلي الى الخارج دون اقترانه بمفاهيم كلية أخرى حسب ما تكرر منه في البحوث، فلا مانع من استصحاب الفرد لاثبات اثر الكلي مطلقاً، وان كان هذا مجرد بحث علمي في المقام لتمامية اركان الاستصحاب في اي من الكلي والفرد.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية حول الامور الانتزاعية، اي التي ليس بحذاءها شيء في الخارج، و يعبر عنها بخارج المحمول، كالملكية و الزوجية، من أن الأثر الشرعي و ان كان أثراً للأمر الانتزاعي، إلا أنه حيث لا يكون بحذاءه شيء في الخارج، كان الأثر في الحقيقة أثراً لمنشأ الانتزاع، فلا مانع من اجراء الاستصحاب في منشأ الانتزاع، لترتب الأحكام المترتبة على الأمور الانتزاعية، كاستصحاب حياة زيد لاثبات زوجيته لهند، بخلاف الأعراض التي تكون بأنفسها موجودة في الخارج، والتي يعبر عنها بالمحمول بالضميمة، فاستصحاب المعروض فيها لترتيب اثر العرض يكون من الاصل المثبت، كما إذا كان الأثر أثراً لسواد شيء، فاستصحبنا بقاء ذات الشيء حيث لم يمكن اجراء الاستصحاب في بقاء نفس سواده كما لو كان السواد لازماً لبقاء ذلك الشيء دون حدوثه.

ففيه أن ما ذكره من الفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة مما لا وجه له، فانه كما يكون استصحاب بقاء الجسم لترتيب اثر سواده و اثبات كونه اسود من الاصل المثبت، لكن لا مانع من استصحاب سواده

بما هو فرد من افراد كلي السواد الموضوع للحكم او استصحاب عدالة زيد لترتيب اثر كلي العدالة كجواز الاقتداء، كذلك يكون استصحاب بقاء زيد لاثبات اثر زوجيته لهند من الاصل المثبت، نعم لا مانع من استصحاب بقاء زوجية زيد لهند لترتيب اثر كلي الزوجية.

و الحاصل ان استصحاب بقاء منشأ الانتزاع لاثبات الامر الانتزاعي الذي يكون لازماً له على فرض بقاءه، من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم في مكان، ثم علمنا بوجود جسم آخر في أسفل من المكان الأول، مع الشك في بقاء الجسم الأول في مكانه، لم يمكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثاني باستصحاب وجوده في مكانه الأول، و كذلك لا يمكن إثبات زوجية امرأة خاصة لزيد مع الشك في حياتها، و إن علم أنها على تقدير حياتها تزوجت به يقيناً.

نعم لو كان الأمر الانتزاعي أثراً شرعياً لبقاء شيء، لترتب على استصحابه بلا إشكال، و هذا كما إذا علم بأن الفرس المعين كان ملكاً لزيد و شك في حياته حين موت زيد، أو في بقاءه على ملكه حين موته، فباستصحاب الحياة أو الملكية نحكم بانتقاله إلى الوارث و لا مجال حينئذ لتوهم كونه مثبتاً، لأن انتقاله إلى الوارث من الآثار الشرعية لبقاءه.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من صحة جريان الاستصحاب لترتيب الحكم الشرعي المجعول بالتبع فهو وان كان صحيحاً، لعدم الدليل على اعتبار كون الأثر مجعولاً بالاستقلال، لكن لا يصح تطبيقه على استصحاب الشرط والمانع، فان الشرطية ليست من آثار وجود الشرط في الخارج كي تترتب على استصحاب الشرط، بل هي منتزعة في مرحلة الجعل من أمر المولى بالمشروط بذلك الشرط، كما أن المانعية لا تنتزع من وجود المانع وانما تنتزع من الامر بالمشروط بعدمه.

نعم يمكن أن يكون مراده كون اثر بقاء الشرط احراز صحة العمل،

ولكنه لم يكن وجه لذكر توهم أن هذا الاثر انتزاعي، ثم الجواب عنه بكفاية كون الاثر شرعياً ولو كان مجعولاً بالتبع، فان استصحاب الشرط والمانع في الوضعيات كاستصحاب اسلام الذابح او بقاء الجلل اثره مجعول بالاستقلال، وهو الحكم بتذكية الحيوان وعدمها.

وأما في التكاليفيات، فالتعبد ببقاء الشرط او بعدم المانع فيها تعبد في مقام الامتثال نظير قاعدة التجاوز والفراغ، كما ان التعبد بعدم الشرط او وجود المانع تعبد لنفي الامتثال، وليست الصحة الا عبارة عن تحقق واقع الامتثال، والا فالصحة في العبادات كما صرح به صاحب الكفاية ليست مجعولة شرعاً ولو تبعاً، الا أن الاستصحاب الجاري في مقام الامتثال خالٍ ان اي اشكالٍ، عدا ما اشتهر بينهم من لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً او موضوع حكم شرعي، وسيأتي الجواب عنه في التنبيه القادم.

التنبيه التاسع: في لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوع

حكم شرعي وعدمه

ذكر الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية "قدهما" وفاقاً لما نسب الى المشهور من لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوع حكم شرعي، وقد يقال في وجهه أن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي المشكوك.

و لكن الصحيح أنه لا يشترط في الاستصحاب -بمقتضى عموم خطاب النهي عن نقض اليقين بالشك- اكثر من وجود اثر عملي لبقاء اليقين السابق من حيث المنجزية والمعدنية لمتيقنه، ولو بلحاظ كونه حجة على الامتثال او عدمه، و ان شئت قلت: لا يلزم في الاستصحاب اكثر من كون المستصحب قابلاً للتعبد، و الحكم بوجود الشرط قابل للتعبد، و معنى التعبد به هو الاكتفاء بوجوده التعبدي و حصول الامتثال، و يكون حال

٤٦٠.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

استصحاب الشرط حال قاعدة الفراغ و التجاوز في كون كل منهما تصرفا من الشارع، فيكون اثر استصحاب بقاء التستر في الصلاة المعذرية في مقام الامتثال واثر استصحاب عدمه تؤكد المنجزية لقاعدة الاشتغال.

وقد يقال ان الاستصحاب الجاري في مقام الامتثال اصل موضوعي، باعتبار أن الامتثال غاية للتكليف فكل تكليف مقيد بقاءً بعدم امتثاله، بنكته لغوية اعتبار بقاءه لما بعده، وهذا وان كان صحيحا في حد ذاته، لكن لا حاجة الى ادخال هذا المبنى في البحث، وهو ليس من المسلمات فقد انكره في البحوث بدعوى كون الامتثال غاية لفاعلية التكليف ومحركيته لا لنفس التكليف، والظاهر أن مقصوده محركيته العقلية وموضوعها عدم العلم بالامتثال، وقد مر سابقا الجواب عنه.

هذا وقد ذكر في الكفاية بعد ذلك: أنه لو لم يكن المستصحب في زمان حدوثه حكما و لا موضوعا لحكم شرعي، و لكن كان في زمان استصحابه حكما أو موضوعا لحكم شرعي يصح استصحابه، كما في استصحاب عدم التكليف فإنه و إن لم يكن بحكم مجعول في الأزل و لا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول بقاء، لما عرفت من أن نفيه كذبته في الحال مجعول شرعا، و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم حدوثا، أو كان و لم يكن حكمه فعليا، و له حكم كذلك بقاء، و ذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه و العمل كما إذا قطع بارتفاعه يقينا و وضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتا فيه و في تنزيلها بقاء فتوهم اعتبار الأثر سابقا كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم فاسد قطعاً فتدبر جيدا^(١).

وما ذكره تام على مبناه، لكن اتضح عدم لزوم كون المستصحب حكما

شرعيا او موضوعا لحكم شرعي.

التنبيه العاشر: الموضوعات المركبة

إذا علم بوجود شيء وشك في زمان حدوثه، كما إذا علم بوجود زيد يوم الجمعة و شك في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فلا اشكال في أنه يجري استصحاب عدم حدوثه يوم الخميس، لكن لا يثبت به تأخر وجوده عن يوم الخميس إن كان هذا العنوان موضوعا لأثر شرعي، لكونه لازما عقليا لعدم حدوثه يوم الخميس، و كذا لا يثبت به حدوثه يوم الجمعة، فان الحدوث عنوان بسيط متترع عن وجود شيء في زمان وعدم وجوده قبله، وليس عنوانا مركبا منهما حتى يحرز بضم الوجدان الى الاصل.

هذا كله اذا لوحظ الشك في تقدم حدوث شيء او تأخره بالاضافة الى زمان معين، وأما اذا لوحظ الشك في تقدم حدوث شيء و تأخره بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا، كما اذا علم بموت والد وولده، فان كان موت الوالد سابقا على موت ولده كان حكمه ارث الولد منه ولو كان موت الولد سابقا على موت والده كان حكمه ارث والده منه، وكذا اذا كان الامام في حال الركوع فكبر المأموم تكبيرة الاحرام وركع ورأى أن الامام قد رفع رأسه وشك في انه هل كان ركوعه متقدما على رفع الامام رأسه حتى تصح صلاته او كان متأخرا حتى تبطل صلاته -جماعة كما عليه المشهور او مطلقا كما هو رأي السيد الخوئي- ففيه ثلاث صور:

الصورة الاولى: أن يكون موضوع الاثر الشرعي عنوان تقدم احدهما على الآخر او كونه قبل الآخر، او عنوان تأخره عنه او كونه بعده او عنوان تقارن وجودهما، فيجري استصحاب عدم هذا العنوان، ولذا ذكرنا أن استصحاب بقاء الامام في الركوع الى زمان ركوع المأموم لا يثبت ما هو

الموضوع لصحة صلاة المأموم، وهو ركوعه قبل رفع الامام رأسه من الركوع، ففي صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راكع وكبر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة، وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبرت وركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة وإن رفع رأسه قبل أن تتركه فقد فاتتك الركعة^(١).

وهكذا لو أسلم الولد الكافر وشك في كون اسلامه قبل قسمة الميراث حتى يرث من ابيه المسلم^(٢)، او بعدها حتى لا يرث، ففي صحيحة عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فله ميراثه وإن أسلم وقد قسم فلا ميراث له، ونحوها معتبرة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام)^(٣)

نعم لو كان لوجود كل منهما قبل الآخر اثر شرعي -وعلم بعدم تقارن وجودهما او فرضنا ثبوت اثر لتقارن وجودهما ايضا- فقد يتعارض استصحاب عدم كون هذا قبل ذاك مع استصحاب عدم كون ذاك قبل هذا، وذلك فيما اذا لزم منهما الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال او أدّى جريانهما الى المناقضة في المؤدى. وهكذا لو ثبت الاثر لكل من وجود احدهما المعين قبل الآخر ووجوده بعده وتقارن وجودهما،

١ - وسائل الشيعة؛ ج ٨، ص: ٣٨٢

٢ - او كان ابوه كافرا ولكن كان له وارث مسلم آخر، حيث يحجب الوارث المسلم عن ارثه، او كان ابوه وسائر الورثة كافرا فاسلامه يجعله الوارث المنحصر ويوجب حجب البقية عن الارث.

٣ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٦، ص: ٢١

الصورة الثانية: أن يكون الاثر الشرعي مترتباً على اتصاف الحادث بكونه متقدماً على الحادث الآخر، أو اتصافه بكونه متأخراً عنه أو مقارناً معه على نحو مفاد كان الناقصة فقد ذكر صاحب الكفاية أنه لا مورد ههنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب، ولكنه غفلة عن مبناه من جريان الاستصحاب في الأعدام الازلية.

الصورة الثالثة: أن يترتب الأثر على اجتماع الجزئين، مع الشك في بقاء احدهما الى زمان وجود الآخر من دون علم بارتفاع ذاك المشكوك فعلاً، كالحكم بنجاسة الماء القليل الملاقي للنجس، فان موضوعه ملاقة الماء للنجس في زمان قلته، فلو علم بملاقة ماء مسبوق بالقلّة للنجس مع الشك في قلته فعلاً، فالظاهر التسالم على الحكم بنجاسته لتنقيح موضوعه بضم الوجدان -وهو ملاقاته للنجس- الى الاصل -وهو استصحاب قلته الى زمان ملاقاته للنجس- ولكن قد يناقش فيه بعدة مناقشات:

المناقشة الاولى: ما ذكره السيد الامام "قده" في مثال عموم "يجب اكرام كل عالم" المخصّص بقوله "لا تكرم العالم الفاسق" من أن موضوع العام بحسب الإرادة الجدّية بعد التخصيص يتصوّر على وجوه ثلاثة:
الأوّل: أن يكون القيد المأخوذ فيه على نحو القضية المعدولة بأن يجب اكرام العالم اللا فاسق، او غير الفاسق .

الثاني: أن يكون على نحو القضية السالبة المحمول، بأن يجب اكرام العالم الذي لا يكون فاسقاً".

الثالث: أن يكون على نحو القضية السالبة المحصّلة التي تصدق مع عدم موضوعها، كما لوقال "إذا لم يكن العالم فاسقاً فأكرمه"، لكن حيث يستحيل كون السالبة المحصّلة الصادقة مع انتفاء الموضوع موضوعاً

لحكم إيجابي، اذ معناه وجوب الاكرام مع انتفاء فسق العالم ولو بانتفاء موضوعه، فلا محيص عن فرض وجود الموضوع مع القضية السالبة لكن بنحو لا يرجع إلى التقييد و النعت و إلا يرجع إلى السالبة المحمول.

ثم قال: إذا علمنا أنّ زيداً كان غير فاسق قبل أن يصير عالماً، ثم شككنا في بقاء عدالته من حين صيرورته عالماً، فلا يمكن حينئذٍ إحرار موضوع العامّ بالأصل و الوجدان، إلا على القول بالأصل المثبت، فان موضوع الحكم هو العالم المتّصف بعدم كونه فاسقاً، فجزءه عدم نعتي للعالم بما هو عالم، و هو غير مسبوق باليقين، و ما هو مسبوق به هو زيد المتّصف بعدم الفسق لا العالم، و هو ليس جزءه، و استصحاب العدم النعتي لعنوان لا يثبت العدم النعتي لعنوان متّحد معه إلا بحكم العقل، و هو أصل مثبت، و تعلق العلم بأنّ زيداً العالم في الحال لم يكن فاسقاً بنحو السلب التحصيلي لا يفيد، لعدم كونه بهذا الاعتبار موضوعاً للحكم^(١).

اقول: لازم ما ذكره أنه لو كان الموضوع مركبا من جزئين ولم يعلم بتقارن وجود الجزئين سابقا فلا يفيد ضم الوجدان الى الاصل، كما لو قال المولى "اكرم العالم العادل" وهذا غريب، ومخالف لمفاد ادلة الاستصحاب حيث ان الامام (عليه السلام) استصحب بقاء الوضوء، لتصحيح الصلاة التي يأتي بها المكلف بعد شكه في الوضوء.

والحل أن الظاهر عرفا من اخذ المركب موضوعا للحكم أخذ واقع الجزئين على نحو التركيب في موضوع الحكم، فقوله "اكرم العالم الذي ليس بفاسق" ظاهر في كون موضوع وجوب الاكرام أن يكون شخص عالما، وثانيهما أن لا يكون فاسقا، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

والحاصل أن المراد من النعتية ليس مجرد إيقاع نسبة ذهنية بين مفهومين ولو بنحو لا يكون لها أي حكاية عن الواقع والخارج، لأنه يعتبر مجرد تفنن في التعبير، ولا يفهم العرف منه أخذ حيثية اتصاف العالم بكونه عادلا أو عدم كونه فاسقا في موضوع الحكم.

نعم ظاهر أخذ عرض شيء وصفا لمحلّه هو أخذه بما هو نعت له بنكتة أن تشخص العرض حيث يكون بمعرضه العرفي، فلا ريب في احتياجه في وجوده إليه، واستصحاب بقاء طبيعي العرض لا يثبت وجود العرض لهذا المحل، إلا بنحو الأصل المثبت، كما لو استصحاب بقاء العدالة وعلم أنها على تقدير بقاءها تكون باقية في زيد، من دون احراز عدالة زيد سابقا.

هذا وقد ذكر في البحوث تعليقا على كلام المحقق النائيني "قده" أن ما ذكره من كون الموضوع المأخوذ فيه الجوهر وعرضه يكون بمعنى التقييد أي أخذ اتصاف الجوهر بذلك العرض تام على مستوى الظهور العرفي، وإن كان يمكن فيه التركيب أيضا بأن يؤخذ الوجود المحمولى للعرض في الموضوع، كما هو الظاهر من أخذ عدم العرض في الموضوع، فإنه ظاهر في أخذه بما هو عدم محمولى - أي عدم الاتصاف بالعرض لا النعتي الذي هو الاتصاف بعدم العرض - ولأجل ذلك بنينا على جريان استصحاب العدم الأزلي.

وأما ما ذكره من أنّ الموضوع المركب من غير العرض و محلّه يكون بنحو التركيب ما لم يكن قرينة على التقييد فهو وإن كان صحيحا، لكن قد يدعى وجود قرينة عامة على التقييد، وهو ما يدل على الربط فيما بين أجزاء الموضوع المركب، ولا أقل من حرف العطف بأن يقول إذا غسلت يدك بالماء و كان ظاهراً زالت النجاسة، وهذا الربط أيضاً مفهوم زائد على ذاتي الجزئين لا يمكن إثباته بالاستصحاب إلا بالتعويل على الأصل المثبت.

وقرينة خاصة فيما إذا أخذ العرضان بنحو طولي، لا في عرض واحد،

كما إذا قيل "اغسله بالماء الطاهر" فأخذت طهارة الماء في طول الغسل، لا بمعنى إضافة الغسل إلى الطهارة ليقال لا معنى لعروض عرض على عرض، و أخذ مفهوم آخر كالتقارن بينهما مؤونة زائدة لا دليل عليها، بل بمعنى أنّ الظاهر تعلق الغسل وإضافته إلى الماء الطاهر بما هو طاهر لا إلى ذات الماء فلا بد من إثبات تحقق الغسل بالماء الطاهر بما هو طاهر، و هذا لا يثبت باستصحاب طهارة الماء إلا بالتعويل على الأصل المثبت.

و هذه القرينة قلّمَا يشذ عنها مورد من الموضوعات المركبة إلا ما ثبت التقييد فيها بدليل منفصل كالتخصيص.

ثم أجب عن ذلك بأنّ الإضافة و الربط بين الجزئين تارة تكون بعنوان من العناوين التي لها ما يزاء في الخارج و يعتبرها العرف مما يحتمل دخالتها في الحكم، و أخرى لا تكون إلا لمحض الربط التصوري بين الجزئين و جمعهما في مركب ذهني واحد مع كون النظر إلى ذاتي الجزئين بحسب المتفاهم العرفي، ففي الحالة الأولى لا محيص عن إثبات ذلك العنوان الثالث زائداً على ذاتي الجزئين فإذا لم تكن له حالة سابقة لم يجد الاستصحاب في ذاتي الجزئين لإثبات الموضوع المركب، و اما في الحالة الثانية فالعرف يلغي بحسب مقام الإثبات كل تلك الإضافات و العلاقات فيما هو موضوع للحكم لبّاً و ثبوتاً و يعتبرها مجرد وسائل لإناطة الحكم بذات الاجزاء، و هذا فهم عرفي عام يحكم على جميع الموارد^(١).

ولا بأس بما أفاده.

المناقشة الثانية: ما قد يقال: من أن الاستصحاب الموضوعي لا بدّ و أنّ يثبت الحكم الفعلي المترتب على ذلك الموضوع، ليكون منجزاً، لأنّ المنجز بحسب الحقيقة هو الحكم الفعلي، و مع كون المستصحب

الجزء، فليس له حكم ليتعبد به في دليل الاستصحاب، و ما له حكم و هو المركب ليس مصباً للاستصحاب.

وقد اجاب عنه في البحوث بأن هذا الاعتراض لا أساس له بناء على ما هو المسلك المختار من أن المجعول الفعلي أمر وهمي، و أن المنجزية موضوعها وصول كبرى الجعل و وصول صغراه، و يكفي وصول أحد جزئي الصغرى بالوجدان و وصول جزءها الآخر بالتعبد، لأن إحراز الموضوع بنفسه منجز لا بما هو طريق إلى إثبات الحكم الفعلي المترتب عليه.

و أما بناءً على المنهج المعروف من أن المنجز هو الحكم الفعلي، و أنه لا بد من إثباته بالاستصحاب إما مباشرة أو بتوسط موضوعه، فلا يوجد جواب فني عنه، فان دعوى أن الحكم بعد وجود أحد جزئي موضوعه وجداناً لا يكون موقوفاً شرعاً إلا على الجزء الآخر، فيكون حكماً له و منوطاً به في هذه الحالة، مندفعة بأن مجرد تحقق أحد الجزئين خارجاً لا يخرج عن الموضوعية و إناطة الحكم به شرعاً، و لا يتقلب الحكم إلى كونه حكماً للجزء الآخر خاصة، كما أن أجزاء الموضوع ليست مثل أجزاء المتعلق حيث ينحل الأمر الضمني الى كل منها و يقتضي إيجادها، لوضوح أن الحكم لا يتحقق إلا عند تواجد اجزاء موضوعه جميعاً، فلا معنى لتقسيمه تبعاً لاجزاء الموضوع.

يبقى ما يقال من أن كل جزء، موضوعاً لحكم تعليلي، وهو أنه لو انضم اليه سائر الأجزاء لثبت الوجود مثلاً، ولكنه -مضافاً الى عدم كونه مجعولاً من قبل الشارع، و انما هو امر انتزاعي- حتى لو كان مجعولاً شرعاً فقد تقدم عدم جريان الاستصحاب التعليلي عند المشهور، كما انه لا يثبت عندنا الحكم الفعلي الا بنحو الاصل المثبت^(١).

اقول: المهم أنه بعد عدم قصور اثباتي في شمول خطاب النهي عن النقض العملي لليقين بالشك لجزء الموضوع مع احراز جزئه الآخر فيكون مقتضاه على مسلك جعل الحكم المماثل، جعل حكم مماثل للواقع الذي هو حكم المركب في المقام، بلسان النهي عن نقض اليقين عملاً بالشك، كما في قيام خبر الثقة على جزء الموضوع، وأما على سائر المسالك فلا اشكال في صلاحية هذا الاستصحاب لتنجيز حكم المركب، بعد فراغهم عن اصل صلاحية الاستصحاب الموضوعي لتنجيز الحكم الفعلي.

المناقشة الثالثة: ما قد يقال في خصوص المركب من ذات المشروط و تقيده بالشرط كاستصحاب الوضوء لاثبات كون الصلاة مع الوضوء من الاصل المثبت، بتقريب أن الفارق بين الجزء والشرط هو اخذ الجزء بنفسه في موضوع الحكم او متعلقه وأما في الشرط فالمأخوذ هو تقييد المشروط به، ولذا اشتهر في مورده "تقييد جزء و قيد خارجي" ولاجل ذلك قد يكون شرط الواجب غير اختياري مثل الصلاة في النهار، مع أن جزء الواجب لا بد أن يكون اختياريا حتى يتعلق به الامر الضمني، فيكشف ذلك عن كون الواجب هو اتصاف الصلاة بكونها في النهار، ومن هنا يقال ان استصحاب بقاء الشرط لاثبات اتصاف المشروط به من الاصل المثبت.

وقد أجاب في البحوث عن ذلك بأن العرف حيث لا يرى الطهور عرضا لنفس الصلاة لعدم كونها محلاً له فهو يفهم التركيب بينهما بمعنى كون الصلاة في زمان ويكون المكلف طاهراً و لا يفهم ارتباطاً آخر أكثر من ذلك بين الوصفين و العرضين.

وقد ذكر في البحوث أن الظاهر في الجملة التركيبية المأخوذة موضوعاً او متعلقاً للحكم كونها مأخوذة على نحو التركيب، نظير عنوان الغسل بالماء والصلاة مع الوضوء، وانما يرفع اليد عنه فيما لو كان شرط الواجب خارجاً عن اختيار المكلف كالامر بالصلاة في النهار، فيلتزم بكونه مأخوذاً

على نحو التقييد، فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء القيد^(١). ونتيجة ما ذكره التفصيل بين ما لو كان المقيد بالقيد غير الاختياري متعلقا للأمر وبين ما لو كان موضوعا للحكم، بحيث لو أمر المولى بغسل الوجه بالماء فيكون من الأمر بالمقيد، واستصحاب كون ما يغسل به ماء لا يثبت تحقق الغسل بالماء، ولكن لو قال "غسل المنتجس بالماء مطهر" فيجدي بحاله استصحاب كون المغسول به ماء.

وكذا التفصيل في متعلق الأمر بين ما لو كان القيد اختياريا كالأمر بالصلاة مع الوضوء أو التستر فيكون من الأمر بالمركب وبين ما لو كان القيد غير اختياري فيكون من الأمر بالمقيد.

والانصاف إباء العرف عن قبول هذه التفاصيل، والمهم أن لازم ما ذكره انقلاب الشرط الاختياري المأخوذ في متعلق الأمر جزءا، وهو خلاف المرتكز، على أنه خلاف مبناه من صحة الصلاة مع الساتر المغصوب عمدا، حيث ادعى أن النهي التكليفي عن ذات الشرط لا ينافي إطلاق الشرطية^(٢)، فإن معناه ان متعلق النهي هو ذات الشرط ومتعلق الأمر هو التقييد به، فيكون التركيب بينهما انضماميا، ودعوى أنه يكفي في التركيب الانضمامي كون متعلق الأمر تقييد المكلف بالتستر ومتعلق النهي ذات التستر، ومع ذلك فيمكن اثبات الامتثال باجراء الاستصحاب في تقييد المكلف بالتستر والوضوء ونحوهما من الشروط الاختيارية غير متجهة، فإن شرط التركيب الانضمامي هو امكان الامر الترتبي بالواجب على تقدير عصيان الحرام ولا يمكن الامر بتقييد المكلف بالتستر على تقدير ارتكابه للتستر بالساتر المغصوب، لكونه من طلب الحاصل، فلا بد أن يكون الامر

١ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص ٣٠٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص 48 وقد افتي بذلك في تعليقه على المنهاج راجع منهاج

متعلقا بتقيد الصلاة بالتستر، والصلاة والتستر وان كانا عرضيين مستقلين، لكن لا مانع من الامر بكون احدهما في حال وجود الآخر، ولو تم ما ذكره في البحوث في المقام لزم منه ذهابه الى بطلان الصلاة مع التستر بالسائر المغصوب، حيث يكون التركيب بين متعلق الأمر وهو التستر او تقيد المكلف به وبين متعلق النهي وهو التستر بالسائر المغصوب اتحاديا مع وحدة العنوان بنظره، حيث يرى ان النهي عن الغضب ظاهر في النهي عن العناوين الذاتية كالتستر بمال الغير، فلا يمكن اطلاق الامر مع وجود النهي.

وكيف كان فان القول بكون متعلق الامر بالمقيد بالقييد الاختياري ظاهرا في التركيب خلاف الظاهر جدا، كما لا يمكن الالتزام به في المقيد بالقييد غير الاختياري كالصلاة في النهار.

وقد كنا نجيب عن اشكال مثبتية استصحاب بقاء القيد والشرط لاثبات التقيد بالفرق بين التقيد الحرفي والتقيد الاسمي، ببيان أنه لو كان المأخوذ في الموضوع هو التقيد الاسمي، كما لو تعلق الأمر بإتيان صلاة تتصف بكونها في النهار، فحينئذ لا يمكن احراز عنوان اتصاف الصلاة بكونها في النهار بمجرد استصحاب النهار، وأما لو كان المأخوذ في الموضوع التقيد الحرفي كما في مثل الأمر بالصلاة في النهار، فمع الشك في بقاء الوقت يرى العرف أن عدم ترتيب آثار الصلاة في الوقت يكون نقضا لليقين بالشك.

ولكن يرد عليه أنه إن كان من باب خفاء الوسطة بأن كان العرف لا يلحظ بنظره المسامحي عنوانا آخر وراء ذات المقيد وذات القيد، لمكان آلية التقيد الحرفي، ففيه ما مر من عدم دليل على حجية النظر المسامحي العرفي في تشخيص مصاديق نقض اليقين بالشك، ودعوى أنه في موارد خفاء الوسطة اي كون اثر الوسطة الخفية اثرا لنفس المستصحب بالنظر

العرفي المسامحي يكون نقض اليقين بالشك صادقا بالنظر العرفي غير المسامحي على عدم ترتيب هذا الاثر مجازفة محضنة.

وان كان من باب جلاء الواسطة فقد مر أن المتيقن منه ما اذا كان للمستصحب اثرٌ، يكون النهي عن النقض العملي بالشك شاملا له بلحاظ هذا الاثر، ثم يثبت لازمه الجلي ظاهرا من باب التلازم بين التعبد الظاهري بهما، على أنه لم يثبت اباء العرف عن التفكيك بين التعبد الظاهري باثر نفس اليقين بالشرط كوجوب الصلاة النهارية الذي هو اثر نفس وجود النهار، وبين التعبد الظاهري باثر تحقق الصلاة النهارية.

فينحصر الجواب في دعوى أن تطبيق الامام (عليه السلام) خطاب الاستصحاب على الوضوء في صحيحة زرارة الاولى، وعلى الطهارة من الخبث في صحيحته الثانية لغرض تصحيح الصلاة بضم ظاهر الأدلة من كون الطهارة من الحدث والخبث شرطا في الصلاة، والامر في الطهارة من الخبث اوضح، ولذا لو طهر جسده او ثوبه بماء مغصوب عمدا فلا اشكال عند احد في صحة تلك الصلاة، وهذا لا يجتمع مع كون الامر الضمني في الصلاة متعلقا بنفس ايجاد الطهارة من الخبث، وهذا يشكل ظهورا في خطاب الاستصحاب في صدق نقض اليقين بالشرط عند عدم ترتيب آثار المقيد به.

المناقشة الرابعة: ما قد يقال من أن استصحاب بقاء الجزء او الشرط معارض باستصحاب عدم تحقق المجموع فاستصحاب بقاء الوضوء لاثبات كون الصلاة مع الوضوء معارض مع استصحاب عدم المجموع. وقد اجاب عنها المحقق النائيني "ره" بأن الشك في تحقق المجموع مسبب عن الشك في تحقق الجزء المشكوك فيه، فإذا جرى الاستصحاب فيه، كان حاكما على استصحاب عدم تحقق المجموع.

واورد عليه السيد الخوئي "فده" بأن الاستصحاب السببي إنما يكون

حاكما على الاستصحاب المسببي فيما إذا كانت السببية شرعية، كما إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء شك في بقاء طهارته، فإن طهارة الماء سبب شرعي لطهارة الثوب المغسول به، فباستصحاب الطهارة في الماء يرتفع الشك في طهارة الثوب، وهذا بخلاف ما إذا كانت السببية عقلية، كما في المقام، فلا حكومة لأحد الأصليين على الآخر.

ثم قال: التحقيق في الجواب أن يقال: إنه إذا كان عنوان المجموع المركب موضوعاً لحكم، فهو لا محالة عنوان بسيط لا يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزئين، مع قطع النظر عن المعارضة، و أما إذا كانت ذوات الأجزاء دخيلة في الحكم و لم يكن لعنوان المجموع دخل فيه، فليس لنا شك في موضوع الحكم، إذ المفروض أن أحد الجزئين محرز بالوجدان، و الآخر محرز بالأصل، والصلاة مع الوضوء من هذا القبيل^(١).

وأنت ترى أن ما ذكره السيد الخوئي هنا حول الصلاة مع الوضوء من تعلق الامر الضمني بذات الوضوء دون تقييد الصلاة بالوضوء، منافٍ لما ذكره في بحثه الاستدلالي من أن الستر ليس جزءاً للصلاة بل هو شرط توصلي لها، والشرط خارج عن تحت الامر، وإنما الداخلة تحت الأمر هو تقييد الواجب به فتصح الصلاة في الساتر المغصوب ولو عمداً^(٢)، على أن ما ذكره لا يتم في الواجب المشروط بشرط غير اختياري كالصلاة في النهار كما تقدم توضيحه.

وقد صرح بعد ذلك في بحث قاعدة الفراغ أن الشرط لا يكون متعلقاً للامر بخلاف الجزء، كيف وقد يكون الشرط غير مقدور للمكلف، كالوقت، فمعنى اشتراط الصلاة بالطهارة هو تعلق الامر بالصلاة المتقيدة

١ - مصباح الاصول ج٣ص١٧٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ص٣٠٩ و١٣٢ لكنه افتى في المنهاج وفي تعليقه على العروة ببطان الصلاة في الساتر المغصوب عالماً عامداً او جاهلاً مقصراً.

بالطهارة على نحو يكون التقيد داخلا والقيد خارجا، فالامر قد تعلق بايجادها مقترنة مع الطهارة، ولذا لا تكون نتيجة قاعدة التجاوز عند الشك بعد الصلاة في وجود الطهارة حينها الا التعبد باقتران الصلاة بالطهارة لا التعبد بنفس الطهارة بحيث لا يحتاج الى الوضوء للصلاة اللاحقة^(١).

وقد كنا نقول سابقا: ان العرف يرى عدم ترتيب آثار التقيد الحرفي - الناشء عن الجمع بين الكلمات بتوسط الحروف او الاضافة- عند اليقين السابق بالقيد، كالوضوء او النهار، واليقين الفعلي بوجود ذات المقيد، كالصلاة، نقضا لليقين بالشك، فلا مانع من اجراء استصحاب بقاء القيد لترتيب اثر المقيد، ويكون حاكما على استصحاب عدم المقيد، فانه كلما كانت حالتان ثبوتيتان تكون احديهما ناسخة للأخرى فيكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة مقدا عرفا على الأصل الجاري في الحالة المنسوخة بشرط ان لا يكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة أصلا مثبتا، وهذا هو المفروض في المقام، فان حالة بقاء القيد ناسخة لحالة عدم حصول المقيد، والمفروض أن استصحاب بقاء القيد يكفي لإثبات حصول المقيد، فيكون مقدا عرفا على استصحاب عدم حصول المقيد، نعم لو فرض عدم جريان استصحاب القيد، فتصل النوبة الى جريان استصحاب عدم المقيد.

لكن الجرم به مشكل، والمهم في الجواب عن هذه المناقشة التمسك بصحیحة زرارة الاولى والثانية، ولكن لا يستفاد منهما عدم الاستصحاب لنفي المقيد كالصلاة مع الوضوء الا في حال جريان الاستصحاب في القيد والشرط، فمع عدم جريانه لتوارد الحالتين ونحوه لا مانع من التمسك بعموم دليل الاستصحاب لاجراءه في نفي المقيد.

تعاقب الحادثين

الصورة الرابعة: أن يترتب الأثر على اجتماع الجزئين، مع الشك في بقاء احدهما الى زمان وجود الآخر والعلم بعدم وجوده فعلا، وهذه هي المسألة المعروفة بتعاقب الحادثين.

وتوجد له أمثلة كثيرة في الفقه:

منها: ما لو صار الماء القليل كرا وعلم بملاقاته للنجس إما قبل حدوث الكرية او بعده، فلو بقيت قلة الماء الى زمان ملاقاته للنجس حكم بنجاسته، ولو بعد تتميمه كرا.

ومنها: ما لو صار الماء الكر قليلا وعلم بملاقاته مع النجس إما قبل حدوث قلته حتى يكون طاهرا او بعده حتى يصير نجسا.

ومنها: ما اذا توطأ وصلى وعلم بأنه صدر منه حدث إما قبل الصلاة او بعدها، فيترتب الحكم بصحة الصلاة على بقاء الطهارة الى زمان الصلاة.

ومنها: ما اذا فسخ احد المتبايعين للبيع، وعلم بتحقق افتراقهما عن مجلس البيع، وشك في كون فسخه قبل افتراقهما او بعده.

ومنها: ما اذا علم برجوع الزوج في الطلاق وانقضاء العدة و شك في أن رجوعه هل كان قبل انقضاء العدة او بعده، فيترتب نفوذ الرجوع على عدم انقضاء العدة الى زمان انشاء الرجوع.

ومنها: ما لو علم بموت الوالد والولد وشك في تقدم موت الوالد على

موت الولد، فارث الولد مترتب على بقاء حياة الولد الى زمان موت والده. الى غير ذلك من الأمثلة، ولنقتصر فعلا على التحقيق حول المثال الاول وهو الشك في بقاء قلة الماء الى زمان ملاقاته للنجس، وفيها ثلاث فروض:

[Comment 1]: بل الصحيح ان

موضوع الارث الموت في زمان

حياة الآخر

الفرض الاول: الجهل بتاريخ كل من حدوث الكرية وتحقق الملاقاة مع النجس، بأن علمنا بأنه إما حدثت كرية الماء في الساعة الاولى وملاقاته مع النجس في الساعة الثانية، فلم يتنجس، او حدثت الملاقاة في الساعة الاولى وكريته في الساعة الثانية فقد تنجس.

الفرض الثاني: العلم بتاريخ حدوث الكرية والجهل بتاريخ الملاقاة، كما لو علم بأنه في الساعة الثانية صار كرا ولكن لا يدري هل تحققت الملاقاة في الساعة الاولى او في الساعة الثالثة.

الفرض الثالث: العلم بتاريخ الملاقاة والجهل بتاريخ حدوث الكرية، كما لو علم بأنه في الساعة الثانية لاقى النجس، ولكن لا يدري هل حدثت الكرية في الساعة الاولى او في الساعة الثالثة.

ولا يخفى ان المراد من معلوم التاريخ في قبال مجهول التاريخ في كلمات الأعلام ليس هو معلوم التاريخ تفصيلا، بل يشمل ما لو كان معلوم التاريخ نسبيا، اي كان زمان تردده من ناحية المنتهى اضيق من زمان تردد الحادث الآخر، كما لو تردد زمان الملاقاة بين الساعة الثانية والثالثة، وتردد زمان حدوث الكرية بين الساعة الثانية والثالثة والرابعة، فيجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية بلا معارض، وذلك لعدم اختصاص نكتة معلوم التاريخ بمعلوم التاريخ تفصيلا.

وكيف كان ففي المسألة عدة اقوال:

القول الاول: ما عليه جماعة كالشيخ الاعظم "ره" بل نسب الى المشهور من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه، ففي الفرض الاول حيث يكون كلا الحادثين مجهولي التاريخ، فيتعارض استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة مع استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية، ويرجع بعد ذلك الى قاعدة الطهارة، وفي الفرض

الثاني يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية، فيحكم لأجله يطهارة الماء، وفي الفرض الثالث يجري استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة، ولأجله يحكم بنجاسة الماء في الفرض الثالث فقط.

ومنشأ هذا القول هو دعوى عدم تمامية اركان الاستصحاب في معلوم التاريخ، حيث انه اذا علم مثلا بحدوث الكرية في الساعة الثانية فلا تكون الكرية مشکوكا فيها في اي زمانٍ من الأزمنة، فلا مجال لجريان استصحاب عدم الكرية، وهذا بخلاف ما اذا كانت الكرية مجهولة التاريخ، فيجري استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة، وهكذا بالنسبة الى استصحاب عدم الملاقاة، حيث انه اذا كان تاريخ الملاقاة معلوما فلا مجال لجريان استصحاب عدم الملاقاة، بخلاف ما اذا جهل تاريخها فيجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية فيتعارض مع استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة.

وهذا القول هو الصحيح كما سوف يظهر من الاشكالات على سائر الأقوال، الا أنه اورد عليه جمع من الاعلام كصاحب الكفاية بعدم الوجه في المنع من عدم تمامية الشك في معلوم التاريخ، فانه انما يتوجه هذا الاشكال فيما اذا لوحظ الشك بالاضافة الى أجزاء الزمان، مع أنه لا بد أن يلحظ بالاضافة الى زمان الحادث الآخر، بعد كونه هو الموضوع للآثر، وبهذا اللحاظ يتم الشك فيه، فلو كان تاريخ حدوث الكرية معلوما، وتاريخ الملاقاة مجهولا، فيصح دعوى الشك في بقاء القلة الى زمان الملاقاة، وبهذا تشكل القول الثاني.

القول الثاني: ما اختاره جماعة كبعض السادة الاعلام "دام ظله" من تمامية اركان الاستصحاب في كل من الفروض الثلاث، فيتعارض استصحاب بقاء القلة مثلا الى زمان الملاقاة مع استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة، ثم يرجع الى الاصل الحكمي الذي هو اصل الطهارة.

ولكن يرد على هذا القول **اولا**: أنه لا يوجد عرفا الا شك واحد، وهو الشك في بقاء مجهول التاريخ الى زمان معلوم التاريخ، فاذا كان تاريخ الكرية مجهولا وتاريخ الملاقاة معلوما، فالعرف يرى أن الشك في شيء واحد، وهو بقاء القلة الى زمان الملاقاة، والتعبير بالشك في وجود الملاقاة في زمان القلة تعبير انتزاعي عن ذلك الشك وليس شكا آخر.

ويشهد على ما ذكرناه أنه لو لاقى الماء المسبوق بالقلة نجسا، فلا يشك احد في اثبات نجاسته باستصحاب بقاء قلته، فهل ترى من نفسك أنك لو اضفت اليه مقدار من الماء فصار كرا، فيتعارض ذلك الاستصحاب مع استصحاب عدم ملاقاته للنجس الى زمان كربيته المعلومة اجمالا، وان جهل تاريخ حدوث الكرية، فيحكم بطهارة الماء بعد ما كان يحكم بنجاسته، ان هذا يعد امرا غريبا، وهكذا لو شك في حياة الولد الذي كان مفقودا الى زمان موت والده، فاستصحب بقاء حياته واعطيت حصته لوكيله، فمضى زمان علم بموت الولد عادة، فهل ينقلب الحال ويتعارض ذلك الاستصحاب مع استصحاب عدم موت والده الى زمان موته؟.

وثانيا: انه منافٍ لصحيحة زرارة الثانية، حيث ورد فيها "قلت إن رأيته في ثوبي و أنا في الصلاة قال تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته و إن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك"^(١) فأجرى الامام (عليه السلام) استصحاب عدم اصابة الدم الى زمان الدخول في الصلاة ولم يجر الاستصحاب المعارض له وهو استصحاب عدم دخوله في الصلاة الى زمان اصابة الدم.

نعم هذه الصحيحة اجتمع مع القول الرابع ايضا، وهو قول السيد الخوئي

٤٧٨أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

بجريان الاستصحاب لاثبات احد جزئي الموضوع الى زمان وجود الجزء الآخر من دون جريان استصحاب عدم الآخر في زمان وجود الاول، كما يجتمع مع القول الاول المنكر لجريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، وانما استدلنا بها لابطال للقول الثاني.

القول الثالث: ما ذهب اليه صاحب الكفاية و محصله أنه حيث يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فلا يوجد مقتضى لجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، وقد ذكرت عدة تقاريب لكلامه:

التقريب الاول: ما هو ظاهر كلامه من أن هناك ثلاث ساعات: الساعة الاولى: زمان اليقين بكل من القلة وعدم الملاقاة، والساعة الثانية: زمان العلم الاجمالي بحدوث احد حادثين إما الكرية او الملاقاة، والساعة الثالثة: زمان العلم الاجمالي بحدوث الحادث الآخر.

وحيث ان المشكوك هو بقاء القلة الى زمان الملاقاة، فزمان الشك فيه هو زمان الملاقاة، ولا يحزر اتصاله بزمان اليقين بالقلة، لاحتمال كون زمان الملاقاة هو الساعة الثالثة، وهكذا الحال بالنسبة الى استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية.

والدليل على لزوم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين أنه لولا ذلك لا يحزر كون رفع اليد عن اليقين بهذا الشك من نقض اليقين بالشك. لا يقال: ان زمان الشك في بقاء القلة هو تمام الساعتين بعد الساعة الاولى وهو متصل بزمان اليقين.

فإنه يقال: نعم و لكنه إذا كان الشك فيه بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، و المفروض أنه كان الشك فيه بلحاظ إضافته إلى زمان الحادث الآخر، حيث انه الموضوع للاثر، و لا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ

إنما هو خصوص ساعة حدوث الآخر لا تمام الساعتين. وبهذا تبين الاشكال في جريان استصحاب عدم معلوم التاريخ، فان المانع عن استصحابه هو شبهة انفصال زمان الشك وهو زمان الملاقاة حيث يشك في وجود القلة حينه، عن زمان اليقين بالقلة، فيجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية بلا معارض. ثم ذكر أن الفرق بين هذا القول الذي اختاره مع القول الاول هو أنه يستند عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ بناء على مختاره الى قصور المقتضي، لاختلال اركانه، لا الى المعارضة وتظهر الثمرة بينهما في ما لو اخص الأثر بعدم احدهما المعين في زمان الآخر، حيث لا مجال فيه للمعارضة، ويكون الاستصحاب فيما له الأثر جاريا بلا معارض، بخلاف ما لو كان منشأ عدم جريان الاستصحاب قصور المقتضي^(١).

اقول: ان الثمرة بين القولين لا تختص بموارد اختصاص الاثر بعدم احدهما المعين في زمان حدوث الآخر، اذ يكفي في المعارضة جريان استصحاب عدم حدوث الآخر الى زمان وجود ذلك، لغرض نفي ذلك الأثر، كما لو كان الاب كافرا والولد مسلما وماتا مع الجهل بتاريخ موتهما، فيجري استصحاب حياة الولد الى زمان موت ابيه لغرض اثبات ارث الولد، وأما حياة الاب الى زمان موت الولد فلا اثر له في الحكم بارثه من الولد بعد كونه كافرا، ولكن يكفي في المعارضة جريان استصحاب حياة الأب الى زمان موت الولد لغرض نفي موضوع ارث الولد، وهو موت الوالد مع حياة الولد.

وهكذا مثال استصحاب بقاء قلة الماء الى زمان الملاقاة فان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية يجري بغرض نفي اثر الاول وهو

نجاسة الماء.

ومما ذكرنا تبين الاشكال فيما ذكره السيد الخوئي "قده" من المثال للثمرة بما لو علمنا بموت أخوين لأحدهما ولد دون الآخر، مع الجهل بتاريخ موتهما، فاستصحاب عدم موت الأخ الذي له ولد إلى زمان موت الآخر يترتب عليه إرثه منه، بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له إلى زمان موت الآخر، فانه لا يترتب عليه أثر، لكون الوارث له ولد و لو كان موته قبل موت من لا ولد له^(١)، فانه يكفي في المعارضة جريان استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت من له ولد لنفي ارث من له ولد منه، نعم ما ذكره يتم على مسلكه الذي سنبينه في القول الرابع. وكان ينبغي أن تذكر الثمرة فيما لو كان احد الاستصحابين مبتلياً باشكال المثبتية، كما لو اسلم الولد ومات الوالد وجهل تاريخهما، فاستصحاب عدم اسلام الولد الى زمان موت الوالد ينفي ارثه منه، بينما أن استصحاب عدم موت الاب الى زمان اسلام الولد لا يثبت موته في زمان اسلامه الا بنحو الاصل المثبت.

وكذا لو كان الماء كرا، فعلم بحدوث حالة القلة وملاقاة النجس فيه، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، مع الجهل بتاريخهما، فان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث القلة حيث لا يثبت ما هو موضوع الاثر وهو الملاقاة في زمان القلة الا بنحو الاصل المثبت، فيجري بناء على القول الاول استصحاب بقاء الكرية الى زمان الملاقاة لنفي موضوع نجاسة الماء بلا معارض، بينما أنه لا يجري على القول الثاني لشبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، فلا بد في اثبات طهارته من التمسك بالاصل الحكمي، كاستصحاب الطهارة او قاعدتها، وحينئذ يتوجه الاشكال الآتي

في جريان الاصل الحكمي في مثله من قبل المحقق النائيني "قده". وكيف كان فما ذكره صاحب الكفاية من عدم تمامية اركان الاستصحاب في مجهولي التاريخ لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، غير تام.

فانه اولاً: تختلف الأمثلة، اذ تارة يكون الغرض من الاستصحاب احراز عدم احدهما قبل زمان حدوث الآخر، وأخرى يكون الغرض احراز عدمه في اول آن حدوث الآخر، ففي مثال العلم بصيرورة الماء كرا وملاقاته للنجس، والشك في المتقدم والمتأخر منهما، فحيث ان الاثر وهو نجاسة الماء مترتب على الملاقاة في زمان القلة، فالذي يراد اجراء الاستصحاب فيه هو عدم الملاقاة في زمان القلة لا عدمها الى زمان حدوث الكرية، فانه لو تحققت الملاقاة في اول آن حدوث الكرية فلا يتنجس الماء، وعليه فلا يوجد فيه شبهة الانفصال عن زمان اليقين بعدم الملاقاة وهو الساعة الاولى.

وهذا يختلف عن استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة، فانه يأتي فيه هذا التقريب، لان الموضوع للنجاسة هو القلة وعدم الكرية في زمان الملاقاة، فيقال ان زمان الشك في القلة في زمان الملاقاة يتبع واقع زمان الملاقاة والذي قد يكون هو الساعة الثالثة مع أن زمان اليقين بعدم الملاقاة هو الساعة الاولى.

وهكذا مثال رجوع الزوج وانقضاء العدة الرجعية والشك في المتقدم والمتأخر منهما، فانه لا يرد هذا الاشكال على استصحاب عدم الرجوع في زمان العدة، بخلاف استصحاب بقاء العدة الى زمان الرجوع، فانه يتوجه عليه الاشكال، ولذا يجري استصحاب عدم الرجوع في زمان العدة بلا معارض ويحكم بينونة الزوجة، بينما أنه على فرض عدم جريانها او تعارضهما كان المرجع الاصل الحكمي وهو استصحاب بقاء الزوجية، لأن

المطلقة الرجعية زوجة .

وثانيا: انه حتى في مثال الشك في القلة في زمان الملاقاة او بقاء العدة الى زمان الرجوع يكون زمان الشك اي المشكوك متصلا بزمان اليقين، فان المشكوك في المثال الاول هو وجود القلة في الساعة الثانية، والى زمان الملاقاة، فهو متصل بزمان اليقين بها من الساعة الاولى، و ان كان الأثر الشرعي وهو نجاسة الماء لا يترتب الا إذا بقيت هذه القلة إلى زمان الملاقاة، فهو نظير ما لو علمنا بعدالة زيد يوم الجمعة وشككنا في عدالته يوم السبت، ثم اجرينا الطلاق عنده يوم الأحد، فعدم ترتب الاثر الفعلي على بقاء عدالته الا في يوم الاحد لا يعني انفصال زمان الشك فيها عن زمان اليقين .

والذي يرشدك الى الخلل في هذا الوجه أنه لو تم، كان فرض العلم بتاريخ الملاقاة والشك في كون حدوث الكرية قبلها او بعدها مبتلى بالاشكال ايضا، حيث ان زمان الشك وان كان معلوما للعلم بكون الملاقاة في الساعة الثانية مثلا، فيكون زمان الشك في القلة عند الملاقاة معلوما، ولكن حيث يعلم اجمالا بحدوث الكرية إما في الساعة الاولى او الثالثة، فيحتمل كون زمان القلة المتيقنة ما قبل الساعة الاولى، فيكون زمانه منفصلا عن زمان الشك، بل لو لوحظ المتيقن بما هو متيقن فيحزر انفصال زمان الشك وهو القلة في زمان الملاقاة عن زمان اليقين بالقلة، لكون زمان اليقين بالقلة ما قبل الساعة الاولى قطعا .

التقريب الثاني: ما يذكر كاحتمال في كلام صاحب الكفاية، وهو أن يكون مدعاه أن زمان اليقين بالقلة حيث كان هو الساعة الاولى، ويحتمل كون زمان الملاقاة الذي هو زمان الشك في القلة حال الملاقاة هو الساعة الثالثة فحينئذ يكون زمان الكرية الساعة الثانية، فيتخلل بين زمان اليقين

بالقلة وزمان الشك فيها زمان يوجد فيه اليقين واقعا بالكرية المعلومة بالاجمال وهو الساعة الثانية، ومع هذا الاحتمال يوجد شبهة انفصال زمان الشك في القلة عن زمان اليقين السابق بالقلة باليقين بالكرية. وفيه أن من الواضح أن العلم الاجمالي بحدوث الكرية إما في الساعة الثانية او الثالثة لا يعنى أن ساعة اليقين بحدوث الكرية هي ساعة حدوث الكرية واقعا، لا عقلا ولا عقلاء، فانه نظير ما لو علم بموت زيد إما اليوم او قبل سنة، فانه لا يصدق حتى بالنظر العرفي فيما لو مات قبل سنة، أن موته قبل سنة كان معلوما واقعا، وان فرض تمامية دعوى كون الواقع هو المعلوم بالنظر العرفي والعقلاني في مورد العلم الاجمالي المنجز الدائر بين المتباينين كالعلم الاجمالي بموت زيد او عمرو، مع أنه لم يتم حتى هناك. ولو تم هذا التقريب لتوجه الأشكال على ما قبل جريانه من استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة مع الجهل بتاريخ حدوث الكرية والعلم بتاريخ الملاقاة.

التقريب الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن وجه كلام صاحب الكفاية دعوى ظهور كلمة "فاء" في قوله (عليه السلام) "لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت" في لزوم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ثم أجاب عنه بأنه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك، لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معاً، وإنما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه، بأن يكون المتيقن هو الحدث، و المشكوك فيه هو البقاء، نعم يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما، فلو تيقن بالطهارة ثم تيقن بالحدث ثم شك في الطهارة، فيجري استصحاب الحدث، دون استصحاب الطهارة لعدم صدق نقض اليقين بالشك بلحاظها، بل يصدق نقض اليقين باليقين.

و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، فانه بعد اليقين بقلة الماء والشك في بقاءها الى زمان الملاقاة لم يتخلل بين اليقين و الشك يقين آخر بعدم القلة حتى يكون فاصلا بين اليقين الأول و الشك، وليس لنا تردد في زمان الشك أصلا، نعم لنا شك في زمان الملاقاة واقعا، ولكنه لا يضر باستصحاب القلة الى زمان الملاقاة، لتمامية أركانه من اليقين و الشك بلا تخلل يقين آخر بينهما، كيف؟ و لو كان مثل هذا التردد مانعا عن جريان الاستصحاب، لكان مانعا عنه في سائر المقامات أيضا، كما إذا علمنا بان زيدا إن شرب السم الفلاني فقد مات قطعاً، و ان لم يشرب فهو حي، فاحتمال شرب السم و عدمه صار منشأ للشك في بقاء حياته، و لا يضر باستصحاب حياته^(١).

اقول: صرح صاحب الكفاية بأنه مع انفصال زمان الشك و اليقين لا يصدق نقض اليقين بالشك لأن الشك في القلة في زمان الملاقاة فزمانه زمان الملاقاة، فنظره الى الشك بمعنى المشكوك بالعرض، ولزوم احراز اتصاله بزمان المتيقن، لا الشك بمعنى الحالة النفسانية، ولذا لم يستند الى كلمة الفاء في كلامه، حتى يجاب عنه بعدم خصوصية لاتصال زمان حدوث الشك على زمان حدوث اليقين، بل يمكن حصولهما معا او حصول اليقين بالحدوث بعد الشك في الوجود، وانما استند الى عدم صدق نقض اليقين بالشك .

هذا وقد حكي عن المحقق النائيني "فده" ما يقرب من الوجه المذكور في هذا التقريب، حيث ذكر أن كبرى لزوم احراز اتصال زمان الشك عن زمان اليقين تامة، لكن لا تنطبق هذه الكبرى على المقام، فان شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين انما تأتي في مثل ما لو علم بنجاسة

انائين في يوم الجمعة ثم علم بتطهير احدهما المعين في يوم السبت ثم تردد ما علم بتطهيره بين الاناء الشرقي والغربي، فان استصحاب نجاسة كل منهما مبتلى بشبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بتخلل زمان حصل فيه اليقين بطهارة ذاك الاناء وهكذا لو علم بتطهير اناء زيد المردد بينهما، وهذا بخلاف ما لو علم بتطهير احدهما لا بعينه، فانه لا يمنع من اتصال زمان اليقين بالشك، والمقام من قبيل الأخير، اذ العلم بحدوث الكرية إما في الساعة الثانية او في الساعة الثالثة لا يمنع من اتصال زمان الشك في القلة بزمان اليقين، فكبرى لزوم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين تامة، الا ان المناقشة في الصغرى^(١).

وفيه أن الكبرى ايضا غير تامة، فانه لا يعتبر في الاستصحاب اكثر من الشك الفعلي في بقاء المتيقن، ولو علم بتخلل يقين بارتفاعه، ثم حصل له الشك الساري في مطابقة اليقين بالارتفاع مع الواقع، فضلا عما اذا احتمل تخلل يقين بالارتفاع.

التقريب الرابع: قد يذكر تقريب آخر لكلام صاحب الكفاية، بيتني على انكار الاستصحاب في الفرد المردد، حيث يقال أنه مع الجهل بتاريخ حدوث الكرية والملاقة، فزمان الملاقة في قولنا "استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقة" مشير الى واقع الزمان الذي تحقق فيه الملاقة، ولعله الساعة الثالثة التي نتيقن بعدم بقاء القلة الى ذلك الزمان، فيكون استصحابه من الشبهة المصدقية لليقين بالخلاف، وهكذا زمان حدوث الكرية في قولنا "استصحاب عدم الملاقة الى زمان حدوث الكرية".

وهذا الوجه هو الذي اختاره المحقق الحائري على ما حكى عنه في مجلس درسه^(٢) واختاره السيد الداماد "فده"^(١)، ويظهر هذا الوجه من

١ - فوائد الاصول ج٤ ص 510

٢ - الرسائل ج١ ص ١٩٧

المحقق العراقي "قده" ايضاً^(٢).

كما اختاره في البحوث فقال: ان الحكم الشرعي مترتب على القلة في واقع زمان الملاقاة بمعنى ان كلا الجزئين لوحظا في زمان واحد، دون أن

>>>

١ - المحاضرات ج٣ ص ١١٤

٢ - ملخص كلامه أن وجه عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ليس ما افاده صاحب الكفاية من شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بالانتقاض، بل وجهه أن شأن الاستصحاب جرّ المستصحب و امتداده إلى زمان الشك، لا إلى زمان اليقين بالانتقاض، فان كان منشأ الشك في بقاء شيء إلى زمان وجود غيره، هو الشك في أصل بقاءه في الزمان المتأخر عن زمان اليقين به، مع الجزم بان الزمان المتأخر الذي حكم فيه بامتداد المستصحب و بقاءه فيه هو زمان وجود الآخر، كما في فرض العلم بتاريخ الملاقاة والشك في بقاء القلة الى حينها، فانه لو حكم ببقاء القلة الى ذلك الزمان يجرم بمقارنة بقاءه التعدي لزمان وجود الآخر، فلا اشكال في جريان الاستصحاب في هذا الفرض، و أما ان كان الشك فيه من جهة الشك في كون الزمان الذي حكم ببقاء المستصحب فيه هو زمان وجود غيره بلحاظ تردد زمان الغير بين الزمانين، فيشك في مقارنة بقاءه التعدي في زمانٍ مع زمان وجود ذلك الغير، كما في فرض الجهل بتاريخ كل من حدوث الكرية والملاقاة، فان استصحاب بقاء القلة الى زمان الشك لا يثبت مقارنة بقاءه التعدي مع زمان الملاقاة لاحتمال كون زمان الملاقاة الساعة الثالثة ويعلم بانتقاض الكرية فيها فلا يجري الاستصحاب، لوضوح أن شأن الاستصحاب انما هو مجرد إلغاء الشك من جهة خصوص امتداد المستصحب إلى الزمان المتأخر عن زمان اليقين به، لا إلغاء الشك فيه من جهة الشك في اقتران بقاءه التعدي في زمانٍ مع زمان وجود غيره.

لا يقال: ذلك انما يكون إذا قيس استصحاب القلة بالنسبة إلى الأزمنة التفصيلية، و أما لو قيس ذلك بالنسبة إلى الزمان الواقعي الإجمالي لوجود الملاقاة، فلا قصور في استصحاب بقاء القلة الى هذا الزمان، غاية الأمر يتعارض مع استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية، فانه يقال: ان أريد من استصحاب القلة إلى الزمان الإجمالي للملاقاة، جره إلى زمان يشك فيه في انطباق المجمل عليه فهو غير مثمر في تطبيق كبرى الأثر على المورد، لعدم تكفل دليل الأصل لإلغاء الشك من هذه الجهة، و ان أريد جره إلى زمان يقطع فيه بانطباق الزمان الإجمالي عليه بنحو الإجمال، فهو و ان كان مثمراً في التطبيق، و لكنه يحتاج إلى جره في جميع احتمالاته من الأزمنة التي منها الزمان الثالث، و هو غير ممكن، و بدون جره كذلك لا يحرز كون البقاء التعدي مقارنة مع زمان وجود غيره (نهاية الافكار ج٤ ق١ ص ٢٠٨).

فانا لا نفهم من كلامه اكثر من الاشكال المذكور في التقريب الرابع.

يقيد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه، والا فلو كان الحكم الشرعي مترتبا على القلة في زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة، فلم يكن يجري استصحاب بقاء القلة في جميع الصور، لأن المفروض تقيدها بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان، وهذا التقييد لا يثبت بالاستصحاب، وقد شرطنا منذ البداية في جريان استصحاب الجزء في الموضوعات المركبة عدم أخذ التقييد بين اجزائها في موضوع الحكم.

و عندئذ نقول: ان استصحاب بقاء القلة في فرض الجهل بتاريخ حدوث الكرية والملاقاة إلى زمان الملاقاة ان اريد به بما هو زمان الملاقاة فهذا الزمان بهذا العنوان و ان كان يشك في بقاء القلة إلى حينه، و لكن المفروض عدم كونه موضوعا للآثر، و ان أريد به استصحاب بقاء القلة إلى واقع زمان الملاقاة على نحو يكون قولنا "زمان الملاقاة" مجرد مشير إلى واقع ذلك الزمان فواقع هذا الزمان يحتمل أن يكون هو الزمان الثالث الذي يعلم به بوجود الكرية قطعاً، أي لا يحرز كونه من نقض اليقين بالشك بل لعله من نقض اليقين باليقين و هذا يعني انه شبهة مصداقية لدليل الاستصحاب نظير ما تقدم في وجه المنع عن جريان الاستصحاب في الفرد المررد.

و هذا الاشكال يجري في معلوم التاريخ ايضا كما لو علم تاريخ الملاقاة فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية حيث ان زمان حدوث الكرية لعله هو الساعة الثالثة التي يعلم بتحقق الملاقاة فيها قطعاً، بخلاف استصحاب القلة التي مجهول التاريخ مع كون الملاقاة معلوم التاريخ، ونحوه ما لو كانا مجهولي التاريخ ولكن كان زمان التردد في حدوث احدهما اوسع من زمان التردد في حدوث الآخر، فانه لا يتلى الاستصحاب في ما هو اوسع دائرة بهذا الاشكال كما لو دار زمان حدوث الكرية بين الساعة الاولى والثانية والثالثة وزمان الملاقاة بين الاولى والثانية

فقط، فان واقع زمان الملاقاة اياً ما كان فيحتمل استمرار القلة اليه^(١).
 اقول: هذا البيان وان كان لا يخلو من دقة، لكن حمل كلام صاحب الكفاية عليه غير متجه، لمنافاته مع تعبيره بأن الاستصحاب في مجهولي التاريخ مبتلى بشبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بل كان لابد من التعبير بكونه من شبهة نقض اليقين باليقين، مضافاً الى أنه ذكر بعد ذلك حكم توارد الحالتين فقال: كما انقذح أنه لا مورد للاستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة و النجاسة و شك في ثبوتهما و انتفائهما للشك في المقدم و المؤخر منهما و ذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتهما و تردها بين الحالتين و أنه ليس من تعارض الاستصحابيين^(٢)، فمنع من جريان الاستصحاب في توارد الحالتين مع الجهل بتاريخهما لكونه من شبهة انفصال زمان اليقين عن الشك، ومن الواضح أنه ليس من قبيل استصحاب الفرد المردد وشبهة نقض اليقين باليقين.

هذا ومن جهة أخرى لا يتناسب ما في البحوث من الجمع بين ما افاده اولاً من أنه لو كان بنحو التقييد لم يمكن استصحاب القلة، لأن المتيقن ذات القلة لا القلة المقيدة بكونها في زمان الملاقاة، وبين ما افاده بعد ذلك من أنه لو لوحظ زمان الملاقاة بنحو التقييد اي زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة امكن استصحاب ذات القلة الى زمان الملاقاة حتى في مجهولي التاريخ، لكنه خلاف ظاهر اخذ زمان الملاقاة بنحو التركيب^(٣).

فان الاول ناظر الى كون الموضوع هو القلة المقيدة بكونها في زمان الملاقاة فيكون المستصحب هو القلة المقيدة والمفروض عدم الحالة

١ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص٣١٣

٢ - كفاية الاصول ص ٤٢١

٣ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص ٣١٠

السابقة المتيقنة لها، والثاني ناظر الى كون الموضوع ذات القلة، ولكن يكون ظرفها الزمان المضاف الى الملاقة، فيكون المستصحب ذات القلة ولكن ظرف استصحابها الى زمان الملاقة بما هو زمان الملاقة، ولعل نكتة الجمع بينهما أنه ان التزم بالتركيب فلا بد من الالتزام به حتى بالنسبة الى زمان الملاقة وان ادعي كون ظاهره التقييد فيكون الامر في الاول -اي القلة المقيدة بكونها في زمان الملاقة ايضا- كذلك.

ويرد عليه **اولا:** ما مر في الاشكال على التقريب الاول من أن الأمثلة تختلف، ففي هذا المثال المعروف وهو العلم بحدوث الكرية والملاقة والشك في المتقدم والمتأخر منهما لا يأتي هذا التقريب ايضا، فان آخر زمان يحتمل فيه القلة وهو ما قبل الساعة الثالثة مما يحتمل فيه استمرار عدم الملاقة، حيث ان الساعة الثالثة هي الزمان الذي يعلم بانتقاض عدم الملاقة فيه لا قبل هذه الساعة، فلا يكون استصحاب عدم الملاقة في زمان القلة من استصحاب الفرد المردد، نعم يتوجه هذا الاشكال على استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقة، وهكذا مثال رجوع الزوج وانقضاء العدة الرجعية والشك في المتقدم والمتأخر منهما، فانه لا يرد هذا الاشكال على استصحاب عدم الرجوع في زمان العدة، بخلاف استصحاب بقاء العدة الى زمان الرجوع، فانه يتوجه عليه الاشكال، كما مر توضيحه في ذيل التقريب الاول.

وثانيا: ان هذا الاشكال مبني على انكار استصحاب الفرد المردد، ولكن الصحيح جريانه، نعم من بنكر جريانه فلا بد من التزامه بالاشكال .
ومما ذكرناه تبين الاشكال في ما يحاول أن يجاب عن هذا التقريب الرابع من قبل المنكرين للاستصحاب في الفرد المردد، كالسيد الامام "قده" وبعض الاعلام في كتاب الأضواء:

أما السيد الامام "قده" فبعد ما نقل هذا التقريب عن المحقق الحائري "ره"، اورد عليه بوجود فرق واضح بين استصحاب عدم القلة إلى الساعة الثالثة، و بين استصحاب عدم القلة الى زمان الملاقاة مع النجس، فان اركان الاستصحاب وان لم تتم في الاول، لكنها تامة في الثاني والشاهد عليه أنه لو أخبرت البيبة بأن الكرية لم تتحقق الى الساعة الثالثة فنكذبها للعلم بالخلاف، ولكن لو أخبرت بأن الكرية لم تتحقق الى زمان الملاقاة مع النجس نصدقها ونحكم بأن الملاقاة حدثت في الساعة الثانية والكرية حدثت في الساعة الثالثة، وكذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجة، وهذا دليل على أن مفاد استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ليس جرّ المستصحب إلى الساعة الثالثة حتى يكون من نقض اليقين باليقين، بل مفاده عدم حصول الكرية في زمان تحقق الملاقاة، ويكون هذا الاستصحاب ترجيحاً لاحتمال حدوث الملاقاة في الساعة الثانية والكرية في الساعة الثالثة، نعم حيث لا يكون الأصل المثبت حجة فلا يترتب الأثر الا على نفس عنوان وجود القلة وعدم حدوث الكرية في زمان الملاقاة للنجس، وليس ذلك الا من نقض اليقين بالشك^(١).

ولكنه "قده" لم يتعرض لحاق اشكال المحقق الحائري "قده" من أن استصحاب القلة الى عنوان زمان الملاقاة من قبيل استصحاب الفرد المردد كما صرح به المحقق الداماد "قده"، اذ يستظهر من الأدلة أن موضوع النجاسة هو القلة في واقع زمان الملاقاة، لا كون القلة في عنوان زمان الملاقاة، فان هذا مقتضى ظهور ما دل على أن الماء القليل الملاقي للنجس نجس، فانه ظاهر في التركيب، والا فلو حمل على التقييد (اي العنوان البسيط المنتزع عن اجتماع اجزاء الموضوع) فلا يختص ذلك

بعنوان زمان الملاقاة، بل يكون الموضوع القلة المتقيدة بكونها في زمان الملاقاة وحينئذ فلا يجري استصحاب بقاء القلة ابدًا، حتى لو كان تاريخ الملاقاة معلوما، اذا ما علم بوجوده سابقا هو ذات القلة لا القلة المقيدة بزمان الملاقاة، وحينئذ لم يتم فتواه كغيره من الاعلام بأن الماء المستصحب القلة اذا لاقى النجس يتنجس، والمفروض أن السيد الامام "قده" ينكر جريان الاستصحاب في الفرد المردد، ولذا ذكر انه لو وجد جلدًا مطروحا لا يدري أنه جلد الشاة المعلوم كونها مذكاة او جلد الشاة المعلوم كونها ميتة، فلا يجري استصحاب عدم تذكية صاحب هذا الجلد^(١).

وان شئت فقس المقام بما لو قال المولى "أكرم ولد العادل" فعلمنا بأن زيدا قبل وجود ولد له كان عادلا، فيقال هذا ولد شخص بالوجدان وذاك الشخص عادل بالاستصحاب، وهذا يعني أن عنوان ولد العادل عنوان مركب من ولد شخص وكون ذلك الشخص عادلا، والا فلو كان عنوانا مقيداً كان استصحاب كون زيد عادلا اصلا مثبتا بالنسبة الى اثبات كون ولده ولد العادل، وحينئذ فلو تردد ولد بين كونه ولد زيد الذي علمنا بزوال عدالته او ولد عمرو الذي علمنا ببقاء عدالته فاستصحاب كون هذا الولد ولد العادل يكون من الاستصحاب في الفرد المردد، والمدعى أن المقام من هذا القبيل.

وأما بعض الاعلام فقد ذكر في كتاب الأضواء: أنا نجري الاستصحاب بلحاظ واقع زمان الملاقاة، و لكن من خلال عنوان زمان الملاقاة بأن نشير به إلى ذات معنونه الخارجي مع إلغاء تقيده بالملاقاة، و الذي من خلال هذا العنوان المشير يشك وجداناً في بقاء القلة فيه و عدمه، و لو من جهة

تردده بين فردين من الزمان، لا شك في شيء منهما، إذا لوحظا بعنوانيهما التفصيليين، نظير ما لو شككنا في طهارة اناء زيد المردد بين إنائين يقطع بنجاسة أحدهما و طهارة الآخر تفصيلاً، فإذا كان اناء زيد نجساً سابقاً و كانت نجاسته فعلاً موضوعاً لأثر شرعي، كما إذا نذر وجوب التصديق إذا كان نجساً، جرى استصحاب بقاء نجاسة اناء زيد على إجماله لترتيب ذاك الأثر، و لكن لا بما أنه اناء زيد لوضوح عدم أخذ اضافته لزيد لا في موضوع النجاسة المستصحة و لا في موضوع الأثر الآخر، لأنه مترتب على نجاسة اناء يكون لزيد بنحو التركيب بحسب الفرض^(١)، بل اناء زيد مشير إلى واقع ذاك الأناء الخارجي الموضوع لهذا الحكم و الأثر الشرعي، و لا ينبغي أن يقال بأنه إذا كان هذا العنوان مشيراً إلى واقع أحد الإنائين في الخارج فحيث لا شك في شيء منهما من ناحية الطهارة و النجاسة فلا موضوع للاستصحاب.

و تمام النكته في أن أخذ العنوان المقيد مشيراً في موارد التركيب لا يكون إلا بمعنى الغاء خصوصية التقييد فيه لا كونه مشيراً إلى العناوين التفصيلية التي لا شك بلحاظها، بل المشار إليه هو المطابق و المعنون الخارجي المردد لا العناوين الأخرى التفصيلية، و حيث أنه مشكوك بهذا العنوان الإجمالي المشير فيمكن أن يكون هو مركب الاستصحاب بمقتضى إطلاق دليله.

و قد ذكر السيد الخوئي "قده" أمثلة عديدة لجريان الاستصحاب في حق مشكوك يحتمل انطباقه على ما يقطع بانتقاضه بعنوان تفصيلي، كما

١ - ولذا لو علم بنجاسة اناء في زمان لم يكن ملكا لزيد، ثم شك في بقاء نجاسته منذ أن صار ملكا لزيد، فانه يضم وجدانيه كونه اناء زيد بالفعل واستصحاب نجاسته يثبت موضوع الحكم مع أنه لو كان عنوان نجاسة اناء زيد ماخوذاً على نحو التقييد، اي نجاسة اناء زيد بما هو اناء زيد لم يمكن اثباته بالاستصحاب.

إذا تردد المقلد بين كونه زيدا المعلوم موته وعمرو المعلوم حياته، فإنه لا إشكال في جريان استصحاب حياة المقلد، و عدم وجوب الرجوع إلى غيره أو عدم انتقال تركته^(١).

اقول: كيف يتلائم هذا البيان مع ما تبناه مرارا من انكار جريان الاستصحاب في الفرد المردد^(٢)، فان العنوان المشير وهو الزمان المضاف الى الملاقة، وان كان قد تم فيه اركان الاستصحاب حيث يشك في بقاء القلة الى ذلك الزمان، لكن من ينكر الاستصحاب في الفرد المردد يدعي أنه حيث لا يكون هذا العنوان المشير موضوعا للاثر بل الواقع المشار اليه موضوع للاثر، فان المفروض أنه بناء على التركيب يكون عنوان ملاقة الماء القليل للنجس مركبا من كون الماء قليلا في زمان، وكون ذلك الزمان زمان الملاقة، او فقل: الملاقة في زمان ويكون ذلك الزمان زمان القلة، والمفروض أن واقع زمان الملاقة لو كان هو الساعة الثالثة فالقلة منتفية حينه، فلم تتم اركان الاستصحاب فيه على هذا التقدير.

وهكذا مثال كون نجاسة اناء زيد، موضوعا للاثر، فان الموضوع لما كان هو وجود اناء وكونه نجسا وكونه اناء زيد فلا يصح ان يضاف النجاسة الى اناء زيد بما هو اناء زيد والا لكان خلف التركيب، فيكون المستصحب كون ذات الاناء نجسا وهو مما لم يتم فيه اركان الاستصحاب بناء على عدم قبول الاستصحاب في الفرد المردد، لتردده بين الفرد المقطوع الطهارة والفرد المقطوع النجاسة، فانه نظير ما لو قال المولى لعبده "ان زارك عالم عادل فتصدق" فزار العبد شخصان يعلم أن احدهما عالم ولكن يقطع بزوال عدالة احدهما المعين وبقاء عدالة الآخر، فان استصحاب عدالة العالم من الاستصحاب في الفرد المردد، بعد أن لم

١ - اضواء وآراء ج ٣ ص ٣٢٥ قاعدة الفراغ والتجاوز ص ١٣٥ قراءات فقهية معاصرة ج ١ ص ١٨٢

٢ - اضواء وآراء ج ٣ ص ٢٨٠

يؤخذ في الموضوع اتصاف العالم بما هو عالم بالعدالة، بل كان الموضوع زيارة شخص ويكون عالما وعادلا.

وأما مثال السيد الخوئي فلا اشكال في كونه من استصحاب الفرد المردد، لكون موضوع جواز التقليد الانسان الذي يكون له وصف الاعلمية والحياة، واستصحاب كون ذلك الانسان حيًا استصحاب في الفرد المردد، لأنه ان كان مشيرا الى زيد فهو حي قطعاً، وان كان مشيرا الى عمرو فهو ميت قطعاً، نعم كان السيد الخوئي قائلًا بجريانه.

ولو كان المقصود من هذا البيان محاولة اثبات جريان الاستصحاب في الفرد المردد كان من المناسب بيانه بصراحة، مع أنا ذكرنا أنه انكر جريانه في سائر كلماته.

فالانصاف تمامية هذا التقريب الرابع على مبنى انكار الاستصحاب في الفرد المردد، نعم من يرى جريان الاستصحاب في الفرد المردد كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وقد وافقناهما في ذلك فلا اشكال في البين، وأما من ينكر جريان الاستصحاب في الفرد المردد فلا يبقى له مجال لانكار هذا التقريب، الا أن يدعى ظهور قوله "اذا كان الماء قليلا في زمان ملاقاته مع النجس فيتنجس" في اخذ وجود القلة في زمان الملاقة، بنحو التقييد، ولكن لازمه أن يرى كون الموضوع هو القلة المتقيدة بزمان الملاقة، ومعه فلا يجري استصحاب بقاء القلة مع العلم بتاريخ الملاقة ايضا بل ومع الشك في استمرار القلة الى الزمان الفعلي، لأنه لا حالة سابقة متيقنة للقلة المتقيدة بزمان الملاقة، وانما الحالة السابقة المتيقنة لذات القلة، فالظاهر كونه مركبا من وجود القلة في زمانٍ وكون ذلك الزمان الملاقة.

التقريب الخامس: ما في مصباح الاصول من أنه ربما يقال من أن الشك في بقاء القلة في زمان الملاقة حيث لا يتحقق إلا بعد اليقين

بالملاقاة، لأن الشك في حدوث الكرية حين الملاقاة لا يعرض إلا بعد اليقين بالملاقاة، وقد فرض حصول هذا اليقين في الساعة الثالثة، وفي هذا الزمان يعلم بوجود الكرية، فلا محالة ينفصل زمان الشك عن زمان اليقين. ثم اجاب عنه بأنه يعني احراز انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، وهو غير مدعى صاحب الكفاية من الشك في الانفصال، على أن معنى اتصال الشك باليقين عدم تخلل يقين آخر بينهما، وليس في المقام يقين آخر فاصل بين اليقين الأول و الشك، حتى يكون من نقض اليقين باليقين، لأن اليقين الآخر متعلق بوجود الكرية فعلاً، و هو ليس بناقض لليقين الأول بعدم الكرية في زمان الملاقاة، لعدم كونه متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين الأول، لأن متعلق اليقين الأول حدوثاً و متعلق الشك بقاءً هو عدم الكرية حين الملاقاة، و متعلق هذا اليقين هو وجود الكرية فعلاً، فلا يرتبط أحدهما بالآخر^(١).

ولا بأس بما افاده، فانه قد صرح صاحب الكفاية أنه حيث يكون الموضوع للآثر هو القلة في زمان الملاقاة فيكون الاستصحاب بلحاظ الشك فيه، و زمانه واقع زمان الملاقاة، فنظره الى الشك بمعنى المشكوك بالعرض، ولزوم احراز اتصاله بزمان المتيقن، لا الشك بمعنى الحالة النفسانية، على أن الشك في القلة في زمان الملاقاة لا يتبع العلم بالملاقاة، وانما غايته ان يتبع واقع الملاقاة، فلا يتم هذا التقريب.

وبما ذكرناه تبين عدم تمامية اي من التقاريب لكلام صاحب الكفاية.

القول الرابع: ما اختاره السيد الخوئي "قده" من أنه وان تم منشأ القول الثاني من اقتضاء كل من مجهولي التاريخ وكذا مجهول التاريخ ومعلوم التاريخ لجريان الاستصحاب، وهذا قد يؤدي الى معارضة الاستصحابيين،

كما في مثال العلم بموت الوالد والولد، والشك في المتقدم والمتأخر منهما، حيث ان الاثر الشرعي لحياة الوالد الى زمان موت ولده ارثه من ولده، كما أن الاثر الشرعي لحياة ولده الى زمان موته هو ارثه من والده، فيتعارض استصحاب حياة كل منهما وعدم موته الى زمان موت الآخر.

لكن اذا كان هناك اثر شرعي واحد مترتب على ثبوت احدهما في زمان وجود الآخر، فيجري استصحاب بقاءه الى زمان وجود الآخر، فيثبت به الاثر الشرعي بلا معارض، ففي مثال العلم بحدوث الكرية والملاقة يجري استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقة، من غير فرق بين فرض الجهل بتاريخهما او العلم بتاريخ الكرية والجهل بتاريخ الملاقة او العلم بتاريخ الملاقة والجهل بتاريخ الكرية، وأما استصحاب عدم الملاقة في زمان القلة فلا مقتضي لجريانه.

وذكر في تقريب ذلك اشكالا نقضيا وحليا:

أما الاشكال النقضي: فهو أنه لو جري مثل هذا الاستصحاب وتعارض مع استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقة، لتمت المعارضة في نفس صحيحة زرارة الاولى بين استصحاب الوضوء الذي أجراه الامام (عليه السلام) عادة لغرض احراز كون الصلاة في زمان الوضوء، وبين استصحاب عدم الصلاة في زمان الوضوء.

و أما الاشكال الحلي فهو أن الموضوع للحكم حيث يكون مركبا من واقع جزئين، وهما قلة الماء وملاقاته للنجس مثلا، فبعد احراز ملاقاته للنجس فليس لدينا الا شك واحد في وجود الجزء الآخر وهو القلة في زمان الملاقة، والمفروض جريان الاستصحاب لاثباته، وأما استصحاب عدم الماقاة في زمان القلة فهو استصحاب لنفي مجموع الجزئين من حيث المجموع وهو ليس موضوعا للاثر الشرعي، كما أن عنوان الصلاة مع الوضوء لم يكن موضوعا للاثر بما هو مجموع، ولذا لم يجر الا

استصحاب جزئه المشكوك وهو بقاء الوضوء بعد العلم الوجداني بوجود جزئه الآخر وهو الصلاة^(١).

وقد التزم بهذا البيان في فروع كثيرة مذكورة في الفقه لتعاقب الحادثين، سنذكر جملة منها في آخر البحث، ففي مثال العلم بحدوث الكرية والملاقاة ذكر أنه يحكم بنجاسة الماء مطلقا لاستصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة بلا أن يعارضه استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية، حتى اذا علم تاريخ حدوث الكرية وجهل تاريخ الملاقاة، بينما أنه على القول الاول والثالث يحكم بطهارة الماء في فرض الجهل بتاريخ الكرية والملاقاة لمعارضة الاستصحابين ووصول النوبة الى استصحاب الطهارة او قاعدتها، ويحكم بطهارة الماء في فرض الجهل بتاريخ الملاقاة والعلم بتاريخ حدوث الكرية لاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية، وانما يحكم بنجاسة الماء في فرض العلم بتاريخ الملاقاة والجهل بتاريخ الكرية، لاستصحاب بقاء القلة الى زمان حدوث الكرية، بينما أنه على القول الثاني فبعد تعارض الاستصحابين الموضوعيين يحكم بطهارة الماء لاستصحاب الطهارة او قاعدتها.

وكيف كان فيرد عليه عدم تمامية اشكاله النقضي والحلي معا، أما اشكاله النقضي فلأنه لم يفرض في صحيحة زرارة العلم بوقوع الحدث إما قبل الصلاة او بعدها، فلا يقاس به تعاقب الحادثين، ولو قيس به فلا بد من الاكتفاء بخصوص فرض العلم بتاريخ الصلاة والجهل بتاريخ الحدث، لأنه في مورد الصحيحة يعلم بتاريخ الصلاة.

وأما اشكاله الحلي ففيه أنه كيف يكون استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة من الاستصحاب في واقع جزء الموضوع المركب، ويكون

استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية استصحابا في المجموع ولا يكون استصحابا لنفي واقع الجزء الآخر للموضوع المركب، خصوصا فيما اذا علم بتاريخ حدوث الكرية وجهل تاريخ الملاقاة، فان المستصحب ليس هو عدم الملاقاة المقيدة بكونها في زمان القلة بل هو ذات عدم الملاقاة، وانما يراد من الاستصحاب جرّ هذا العدم وامتداده الى زمان حدوث الكرية، لغرض نفي احد جزئي موضوع النجاسة.

و الحاصل ان استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة في المقام نظير ما ذكره السيد الخوئي بنفسه في الفقه في مائتين قليلين نعلم بصيرورة احدهما كرا، فوقعت نجاسة في أحدهما غير المعين، من أنه يجري استصحاب عدم ملاقاته النجس للقليل الواقعي، و لا يعارضه استصحاب قلة الماء الملاقي للنجس، إذ لا يثبت بذلك ملاقاته النجس للقليل ليحكم بانفعاله، ثم قال: لو سلم جريانه فتقع بينهما المعارضة ويرجع الى قاعدة الطهارة^(١).
فترى أنه فصل بين فرض العلم بملاقاة احد مائتين مسبوقين بالقلة من غير علم بكرية احدهما، فأجرى فيه استصحاب بقاء قلة الملاقي للنجس، وبين فرض العلم بكرية احدهما فأجرى فيه استصحاب عدم ملاقاته النجس للقليل الواقعي مع أنه بناء على كلامه في المقام يقال بأن الملاقاة للنجس محرزة بالوجدان والاستصحاب يحرز الجزء الآخر و هو القلة.

نعم قد يذكر وجهان فنيان في تقريب عدم جريان الاستصحاب النافي لوجود احد الجزئين في زمان الجزء الآخر:

احدهما: ما في البحوث من أن جزء الموضوع هو الطبيعي كطبيعي الملاقاة، وهذا معلوم بالوجدان، ونفي اثر هذا الطبيعي والجامع باستصحاب عدم فرد منه وهو الملاقاة في زمان القلة، بضم العلم بعدم

ترتب الاثر على وجود فرد آخر منه -و هو الملاقة في زمان الكرية- لاقتراحه بانتفاء الجزء الآخر يكون من الاصل المثبت، نظير مثبتية نفي صرف وجود كون الحيوان في الدار باستصحاب عدم الفيل فيها بضم العلم الوجداني بعدم البق، ودعوى أن جزء الموضوع هو حصة من الملاقة وهي الملاقة في زمان القلة، يعني كون الموضوع على وجه التقييد خلاف الظاهر^(١).

وفيه **اولا:** أنه ليس معنى التركيب انفصال كل جزء من أجزاء الموضوع عن سائر الأجزاء، بالمرة، فانه خلاف الوجدان العرفي، بل يوجد بينهما تقييد حرفي، فالموضوع للنجاسة هو الملاقة والقلة في زمان واحد، او فقل الملاقة في زمان القلة واستصحاب القيد لاثبات المقيد الحرفي او استصحاب عدمه لنفي المقيد الحرفي قد استفيد من صحيحة زرارة الاولى، وهذا يكفي في جريان الاستصحاب المذكور من دون أن يكون اصلا مثبتا.

وثانيا: ان الملاقة قبل زمان حدوث الكرية جزء موضوع للحكم بالنجاسة من ذلك الزمان الى الزمان الفعلي، كما أن الملاقة بعد زمان حدوث الكرية جزء موضوع للحكم بالنجاسة من هذا الزمان، فلا يقاس بما اذا كان الاثر ثابتا لصرف الوجود و الجامع.

ونظير المقام ما اذا علم بصدور سب النبي (صلى الله عليه وآله) من شخص يعلم بجنونه يوم الجمعة، فان استصحاب عدم صدور السب منه الى يوم الجمعة وان كان نافيا لفرد من السب، لا لصرف وجوده، ولكن كون سب النبي سببا لوجوب القتل انحلالي، بمعنى أن كل سب سبب لوجوب القتل من زمانه ما لم يحدث وجوب القتل بسبب فرد سابق، وابن هذا من سببية صرف الوجود.

٥٠٠أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

وما في كتاب الاضواء من دعوى أن ما يراد اثباته او نفيه بالاصل في مورد تعاقب الحادثين في مثال العلم الاجمالي بحدوث الكرية والملاقة هو نجاسة الماء حكم في الزمان الفعلي وهو مسبب عن جامع الملاقة الاعم من الفرد الاول والثاني^(١)، ففيه أن هذا لا ينافي كون كل فرد من الملاقة موضوعا لحدوث النجاسة ما لم يحدث نجاسة قبله، وهذا يوجب الفرق بين المقام وبين ما لو ترتب الاثر على وجود جامع الحيوان في الدار الاعم من البق والفيل.

ومما يشهد على ما ذكرناه أنه لو شك في فرد من ملاقة الماء المستصحب القلة مع نجس فاستصحبنا عدمها، ثم بعد أن علمنا بأنه صار كرا في زمان متأخر علمنا بفرد آخر من ملاقاته بعد ذلك للنجس فلا يتوهم احد كون استصحاب عدم الفرد من الملاقة في زمان القلة اصلا مثبتا لنفي حدوث صرف وجود الملاقة.

نعم نتيجة هذا الوجه الذي اختاره في البحوث اوسع من مدعى السيد الخوئي، فان مدعاه في تعاقب الحادثين كان هو أنه لو علم وجدانا بوجود احد الجزئين للموضوع المركب، واستصحب بقاء الجزء الثاني الى زمان تحققه، فلا يجري استصحاب عدم تحقق الجزء الاول في زمان وجود الجزء الثاني، كما لو علم بأنه صلى وأحدث ولم يعلم المتقدم والمتأخر منهما فان تحقق الصلاة معلوم بالوجدان ويستصحب بقاء الوضوء الى زمانها فلا مجال لجريان استصحاب عدم الصلاة في زمان الوضوء، فلو علم بانه صلى وتوضأ ولا يعلم المتقدم منهما والمتأخر، ووصلت النوبة الى الاستصحاب، فيجري استصحاب عدم الوضوء الى زمان الصلاة، بينما أن الوجه المذكور في البحوث يشملها فان جزء الموضوع للأثر هو الجامع و

طبيعي الوضوء وهو معلوم بالوجدان، وانما يراد نفي اثره بضم استصحاب عدم فرد منه وهو الوضوء في زمان الصلاة الى العلم بعدم ترتب الاثر في الوضوء بعدها لانتفاء الجزء الثاني للموضوع.

وهكذا لو علم في ماء مسبوق بالكربة بحدوث القلة والملاقة للنجس، ولا يعلم المتقدم منهما والمتأخر، وفرضنا أن الحكم الشرعي هو طهارة كل ماء ليس ملاقيا للنجس وهو قليل، فيناء على كلام السيد الخوئي يجري استصحاب عدم قلة الماء الى زمان الملاقة وبه ينفي موضوع النجاسة ويثبت نقيضه وهو الموضوع العام للطهارة، ووجه جريان هذا الاستصحاب بنظره عدم دخول مثل هذا الفرض في الاستصحاب الذي منع من جريانه وهو الاستصحاب النافي لتحقق الجزء المعلوم بالوجدان في زمان الجزء الآخر الذي جرى استصحاب وجوده الى زمان ذلك الجزء المعلوم، اذ لا يجري في المقام استصحاب بقاء الملاقة الى زمان القلة.

ولكن يأتي فيه اشكال البحوث، حيث ان استصحاب الكربة الى زمان الملاقة ليس الا اصلا نافيا لموضوع المخصص وهو قلة الماء في زمان الملاقة، وقد مر منه كونه اصلا مثبتا بعد جريانه لنفي فرد من جزء الموضوع الذي هو جامع القلة، وهذا الفرد هو قلة الماء في زمان الملاقة، بضم ذلك الى العلم بعدم ترتب الأثر على فرد آخر منه وهو القلة في زمان عدم الملاقة، نعم لو كانت الكربة في زمان الملاقة موضوعا لحكم شرعي خاص وهو الطهارة المطلقة المستمرة الى ما بعد الملاقة للنجس، وكان استصحاب الكربة لاثبات هذا الاثر لا لنفي موضوع النجاسة لم يمنع بيان البحوث عن استصحاب بقاء الكربة، كما صرح في البحوث بذلك، الا أنه استظهر من الروايات أن الحكم الشرعي ليس الا أن كل ماء طاهر بالفعل الا الماء القليل الملاقي للنجس.

وأما لو كان جزء الموضوع المركب للحكم الشرعي عدم شيء الى زمان

وجود الجزء الآخر، وفرض تعاقب الحادثين فيه، كما لو علم بوجود ذات المانع عن المركب وشك في تقدم وجوده حتى يتصف بالمانعية أو تأخره حتى لا يتصف بذلك، كما لو علم بأنه قطع رأس الذبيحة ولا يدري هل قطع رأسها وهي لم تزهرق روحها بعد حتى تكون مانعة عن تذكيته بناء على القول بمانعيته أو قطع رأسها بعد ذلك، فيجري استصحاب عدم قطع رأسها الى زمان زهوق روحها من دون فرق بين بيان السيد الخوئي وبيان البحوث، فان المفروض فيه أن جزء موضوع التذكية جامع عدم قطع رأسها وهو قابل للاحراز باستصحاب العدم، فيختلف عما لو كان جزء الموضوع لحرمة الاكل مثلا جامع قطع الرأس، فإريد استصحاب عدمه، فانه هنا يأتي اشكال البحوث.

ثانيهما: ما في كتاب الأضواء من أنه حيث يعلم بوجود ملاقاتة معلومة بالاجمال في هذا الماء، و مقتضى الاستصحاب بقاء القلة في زمانها أيضاً فان اريد من استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة نفي صرف وجود الملاقاة حتى المنطبق على هذا الفرد فهذا لا حالة سابقة عدمية له، كيف و هو محرز الوجود، و إن اريد نفي صرف الوجود في سائر الحصص في أزمنة القلة فهذا لازمه العقلي انتفاء مطلق صرف الوجود لذاتي الجزئين و عدم تحققهما بتلك الملاقاة المعلومة اجمالاً، والحاصل أن نفي الملاقاة في أزمنة القلة لا ينفي تحقق ذات الجزئين في زمان الملاقاة المعلومة بالاجمال، بل في هذا الزمان بالعكس يجري استصحاب محرز لتحقيق صرف وجود الجزئين فيه^(١).

ويرد عليه أنه لا يوجد أي مانع في مثال الماء المسبوق بالقلة مثلا من اجراء استصحاب عدم حدوث تلك الملاقاة المعلومة بالاجمال الى زمان

حدوث الكرية بنحو ليس التامة، ولا يتم ما ذكره من أن استصحاب عدم الملاقة في ازمة القلة لا ينقح حال هذه الملاقة، وأما ما ذكره من عدم كون الفرد من الملاقة وهو الملاقة في ازمة القلة موضوعا للاثر الفعلي فقد مر الجواب عنه.

ثم ان نتيجة هذا البيان الذي ذكره صاحب كتاب الأضواء، بضم ما مرّ منه من امكان جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ هي القول الرابع. هذا وكما ذكر في كتاب الأضواء: تظهر ثمرة الفرق بين بيانه وبيان البحوث في مثال الماء المسبوق بالكرية حيث ان استصحاب الكرية وعدم القلة الى زمان الملاقة المعلومة بالاجمال منقح لحال تلك الملاقة المعلومة بالاجمال، فيختلف عن مثال استصحاب عدم الملاقة في زمان القلة في مثال الماء المسبوق بالقلة، فإنه لا ينفي تحقّق صرف وجود القلة في زمن الملاقة المعلومة بالاجمال^(١).

القول الخامس: ما اختاره في البحوث من قصور المقتضي عن جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، وكذا في معلوم التاريخ، لكونه من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد كما تقدم توضيحه في التقريب الرابع للقول الثالث، مع مناقشتنا عليه مبنئ، بل بناءً في مثل استصحاب عدم الملاقة في زمان القلة او استصحاب عدم الرجوع في زمان العدة، حيث قلنا بأنه لا يأتي فيهما اشكال الفرد المردد.

وأما في مجهول التاريخ مع العلم بتاريخ الحادث الآخر ولو نسبيا، فلا بد من التفصيل بين ما لو كان الاستصحاب جاريا لاثبات وجود جزء الموضوع للاثر الشرعي، وبين ما لو كان جاريا لنفيه، فيصح جريان الاستصحاب في الاول، دون الثاني، وقد سبق آنفا ذكر بيانه حول هذا

التفصيل مع جوابه، كما مر ذكر بيان الأضواء مع جوابه
هذا تمام الاقوال في هذه المسألة.

المختار من بين الاقوال الخمسة

فقد تقدم أن الظاهر من تلك الاقوال هو القول الاول المنسوب الى المشهور، وهو معارضة الاستصحاب في مجهولي التاريخ وعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، فيجري في ما اذا كان احدهما مجهول التاريخ بلا معارض.

عدة فروع فقهية لتعاقب الحادثين

الفرع الاول: ما تكلمنا عنه في أثناء البحث وهو ما اذا كان الماء مسبوفا بالقلة فعلم بحدوث كريبته وملاقاته مع النجس، وشك في المتقدم منهما والمتأخر فعلى القول الاول يفصل بين فرض العلم بتاريخ الملاقة مع الجهل بتاريخ حدوث الكرية فيحكم بنجاسته في هذا الفرض، عملا باستصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقة، وبين فرض العلم بتاريخ حدوث الكرية والجهل بتاريخ الملاقة فيحكم بطهارته عملا باستصحاب عدم الملاقة الى زمان حدوث الكرية، وبين فرض الجهل بتاريخهما حيث يتعارض فيه استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقة مع استصحاب عدم الملاقة الى زمان حدوث الكرية، فيرجع فيه الى الاصل الحكمي وهو استصحاب الطهارة او قاعدتها.

ولكن قد يمنع عن الرجوع الى اصل الطهارة في هذا الفرض الأخير لما ذكره المحقق النائيني "فده" من الحكم بوجود الاجتناب عن هذا الماء، لما تبناه في خصوص ما لو كان العام متضمنا لحكم الزامي، والخاص متضمنا لحكم ترخيصي مترتب على عنوان وجودي، كما لو قال المولى لعبده "لاتدخل عليّ احدا الا من كان صديقي" فالعقلاء لايعذرون العبد لو

ادخل على المولى من يشك في كونه صديق المولى تمسكا بالبراءة^(١). فذكر ان العام دل على وجوب الاجتناب عن ماء ملاقي للنجس، وقد خرج منه عنوان خاص، وهو الماء الكر الملاقي للنجس، فاذا علم بكون ماء ملاقيا للنجس، وشك في كونه قليلا او كرا من دون اصل موضوعي يعين كونه كرا او قليلا، كما في مورد توارد الحالتين.

وفيه **اولا**: أن المبنى غير متجه، فان العرف لا يرى منعا من التمسك بمثل قوله "رفع ما لا يعلمون" او قوله "كل شيء حلال" في مثل ما لو توارد حالة الصداقة وعدم الصداقة بالنسبة الى من اريد ادخاله في الدار، بحيث لا يجري استصحاب عدم كون الداخل صديق المولى، الا اذا كان البيت ملك المولى بحيث يحتاج التصرف فيه في بناء العقلاء الى احراز الاذن.

ودعوى استظهار العرف من الخطاب كون الحكم الالزامي ثابتا للفرد المشكوك واقعا بأن يكون المستثنى من العام هو ما علم كونه معنونا بعنوان الخاص خلاف الظاهر من كون التخصيص واردا على العنوان الواقعي، كما أن ما يظهر من المحقق النائيني "قده" من دعوى انعقاد مدلول التزامي عرفي في لزوم الاحتياط في مورد الشك مما لا شاهد له الا ما يدعى من وجود سيرة عقلائية على الاحتياط فيه ولكنه دعوى بلا دليل.

وعليه فلا مانع من التمسك باصل الطهارة في الماء الملاقي للنجس المشكوك كونه قليلا او كرا من دون اصل موضوعي يعين كونه كرا او قليلا كما في مورد توارد الحالتين.

وثانيا: انه يمكن أن يقال ان العام في ملاقة الماء للنجس عنوان ترخيصي، وهو ما دل على أن كل ماء طاهر، خرج منه الماء القليل الملاقي للنجس، ففي رواية حريز "كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ

منه واشرب".

وأما على القول الثاني فبمقتضى المعارضة بين الاستصحابين مطلقاً، سواء في مجهولي التاريخ أو ما كان تاريخ الملاقاة معلوماً، وتاريخ حدوث الكرية مجهولاً، أو بالعكس، تصل النوبة إلى الأصل الحكمي، وقد تبين أنه أصل الطهارة.

ونتيجة القول الثالث كالتقريب الأول، إلا أنه في مجهولي التاريخ إن كان تقريب كلام صاحب الكفاية فيه هو التقريب الأول من كون عدم جريان استصحاب مجهولي التاريخ لأجل شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين فقد تبين مما مرّ أن لازمه جريان استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة، لعدم تأني شبهة انفصال زمان الشك فيه بخلاف استصحاب القلة إلى زمان الملاقاة.

وهكذا الأمر حسب التقريب الرابع كما مر توضيحه، ولكن لا تختلف النتيجة بذلك، حيث يكون الحكم الظاهري فيه الطهارة، لعدم جريان الأصل الموضوعي المثبت للنجاسة وهو استصحاب بقاء القلة إلى زمان الملاقاة.

وأما القول الرابع الذي اختاره السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" فنتيجته الحكم بالنجاسة لجريان استصحاب بقاء القلة إلى زمان الملاقاة بلا معارض، كما التزم به السيد الخوئي "قده"، وأما استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة، فقد مر منه أنه استصحاب لنفي جزء الموضوع المركب للنجاسة، فيكون أصلاً مثبتاً.

وقد يدعى أن الاستفادة من الأدلة أن الماء الكرم موضوع للاعتصام و الطهارة المطلقة لما بعد الملاقاة مع النجس، لدلالة مثل قوله "إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء" على ذلك، وقد خرج منه ما إذا لاقى النجس قبل زمان كربيته، فيكون استصحاب عدم الملاقاة قبل زمان كربيته أصلاً محرراً

لموضوع اعتصام الكر، ولا يكون جارياً لنفي موضوع النجاسة فقط، كي يكون من الأصل المثبت، فيكون متعارضاً مع استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة، فيكون المرجع اصل الطهارة.

ويدفع هذه الدعوى أنه لا يستفاد من الأدلة أكثر من أن الماء الملاقي للنجس نجس إلا ما كان كرا في زمان الملاقاة كما ورد "الماء الذي شرب منه الكلب لا يشرب منه إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه" فاستصحاب قلته وعدم كربيته حال الملاقاة بنفيه لموضوع الطهارة الفعلية يثبت موضوع النجاسة الفعلية، وهو كل ماء لم يكن كرا حال الملاقاة مع النجس، فالحاصل أن الاعتصام لم يثبت كونه حكماً شرعياً آخر، غير الحكم بالطهارة الفعلية للماء الكر بعد ملاقاته للنجس، وموضوع هذا الحكم هو الماء الذي لم يتحقق فيه موضوع النجاسة وهو القلة في زمان الملاقاة، على أنه حتى لو كان حكماً آخر ثبت للماء الكر فشرطه عدم تحقق ملاقاته مع النجس في زمان قلته دون عدم تحقق ملاقاته قبل زمان حدوث كربيته.

نعم لو فرض أنه استفيد من دليل اعتصام الكر كونه مجعولاً مستقلاً وراء الحكم بالطهارة الفعلية، بشرط أن لا يكون ملاقياً مع النجاسة قبل كربيته فحينئذ يجري استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية لإحراز موضوع الطهارة المطلقة فيكون معارضاً مع استصحاب عدم الكرية إلى حين الملاقاة لكونهما معاً حينئذ من استصحاب جزء الموضوع إلى حين تحقق الجزء الآخر لا الاستصحاب النافي للحكم ليكون مثبتاً.

هذا وقد يقال أيضاً بأن موضوع انفعال الماء بملاقاة النجس إن كان مركباً من ملاقاة النجس للماء مع قلة الماء امكن اثبات موضوع النجاسة بضم استصحاب القلة الى وجدانية الملاقاة، ولكن يحتمل كونه مركباً من ملاقاة النجس و عدم كون ملاقاته ملاقاةً للكر، ولا يمكن نفي موضوع

الانفعال بناءً على هذا الوجه باستصحاب عدم كون الملاقاة ملاقة للكر، لأن نفي هذا الجزء انما يكون بإثبات نقيضه أي أنّ الملاقاة ملاقة للكر، و هذا لا حالة سابقة له و لا يمكن إثباته باستصحاب عدم وقوع الملاقاة مادام الماء قليلاً إلاّ بنحو مثبت، بل بناءً على جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية يجري استصحاب عدم كون هذه الملاقاة ملاقة للكر فيكون مثبتاً للنجاسة أيضاً.

ولكن يرد عليه أن الظاهر من مثل موثقة أبي بصير "و لا يُشرب سؤر الكلب إلاّ أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه" تركب موضوع الانفعال من ملاقة النجس للماء و قلة الماء، فلا يتم احتمال كون موضوع الانفعال مركبا من ملاقة الماء للنجس وعدم كونها ملاقة للكر.

وأما القول الخامس الذي هو مختار البحوث، فنتيجته الحكم بطهارة الماء الا في فرض العلم بتاريخ الملاقاة والجهل بتاريخ الكرية، وأما في فرض العلم بتاريخ الكرية والجهل بتاريخ الملاقاة فلا يجري استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة لكونه معلوم التاريخ، و لا استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة لما مر منه من أنه اصل مثبت فيكون المرجع أصالة الطهارة كما أنه المرجع في فرض الجهل بتاريخ كليهما.

الفرع الثاني: لو كان ماء كرا سابقا ثم علم بأنه حدثت فيه القلة والملاقاة، فلا يجري استصحاب عدم الملاقاة في زمان الكرية ولو لأجل أنه لا يثبت به تحقق الملاقاة في زمان القلة الا بنحو الاصل المثبت، يبقى استصحاب بقاء الكرية الى زمان الملاقاة فان كان تاريخ حدوث القلة معلوما فلا يجري هذا الاستصحاب بناء على القول الاول والثالث، بخلاف ما اذا كان تاريخه مجهولا، الا أن مقتضى الاصل الحكمي طهارته خلافا للمحقق النائيني "قده" على ما تقدم بيان مبناه.

وأما على القول الثاني والرابع فلا مانع من جريانه ولو كان معلوم التاريخ،

وأما على القول الخامس فقد ذكر في البحوث أنها إنما يجري في فرض كونه مجهول التاريخ إذا تم المبني الفقهي القائل بكون الكر موضوعا للحكم بالاعتصام والطهارة المطلقة لما بعد الملاقاة مع النجس، حيث يكون استصحاب كرية الماء إلى زمان ملاقاته للنجس منقحا لموضوع الحكم باعتصامه.

ولكنه خلاف ظاهر الأدلة، فإن الظاهر منها بالحكم بطهارة كل ماء إلا الماء القليل الملاقي للنجس، وحينئذ فيكون جريان استصحاب الكرية وعدم القلة إلى زمان الملاقاة لنفي جزء موضوع النجاسة وهو جامع القلة من الأصل المثبت كما مر توضيحه^(١).

وما ذكره متين على مبناه من مثبتية الأصل النافي لجزء الموضوع في تعاقب الحادثين، فإنه يكفي عدم ظهور ما دل على أن الكر لا ينجسه شيء وأنه لا يشرب سؤر الكلب إلا أن يكون حوضا كبيرا يستقى منه، في أكثر من بيان طهارة كل ماء ليس ماء قليلا ملاقيا للنجس، إلا أن المهم عدم تمامية مبناه.

الفرع الثالث: إذا علم بوقوع الصلاة والحدث، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، ووصلت النوبة إلى الاستصحاب، لعدم جريان قاعدة الفراغ في الصلاة لأجل العلم بالغفلة حال العمل أو لمانع آخر، فعلى القول الأول والثالث يجري استصحاب بقاء الوضوء إلى زمان الصلاة بلا معارض في فرض العلم بتاريخ الصلاة والجهل بتاريخ الحدث ولا بد من إعادة الصلاة في فرض الجهل بتاريخ الصلاة والعلم بتاريخ الحدث لاستصحاب عدم الصلاة في زمان الوضوء وفي فرض الجهل بتاريخهما لقاعدة الاشتغال.

وعلى القول الثاني تحب اعادة الصلاة لقاعدة الاشتغال مطلقا لتعارض الاستصحابين، وعلى القول الرابع يحكم بصحة الصلاة مطلقا لجريان استصحاب بقاء الوضوء الى زمان الصلاة حتى مع العلم بتاريخ الحدث والجهل بتاريخ الصلاة، وعلى القول الخامس يحكم بصحة الصلاة في فرض الجهل بتاريخ الحدث والعلم بتاريخ الصلاة، وتجب اعادة الصلاة في غير هذا الفرض لعدم جريان استصحاب بقاء الوضوء الى زمان الصلاة.

الفرع الرابع: في خيار المجلس لو علم بفسخ احد المتبايعين للبيع، واقتراحهما عن المجلس، وشك في المتقدم والمتأخر منهما فعلى القول الاول انما يحكم بنفوذ الفسخ في فرض العلم بتاريخه والجهل بتاريخ التفرق، و في فرض الجهل بتاريخهما معا يجري استصحاب بقاء ملكية كل منهما لما انتقل اليه، بعد معارضة الاصل الموضوعي، وفي فرض العلم بتاريخ التفرق والجهل بتاريخ الفسخ يجري الاصل الموضوعي لبقاء الملكية وهو استصحاب عدم الفسخ الى زمان التفرق، وعلى القول الثاني فالمرجع استصحاب بقاء الملكية مطلقا، ويقال بأن نتيجة القول الثالث هو القول الاول، ولكن الصحيح أن يقال انه بحسب التقريب الاول والرابع ففي فرض الجهل بتاريخ كليهما يجري استصحاب عدم الفسخ في زمان بقاء المجلس، دون استصحاب بقاء المجلس الى زمان الفسخ، ونكتة الفرق بينهما أن الفسخ لو كان مقارنا للتفرق لم يكن نافذا فالمهم نفي الفسخ قبله ولا يأتي فيه شبهة انفصال زمان اليقين او استصحاب الفرد المردد كما يظهر مما بيناه سابقا، بخلاف بقاء المجلس فانه لا بد من تفارنه مع الفسخ كي يكون الفسخ نافذا، نعم هذا لا يؤثر في النتيجة لأن النتيجة على اي حال هي الحكم ببقاء الملكية.

وأما على القول الرابع فيجري استصحاب بقاء المجلس وعدم التفرق الى زمان الفسخ فيكون الفسخ نافذا حتى لو علم تاريخ الافتراق و جهل تاريخ

الفسخ.

وعلى القول الخامس ففي فرض العلم بتاريخ الفسخ والجهل بتاريخ التفرق يستصحب بقاء المجلس الى زمان الفسخ ويحكم بنفوذه وفي غير هذا الفرض يستصحب بقاء الملكية.

الفرد الخامس: لو علم برجوع الزوج في الطلاق الرجعي وانقضاء العدة، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فتارة نبي على كون موضوع نفوذ الرجوع، الرجوع قبل انقضاء العدة، استنادا الى ما رواه الصدوق في الفقيه باسناده عن الحسن بن محبوب عن محمد بن القاسم قال قال أبو عبد الله (عليه السلام) من غشي امرأته بعد انقضاء العدة جلد الحد وإن غشيها قبل انقضاء العدة كان غشيانه إياها رجعة لها^(١)، حيث يستفاد منه أن الموضوع لنفوذ الرجوع هو كونه قبل انقضاء العدة، و لا يحتمل عرفا الفرق من هذه الجهة بين اقسام الرجوع من الجماع او الرجوع القولي.

وأخرى نبي على ما لعله المشهور من كون موضوع نفوذ الرجوع الرجوع في زمان العدة، وثالثة نشك في أنه ما هو موضوع نفوذ الرجوع فعلى المبني الأول لا يثبت استصحاب بقاء العدة الى زمان الرجوع كون الرجوع قبل انقضاء العدة، كما أن استصحاب بقاء الامام في الركوع الى زمان ركوع المأموم لم يكن يثبت أنه ركع قبل أن يرفع الامام رأسه، وكذا استصحاب عدم الزوال الى قدوم المسافر بلده لم يكن يثبت أنه قدم بلده قبل الزوال، كي يجب عليه أن يصوم، وعليه فيجري استصحاب عدم الرجوع قبل انقضاء العدة، فيحكم بحصول البيئونة، وهذا ينتج خلاف ما افتى به السيد الخوئي من الحكم بنفوذ الرجوع مطلقا.

وعلى المبني الثاني لا بد من التفصيل بين الاقوال:

فعلى القول الاول ففي فرض الجهل بتاريخ كليهما يتعارض استصحاب بقاء العدة الى زمان الرجوع مع استصحاب عدم الرجوع الى زمان انقضاء العدة، ويكون المرجع بعد ذلك الاصل الحكمي، بناء على جريان الاستصحاب الحكمي في الشبهات الموضوعية كما هو الصحيح خلافا للسيد الخوئي "قده" والظاهر أنه استصحاب بقاء الزوجية حيث ان الزوجية لا ترتفع الا بعد انقضاء العدة الرجعية مع عدم الرجوع.

وقد يقال بجريان الاستصحاب التعليقي حيث ان اثر الطلاق بينونة المعلقة على انقضاء العدة، ولكنه لم يثبت كونه من الحكم التعليقي الذي يصح اجراء الاستصحاب فيه بأن يكون المجعول شرعا هو الحكم التعليقي هكذا "اذا طلقها فتبين منه اذا انقضت عدتها".

نعم لو قبل بزوال الزوجية بالطلاق وان بقي احكامها كجواز النظر والاستمتاع وانما الرجوع سبب لعودها كان مقتضى الاصل الحكمي عدم عودها لكن هذا الاحتمال ضعيف.

هذا وفي فرض العلم بتاريخ الرجوع والجهل بتاريخ انقضاء العدة يستصحب عدم انقضاء العدة الى زمان الرجوع فيثبت بقاء الزوجية كما أنه مع العلم بتاريخ انقضاء العدة والجهل بتاريخ الرجوع يستصحب عدم الرجوع الى زمان انقضاء العدة فيثبت به ارتفاع الزوجية.

وأما على القول الثاني فيتعارض الاستصحابان مطلقا، ويكون المرجع الاصل الحكمي، وأما على القول الثالث فيقال بأنه مثل القول الاول، لكن الظاهر أنه حسب التقريب الاول والرابع ففي فرض الجهل بتاريخهما، يجري استصحاب عدم الرجوع في زمان العدة، دون استصحاب بقاء العدة الى زمان الرجوع، لما سبق بيانه، وبذلك يحكم ببقاء الزوجية، وحينئذ فقد تختلف نتيجته عن القول الاول، وذلك بناء على كون الاصل الحكمي نفوذ الطلاق، إما بنحو الاستصحاب التعليقي او بناء على أن الطلاق مزيل

للزوجية والرجوع في العدة سبب لعودها، لكن مرّ ان الصحيح كون الاصل الحكمي استصحاب بقاء الزوجية، فلا تختلف النتيجة.

وأما على القول الرابع فيجري استصحاب بقاء العدة الى زمان رجوع الزوج، فيحكم بنفوذ الرجوع حتى لو علم تاريخ انقضاء العدة وجعل تاريخ الرجوع، كما افتي به السيد الخوئي والشيخ الاستاذ "قدهما" في المنهاج^(١).

وعلى القول الخامس فان كان تاريخ الرجوع معلوما، وتاريخ انقضاء العدة مجهولا، جرى استصحاب بقاء العدة الي زمان الرجوع وحكم بنفوذه وان كان تاريخ انقضاء العدة معلوما وتاريخ الرجوع مجهولا او جهل تاريخ كليهما فيجري الاصل الحكمي وهو استصحاب بقاء الزوجية.

وأما على المبنى الثالث وهو الشك في موضوع نفوذ الرجوع فلا يعلم ما هو الاصل الموضوعي ولا بد من الرجوع الى الاصل الحكمي الذي تقدم الكلام فيه، والبحث الفقهي موكل الى محله في الفقه.

التنبيه الحادي عشر: الكلام في توارد الحاليتين

يقع الكلام في توارد الحاليتين، والفرق بينه وبين البحث السابق وهو تعاقب الحادثين أنه هناك كان الموضوع مركبا من ثبوت حادثين في زمان واحد، او عدم ثبوت احدهما الى زمان حدوث الآخر، بينما أنه في توارد الحاليتين يكون عنوان بسيط موضوعا لحكم شرعي، وتطرأ عليه حالة الوجود والعدم، ويشك في المتقدم والمتأخر منهما، كتوارد القلة والكثرة في ماء، او توارد الطهارة والحدث في مكلف او توارد الطهارة والنجاسة في جسم، واشباه ذلك، وقد يكون التوارد في نفس الحكم الشرعي بأن

١ - منهاج الصالحين للسيد الخوئي ج٢ ص ٢٩٧ منهاج الصالحين للشيخ التبريزي ج٢ ص ٢٧٣

يكون فعل محكوما بحكم في زمانٍ، ومحكوما بخلافه في زمانٍ آخر، ويشك في المتقدم والمتأخر منهما.

و فروض توارد الحالتين ثلاثة: حيث قد تكون الحالتان المتواردتان، كالطهارة والحدث مجهولي التاريخ، وقد يكون تاريخ الطهارة معلوما، وتاريخ الحدث مجهولا، وقد يكون تاريخ الحدث معلوما، وتاريخ الطهارة مجهولا.

وعمدة الاقوال فيه ما يلي:

القول الاول: ما هو المشهور من تعارض الاستصحاب في مجهولي التاريخ، لتامة اركان الاستصحاب في كليهما، وجريانه في معلوم التاريخ بلا معارض، إما بتقريب أنه في فرض العلم التفصيلي بالطهارة عند الزوال مثلا، فالعلم الاجمالي بالحدث إما قبل الزوال او بعده، وان كان موجودا حقيقة، لكن العرف يرى كونه مجرد شك في انتقاض الطهارة بالحدث المشكوك بعد الزوال، لعدم اثر فعلي للحدث قبل الزوال.

او بتقريب أن العلم الاجمالي بالحدث وان كان متحققا عرفا، لكن امره دائر بين ما لا اثر له وهو فرض كونه قبل تلك الطهارة، و بين ما لا يكفي احتماله في جريان استصحابه، وهو كون الحدث بعد تلك الطهارة.

ولكن الصحيح عدم تامة أي من التقريبين: أما التقريب الاول ففيه أنه لا وجه لانكار تامة اليقين السابق والشك اللاحق في مجهول التاريخ في قبال معلوم التاريخ، بعد اليقين بالحدث المعلوم بالاجمال والشك في بقاءه، وأما التقريب الثاني فلأن مجرد أنه لو كان الحدث قبل الزوال فقد ارتفع بالطهارة عند الزوال يقينا، فلا اثر له، وأما حدوثه بعد الزوال فهو مشكوك، فهذا بمجرد لا يمنع من تامة اركان الاستصحاب، وصدق نقض اليقين بالشك، بلحاظ اليقين بجامع الحدث في احد زمانين، والشك في بقاءه، ولو بلحاظ أنه لو وجد بعد الطهارة فهو باقٍ قطعا، ولو

وجد قبلها فهو مرتفع قطعاً.

والشاهد على ما ذكرناه أنه لو اغتسل عند طلوع الفجر بنية ما في الذمة، ثم رأى عند الزوال في ثوبه منياً، فعلم بأنه إما أجنب في الليل أو اول النهار، فلا يرى العرف تمحض الشك البدوي في طرؤ الجنابة بعد الغسل، وتحقق موضوع الاستصحاب في الطهارة فقط دون الجنابة، ولا أقل من عدم احراز ذلك، فلا يحرز انعقاد ظهور دليل الاستصحاب في استصحاب الطهارة.

القول الثاني: ما اختاره جماعة كالشيخ الاعظم والمحقق الهمداني^(١) والسيد الخوئي "فدهم" من تعارض الاستصحابين مطلقاً، وهذا هو الصحيح.

القول الثالث: عدم المقتضي لجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ وجريانه في معلوم التاريخ، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية، وذكر في وجهه كونه شبهة مصداقية لانفصال زمان اليقين عن زمان الشك، حيث ان زمان الشك في الطهارة المجهول تاريخها هو الزمان الفعلي، وهو الساعة الثالثة، ولكن زمان اليقين بها مردد بين الساعة الاولى والثانية.

وفيه **اولاً:** النقض بفرض العلم بتاريخ الطهارة مثلاً، فان هذه الشبهة تأتي فيه ايضاً، حيث ان زمان الشك الفعلي فيها لم يحرز اتصاله بزمان اليقين لاحتمال انفصاله عنه بزمان الحدث المعلوم بالاجمال.

وثانياً: الحل بأن احتمال تخلل الحدث المعلوم بالاجمال بين زمان اليقين والشك ليس بقادح، بعد عدم استلزامه لكون زمان اليقين بالحدث نفس زمان وقوع الحدث المعلوم بالاجمال.

وأما مجرد تردد زمان اليقين بين زمانين فمن الواضح عدم كونه قادحا، ولذا لو علم بطرؤ الحدث إما في الساعة الاولى او الثانية واحتمل بقاءه على اي تقدير الى الساعة الثالثة، فلا يستشكل احد في جريان استصحابه. وأما ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أنه لا مجال للاستصحاب في مجهولي التاريخ، حيث ان ركن الاستصحاب الشك في بقاء الشيء وارتفاعه، ولا يشك فيهما في البقاء والارتفاع، فان الطهارة لو كانت في الساعة الاولى فهي مرتفعة يقينا و ان كانت في الساعة الثانية فهي باقية يقينا، وهكذا الحال في مجهول التاريخ في قبال معلوم التاريخ، حيث انه لو كان حدوثه قبل معلوم التاريخ فهو مرتفع يقينا، والا فهو باقٍ يقينا، وانما يجري الاستصحاب في معلوم التاريخ^(١).

ففيه أن المهم أن الطهارة المعلومة الحدوث في احدى الساعتين مشكوكة البقاء، فكما أن تردد مكان زيد بين البلد الذي لو كان فيه فقد مات قطعاً وبين بلدٍ لو كان فيه فهو باقٍ قطعاً، لا يمنع من استصحاب بقاء حياته، فكذلك الحال لو تردد زمان ولادته بين زمان لو ولد فيه فقد مات يقينا وبين زمان لو ولد فيه فهو باقٍ يقينا، فلا مانع من الاستصحاب لصدق نقض اليقين بالشك على عدم البناء على الحالة السابقة المتيقنة في احد الزمانين السابقين.

ودعوى أنه حيث لا يكون وجود الطهارة فعلاً بقاء للطهارة السابقة على تقدير وجود الطهارة في الساعة الاولى، وانما يكون فرداً جديداً من الطهارة، فلا يكون في هذا الفرض البناء على الطهارة ابقاء للمتيقن السابق عملاً وتركاً لنقضه، غير متجه، فانه لا يلزم في مورد الاستصحاب الا اليقين بحدوث شيء واحتمال بقاءه فعلاً، ولو على بعض التقادير، وهذا

متحقق في المقام، لليقين بكل من الطهارة و الحدث في زمانٍ و الشك فيه في زمان آخر، وان كان بقاء كل منهما واقعا متوقفا على كونه حادثا في الساعة المتأخرة، ولكنه ليس بمهم في مقام التعبد الظاهري الاستصحابي.

ولا يجري فيه الشبهة التي ادعاها جماعة في مجهولي التاريخ في تعاقب الحادثين من كونه من قبيل استصحاب الفرد المردد، حيث ان التعبد ببقاء القلة مثلا الى واقع زمان الملاقة لعله كان مشيرا الى الساعة الثالثة والمفروض اليقين بالكربة فيها، واين هذا مما في المقام من التعبد ببقاء الطهارة مثلا الى الزمان الفعلي، وهو محتمل المطابقة مع الواقع.

القول الرابع: ما ذكره المحقق الحلي "ره" في المعتبر، بل عن شرح الجعفرية نسبتة الى المشهور بين المتأخرين، من أنه في مورد توارد الحالتين لا بد من البناء ضد الحالة السابقة على الحالتين المتواردتين^(١).

وحاصل ما ذكره أنه لو علم المكلف بكون حالته السابقة في الساعة الاولى كانت هي الحدث حيث نام آنذاك جزما، ثم علم بأنه إما توضاً في الساعة الثانية، و نام نوماً آخر في الساعة الثالثة، او نام نوماً آخر في الساعة الثانية، وتوضاً في الساعة الثالثة، فيعلم بوجود فرد من الحدث في الساعة الاولى، كما يعلم بارتفاعه بوضوء بعده، إما في الساعة الثانية او الثالثة، ولا يعلم بوجود فرد آخر من الحدث، فانه لو نام في الساعة الثانية، وتوضاً في الساعة الثالثة، فلا يكون هذا النوم سببا لحدوث فرد آخر من الحدث، لأن المحدث لا يحدث ثانيا، ومعه فلا يجري استصحاب الحدث بخلاف استصحاب الطهارة، فانه جارٍ للشك في بقاء الطهارة.

وفيه أنه ان علم بتاريخ الحالة المماثلة للحالة السابقة، بأن علم بتاريخ

النوم الثاني في هذا المثال، فيكون استصحاب الحدث المتيقن في هذا الزمان من قبيل استصحاب الفرد، كما اختاره السيد الخوئي "قده"، وقد تم فيه اركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق، وان جهل تاريخها فالصحيح أن استصحاب الحدث المتيقن عند النوم الثاني يكون من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلّي، حيث ان الحدث عند النوم الثاني مردد بين كونه بقاء الفرد السابق وبين كونه فردا جديدا، فيتعارض مع استصحاب الطهارة.

نعم يوجد في قبال ذلك احتمالان آخران:

١- ما اختاره في البحوث من أن استصحابه من قبيل استصحاب الفرد، حيث ان تردد زمان حدوث الحادث بين زمانين لا يجعله من الكلّي المردد بين فردين، بل هو مثل دوران ولادة زيد بين زمانين يقطع بموته على تقدير كونها في الزمان الاول، فانه لا يخرج من استصحاب الفرد، وهذا ما اختاره في البحوث^(١).

وفيه أن مجهول التاريخ المماثل للحالة السابقة المعلومة قبل توارد الحالتين، حيث يكون مرددا بين كونه بقاء الفرد السابق، وبين كونه فردا جديدا، فيكون من قبيل استصحاب الكلّي، لكنه من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلّي.

٢- ما اختاره السيد الخوئي "قده" من كونه من قبيل القسم الرابع من الكلّي، لأن عنوان الحدث عند النوم الثاني محتمل الانطباق على الحدث الموجود بالنوم الاول، والذي هو متيقن الحدوث والارتفاع، فيكون كما علم بأنه اجنب ليلاً، ثم اغتسل منه، ثم رأى في النهار في ثوبه منياً لا يدري هل هو من الجنابة في الليل او أنه جنابة جديدة، حيث ان الصحيح أن

استصحاب الجنابة المعلومة عند خروج هذا المنى يعارض استصحاب بقاء الطهارة حين الغسل.

نعم لو لم يكن مجهول التاريخ مماثلاً للحالة السابقة، فيكون استصحابه من قبيل القسم الثاني من الكلّي، لدورانه بين أن يكون فرداً حادثاً قبل الوضوء، فيكون مرتفعاً قطعاً، وبين كونه فرداً حادثاً بعد الوضوء، فيكون باقياً قطعاً^(١).

وفيه أن عنوان الحدث عند التوم الثاني ليس محتمل الانطباق بالدقة على الحدث عند النوم الأول، غاية أنه لو كان الحدث عند النوم الثاني في الساعة الثانية دون الثالثة كان بقاء للحدث عند النوم الأول.

نعم لو كان الحدث عند النوم المردد بين الساعتين مما يحتمل انطباقه على الحدث المعلوم بالتفصيل في الساعة الأولى بسبب النوم، كما لو علم بأنه نام نوماً رأى فيه مناماً، ولم يدر أنه هل هو ذلك النوم في الساعة الأولى وقد توضأ بعده جزماً أو هو نوم آخر بعد وضوءه فالحدث الناشئ منه باقٍ فيكون استصحاب الحدث عند النوم الذي رأى فيه المنام من القسم الرابع من الكلّي، لاحتمال انطباق هذا العنوان الاجمالي على الحدث عند النوم في الساعة الأولى.

وهكذا إذا علم اجمالاً بأنه إما خرجت منه قطرة بول مقارناً لحدوث النوم في الساعة الأولى، ثم توضأ بعده فالآن هو متطهر، أو خرجت منه تلك القطرة في الساعة الثالثة بعد ما توضأ في الساعة الثانية، فيكون من استصحاب القسم الرابع من الكلّي، لاحتمال انطباق حدوث الحدث عند خروج قطرة البول على حدوث الحدث عند النوم في الساعة الأولى حيث أنه لو خرجت قطرة البول عند حدوث النوم لاستند الحدث إليهما معاً.

٥٢٠.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

وهذا بخلاف ما لو علم بتأخر خروج قطرة البول عن ذلك النوم وتردده بين كونه في الساعة الثانية او الثالثة، فانه على تقدير كونه في الساعة الثانية فالحدث عنده لا يكون منطبقا على الحدث عند النوم بالدقة بل يكون بقاء له.

وعليه فالصحيح جريان استصحاب الحدث عند النوم الثاني ومعارضته مع استصحاب الطهارة، حتى لو انكرنا جريان الاستصحاب في القسم الرابع من الكلبي، وان كنا نحن لا ننكره.

القول الخامس: ما ذكره السيد الامام "قده" في خصوص ما لو علم بالحالة السابقة على توارد الحالتين وكان مماثلها مجهول التاريخ، من أنه يجري استصحاب ضدها بلا معارض، مثل ما لو علم بأنه نام في الساعة الاولى، ثم علم بأنه إما نام في الساعة الثانية وتوضاً في الساعة الثالثة او توضاً في الساعة الثانية ونام في الساعة الثالثة، فان كان نومه الثاني في الساعة الثانية فلم يتحقق فرد جديد من الحدث، غير الفرد المعلوم الحدوث والارتفاع وهو الحدث المسبب عن النوم الاول، وان كان في الساعة الثانية فهو وان كان فردا آخر من الحدث حينئذ، لكنه انفصل عن الحدث الاول بالوضوء في الساعة الثانية، فلا يجري استصحاب كلي الحدث، حتى لو قبلنا القسم الثالث من الكلبي.

والحاصل أن العرف يرى انحلال العلم الاجمالي بكلي الحدث عند النوم الثاني، بالعلم التفصيلي بالحدث المعلوم الوجود عند النوم الاول ومعلوم الارتفاع، والشك البدوي في فرد جديد من الحدث، فالمقام نظير ما لو رأى منيا في ثوبه لا يدري أنه من الجنابة التي علم بها سابقا واغتسل منها او الجنابة الجديدة.

ودعوى العلم الاجمالي بسبب ثان للحدث وهو النوم الثاني، غير متجهة، فانه لو كان النوم الثاني عقيب النوم الاول فلا يكون سببا فعليا

للحدث، فيكون العلم الاجمالي به كالعلم الاجمالي بأنه إما اكل شيئاً قبل
الوضوء او نام بعد الوضوء، حيث انه علم بالجامع بين ما له اثر وما ليس له
اثر، وهو غير مجد.

نعم اذا كانت الحالة المماثلة للحالة السابقة على الحالتين معلومة التاريخ
كما لو علم بكون النوم الثاني في الساعة الثالثة بينما أن زمان الطهارة كان
مرددا بين الساعة الثانية والرابعة، فلا مانع من استصحابها في حد ذاتها
فيتعارض مع استصحاب ضد الحالة السابقة.

ان قلت: ان الاشكال المذكور في مجهول التاريخ المماثل للحالة
السابقة يأتي في معلوم التاريخ المماثل ايضا، فانه لو علم بكون النوم في
الساعة الثالثة فهو وان كان يعلم بحدوث عنده، لكنه مردد بين أن يكون
ذلك الحدث المعلوم في الساعة الاولى او فرد جديد من الحدث الوضوء،
فهو يعلم تفصيلا بحدوث فرد من الحدث وارتفاعه قبل الوضوء، ويشك
بدوا في حدوث فرد آخر من الحدث.

قلت: الفرق بين مجهول التاريخ ومعلومه، أن الحدث المعلوم منفصل
بالوضوء جزما عن الفرد المحتمل من الحدث في مجهول التاريخ، دون
معلومه، نعم ما يجري في معلوم التاريخ ليس هو استصحاب فرد الحدث
بعد تردد الحدث عند النوم الثاني بين الفرد المقطوع الزوال، والفرد
المشكوك الحدوث، وانما هو استصحاب الكللي^(١).

ويلاحظ عليه أن تشبيهه فرض كون الحالة المماثلة للحالة السابقة
مجهولة التاريخ بما لو رأى في ثوبه منيا لا يدري أنه من الجنابة التي علم
بها سابقا واغتسل منها او الجنابة الجديدة، يكشف عن أنه يرى
استصحاب الحدث فيه من القسم الرابع من الكللي، والمفروض أنه لا

يعترف بجريانه، حيث يرى أنه لا بد من اجراء الاستصحاب في العنوان الموضوع للحكم الشرعي، وكون الحدث عند النوم الثاني ليس دخيلا في الحكم الشرعي فلا بد من قصر النظر على ذات الحدث، من دون لحاظ تضييقه بالحدث عند النوم الثاني، وحينئذ لا تتم اركان الاستصحاب فيه، حتى لو قيل بجريان استصحاب القسم الثالث من الكلبي، لأن جريانه مختص بما اذا كان لم يعلم بتخلل العدم على الكلبي، بل احتمال وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد الاول او مقارنة لارتفاعه، والمقام من هذا القبيل، فانه ان كان النوم الثاني قبل الوضوء فلم يوجد فرد جديد من الحدث، وان كان بعد الوضوء فقد ارتفع كلي الحدث عند الوضوء، فلا يحتمل وجود فرد آخر من الحدث الا منفصلا عن الحدث السابق.

ولكن تبين مما ذكرناه في التعليق على القول الرابع أنه من قبيل استصحاب القسم الثاني لا الرابع، فيرتفع الاشكال.

وأما ما ذكره في الفرق بين معلوم التاريخ ومجهول التاريخ ففيه أن ما ذكره في مجهول التاريخ يأتي في معلوم التاريخ ايضا، حيث انه لو كان الحدث عند النوم الثاني المعلوم التاريخ قبل الوضوء فهو ليس فردا آخر من الحدث، ولو كان بعد الوضوء فقد انفصل عن زمان ارتفاع كلي الحدث بارتفاع الفرد الاول من الحدث، وهو النوم في الساعة الاولى بالوضوء في الساعة الثانية.

القول السادس: ما اختاره بعض الاعلام "قده" من أنه في فرض العلم بتاريخ احدهما فيجري الاستصحاب فيه بلا معارض، وفي فرض الجهل بتاريخ كليهما يؤخذ بصد الحالة السابقة عليهما، ان كانت معلومة والا فيتعارض الاستصحاب فيهما^(١).

وهذا القول شبيه بالقول السابق الا أنه يتميز عنه في الذهاب الى عدم جريان استصحاب مجهول التاريخ في قبال معلوم التاريخ، بينما أن القول السابق يرى معارضة الاستصحاب فيهما.

ومما ذكرناه تبين الاشكال على هذا القول ايضا، فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الصحيح تعارض الاستصحاب في توارد الحالتين مطلقا، وبعد ذلك يكون المرجح في توارد حالة الطهارة والحدث في ما اشترط فيه الطهارة كالصلاة قاعدة الاشتغال، للعلم بوجوده والشك في تحصيله، نعم تجري البراءة عن محرمات المحدث كحرمة مس كتابة القرآن، او حرمة الدخول في المسجد في توارد حالة الطهارة والجنابة.

ودعوى أن من المحتمل كون الحدث مانعا في الصلاة، ومع الشك في الحدث تجري البراءة عن المانعية، بل ولو كانت الطهارة شرطا فمن كان محدثا فهو مكلف بالصلاة مع الوضوء ومن كان متطهرا فهو مكلف بالصلاة فقط، ومع شك المكلف في كونه محدثا او متطهرا فتجري البراءة عن وجوب الوضوء غير متجهة.

أما احتمال كون الحدث مانعا ففيه **اولا**: أن كون الحدث مانعا خلاف ظاهر مثل قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم... وان كنتم جنبا فاطهروا..." في كون الطهارة شرطا.

وثانيا: انه لا اشكال في أنه لو كان محدثا فهو مانع وانما الشك في وجود المانع وثبوت المانعية لشيء في الواجب لا تتوقف على وجود ذلك الشيء، كما مر متا في بحث الشك في مانعية النجاسة في ذيل صحيحة زرارة الثانية في الاستصحاب.

وأما ما قيل من أن المتوضىئ مكلف بالصلاة فقط، لكون امره بالوضوء طلبا للحاصل، ففيه أنه لا يزيد الشرط عن الجزء، والامر باجزاء المركب

الارتباطي ضمنى ثبوتا وسقوطا، فلا يسقط الامر به بمجرد الاتيان به ما لم يفرغ من المركب، ومن الواضح أن نكتة لغوية جعل التكليف لما بعد الامتثال لا يأتي فيه، فانه خاص بالجعل الاستقلالي لا الضمني، فمجرد كون الشخص متوضاً لا يوجب عدم الامر به.

على أن ما هو مأمور به ضمنا في الشرط هو تقييد الصلاة به، وهو لا يحصل الا مقارنا للصلاة، خصوصا مع امكان نقضه بالحدث قبل الفراغ من الصلاة، فالمطلوب هو الوضوء المقارن للصلاة.

نعم لو اتى بالصلاة رجاء مع توارد حالة الطهارة والحدث، فبعد الصلاة فقد يقال: بأنه حيث لا مجال لجريان استصحاب عدم الصلاة مع الطهارة لأن متعلق التكليف اخذ مركبا من الصلاة وكون المكلف مع الطهارة، ووجود الصلاة معلوم، فلا مجال فيه للاستصحاب، وأما المشكوك وهو وجود الطهارة فهو مما تعارض استصحابه مع استصحاب بقاء الحدث، فتصل النوبة الى الاصل الحكمي وهو البراءة عن بقاء التكليف، فتكون واردة على قاعدة الاشتغال.

ولكن أجبنا عنه في محله **اولا**: بأنه يجري استصحاب بقاء التكليف بناء على كون الامتثال مسقطا للتكليف، وأما بناء على كونه مسقطا لفاعلية التكليف ومحركيته، كما هو مختار البحوث، فيعلم بثبوت التكليف، وأما محركيته فهي ثابتة بحكم العقل، حتى مع الشك في الامتثال، بنكتة قاعدة الاشتغال.

وما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" وفاقا للسيد الخوئي "قده" من المنع من جريان استصحاب الحكم، ولو كان في الشبهة الموضوعية فقد مر الجواب عنه.

وثانيا: ان مآل الشك في الامتثال، و ان كان الى الشك في بقاء

التكليف بالدقة العقلية، لكن العرف لا يراه مصداقا للشك في التكليف، بعد العلم بتوجه التكليف بحده الى المكلف، و تمحض الشك في امتثاله خارجا، و لا اقل من شبهة الانصراف.

وان شئت قلت: ان الشك في الامتثال حيث يكون موردا لقاعدة الاشتغال التي هي مضافا الى أنها قاعدة عقلية مترسخة في اذهان العقلاء بحدّ يرون أن المورد ليس من موارد الشك في التكليف، فيكون الشك فيه متمحضا عرفا في امتثال التكليف المعلوم، وان رجع ذلك بالدقة الى الشك في بقاء التكليف، وهذا المقدار كافٍ في انصراف مثل قوله "رفع ما لا يعلمون" عنه.

ثم انه بما ذكرناه تبين الاشكال في التزام شيخنا الاستاذ "قده" بورود أصالة البراءة عن بقاء التكليف على قاعدة الاشتغال، ان وصلت النوبة الى أصالة البراءة.

هذا وكان يذكر "قده" أنه لا تجري البراءة عن بقاء التكليف في خصوص الصلاة، حيث استفيد من صححة زرارة والفضيل لزوم اعادةها في فرض الشك في داخل الوقت، فقد ورد فيها "متى استيقنت او شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها او في وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها^(١)".

و لكن يريد عليه أن مورد الصححة الشك في اصل وجود الايتان بالصلاة، وهو مجرى لاستصحاب عدم الايتان، ولا تشمل الشك في الصحة، فلا تبقى خصوصية للصلاة.

هذا ولو كان المورد مورد توارد حالة الطهارة والنجاسة فيكون المرجع قاعدة الطهارة، وفي مورد توارد حالة القلة والكثرة لو لاقى الماء النجس،

فقد اتضح مما سبق كون المرجع فيه قاعدة الطهارة في الماء، ولكن لا يترتب عليه احكام الكر، كما لو قلنا بكفاية غسل الجسد المتنجس بالبول بالماء الكر مرة واحدة، كالماء الجاري بخلاف الماء القليل حيث يجب غسله به مرتين، نعم بناء على القاعدة التي سبق نقلها عن المحقق النائيني "ره" لا بد من الاجتناب عن ذاك الماء لما ذكر من أنه يحكم بنجاسته لأجل تلك القاعدة.

ثمرة النزاع بين القول بقصور المقتضي في استصحاب توارد

الحالتين والقول بالمعارضة

ثم انه قد يقال بأن ثمرة النزاع بين القول بقصور المقتضي في استصحاب توارد الحالات مع الجهل بتاريخهما والقول بالمعارضة بينهما تظهر في مثل ما لو علم اجمالاً بنجاسة احد شيئين مع كون واحد معين منهما مبتلى بتوارد حالة الطهارة والنجاسة حيث يكون استصحاب الطهارة في الآخر خطاباً مختصاً حاكماً على الخطاب المشترك الذي هو أصالة الطهارة، بينما أنه على المعارضة فالمعارضة مستقرة بين استصحاب الطهارة في ذلك الشيء الذي توارد فيه الحالات، مع كل من استصحاب النجاسة فيه واستصحاب الطهارة في الشيء الآخر، وهذا ما قد يظهر من بعض كلمات السيد الصدر "قده".

ولكن على مسلك السيد الخوئي "قده" (من عدم انعقاد ظهور خطاب الاستصحاب في شموله لمورد توارد الحالات، لكون حكم العقل بعدم شموله له لأجل محذور المناقضة في المؤدى من الحكم البديهي العقلي، بينما أن حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي من حكم العقل غير البديهي فيكون بمثابة القرينة المنفصلة الموجبة لسقوط الظهور عن الحجية من دون أن يكون هادماً للظهور) ينعقد ظهور دليل

الاستصحاب في استصحاب طهارة هذا الشيء غير المبتلى بتوارد الحالتين بلا أن يوجد له ظهور معارض^(١).

و قد يقال بأنه على مسلك السيد الصدر "فده" ايضاً (من عدم انعقاد ظهور دليل الاصل لكل من توارد الحالتين واطراف العلم الاجمالي بالتكليف، لكون شمول دليل الاصل لكل من طرفي العلم الاجمالي يكون نقضاً للغرض من التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال، فيكون ارتكاز المناقضة العقلية بمثابة قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد الظهور) فمشكلة المعارضة وان كانت مشتركة في كل من استصحاب الطهارة والنجاسة في الشيء الذي توارد فيه الحالتان، وكذا في استصحاب الطهارة من كل من الشئيين المعلوم نجاسة احدهما اجمالاً، لكن ارتكاز المناقضة العقلية يختص بما اذا كان كل من الاصلين قابلاً للوصول الى المكلف في حد ذاته مع قطع النظر عن ارتكاز المناقضة، وحيث ان استصحاب الطهارة في ما توارد فيه الحالتان غير قابل للوصول الى المكلف للمانع العقلي فلا يرى العقلاء محذورا في شمول خطاب الاستصحاب لاستصحاب الطهارة فيهما بعد كون احدهما المعين غير قابل للوصول.

الا أن الانصاف كفاية هذا المقدار من الابتلاء بالمشكلة في عدم احراز انعقاد الظهور العرفي لدليل الاستصحاب في استصحاب الطهارة في الشيء غير المبتلى بتوارد الحالتين.

فرع فقهي

لا بأس هنا بالإشارة الى فرع فقهي قد جمع فيه بين تعاقب الحادثين وتوارد الحالتين، وهو ما لو توضحاً وضوءين وصلى بعد كل واحد منهما فريضة ثم علم اجمالاً بوقوع حدث بعد احد الوضوءين وقبل الصلاة، فذكر

السيد الخوئي "قده" أنه يجري استصحاب بقاء الطهارة الى زمان الصلاة الاولى من دون أن يعارضه استصحاب عدم الصلاة في زمان الطهارة، لما مر منه في القول الرابع في تعاقب الحادثين، من جريان الاستصحاب المثبت لوجود احد جزئي المركب الى زمان وجود الآخر، من دون أن يعارضه استصحاب عدم وجود الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الاول ، كما لا يعارضه استصحاب بقاء الطهارة الثانية الى زمان الصلاة الثانية لكونه مبتلى بتوارد الحالتين، فلم ينعقد ظهور دليل الاستصحاب فيه، بينما أن السيد الصدر "قده" التزم حسب مبانيه التي اتضحت في الكلام حول الفرع السابق بعدم جريان استصحاب الطهارة في الصلاة الاولى ايضا^(١). وكيف كان ففي الفرض الذي يكون المكلف شاكا في الحدث فعلاً، فلا اشكال في وجود معارض لولا استصحاب الطهارة في الصلاة الاولى، وهو البراءة عن محرمات المحدث.

التنبيه الثاني عشر: في استصحاب الصحة

إذا أتى بمشكوك المانعية كالزيادة المشكوك مانعيتها عن الصلاة، فقد يستصحب بقاء الصحة فاورد الشيخ الاعظم "قده" على هذا الاستصحاب بأن المستصحب إن كان صحّة مجموع الصلاة فلم يتحقّق بعد، وإن كان صحّة الأجزاء السابقة فهي غير مجدّية، لأنّ صحّة تلك الأجزاء تعني أنه لو انضم اليها بقية الأجزاء مع الشرائط و عدم الموانع فتنحقق الصلاة التامة، وهذه الصحة مما يقطع ببقائها.

ولكن الظاهر أن المانع يوجب عدم صلاحية الاجزاء السابقة للحقوق الأجزاء اللاحقة عرفاً على الأقل، ولذا يعبر عنه بأنه ابطال عمله، ويجب

استئناف العمل بكامله، فالصحيح أن يقال ان اثبات الصحة الفعلية و سقوط الامر بالمركب باستصحاب صحة الاجزاء السابقة بمعنى عدم طرؤ النقص عليها باتيان مشكوك المانعية يكون من الاصل المثبت، حيث انه لازم عقلي له.

أما الاستصحاب التعليقي للصحة الفعلية، فيرد عليه أن القضية التعليقية المنتزعة عقلاً، ان كانت هي أنه لو انضمت الاجزاء اللاحقة الى الاجزاء السابقة من دون تخلل الاتيان بمشكوك المانعية تحقق امثال الامر بالمركب و سقط الامر، فهي معلومة الحدوث و البقاء، و ان كانت القضية التعليقية أنه لو انضمت الاجزاء اللاحقة الى الاجزاء السابقة مع تخلل الاتيان بمشكوك المانعية وتحقق الامثال فهي مشكوك الحدوث، فلا مجال لاستصحابها، على أنه من الاستصحاب التعليقي في الموضوع التكويني، اي تحقق الامثال، وهو من اردء أنحاء الاستصحاب التعليقي، مثل أن نستصحب أنه لو ألقى الثوب في هذا الحوض سابقا لتحقق غسله بالماء لوجود الماء فيه قطعاً.

هذا وقد ذكر الشيخ الاعظم "فده" أنه في مورد الشك في قاطعية شيء كقاطعية الضحك الخالي عن الصوت، فلا مانع من جريان استصحاب الهيئة الاتصالية، فان اعتبار قاطعية شيء للصلاة مثلاً يعني وجود هيئة اتصالية لها ويكون هذا القاطع قاطعاً لتلك الهيئة الاتصالية، ولكن ذكرنا في بحث قاعدة الاشتغال أن ما ورد في الروايات من التعبير بأن القهقهة مثلاً تنقض الصلاة وتقطعها بيان عرفي لكون الواجب مشروطاً بعدمها، فبايجادها ينتفي الاثر المطلوب، و لا يستفاد منه اعتبار الهيئة الاتصالية، فيختلف القاطع الشرعي عن القاطع العرفي بأن كان الصدق العرفي لعنوان المركب كالصلاة متقوماً بعدمه، كالفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة، من دون أن يقيد الشارع الواجب بعدمه.

نعم القاطع العرفي كالفعل الماحي لصورة الصلاة يعني انثلام عنوان المركب كعنوان الصلاة به فاذا شك في قاطعية شيء عرفا قد يقال بأنه حينئذ يجري استصحاب بقاء عنوان المركب، لكنه انما يفيد لو كان اثبات بقاء العنوان هو المطلوب، وأما اذا كان المطلوب هو اثبات اتصاف ما يأتي به من الاجزاء اللاحقة بهذا العنوان فلا يثبت به، فان استصحاب بقاء شيء بنحو مفاد كان التامة لا يثبت اتصاف الموجود به بنحو مفاد كان الناقصة، فلو شك في كون الفصل بين اشواط الطواف بمقدار عشر دقائق مثلا هل يمنع من صدق الطواف سبعة اشواط ام لا، فاستصحاب بقاء الطواف لا يثبت انه طاف سبعة اشواط.

نعم قد يقال بانه في هذا الفرض حيث يكون الشك في الصدق ناشئا عن الشبهة المفهومية^(١) فتجري البراءة عن القيد الزائد، بل يتعين اجراءها دون الاستصحاب، حتى مع غمض العين عن الاشكال السابق، لعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية، ولو شك في الخارج فلم يعلم مقدار الفصل، فهنا يجري استصحاب عدم تحقق عنوان الطواف سبعة اشواط وكذا قاعدة الاشتغال، دون استصحاب بقاء الموالاة لكونه اصلا مثبتا بالنسبة الى اثبات تحقق عنوان الطواف سبعة اشواط.

١ - هذا مبني على تصورات القوم في كون امثال المقام من الشبهة المفهومية التي يكون الشك فيه في حدود جعل المولى، ولكن مر منا مرارا عدم تمامية ذلك، فانه بعد كون نسبتها الى المولى بما هو مولى -لا بما هو عالم الغيب- والعبء على حد سواء فيكون الظاهر من خطاب الامر هو الامر بما يصدق عليه الطواف سبعة اشواط، فلو فصل عشر دقائق بين الاشواط فيشك في اتيانه بالواجب وهو ما يصدق عليه الطواف سبعة اشواط فتجري قاعدة الاشتغال.

التنبيه الثالث عشر: في التمسك بعموم العام او استصحاب حكم

المخصص

إذا خرج عن العام فرد في زمان ثم شك بعد مضي ذلك الزمان في بقاء حكم الخاص او ثبوت حكم العام، فيقع الكلام في أنه هل يجب الرجوع الى عموم العام او يجري استصحاب حكم الخاص، كما لو قال المولى "أكرم كل عالم" ثم دل الدليل على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة، وشك في يوم السبت في بقاء حرمة اكرامه او كون اكرامه واجبا.

ولا يخفى أن محل النزاع هو ما دل الدليل الخاص على خروج فرد من افراد العام في زمان، ثم شك في حكمه بعد مضي ذلك الزمان، فلا يجري النزاع فيما لو كان مفاد دليل الخاص خروج عنوان كلي عن عموم العام، ثم زال ذلك العنوان عن فرد من افراد العام، كما لو ورد "أكرم كل عالم" ثم ورد "لا تكرم العالم الفاسق" وكان زيد العالم فاسقا ابتداء، ثم تاب وصار عادلا، فانه لا اشكال في الرجوع الى عموم العام، حيث يدور حكم الخاص مدار صدق العنوان، فاذا كان الفرد منطبقا عليه عنوان الخاص يحكم عليه بحكم الخاص، ولو ارتفع عنه عنوان الخاص ثبت له حكم العام، ولذا قد يقال في ما لو استغنى المكلف عن المؤونة بأنه حيث ورد تعلق الخمس بكل فائدة، ثم خرج عنه عنوان المؤونة، فيتسمك لاثبات الخمس في ما استغنى عنه بعموم العام.

ومن الغريب ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أنه استدل على عدم تعلق الخمس به بأنه اذا كان الزمان ملحوظا ظرفا في الخطاب العام لا قيادا، فكان الثابت على كل فرد من العام حكما واحدا مستمرا، للاحكاما عديدة انحلالية كما هو الحال في دليل خمس كل فائدة، فلامجال حينئذ للتمسك بالعام، اذ لا دليل على دخول الفرد بعد خروجه عن العام، بل

مقتضى الاصل البرائة عنه^(١).

فان ما ذكره -مضافا الى كونه مخالفا لمبناه الاصولي من مرجعية العام مطلقا ولو كان الزمان ظرفا له^(٢) - يرد عليه أنه حتى لو منع من مرجعية العام الذي يكون الزمان ظرفا له، بعد مضي الزمان المتيقن من تخصيص فرد منه، مع ذلك ليس المقام من هذا القبيل، اذ المفروض في المقام كما مر آنفا ان المخصص عنوان كلي ينطبق على افراده، وهو عنوان المؤونة، فيدور الحكم مدار صدق العنوان، فاذا كان الفرد منطبقا عليه عنوان الخاص يحكم عليه بحكم الخاص، ولو ارتفع عنه عنوان الخاص فلا ينبغي الشك في مرجعية العام، وبذلك اتضح ايضا الاشكال في عدّ البحوث الخروج عن المؤونة من أمثلة المقام.

وسياتي بعض الكلام حول مسألة الخروج عن المؤونة في نهاية البحث.

وكيف كان فقد فصلّ الشيخ الاعظم "ره" في المقام بين صورتين:

الصورة الاولى: ما لو كان الزمان قيّدا لحكم العام بأن كان كل زمان

من الازمنة فرد من افراد العام كما لو قال المولى اكرام كل عالم في كل يوم واجب" فيكون المرجع هو العام، لأن المتيقن من تخصيص عمومه الافراي هو اكرام زيد يوم الجمعة مثلا، فيتمسك بالنسبة الى الفرد الآخر من العام وهو اكرام زيد يوم السبت الى عمومه الافراي.

الصورة الثانية: ما لو كان الزمان ظرفا لحكم العام، كما لو قال المولى

"أكرم العلماء دائما" فان عمومه الافراي يكون مقتضيا لشموله للفرد كزيد العالم، فاذا خرج هذا الفرد في زمان كيوم الجمعة عن العموم الافراي للعام، فلا يبقى عموم افراي بالنسبة الى يوم السبت، وأما العموم الأحوالي

١ - موسوعة الامام النووي ج ٢٥ ص ٢٦١

٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢١٩

للعام بالنسبة اليه فهو فرع شمول عمومه الأفرادي له، ومع سقوط عمومه الأفرادي بالنسبة اليه لا يبقى ما يتمسك به لاثبات شمول العام له بعد مضي الزمان المتيقن من تخصيص هذا الفرد، وحينئذ فيجري استصحاب حكم الخاص^(١).

وقد ينسب اليه القول بأنه ان كان الزمان قيذا للعام فلا بد أن يكون كذلك في الخاص، وان كان ظرفا فكذلك، ولكن لا وجه لذلك، ولم يتضح لي تمامية هذه النسبة، فانه اذا قال المولى "اكرام العالم في كل يوم واجب" وقال "اكرام زيد ليس بواجب يوم الجمعة" كان ذلك من قيديّة الزمان للعام وظرفيته للخاص، كما أنه لو قال "اكرام العالم واجب" وقال "اكرام زيد يوم الجمعة ليس بواجب" او أنه حرام، فيكون من ظرفية الزمان للعام وقيديته للخاص.

وقد ذكر صاحب الكفاية أن ما ذكره الشيخ "ره" من انقسام العام الى قسمين بلحاظ كون الزمان قيذا او ظرفا له، يأتي في الخاص ايضا، فتكون الاقسام اربعة:

القسم الاول: أن يكون الزمان قيذا في كليهما، فيكون المرجع العام، ولايجري استصحاب حكم الخاص، لا لأجل حكومة العام عليه، بل لعدم المقتضي لجريانه، لأن كون الزمان قيذا في حكم الخاص يعني كون اختلاف الزمان موجبا لتغاير الموضوع فيه.

القسم الثاني: أن يكون الزمان ظرفا في كليهما فيكون المرجع هو استصحاب حكم الخاص.

القسم الثالث: أن يكون الزمان قيذا في العام وظرفا في الخاص فالمرجع عموم العام، ومع فقدّه يجري استصحاب حكم الخاص.

القسم الرابع: أن يكون الزمان ظرفا في العام وقيدا في الخاص، فلاتجري اصاله العموم، لما مر من ان هذا الفرد قد خرج عن العام بالتخصيص، ولايختلف في ذلك طول زمان خروجه او قصره، كما لايجري استصحاب حكم الخاص، لما مر من عدم المقتضي لجريانه، فلابد من الرجوع الى سائر الاصول العملية.

هذا وقد فصل في ما لو كان الزمان ظرفا للعام بين ما لو كان الخاص مخصصا للعام من الأول فيمكن التمسك للعام بعد مضي زمان المتيقن من التخصصيص، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالتة، فيصح التمسك بعموم "أوفوا بالعقود" بالنسبة الى البيع بعد مضي زمان خيار المجلس، بخلاف ما لو قلنا بكون مبدأ خيار الغبن هو زمان العلم بالغبن، وشك في كونه على نحو الفور او التراخي^(١).

وهناك قولان آخران في المقام:

احدهما: القول بمرجعية العام مطلقا، وهو الذي اختاره جمع من الاعلام في المقام.

وثانيهما: القول بسقوط العام عن الحجية مطلقا، وهذا ما اختاره بعض الاجلاء "دام ظله".

ولنقدّم البحث عن تفصيل الشيخ الاعظم "قده"، فنقول: وقع الخلاف في تفسير مراده من قيديّة الزمان للعام وظرفيته بين عدة احتمالات:

الاحتمال الاول: ما استظهره المحقق النائيني "قده" من عبارة الرسائل من كون مراد الشيخ الاعظم "قده" من قيديّة الزمان لعموم العام هو كون حكم العام استغراقيا بالنسبة كل زمان، ومن ظرفية الزمان هو كون حكم العام في كل فرد حكما شخصيا مستمرا كعام مجموعي، كما في وجوب

الامساک في کل آن من آتات النهار^(١)، وان ذکر بعد ذلك أن ظاهر عبارة المكاسب شيء آخر، سيأتي بيانه .

وقد ذکر السيد الخوئي "قده" أن هذا المعنى هو صريح كلام الشيخ الاعظم "ره"، فمعنى كون الزمان ظرفاً كون الحكم الثابت واحداً شخصياً مستمراً، كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فانه لا يكون وجوب الإمساك تكليفاً متعدداً بتعدد آتات هذا اليوم، ومعنى كون الزمان قيماً هو كون الحكم انحلالياً بلحاظ الازمنة، (كحرمة وطء الحائض، حيث أن حرمة وطء الحائض في كل زمان غير حرمة وطءها في الزمان الآخر، ولذا يفرض لها اطاعة وعصيان مستقل)، وأما وجوب الوفاء بالعقد، والذي ادعى الشيخ كون الزمان ظرفاً له، فهو ارشاد الى لزوم العقد الذي هو حكم واحد مستمر^(٢).

هذا وقد انكر السيد اليزدي "قده" كون ذلك مراد الشيخ الاعظم، وقال المحقق الايرواني "ره" وهل يرضى اللبيب أن ينسب الى الشيخ التفصيل بين العام الاستغرافي والمجموعي.

ومنشأ هذا التفسير ما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل في تفسير قيادية الزمان للعموم من أنه يؤخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل، لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان^(٣)، كما ذكر في المكاسب في تفسير ظرفية الزمان أنه يكون الحكم فيه حكماً واحداً مستمراً لموضوع واحد، فيكون مرجع الشك فيه إلى الشك في استمرار حكم واحد وانقطاعه فيستصحب^(٤).

هذا وقد يقال في مقام استبعاد كون المراد هذا التفسير، أنه بناء عليه لا

١ - فوائد الاصول ج ٤ ص ٥٤٤

٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢١٧

٣ - فوائد الاصول، ج ٢، ص ٦٨٠

٤ - المكاسب ج ٥ ص ٢٠٧

يختص الاشكال بالتمسك بعموم الخطاب، بعد مضي الزمان المتيقن من تخصيص فرد، بل يعم الاشكال التمسك بخطاب العام المجموعي في الفرد الذي اخرج في قطعة من الزمان فيما قبل تلك القطعة ايضا.

وكذا التمسك به بالنسبة الى سائر افراده، كما لو قال المولى بنحو الواجب الارتباطي "يجب اطعام هؤلاء كل يوم" ثم قام دليل على عدم وجوب اطعام واحد منهم في يوم معين، فيعم الاشكال ما اذا اريد التمسك به لاثبات وجوب اكرام البقية في ذلك اليوم فكان المناسب ذكر ذلك في بحث العامّ و الخاصّ، من دون أن توجد نكتة في عمود الزمان حتّى يكون البحث مناسباً للمقام.

وكيف كان فبناء على هذا التفسير يكون الجواب أنه لاينبغي الاشكال في لزوم الرجوع الي عموم العام بعد مضي زمان العلم بالتخصيص في فرد، فان المتيقن كون الخاص موجبا لرفع اليد عن العموم الاحوالي لخطاب العام بالنسبة الى هذا الفرد بالنسبة الزمان الاول، دون عمومه الافرادي بالنسبة اليه، فيتمسك لاثبات حكم العام له في غير ذلك الزمان بالعموم الافرادي للعام، وظهور الخطاب العام في شمول هذا الفرد في الزمان الثاني ظهور تضمني مستقل في عرض ظهوره في شمول هذا الفرد في الزمان الاول، والعلم بخروج هذا الفرد في الزمان الاول لا يكون مانعا عقلاء عن الرجوع الي العام في الزمان الثاني.

وما يقال من أن ظاهر العام المجموعي هو ثبوت الوجوب الضمني لاکرام زيد في غير يوم الجمعة، مع أنه بعد تخصيص وجوب اكرامه يوم الجمعة هو تبدل وجوب اكرامه في غير ذلك اليوم من الوجوب الضمني الى الاستقلالي، مع أنه لم يكن مفاد خطاب العام، ففيه أنه لو تم هذا الاشكال لمنع من التمسك بالعام لوجوب اكرام زيد قبل يوم الجمعة ايضا، وهكذا في العام المجموعي بالنسبة الى افراده العرضية، كما لو قال المولى

"يجب اطعام هؤلاء كل يوم" ثم قام دليل على عدم وجوب اطعام واحد منهم في يوم معين، حيث يصير وجوب اكرام البقية في ذلك اليوم استقلاليا بالنسبة الى اكرام ذلك الشخص الخارج، مع أن هذا التوهم باطل، فان الاستقلالية والضمنية يستفادان من ظهور الخطاب العام، وحيث يجمع العرف بين الخاص والعام، فيكون الخاص قرينة على رفع اليد عن ظهور العام في ضمنية وجوب البقية بالنسبة الى هذا الفرد الخارج.

وهذا نظير ما لو امر المولى عبده بالسلام على جماعة، كواجب ارتباطي، ثم قال له أحد عبده بأن في السلام على زيد حرجا عليّ، فهل اترك السلام عليه، فقال له المولى "لا اثم عليك في ذلك" فلا يراه العقلاء معذورا في ترك السلام على البقية.

ان قلت: هذا ينافي ما مر في بحث البراءة، من أنه لو كان الاتيان بجزء المركب حرجيا او ضرريا او مكرها على تركه فتكون نتيجته سقوط التكليف بالمركب التام، ولا يثبت التكليف بالمركب الفاقد لذلك الجزء، مادام لم يقم دليل ثانوي على ذلك مثل ما ورد من أن الصلاة لا تسقط بحال.

فانه بناء عليه يقال في المقام بأن ما دل على تخصيص هذا الفرد من المركب الارتباطي في حال خاص او زمان خاص لم يرد بعنوان نفي جزئيته حتى يكون المتفاهم منه عرفا الامر بالمركب الفاقد له، وانما ورد بعنوان نفي التكليف الفعلي باتيانه وهذا يجتمع مع جزئيته المطلقة المستلزمة لسقوط الامر بالمركب في هذا الحال.

نعم هذا الاشكال لا يتوجه على مثال الرجوع الى عموم "اوفوا بالعقود" بعد مضي زمان الفورية في خيار الغبن، فان وحدة الحكم بلزوم العقد تعني كونه حكما واحدا مستمرا لا كونه متعلقا بمركب ارتباطي كما هو واضح.

قلت: فرق بين المقامين، فان المفروض في المقام ورود دليل خاص على عدم التكليف بجزء من المركب، واين هذا من عمومات لا حرج، ولا ضرر، و رفع ما استكروهوا عليه، وما اضطرروا اليه، ونحو ذلك، مما يكون مصداقه بالنظر العرفي نفس التكليف الاستقلالي بالمركب التام، ومع رفعه لا دليل على ثبوت الامر بالمركب الناقص.

الاحتمال الثاني: ما يقرب الى الذهن من مجموع عبائر الشيخ الاعظم في الرسائل والمكاسب، من أن مراده من قيديّة الزمان للعام ليس هو كون الحكم منحلا الى احكام متعددة بالنسبة الى كل آن من الآتات بحيث يثبت لكل آن حكم مستقل، ويكون مراده من ظرفية الزمان هو ثبوت حكم واحد مستمر لكل فرد، بل مراده من كون الزمان قيذا او ظرفا هو ملاحظة مدلول الخطاب، فقد ينصبّ الحكم في الخطاب على كل آن من الآتات، فكل آن يكون فرد من افراد العام، كما لو قال المولى "اكرام كل عالم في كل يوم واجب" وقد ينصبّ على نفس الأفراد كقوله "أكرم العلماء دائما" وحينئذ يكون العموم الاحوالي فرع ثبوت العموم الافرادي للعام بالنسبة الى كل فرد.

فقد ذكر في بحث الاستصحاب أنه تارة يؤخذ عموم الأزمان أفراديا بأن يؤخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل، لينحلّ العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان، كقوله "أكرم العلماء كل يوم" فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، وأخرى يؤخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله أكرم العلماء دائما، ثم خرج فرد في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة بخلاف القسم الأول، بل لو

لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الأصول الأخر، ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله "تواضع للناس" بناء على استفادة الاستمرار منه فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فردا مستقلا لم يتعلق بالحكم استصحاب حكمه بعد الخروج^(١).

فان الظاهر من مثال الامر بالتواضع لكون الزمان ظرفا للعام مع كون الظاهر منه انحلالية الحكم هو ما ذكرناه.

كما ذكر في المكاسب أن مناط الفرق بين القسمين ليس كون عموم الزمان في الاول عموماً لغويا، وفي الثاني اطلاقا مستفادا من مقدمات الحكمة، بل المناط كون الزمان في الاول مكثراً لأفراد موضوع الحكم، وفي الثاني ظرفاً للحكم، وإن فرض عمومه لغوياً، فيكون الحكم فيه حكماً واحداً مستمراً لموضوع واحد، فيكون مرجع الشك فيه إلى الشك في استمرار حكم واحد وانقطاعه فيستصحب، ولا يرجع فيه الى العموم، لأنه إذا فرض خروج فرد منه فلا يفرق فيه بين خروجه عن حكم العام دائما أو في زمان ما؛ إذ ليس في خروجه دائما زيادة تخصيص في العام حتى يقتصر عند الشك فيه على المتيقن، نظير ما إذا ورد تحريم فعل بعنوان العموم وخرج منه فرد خاص من ذلك الفعل، لكن وقع الشك في أن ارتفاع الحرمة عن ذلك الفرد مختص ببعض الأزمنة ام لا^(٢).

فان المثال لظرفية الزمان بما اذا ورد تحريم فعل بعنوان العموم، مع كون النواهي ظاهرة في الانحلال شاهد على ما ذكرناه.

وحيث يظهر من كلامه المذكور آنفا في الرسائل وحدة المراد من قيديّة الزمان وظرفيته في بحث الرجوع الى العام، وبحث جريان الاستصحاب

١- فرائد الأصول ج ٢ ص ٦٨٠

٢- المكاسب ج ٥ ص ٢٠٧

٥٤٠أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

فلا بأس أن نستمد مما ذكره في الاستصحاب، حيث قال: إنهم لا يرتابون في أنه إذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقاءه بعده فإن الشك في هذه المسألة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها وإن كان مقتضى المداقة العقلية كون الزمان قيذا للفعل وكذلك الإباحة و الكراهة و الاستحباب.

نعم قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك في الاستمرار مثلا إذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شككنا في الغد أنه واجب اليوم عند الزوال فلا يحكمون باستصحاب ذلك و لا يبنون على كونه مما شك في استمراره و ارتفاعه، بل يحكمون في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال، أما لو ثبت ذلك مرارا ثم شك فيه بعد أيام، فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمرا، و شك في ارتفاعه، فيستصحب.

و من هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر و باستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض لا من جهة أصالة عدم السفر الموجب للقصر و عدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب التمام لأنه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر و بوجوب العبادة لأنه من آثار عدم الحيض بل من جهة كون التكليف بالإتمام و بالعبادة عند زوال كل يوم أمرا مستمرا عندهم و إن كان التكليف يتجدد يوما فيوما فهو في كل يوم مسبوق بالعدم فينبغي أن يرجع إلى استصحاب عدمه لا إلى استصحاب وجوده^(١).

فترى أنه مثل لظرفية الزمان باستمرار الحرمة، او وجوب التمام، مع أنه لا

اشكال في انحلاليهما.

ومما يشهد على ما ذكرناه كلام المحقق الخراساني "ره" في حاشية الرسائل من أنه لا ينافي استمرار حكمه على وحدته تعدد إطاعته و معصيته، بل هو قضية استمراره^(١).

وبناء على هذا التفسير يكون الجواب عن تفصيل الشيخ ما مر من أن الخاص حجة أقوى على رفع اليد عن ظهور العموم الاحوالي لخطاب العام بالنسبة الى هذا الفرد الخارج بالنسبة الزمان المتيقن، ولا يوجد حجة على رفع اليد عن عمومه الافراضي بالنسبة اليه، فيتمسك به لاثبات حكم العام له في غير ذلك الزمان.

فما ذكره الشيخ من قيام الدليل على سقوط عمومه الافراضي فيه، ويكون سقوط العموم الاحوالي من ياب السالبة بانتفاء الموضوع، غير تام، لعدم موجب للقول بسقوط عمومه الافراضي فيه، وانما الساقط عمومه الاحوالي بلحاظ زمان العلم بعدم شمول حكم العام له، ولا يخفى أن لازم التفصيل بناء على هذا الاحتمال ايضا عدم جواز التمسك بالعام بلحاظ ما قبل زمان العلم بالتخصيص.

ثم ان الظاهر رجوع ما ذكره المحقق الأصفهاني "فده" الى هذا التفسير حيث قال: ليس المراد من القيدية والظرفية تعدد الحكم او وحدته ثبوتا، فان وجوب الوفاء بالعقد متكثرت ثبوتا بتكثرت الزمان، بل المراد أنه تارة تلحظ قطعات الزمان معددة للموضوع، لم يكن خروج فرد من افراد العام موجبا لانتلام ظهوره في شموله لسائر الافراد، و لكن إن لوحظ الزمان بوحدته ظرفاً لتعلق طبيعي الحكم بطبيعي الموضوع، بمعنى أن طبيعي الوفاء بهذا العقد فرد من العام، و طبيعي الوفاء بالعقد الآخر فرد آخر منه، و هكذا،

فإذا خرج فرد من هذا العام في الجملة، فلا شك في انثلام ظهوره في شموله لهذا الفرد، فان الوفاء به في زمانٍ آخر ليس من جملة افراده، بل فرده طبيعي الوفاء بهذا العقد، وقد فرض عدم شموله له بما هو فرد له. بل يلزم من شموله -بعد خروجه في زمان- تعدد الواحد، و استمرار المنقطع، كما عن صاحب الكفاية في حاشية الرسائل، و لذا بنى هنا و هناك على صحة الاستدلال بالعام إذا كان التخصيص من الابتداء، أو في الانتهاء دون الأثناء^(١).

اقول: ان لحاظ طبيعي الوفاء بالعقد موضوعا للوجوب لا ينافي لحاظه مقيدا بغير يوم الجمعة فتتحفظ وحدته للحاظية المعتبرة في الجعل، وأما تعدد المجعول لتخلل العدم في الوسط فليس بقادح ابدا.

ولو تم اشكاله فيمنع من التمسك بالعام بالنسبة الى هذا الفرد ولو بلحاظ زمان ما قبل التخصيص ان احتمال عدم ارادته رأسا.

الاحتمال الثالث: ما ذكره المحقق النائيني "فده" من أنه لا يبعد أن يكون مراد الشيخ في الرسائل ما هو ظاهر المكاسب من أنه قد يكون الزمان قيذا للمتعلق فيكون الزمان قيذا، كما لو قال المولى "أكرم العلماء دائما" بمعنى أن الاكرام الابدي والمستمر للعلماء واجب" او قال "اكرام العلماء كل يوم واجب" و "الامساك في كل آن من آتات النهار واجب"، فهنا يمكن الرجوع الى العام بعد مضي الزمان المتيقن من تخصيص فرد. وقد يكون الاستمرار قيذا لنفس الحكم كما لو قال "اكرام العلماء واجب في كل يوم" و "اكرام العلماء واجب، وهذا الوجوب ابدي ومستمر"، فلا يمكن الرجوع الى العام بعد مضي الزمان المتيقن من تخصيص الفرد. ثم ذكر في تقريب عدم امكان الرجوع الى العام في هذا الفرض، بعد

مضي المقدار المتيقن من زمان تخصيص الفرد، أنه يستحيل اطلاق الجعل الاول بالنسبة الى استمرار الحكم وعدمه، لكونه من الانقسامات الثانوية للحكم، وحيث يستحيل تقييد الجعل بالنسبة الى انقساماته الثانوية، كذلك يستحيل اطلاقها، لكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية، فكلما استحال التقييد استحال الاطلاق، وعليه فيكون الجعل مهماً بالنسبة الى استمرار الحكم وعدمه، و يحتاج الى متمم الجعل المنتج لنتيجة الاطلاق، كقوله "حلال محمد حلال الى يوم القيامة" و قد تثبت نتيجة الاطلاق بنكتة لغوية، كما في "اوفوا بالعقود" فان لزوم العقد في آنٍ ما لغو، وكذا في المحرمات، فان حرمة الفعل في آنٍ ما لغو، وحيث ان موضوع متمم الجعل هو ثبوت الحكم والجعل الاول مهمل، فلا يمكن التمسك بمتمم الجعل عند الشك في الحكم بعد مضي زمان التخصيص لكونه شبهة مصداقية له.

هذا من حيث الكبرى، وأما من حيث الصغرى وتشخيص أن الزمان قيد للمتعلق او ظرف للحكم، فقد ذكر أنه حيث لا يوجد متعلق للحكم الوضعي، وانما يوجد له موضوع، والموضوع لا يتعدد بتعدد الآتات، فلا محالة يكون العموم الزماني قيذا للحكم، كقوله "العقد لازم" فان العقد لا يتعدد بتعدد الآتات، فلا معنى لكون العموم الزماني قيذا له، فلا محالة يكون قيذا للحكم، فلا يمكن التمسك بالعام بعد مضي زمان التخصيص.

وأما في الاحكام التكليفية كقوله "لا تشرب الخمر" حيث لا ريب في عمومه الزماني، لا من جهة اطلاق شرب الخمر لجميع افراده، فانه لا يقتضي الاجتناب عن طبيعة شرب الخمر الى الأبد، بل يمكن أن يكون الى ساعة مثلاً، بل بنكتة لغوية النهي عن شرب الخمر آناً ما عرفاً، فالاجتناب عنه الى الأبد إما أن يكون لأجل استمرار الحرمة الى الأبد، او لأجل جعل العموم الزماني قيذا لشرب الخمر، بأن يقول المولى "شرب

الخمر في جميع الآئات حرام" والثاني خلاف أصالة الاطلاق في المتعلق، وعليه فاذا شككنا في أن العموم الزماني قيد لمتعلق الحكم، كشرب الخمر، او قيد لنفس الحكم، فيمكن التمسك باطلاق المتعلق لنفي كون العموم الزماني قيذا له، ولكن الحكم لمكان اهماله من جهة تقيده بالعموم الزماني وعدمه كما تقدم لا تجري فيه أصالة الاطلاق لنفي تقيده بالعموم الزماني، فتصير النتيجة كون العموم الزماني قيذا للحكم، فلا يمكن الرجوع الى العام.

وهكذا لو وجب اكرام العلماء، فانه لا يقتضي اكرامهم في كل آن، اذ يكفي في ايجاد متعلق الوجوب ايجاد فرد منه، فكون العموم الزماني اي اكرامهم في كل آن متعلقا للوجوب خلاف اطلاق المتعلق^(١). ويورد عليه عدة ايرادات:

الايراد الاول: ان المراد من استمرار الحكم هو واقع الاستمرار، لا مفهومه الاسمي، وهذا قابل للجعل في الجعل الاول، لأن جعل الحكم في الآن الثاني يكون في عرض جعله في الآن الاول، فالحكم بعرضه العريض الواسع قابل لتعلق جعل واحد به، وحينئذ يمكن التمسك باطلاق الجعل الاول لاثباته بعد مضي المقدار المتيقن من التخصيص.

وأما مفهوم الاستمرار فلا يؤخذ عادة قيذا للمتعلق او الحكم، ولكن لو اريد أخذه قيذا في الحكم فلا مانع منه، اذ مفهوم الاستمرار ليس من الانقسامات الثانوية لوجود الحكم، بل من انقسامات مفهوم الحكم، فهو في طول مفهوم الحكم، لا وجوده، كما أن الامر في انقطاع الحكم كذلك، فيمكن للمولى جعل الوجوب المستمر او المنقطع، فيكون نظير انشاء الزوجية الدائمة او المنقطعة، وعليه فلا مانع من اطلاق الجعل الاول

او تقييده بالنسبة اليهما.

الا أنه لو أخذ مفهوم الاستمرار والاتصال قيذا من دون أن يكون مشيرا الى واقع الاستمرار فحتى لو اخذ قيذا في المتعلق، كقوله "الاکرام المستمر للعالم واجب"، وخرج منه فرد في الاثناء، فلا يمكن التمسك باطلاقه لاثبات وجوب اكرامه بعد ذلك، لأنه لا يتحقق عنوان الفعل المستمر، فلا يتم ما ذكره من امكان الرجوع فيه الى العام.

والمهم أن هذا النحو من التقييد بأخذ مفهوم الاستمرار قيذا في المتعلق او الحكم لم يوجد في الخطابات الشرعية.

الايراد الثاني: ان موضوع متمم الجعل لا بد أن يكون هو ثبوت الجعل

في هذا الفرد في الجملة كثبوت اللزوم في بيع الغبن في الجملة، وهذا المقدار مما يتكفله الخطاب الاول، فانه لا يعقل أن يكون موضوعه ثبوت الجعل في زمان الشك، فانه يكون لغوا محضاً، نعم لو كان مفاد متمم الجعل هو الاستمرار بمعناه الاسمي، فلا يجري في التخصيص في الوسط.

نعم قد يستشكل بناءً على عدم الاطلاق اللفظي في الخطاب الاول والحاجة الى متمم الجعل، فيقال: حيث لا يوجد اطلاق لفظي في متمم الجعل، فيحتمل كون المجعول في متمم الجعل هو استمرار الحكم الثابت في زمانٍ بالمعنى الاسمي للاستمرار، فلا يمكن التمسك به مع تخلل التخصيص في الوسط، او أن دليل متمم الجعل هو محذور اللغوية، وهذا لا يتوجه على مثل عدم عود لزوم بيع الغين بعد تبين الغبن وانقضاء زمان الفورية، او يقال: ان من المحتمل كون موضوع متمم الجعل ثبوت الحكم في الزمان السابق المتصل بالزمان المشكوك ثبوت الحكم فيه، والمراد من الزمان المشكوك هو زمان ما بعد الزمان المتيقن من تخصيص الفرد.

وأما في تعليقة البحوث من أنه ليس المقصود كون موضوع متمم الجعل هو ثبوت القضية المهملة بمعنى ثبوت الحكم في زمانٍ ما، بل المقصود

أنّ الدال الثاني ليس دالاً مستقلاً و إنما هو من لوازم ثبوت الحكم في موردٍ أو زمانٍ معين واقعا، فمع التخصيص في زمانٍ، و عدم الدليل على ثبوت أصل الحكم في الزمان الذي بعده لا يمكن الرجوع إلى الخطاب لإثبات استمرار الحكم فيه، فبضم ذلك الى عدم اطلاق المحمول يتم مدعى المحقق النائيني "قده"^(١).

ففيه -مع غمض العين عن أن صريح كلام المحقق النائيني، هو كون موضوع متمم الجعل هو الجعل المهمل الاول لا ثبوت الحكم في زمانٍ معين واقعا، والمفروض كشف الخطاب عنه، فلا ينبغي عدّ ذلك دفاعا عنه- أنه لو كان موضوع متمم الجعل ثبوت الحكم في زمانٍ معين واقعا، فلو فرض انتفاء الحكم في فرد في ذلك الزمان المعين واقعا، فهذا خلاف أصالة العموم الأفرادي في الجعل الاول بالنسبة الى ذلك الفرد، فمجرد خروج هذا الفرد عن العام في زمان لا يوجب رفع اليد عن عمومته بالنسبة اليه في الجملة.

على ان لازمه التفصيل بين التخصيص من الاول والوسط بقبول متمم الجعل في الثاني ان احرز ثبوت الحكم قبل التخصيص، الا ان يقال بأنه حينئذ لا يقتضي متمم الجعل لعود الحكم الثابت في الزمان الاول بعد ارتفاعه في الاثناء، ولو لم يكن بلسان الاستمرار بمفهومه الاسمي.

وأما ما في كتاب الاضواء من الجواب عما ذكره في تعليقه البحوث بأن قرينة اللغوية وحدها لا يكفي لاثبات الاستمرار إلا بضم مقدمات الحكمة، فبقريئة اللغوية نفهم انّ جعل الحكم باللزوم أو الحرمة يكون فيه استمرار في الجملة، ثمّ بإطلاق الجعل تثبت أنّه مستمر في تمام آتات وجود العقد، و هذا الإطلاق حاله حال سائر الاطلاقات من حيث انّ ثبوت التقييد له في

زمان لا يقتضي سقوطه عن الحجية في غيره لأنّ الدلالة فيه مستقلة، فلا فرق بين هذا الإطلاق وغيره^(١).

فليس حاسماً لاشكال التعليقة المبني على كون الخطاب الاول لا يتكفل استمرار الحكم، وانما يثبت ذلك بدليل آخر موضوعه ثبوت الجعل الاول.

الايراد الثالث: الصحيح أنه يكفي في استمرار الحكم الوضعي كلزوم العقد، لحاظ ذات العقد في الموضوع، ولحاظ ذات اللزوم في المحمول واستفادة استمرار ثبوته له من اطلاق الحمل، بلا حاجة الى لحاظ العموم الأزماني، ولا فرق في ذلك بين المسلك الصحيح من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والايجاب او مسلك المحقق النائيني من كونه تقابل العدم والملكية، او مسلك السيد الخوئي من كونه تقابل التضاد، فانه لا يعني الا كون الاطلاق لحاظ عدم اخذ القيد الزائد، وهو غير تقوم الاطلاق بلحاظ امر وجودي، كالعموم الزماني في المقام.

فلا يتم دعوى أن استمرار لزوم العقد ناشٍ إما من لحاظ العقد في كل آن، والحكم عليه باللزوم، او لحاظ ذات العقد، والحكم عليه باللزوم المستمر، في قبال لحاظ ذات العقد، والحكم عليه باللزوم الى سنة مثلاً، نعم لا اشكال في كون استمرار اللزوم في قوله "العقد لازم" مثلاً بحاجة الى عدم لحاظ العقد مقيداً بزمان خاص، والا فلو لاحظ العقد مقيداً بزمان خاص وحكم عليه باللزوم اختص اللزوم بذلك الزمان، ولكنه امر آخر غير لزوم لحاظ العموم الزماني، فانه مما لا حاجة اليه، وان كان لحاظ العموم الزماني للزوم مؤكداً لاستمراريته.

ومثله الحكم التكليفي التحريمي كقوله "شرب الخمر حرام" فانه يكفي

لحافظ ذات شرب الخمر، وذات الحرمة، وحينئذ يكون اطلاق حمل الحرمة عليه مقتضيا لدوام ثبوتها له، وعدم ارتفاع الحرمة بمجرد ترك شرب الخمر الى زمان معين، من دون حاجة الى لحاظ العموم الزماني قيذا، وأما كون حرمة شرب الخمر على نحو النهي عن صرف الوجود فيكون امثاله بترك جميع الافراد وعصيانه بفعل واحد منها او مطلق الوجود بحيث يتعدد امثاله وعصيانه، فهو بحث آخر، حيث توجد قرينة عامة في باب النواهي تقتضي انحلالية النهي لغلبة انحلالية المفاسد.

أما الحكم التكليفي الوجوبي كقوله "اكرام كل عالم واجب" فاستمرار الوجوب لا يقتضي تكرار الاكرام ما لم يلحظ الاستمرار والتكرار في الاكرام نفسه، وهذا امر زائد على اطلاق الاكرام، حيث يتحقق طبيعي الاكرام بتحقق صرف وجوده، وما ذكرناه لا يتنافى مع عدم استمرار الوجوب المتعلق بصرف وجود الطبيعة لما بعد الاتيان به، حيث يسقط بمجرد حصوله، فانه يعني عدم امكان جعل الوجوب المستمر لطبيعي الاكرام، بل لا بد من لحاظ استمرار الاكرام في مرتبة متعلق هذا الوجوب، بل بناء على مسلك البحوث من عدم كون الامتثال مسقطا للتكليف، وانما يكون مسقطا لفاعليته ومحركيته، فاستمرار الوجوب لا ينافي كون متعلقه صرف وجود الاكرام، فلا يتجه ما ذكره المحقق النائيني من امكان كون العموم الزماني قيذا للحكم دون المتعلق.

الايراد الرابع: ان دليل اللغوية يكون بمثابة قرينة متصلة موجبة لتحقيق العموم الزماني في نفس الخطاب الاول ، وحيث يتردد بين كونه قيذا للمتعلق او لنفس الحكم، فيبتلى المتعلق بالاجمال ايضا ولا ينعقد للمتعلق اطلاق لنفي تقيده بالعموم الزماني.

هذا ومن جهة أخرى ان ما ذكره من كون استمرار الحكم في لزوم الوفاء بالعقد استفيد من دليل اللغوية، ففيه أنه استفيد من كلمة الوفاء الذي هو

بمعنى انتهاء العقد، فعدم فسخ العقد او ترتيب الاثر العملي عليه ساعة لا يعدّ وفاء به، ولذا نقول ان خطاب "الوفاء بالعقد واجب" يقتضي الاستمرار من ناحية ذات الوفاء بلا حاجة الى لحاظ زائد يقتضي استمرار الوفاء او الوجوب.

الايراد الخامس: ما في البحوث من أنّ إطلاق الحكم و استمراره يستحيل أن ينفكّ عن إطلاق متعلقه، لأنه إذا ثبت الاستمرار و عموم الحكم و لو بدالّ آخر ثبت أنّ المولى كان في مقام البيان من ناحيته، و لا يعقل عرفاً كون المولى في مقام البيان من ناحية الحكم، مع كونه في مقام الاهمال من ناحية المتعلق، فإنّ المتحصل من الحكم و متعلقه شيء واحد، فإذا فرض كونه في مقام البيان ثبت الإطلاق في المتعلق، و الذي يصح التمسك به فيما بعد التخصيص بحسب الفرض.

نعم لو بني على أنّ الإطلاق في المتعلق كالتقييد في المقام فيه مؤونة زائدة، و ان كانت أخف بالنسبة الى التقييد، فيمكن أن يبقى المتعلق مهملاً في المقام للاستغناء عنه بعموم الحكم، إلّا أنّ هذا المبنى غير صحيح، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة عند المحقق النائيني قده" و تقابل السلب و الإيجاب عندنا، فإذا لم يكن تقييد في المتعلق -لعدم إمكانه مع عموم الحكم- تعين الإطلاق في المتعلق لا محالة^(١).

و يرد عليه -مع غمض العين عن اختصاص جوابه بالاحكام التكليفية دون الوضعية كقوله "العقد لازم" لعدم متعلق لها- اولا: ان مقصود المحقق النائيني هو أنه تارة يقيّد الفعل كشرب الخمر بالعموم الازماني فيقال شرب الخمر في كل آن من الآتات، واخرى لا يقيّد بذلك، فيقال

٥٥٠.....أبحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السادس

"شرب الخمر" فاذا قيل "شرب الخمر حرام" ولم يكن الحرمة مطلقة تشمل الآتات المستقبلية فلا يمكن اثبات حرمة شربها المستقبل حتى ولو لم يلحظ في متعلقها الا ذات شرب الخمر، لا شرب الخمر في الآن الاول، وهذا مطلب صحيح.

وثانياً: ان الاطلاق في المتعلق اذا كان ناشئاً من اطلاق الحكم فهو اطلاق تبعي، فاذا سقط اطلاق الحكم بما دل على تخصيص الفرد سقط هو بتبعه.

هذا وقد يدافع عن المحقق النائيني "قده" بما في تعليقه البحوث من أنه كما لا يثبت بإطلاق المحمول، الا ثبوت صرف وجوده للموضوع، دون جميع حصصه، فلا يفهم من قولنا "العالم نافع" أنه نافع مادياً ومعنوياً معاً، وهكذا لا يفهم من قولنا "زيد عالم" كونه فقهياً واديباً ومفسراً وهكذا كذلك لا يثبت به استمراره، فيكون استفادة ذلك في طرف الحكم بحاجة دائماً إلى دالّ آخر، ولو كان هو قرينة عدم اللغوية، والذي يكون بحسب الحقيقة من لوازم المدلول الأول، وهو ثبوت الحكم بنحو صرف الوجود، وليست دلالة إطلاقية لتندرج تحت كبرى حجية العام في الباقي بعد التخصيص، فإذا ثبت التخصيص و انتفاء المدلول الأول في موردٍ، فلا يمكن إثبات استمرار الحكم بعد ذلك بالخطاب، من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظاً بنحو المعنى الاسمي أو الحرفي، لأنّ الميزان في حجية العموم و الإطلاق كونها دلالة مستقلة عرضية لا طولية، نعم اطلاق المتعلق قد يقتضي الاستمرار كما في الخطاب التحريمي^(١).

وفيه اولاً: أن عدم دلالة القضية على ثبوت جميع حصص المحمول للموضوع، وان كان تاماً، لكنه لا يرتبط بكون مقتضى اطلاق القضية

الحملية اتحاد المحمول والموضوع، وهذا يقتضي ثبوته للموضوع الى أي زمان كان الموضوع ثابتا.

وثانيا: ان موضوع متمم الجعل من دليل اللغوية وغيرها، وهو ثبوت الجعل الاول المهمل مفروغ عنه، والتخصيص لا ينفيه، مضافا الى المنع من كون نتيجة دليل اللغوية مدلولاً التزاميا، بل هو موجب لانعقاد ظهور الخطاب الاول في الاستمرار، ولو بضمّ أن ثبوته آنا ما لغو، و بقاءه الى فترة لا محدّد له عرفا، فينعقد له الاطلاق.

ان قلت: نعم ولكن لو قبلنا عدم اطلاق المحمول بلحاظ ثبوته في جميع الأزمنة، فلا دليل على ثبوت الحكم بعد مضي الزمان المتيقن من تخصيص الفرد كالزمان الاول، فلعل الحكم لا يحدث الا بعد مضي برهة.

قلت: يرد عليه النقض بما اذا لم يعلم تخصيص الفرد في اي زمان من الأزمنة، فلا يلتزم فيه احد باحتمال حدوث الحكم في وقت متاخر عن حدوث الفرد، وهذا يكشف عن فساد هذا الاحتمال.

الاحتمال الرابع: ما في البحوث من أنه قد يقال ان الاطلاق كالعوم جمع للقيود، وعليه فيلحظ زمان الحكم قيذا في الاطلاق ايضا كما يلحظ قيذا في العموم ، وحينئذ فتارة يلحظ طبيعي الزمان بما أنه امر واحد مستمر قيذا، وأخرى يلحظ آتات الزمان وقطعاته قيذا، فعلى الاول يكون الزمان ظرفا للخطاب، ولا يمكن الرجوع اليه عند تخصيص فرد منه في الوسط، لا بالنسبة الى الزمان الذي قبله ولا الى الزمان بعده، حيث يتنافي مع كون الزمان الملحوظ واحدا مستمرا.

وعلى الثاني يكون الزمان قيذا للعام، فيمكن الرجوع الى العام بعد مضي الزمان المتيقن من التخصيص.

وقد أجاب عنه في البحوث بأن المطلق يكون بنحو رفض القيود بخلاف

العام، فإذا استثنيت قطعة من الوسط سرى الحكم إلى القطعة السابقة و اللاحقة عليها، فانه ان لوحظت القيود و جمعت كما في العام، صار الزمان مفرداً، و سرى الحكم إلى القطعتين بالعموم، و ان رفضت القيود في عالم اللحاظ، سرى الحكم أيضاً إلى القطعتين بالإطلاق، فلا وجه لهذا التفصيل.

اقول: ما ذكره حول الاطلاق من أنه رفض للقيود وان كان صحيحا، لكن ما ذكره في العموم من أنه جمع للقيود بمعنى أنه أخذ في خطاب "أكرم كل عالم" قصر العالم او طوله في موضوع الحكم. ليس صحيحا، نعم لو كان المقصود لحاظ الاستعياب الزماني صح دعوى لحاظ كثرات الزمان في موضوع الحكم.

الاحتمال الخامس: ما قد يقال من أن المراد من ظرفية الزمان أنه قد يكون الخطاب ظاهرا في حكم مستمر كقوله "أكرم العلماء دائما" يعني يجب اكرامهم بوجوب مستمر -اي في لحاظ المولى والا فقد يكون الحكم استغراقيا- فلو عاد وجوب اكرام زيد يوم السبت كان الوجوب منقطعا، بينما أنه اذا كان الزمان قيذا فلا يظهر من الخطاب استمرارية الحكم.

وحيث أن فان كان مفاد الخطاب ثبوت حكم مستمر من اول زمان وجود افراد العام، فتكون نتيجته مختار الشيخ الاعظم من أنه لو خصص فرد من افراده في الزمان الاول ايضا لا يصبح التمسك بالعام بالنسبة اليه بعد ذلك. و ان كان مفاد الخطاب اصل استمرارية الحكم فتكون نتيجته تفصيل صاحب الكفاية في حاشية الرسائل والمحقق الحائري على ما حكى عن مجلس درسه^(١) بين كون التخصيص من الاول وبين كونه في الاثناء، فان

الاول لا ينافي استمرار الحكم، وانما يوجب تأخيره، وان كان ذلك خلاف اطلاق الخطاب العام، ولا يصار اليه الا بعد ورود الدليل على عدم تحقق الحكم في الآن الاول.

وفيه -مع غمض العين عن أنه لا يحتمل كون مقصود الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية "قدهما" ذلك، حيث طبقا ظرفية الزمان على عموم "اوفوا بالعقود" بالنسبة الى البيع بعد مضي خيار المجلس او خيار الغبن- أن هذا انما يتوجه لو اخذ عنوان الاستمرار او الوحدة في الخطاب، وهذا مما لا يوجد له مورد في الفقه، فان المفاد العرفي للخطابات واقع الاستمرار والوحدة.

بل لا يبعد أن يقال انه حتى لو أخذ عنوان الاستمرار في الخطاب فيراه العرف مشيرا الى واقع الاستمرار، فيرفع اليد عنه بمقتضى الجمع العرفي بينه وبين ما دل على تخصيص فرد في زمان، بالنسبة الى ذاك الزمان فقط لا قبله ولا بعده.

وقد يقال: انه لو أخذ عنوان اليوم أو الشهر أو نحو ذلك في موضوع الحكم، كما لو قال "اكرم كل عالم يوم الجمعة" وخرج عنه فرد في ساعة من النهار، كما لو قام الاجماع على عدم وجوب اكرام زيد العالم عند زوال يوم الجمعة، فلا يمكن التمسك لاثبات وجوب اكرامه حتى بلحاظ زمان ما قبل التخصيص أيضاً، حيث لا يكون مجموع زمان اكرامه مقدار يوم^(١).

وفيه أنه يكفي في الجمع العرفي صدق انه اكرمه يوما الا مقدار ساعة، فان اليوم ليس نصا في اليوم الكامل، بحيث يأبى عن الجمع العرفي وهكذا الشهر بالنسبة الى استثناء يوم ونحوه.

ما نقل عن البعض من عكس تفصيل صاحب الكفاية

هذا وقد نُقل عن البعض عكس تفصيل صاحب الكفاية، فقال: انه يتمسك بالعام عند ورود التخصيص عليه في فرد في الوسط، مع العلم بدخوله في عموم العام قبله، للقطع بشمول العموم الأفرادي له، وانما يشك في التخصيص الزائد لعمومه الاحوالي والأزماني، فيتمسك لنفيه بأصالة العموم، وأما اذا كان ورود المخصص عليه في فرد في اول الزمان، (او في الوسط مع احتمال عدم ثبوت حكم العام له من الاول) فيقع التعارض بين أصالة العموم الأفرادي لنفي احتمال التخصيص الأفرادي و بين أصالة العموم الاحوالي لنفي احتمال التخصيص الأزماني، فلا بد من الرجوع الى استصحاب حكم الخاص.

وقد أجاب عنه السيد الامام "قده" بأنه لا مجال لجريان أصالة العموم الاحوالي، حتى يعارض العموم الأفرادي، اذ اولاً: مورد جريان أصالة العموم، ما إذا شك في المراد، ومع العلم بعدم ارادة العموم الاحوالي إما لارتفاع موضوعه وهو العموم الأفرادي في هذا الفرد، او لارتفاع نفسه، فلا مجال لجريانها، نظير ما اذا علم بعدم وجوب اكرام زيد، وشك في كونه جاهلاً، فيكون خارجاً عن عموم "اكرم كل عالم" تخصصاً، او كونه عالماً، فيكون خارجاً عنه تخصصاً، فقد حقق في محله أنه لا تجري أصالة العموم لاثبات احكام الجاهل في حقه.

وثانياً: ان أصالة العموم انما تجري في مورد يترتب عليها أثر عملي لا مطلقاً، وهنا يعلم بخروج الفرد في اليوم الأول، و اجراءها لإثبات لازم عدم التخصيص الأزماني مع العلم بعدم ثبوت حكم العام في حق هذا الفرد في اول الزمان وهو تخصيص العموم الأفرادي بالنسبة الى هذا الفرد باطل، لأن إثبات اللازم فرع إثبات الملزوم الممتنع في المقام.

وثالثاً: انه يلزم من إثبات عدم العموم الأفرادي انتفاء العموم الأزمانى، لأن موضوع العموم الأزمانى هو العموم الأفرادى، فيلزم من جريان أصالة عدم التخصيص الأزمانى عدم جريانها، وهو محال.

ورابعاً: انا نعلم تفصيلاً بعدم العموم الأزمانى إما لانتفاء موضوعه وهو العموم الأفرادى او لانتفاء نفسه^(١).

ولا يرد عليه أن جوابه لا يتم فيما إذا كان المخصص الذى يدور امره بين التخصيص الأفرادى والأزمانى متصلاً بالعام، إذ يكون موجبا للاجمال ومانعاً عن انعقاد العموم الأفرادى، فلا تتم فيه قاعدة عدم جريان اصالة العموم مع العلم بالمراد، والشك فى التخصيص والتخصص^(٢).

فان الظاهر أن فرض المخصص المتصل خارج عن محط البحث، فان من الواضح أنه لو كان المراد الاستعمالي منه مجملاً منع من انعقاد ظهور الخطاب فى شموله لهذا الفرد، وان كان المراد الاستعمالي منه مبيّناً، ودل على عدم ثبوت الحكم فيه فى اول الزمان، فينعقد ظهور العام فى شموله له بعد مضي ذلك الزمان.

نعم ما ذكره حول عدم معارضة أصالة عدم تخصيص العموم الأزمانى مع أصالة عدم تخصيص العموم الأفرادى من كون موضوع العموم الأزمانى هو العموم الأفرادى ونفى العموم الأفرادى بها مما يلزم من وجوده العدم، غير متجه، فان موضوع الدلالة على العموم الأزمانى لوجوب اكرام زيد مثلاً فى جميع الأزمنة هو دلالة خطاب "اكرام كل عالم واجب دائماً" على العموم الأفرادى بالنسبة الى زيد، وهذه الدلالة ثابتة بالوجدان، وليس موضوعها ثبوت الارادة الجدية بالنسبة الى وجوب اكرام زيد فى الجملة، فلا يلزم اى

١ - الرسائل ج ١ ص ٢١٢

٢ - أضواء وآراء ج ٣ ص ٣٤٨

محال من جريان أصالة عدم تخصيص العموم الأزمانى لاثبات أن عدم وجوب اكرام زيد في اول الزمان لم يكن من باب تخصيص العموم الأزمانى وانما كان من باب تخصيص العموم الأفرادى اى من باب عدم الارادة الجدية لوجوب اكرامه مطلقا.

كما أن ما ذكره من أن العموم الأزمانى حيث كان معلوم للعلم التفصيلى بانتفاء وجوب اكرام زيد في الزمان الاول فاثباته ممتنع، ومع امتناع اثبات هذا الملزوم كيف يثبت لازمه، وهو انتفاء العموم الأفرادى، غير متجه، فان الملزوم هو عدم تخصيص العموم الأزمانى، وهذا يجتمع مع انتفاء هذا العموم من باب التخصص، لانتفاء موضوعه، وليس هو شمول وجوب اكرام زيد في اول زمان، حتى يقال بامتناع اثباته بعد العلم بعدمه، نعم لو تم ما ذكره بعد ذلك من كون موضوعه ثبوت وجوب اكرام زيد في الجملة اتجه الاشكال، لكنه ذكره كاشكال آخر.

نعم اصل مدعاه من عدم المعارضة بينهما تام، فان اجراء اصالة عدم تخصيص العموم الأزمانى لخطاب "اكرام كل عالم واجب دائما" -بعد فرض العلم التفصيلى بعدم وجوب اكرام زيد في اول الزمان- ليست نتيجته الا نفي التمسك بعموم هذا الخطاب لاثبات وجوب اكرامه بعد ذلك، حيث يراد من اجراءها اثبات عدم الارادة الجدية لوجوب اكرامه مطلقا، وهذا مما لا يتطابق مع بناء العقلاء في العمل بالظهورات، حيث يقتصر في الشك في مقدار تخلف الارادة الجدية فيها بين خروج الفرد عن العام مطلقا او خروجه في اول الزمان مثلا على المقدار المتيقن، حيث يدور الامر فيه بين الاقل والاكثر.

هذا وقد اورد بعض السادة الاعلام "دام ظله" على كلامه بأن ما ذكره في الجواب عن معارضة أصالة العموم الأفرادى مع أصالة العموم الأزمانى لاثبات التخصيص الأفرادى في المقام (بأن الاصول اللفظية لا تجري عند

العلم بالمراد، والشك في كيفية الارادة مع العلم المراد) غير تام، فانه هنا يكون الشك في المراد، حيث ان مقتضى أصالة العموم الأفرادي اثبات وجوب اكرام زيد في غير الزمان الاول الاول، ومقتضى أصالة العموم الازماني نفيه وهذا الوجوب مشكوك^(١).

وفيه أن المراد من العلم بالمراد انما هو بلحاظ ما يجري الاصل فيه اولا وبالذات، والا فلا اشكال في أنه دائما يراد من اجراء الاصل كشف حكم مشكوك، كما في مثال يجب اكرام العالم ويحرم اكرام الجاهل" مع العلم بعدم وجوب اكرام زيد المشكوك كونه عالما او جاهلا، حيث يراد من اجراء أصالة عدم التخصيص اثبات الحكم المشكوك في حق زيد وهو حرمة اكرامه، فالمهم في المقام أنه مع العلم بانتفاء وجوب الاكرام في حق زيد في اول الزمان والشك في وجوبه بعد ذلك لا يراد من اجراء أصالة عدم تخصيص العموم الازماني لخطاب "اكرام كل عالم وجاب دائما" اثبات وجوب اكرامه في اي زمان من الازمنة وانما يراد منه اثبات التخصيص اي كون انتفاءه لاجل انتفاء العموم الأفرادي، والغرض منه نفي وجوب اكرامه في بقية الازمنة.

هذا وقد حكي عنه أنه اجاب عن اشكال المعارضة بعدة اجوبة:

١- ان مقتضى العموم الازماني استيعاب وجوب اكرام زيد لجميع الازمنة بعد ثبوت اصل وجوب اكرامه في الجملة، دون ما اذا لم يثبت ذلك، فمع عدم ثبوت اصل وجوب اكرامه فلا موضوع للعموم الازماني، ومع ثبوته بأصالة العموم الأفرادي لا يعقل معارضة أصالة العموم الازماني معها^(٢).

وقد تبين اشكاله مما ذكرناه آنفا.

٢- ما حكي عنه كجواب ثان عن المعارضة، ببيانين مختلفين، فذكر في

١ - الاستصحاب ص ٦٩٦

٢ - الاستصحاب ص ٦٩٦

تقرير بحثه في الدورة الثانية أن بناء العقلاء على اجراء أصالة العموم يختص بما اذا كان لغرض اثبات الحكم لا نفيه، وفي الدورة الثالثة أن بناء العقلاء على اجراء اصالة العموم يكون من باب اصالة التطابق بين الارادة الاستعمالية والجدية في موارد الشك في الارادة الجدية.

اقول: أما بيان الدورة الثانية فلعل المقصود منه ما ذكرنا في المتن من عدم بناء العقلاء على اصالة عدم تخصيص الازماني اذا كانت نتيجته نفي العموم الافراي اي نفي الحكم المشكوك في بقية الازمنة.

وأما بيان الدورة الثالثة فمرجهه الى ما ذكره السيد الامام من عدم جريان الاصل اللفظي مع العلم بالمراد، فلماذا انكر عليه قبل ذلك.

٣- ما ذكره ايضا من أن الاطلاق لا يصلح لمعارضة العموم كما لا ينعقد مقدمات الحكمة لاجل تشكل الاطلاق مع وجود العموم.

وفيه -مضافا الى كونه اخص من المدعى اذ قد يكون الدال على الاستيعاب الزماني عموما لغويا كقوله "اكرم كل عالم دائما" بل قد يكون الدال على الاستيعاب الافراي هو الاطلاق والدال على الاستيعاب الزماني عموما لغويا كقوله "اكرم العالم دائما" فيلزم عكس ما ذكره- أن الصحيح في ما لو كان التعارض بين العام والمطلق من التعارض المتصل، بل كان من التعارض المنفصل استقرار المعارضة بينهما خصوصا اذا لم يكن من التعارض بالذات كما في تعارض "اكرم كل عالم" و "لا تكرم الفاسق" بل كان من التعارض بالعرض الناشء من العلم الاجمالي بورود مخصص على العموم او مقيد على الاطلاق، كما لو قال المولى "كل عقد لازم" وعلمنا اجمالا بخروج فرد معين من العقد مطلقا او خروج فرد آخر عنه في بعض الازمنة، فانه لا وجه لترجيح أصالة العموم الافراي في الاول على الاطلاق الاحوالي في الثاني.

هذا وقد أجاب عن تفصيل صاحب الكفاية (بعد ما ذكر في تقريب

كلامه أنه لو كان الزمان ظرفاً كما في خطاب لزوم العقد، مع ورود مخصص عليه في الوسط كما في خيار الغبن، أو قوله "أكرم كل عالم في يوم السبت" مع ورود "لا يجب إكرام زيد عند زوال يوم السبت" فلا يمكن الرجوع بعده إلى العام، لأن تكثر الحكم تابع لتكثر موضوعه ويستحيل كون الموضوع واحداً والحكم متعدداً) بأنه في المثال الأول وإن كان تخلل الجواز موجباً لتعدد الحكم باللزوم، لكن لا نسلم امتناع تعدد الحكم مع وحدة الموضوع، وأما في المثال الثاني فالمتعلق متكرر. وهذا لا يوجب تكثر الحكم، كما في وجوب المركب الارتباطي كالحج.

أقول: ما ذكره في الجواب عن المثال الثاني لا يجري في العام والمطلق الشمولي، مع أن كلام صاحب الكفاية جارٍ فيه أيضاً، فالمهم ما ذكره أولاً، وحاصله أن المهم الوحدة الإثباتية ولا ينافيها التكرار الثبوتي في مقام تطبيق الجعل على الموضوع الخارجي كما مر بيانه في الجواب عن كلام المحقق الإصفهاني "قده" في ذيل الاحتمال الثاني.

هذا تمام الكلام في الاحتمالات المذكورة في التفصيل بين كون الزمان قيداً للعام أو ظرفاً له وتحصل من جميع ما ذكرناه أن الصحيح لزوم الرجوع إلى العام والمطلق في الزمان الزائد على المقدار المتيقن من تخصيص الفرد، دون استصحاب حكم الخاص لتقدم الأمانة على الاستصحاب.

وما حكى عن بعض الاجلاء "دام ظله" من أن العرف بعد خروج فرد من العام في زمانٍ يحتمل أن يكون عدم ذكر المخصص المتصل لإخراجه كان لأجل التغليب وغمض العين عن هذا الفرد، فلا يحرز تمسك العرف بالعموم بالنسبة إليه بعد مضي الزمان المتيقن من التخصيص (حتى لو كان الزمان قيداً للعموم) فمما لا يرى له وجه، إذ العقلاء يحتجون بظهور كلام المولى، فيما لم يقدحوا على خلافه، من غير حاجة إلى حصول الوثوق النوعي، خصوصاً مع مبناه من كون أصالة العموم والاطلاق من

الأصول العملية العقلانية لا الأمارات العقلانية.

وعليه فيكون المرجع بعد مضي الزمان المتيقن من تخصيص فرد هو عموم العام واطلاق المطلق، نعم لوسقطت الأمانة عن الحجية لاجمالها أو لابتلاءها بالمعارض فلا مانع من اجراء استصحاب حكم الخاص بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، من غير فرق بين كون الزمان ظرفا للحكم أو قيذا لمتعلقه، لأن المهم معروض الحكم عرفا وهو ذات الفعل وان كان الموضوع في لسان الدليل هو الفعل المقيد بالزمان، كما مر من استصحاب وجوب غسل الجمعة لما بعد زوال يوم الجمعة وان احتمل كون ما قبل الزوال قيذا للواجب.

استثناءان عن مرجعية عموم العام

استثنى السيد الخوئي "قده" عن مرجعية عموم العام موردين:

احدهما: ما اذا افيد استمرار الحكم بمفهوم اسمي كأن يقال "يجب اكرام كل عالم بوجوب واحد مستمر" فانه لو دل الدليل على ارتفاع وجوب الاكرام عن زيد مثلا في الاثناء، فلايمكن التمسك بالعام لاثبات وجوب اكرامه بعد مضي زمان العلم بالتخصيص، لأنه خارج عن نطاق مدلول الخطاب العام من ثبوت حكم واحد مستمر، فانه لو عاد وجوب اكرام زيد صار وجوبين لما حصل بينهما من انقطاع.

ثانيهما: ما اذا كان المدلول المطابقي للخطاب العام هو حدوث الحكم بحدوث الفرد، وأما بقاءه بعد حدوثه فيكون مستفادا من الدلالة الالتزامية العرفية او من الاجماع، فبعد قيام الدليل على عدم حدوث الحكم بحدوث الفرد، فلايوجد بعدئذ دليل على ثبوت الحكم في الزمان الثاني.

اقول: أما الاستثناء الاول فقد مر الكلام فيه في بيان الاحتمال الخامس لكلام الشيخ الاعظم، وقد ذكرنا أن وجود حكم مأخوذ فيه عنوان

الاستمرار مجرد فرض لا واقع له مضافا الى أنه لو كان فلا يظهر منه أكثر من المشيرية الى واقع الاستمرار، فيجمع العرف بينه وبين ما دل على تخصيص فرد في زمان، فيرفع اليد عنه بالنسبة الى ذلك الزمان فقط لا قبله ولا بعده.

وأما الاستثناء الثاني فلا نقاش فيه كبرويا، ويمكن التمثيل له بموردين:

المورد الاول: انه دل دليل على تنجس الملاقي للنجس من قبيل موثقة عمار "يغسل كل ما اصابه ذلك الماء"، وحيث ان دليل التنجس بلسان الامر بالغسل فخرجنا عن عمومه في جسد الحيوان لقيام الدليل على عدم وجوب غسل جسده عند ملاقة النجس، فان ذبح الحيوان وقد بقي عليه عين النجاسة وقد جفت، فلا يصح لرجوع الى عموم موثقة عمار، لأن ظاهره حدوث النجاسة بحدوث الملاقة وبقاءها ما لم يغسل ثبت بالدلالة الالتزامية التي موضوعها حدوث النجاسة.

المورد الثاني: ما اذا خرجت المؤونة عن كونها مؤونة، فاختلف الفقهاء في لزوم تخميسها وعدمه، فالمشهور عدم لزومه وقد التزم جمع من الفقهاء بلزوم تخميسه مع اختلافهم في كونه فوريا، كما عليه السيد الامام "قده" او أنه يجوز التأخير الى سنة فان لم يصرفه في مؤونته في تلك السنة يجب تخميسه كما عليه بعض الاجلاء "دام ظله".

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" على ما بيالي أن ظاهر قوله تعالى "واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه" وكذا قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة "الخمس فيما افاد الناس من قليل او كثير" هو حدوث الخمس عند حدوث الفائدة، والمفروض قيام الدليل على عدم حدوث الخمس بحدوث الربح الذي يكون مؤونة السنة، فلا يمكن اثبات تعلق الخمس به بعد خروجه عن المؤونة.

وفيه أن هذا الوجه لا يتم على مبناه الفقهي من كون المؤونة مستثناة من الحكم التكليفي بوجوب الاداء فقط، دون الحكم الوضعي بتعلق الخمس، وعليه فيشمل دليل تعلق الخمس وضعها المؤونة حتى حدوثها، ومع مضي زمان اليقين بالترخيص في عدم اداء الخمس فيكون مقتضى حرمة الامساك بمال الغير وجوب اداء الخمس فوراً.

نعم الصحيح كما عليه المشهور عدم تعلق الخمس وضعها بالمؤونة، وحينئذ يتم هذا الوجه الذي ذكره السيد الخوئي بتقريب أن المدلول المطابقي لأدلة الخمس ليس أكثر من حدوث الخمس عند حدوث الفائدة إما لأجل أن عنوان الافادة والغنم من العناوين المصدرية المفيدة للحدوث، أو يقال -كما هو الظاهر- ان العرف يفهم من دليل الخمس على الفوائد جعل ضريبة مالية عليها، فيكون كما لو وضعت الدولة ضريبة علي ما ورثه الاشخاص الا ما هو مؤونة لهم، فان الظاهر منه حدوث الضريبة بحدوث الارث، والمفروض استثناء المؤونة منه فلو كان شيء مؤونة حال حدوث الارث ثم خرج عن كونه مؤونة فلا يكون مندرجا في هذا القانون.

فلا يقاس المقام بما لو قيل "اداء الدين بعد المؤونة" فان المتفاهم منه عرفاً وان كان هو أن المؤونة مقدمة على الدين مادامت مؤونة، فان استغني عنها فيلزم اداء الدين، لكنه لاجل كون نكته عرفاً عدم الوقوع في المشقة، بخلاف المقام، فان العرف انما ينظر الى اداء الخمس كضريبة مالية شرعية، وخطاب الضريبة اذا لم يشمل مورداً بالتخصيص ثم ارتفع عنوان المخصص فلا يشملها بعده^(١).

١ - هناك محاولتان أخريان لاثبات عدم تعلق الخمس به:

احدهما: ما ذكره في المستمسك من أن الظاهر من صحيحة علي بن مهزيار "فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام" كون موضوع الخمس هو فائدة السنة، فما استغني عنه بعد مضي السنة لا يكون مشمولاً لدليل الخمس.

التنبيه الرابع عشر: في لزوم احراز بقاء الموضوع و وحدة القضية

المتيقنة والمشكوكة

ذكر الشيخ الاعظم "قده" انه يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، فاورد عليه **اولا**: بانه قد يكون الاستصحاب بنحو مفاد كان التامة - كاستصحاب وجود زيد- او ليس التامة - كاستصحاب عدم زيد- ولا معنى لاعتبار احراز بقاء الموضوع فيهما حيث انه لو احرز بقاء زيد فلا حاجة حينئذ الى الاستصحاب.

وثانيا: انه لا وجه لاعتبار بقاء الموضوع حتى في ما لو كان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة، فلو شككنا في بقاء عدالة زيد، وشككنا ايضا في حياته، او شككنا في بقاء الزوجية بين زيد وبين زوجته وشككنا ايضا في بقاء حياة زوجته، فلا مانع من استصحاب عدالة زيد او زوجيته لامراته ان ترتب عليه اثر شرعي، كما يقال بأن اثر بقاء زوجيته لها

>>>

وفيه **اولا**: ان قيد "كل عام" في الصحيحة ليس راجعا الي موضوع الخمس حتي يفيد ان موضوع الخمس ارباح السنة، بل هو في قبال الخمس المجعول من قبل الامام (عليه السلام) في صدر الصحيحة على الذهب والفضة في خصوص ذلك العام، فيكون مفاده ان الخمس في الغنائم والفوائد ثابت دائما، وثانيا: ان غاية ما يلزم من هذا البيان عدم الاطلاق في الصحيحة المذكورة بلحاظ السنة الثانية فلا مانع من التمسك باطلاق ادلة الخمس الاخرى كموتقة سماعة "الخمس في ما افاد الناس من قليل او كثير".

وثانيهما: ما يقال من أن المنصرف من دليل استثناء المؤونة، هو مؤونة سنة الربح، ومن الواضح ان ما استغني عنه يصدق عليه مؤونة سنة الربح، فاذن لالخمس فيه ٤.

وفيه أن غاية ما يقتضيه الانصراف او الاجماع هو كون موضوع الاستثناء مركبا عما هو مؤونة بالفعل وان يكون مؤونة سنة الربح، لظهور المؤونة في المؤونة الفعلية الا انها قيدت بكونها في سنة الربح، فعليه ان استغني عن المؤونة فلا تكون مؤونة بالفعل، فلا تدرج في موضوع الاستثناء

حرمة تزويج اختها.

والظاهر أن مراده "قده" من اعتبار بقاء الموضوع اعتبار وحدة الموضوع، لا بمعنى كفاية وحدة الموضوع وان تغاير المحمول، فان من الواضح عدم جريان الاستصحاب حينئذ، و لا يتوهم احد كفاية اليقين السابق بعدالة زيد سابقا في استصحاب كونه عالما.

ولعله لاجل هذه الاشكالات عبّر صاحب الكفاية باعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعا ومحمولا، ودليل اعتبارها واضح حيث انه بدونها لا يصدق نقض اليقين بالشك او المضي على اليقين.

وعليه فينبغي الكلام حول كل من التعبيرين.

التعبير بلزوم احراز بقاء الموضوع

أما بلحاظ التعبير باحراز بقاء الموضوع فقد وقع الكلام في أن المدار فيه على نظر الشرع او العرف او العقل، وقد يعبر عن ذلك بأنه حيث يكون جريان الاستصحاب تابعا لكون الحالة والحيثية المفقودة التي كان زوالها موجبا للشك في الحكم حيثية تعليلية لعروض الحكم على موضوعه، والا فلو كانت حيثية تقييدية فمع زوالها يزول موضوع الحكم، فيبحث حينئذ في أن المرجع في تشخيص كونها حيثية تعليلية او تقييدية، هل هو الشرع او العرف او العقل.

فاذا قال الشارع "الماء المتغير نجس" فزال تغير الماء بنفسه وشككنا في بقاء نجاسته، فان لاحظنا الدليل الشرعي فقد أخذ عنوان الماء المتغير في موضوع النجاسة وهذا العنوان لا ينطبق فعلا على الماء الذي زال تغيره، فلا يكون الموضوع باقيا بنظر الشارع، اي بلحاظ موضوع الخطاب الكاشف عن الجعل الشرعي وموضوعه، بخلاف ما اذا كان الخطاب بلسان أنه اذا تغير الماء تنجس، وهذا يعني كون التغير حيثية تقييدية شرعا في الخطاب الاول، وحيثية تعليلية شرعا في الخطاب الثاني.

وان لاحظنا النظر العرفي فالعرف يرى أن معروض النجاسة هو ذات الماء، ويكون تغييره حيثية تعليلية لذلك، فيقول كان هذا الماء نجسا حين تغييره، ويشك الآن في بقاء ذلك، وهذا لا ينافي استظهار العرف من الخطاب كون موضوع الجعل هو عنوان الماء المتغير، لكنه يرى أن المجعول -اي النجاسة العارضة على الشيء الخارجي- انما هو عارض على ذات الماء.

وان لاحظنا النظر العقلي فقد ذكر الشيخ الاعظم "قده" أنه لو كان المرجع بقاء الموضوع بنظر العقل اختص الاستصحاب بموارد الشك في الرفع، كالشك في بقاء الطهارة بعد خروج المذي ففيه أنه لو كان المرجع نظر العقل لم يجز الاستصحاب في الشبهات الحكمية حتى مع الشك في الرفع، كالشك في بقاء الطهارة بعد خروج المذي، لتبدل الموضوع فيه ايضا فان من كان متطهرا هو الذي كان قد توشأ ولم يصدر منه المذي، واسراء الطهارة الى هذا الذي صدر منه المذي يكون اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر بالنظر العقلي.

ولا يخفى أن مقصود الشيخ من التعبير هنا بالشك في الرفع غير ما هو مقصوده من التعبير به عند تفصيله في جريان الاستصحاب بين الشك في المقتضي و الشك في الرفع، فمقصوده هنا من الشك في الرفع ما اذا شك في كون طرو امر وجودي رافعا شرعا للحكم المجعول على الموضوع، من غير أن يكون رافعا لعنوان الموضوع، فمن صدر منه الوضوء موضوع للحكم بالطهارة ويشك في كون المذي رافعا للطهارة شرعا، بخلاف نجاسة الماء المتغير، حيث يشك في بقاء النجاسة بعد زوال عنوان الموضوع وهو الماء المتغير، مع أنه ليس من قبيل الاستصحاب عند الشك في المقتضي، اذ نجاسة الماء المتغير مما لا تنعدم بمضي الزمان، بل تبقى بقاء عنوان التغير ويكون زوال التغير رافعا تكوينيا لنجاسته.

هذا وقد اعترض عليه صاحب الكفاية، فقال بناء على كون المرجع في تشخيص بقاء الموضوع هو العقل فلا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية ابدأ، حتى ولو كان الشك في الرفع، لأن منشأ الشك في بقاء الحكم الكلي هو تبدل حالات الموضوع، فالشك في بقاء نجاسة هذا الماء يكون لاجل تبدل حاله من التغير الفعلي الى زوال التغير، والعقل يلحظ جميع تلك الحالات في الموضوع^(١).

وما ذكره متين الا أنه سيأتي أنه لا مجال لطرح مرجعية العقل الا بلحاظ وحدة الوجود الخارجي للموضوع، فانه بعد اعتبار وحدة الوجود الخارجي للموضوع اي المتيقن والمشكوك في جريان الاستصحاب، والا لم يصدق نقض اليقين بالشك، فحينئذ يقع البحث في أن المدار في تشخيص وحدة الوجود الخارجي هل هو العقل او العرف، وأما بقاء العنوان المعروض للحكم، والذي قد يعبر عنه بالحيثية التقييدية للحكم، فلا مجال لطرح كون المرجع فيه العقل، اذ لا معنى لأن يرجع العقل الحيثية التعليلية في الحكم الشرعي الى الحيثية التقييدية، بعد أن كان امر ذلك في مرحلة الجعل بيد الشارع، كما أن تحديد معروض المجعول كأمر وهمي اعتباري يكون بيد العرف، فاذا قال الشارع "اذا تغير الماء تنجس" فالتغير حيثية تعليلية للحكم بلحاظ عالم الجعل، كما أن العرف يرى أن معروض النجاسة في الخارج هو ذات الماء، فكيف يتحكم العقل ويرى أن العنوان المعروض للحكم هو الماء المتغير، نعم لو كان الماء الذي زال تغيره بنظر العقل موجودا آخر غير ما كان سابقا حين التغير جرى فيه حديث مرجعية نظر العقل، ولكنه ليس كذلك جزما، بعد أن لم يكن تبدل الاعراض كاشفا عن تغاير وجود المحل عقلا.

ثم انه توجد هنا عدة اشكالات:

الاشكال الاول: ما اورده المحقق النائيني "قده" على جعل مرجعية

العرف والعقل في قبال مرجعية الشرع، حيث قال: انه لا يصح جعل نظر العرف والعقل في قبال نظر الشرع، فان العرف ان كان يستظهر من الخطاب الشرعي بمناسبات الحكم والموضوع كون موضوع النجاسة شرعا هو ذات الماء وان كان المذكور في الخطاب أن الماء المتغير نجس فلا اشكال أنه المتبع وليس في قبال نظر الشرع، بل هو استظهار للموضوع الشرعي، وان كان العرف يستظهر من الخطاب الشرعي كون الموضوع هو الماء المتغير ومع ذلك يستقل بدعوى أن موضوع النجاسة ذات الماء فلا اعتبار لدعواه، اذ الكلام في النجاسة الشرعية التي لا بد أن يبيّن الشارع موضوعها، نعم يمكن أن يكون المقصود تسامح العرف في مقام التطبيق ولكن لا عبرة بمساهماته.

وهكذا نظر العقل، فان كان العقل يشخص موضوع حكم نفسه فلا علاقة له بتشخيص موضوع حكم الشرع، وان كان كان يشخص موضوع حكم الشرع فيكون كاشفا قطعيا عنه ولا كلام في لزوم اتباعه وتقديمه على نظر العرف الذي هو كاشف ظني استظهاري، لأن الظن النوعي لا يكون حجة مع القطع بالخلاف.

وقد اجيب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من أنه إذا ورد مثلا "العنب

إذا غلى يحرم" كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب، و لكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم و يتخيلونه من المناسبات بين الحكم و موضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب، و يرون العنبية و الزيببية من حالاته المتبادلة بحيث لو لم يكن

الزبيب محكوما بما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، و لو كان محكوما به كان من بقاءه و لا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات و المناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه، و لا يخفى أن النقص و عدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضا بلحاظ موضوع و لا يكون بلحاظ موضوع آخر.

ثم قال إن قضية إطلاق خطاب "لا تنقض" هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف^(١).

وفيه أن الارتكاز العرفي ان كان حول موضوع الحكم العرفي فليس بهمهم، لأن الكلام في تشخيص موضوع الحكم الشرعي، وان كان حول موضوع الحكم الشرعي فهذا الارتكاز الذي لا يبلغ حد تغيير الظهور فان كان بمرتبة توجب اجمال الخطاب فهو خلف ما ذكرتم من عدم اجمال فيما يستظهره العرف من الخطاب والا فاي اثر لهذا الارتكاز.

والحاصل أنه حينما يقول الشارع "العنب اذا غلا حرم" وكان العرف يستظهر منه أن الموضوع هو العنب، ولكن يرى بارتكازه أن الموضوع ذات الحبة وكون العنبية والزبيبية من حالاتها، فاي معنى لعدم اتباع ظهور الخطاب، فلا مجال لأن يقع الكلام في أن المتبع هو الاستظهار من الخطاب او الارتكاز العرفي.

اللهم الا أن يكون المقصود أن العرف يستظهر كون موضوع الجعل الشرعي هو الحبة ويفهم من الخطاب ثبوت الحرمة لها عند غليانها في

حال عنبيتها، ويكون الجعل بالنسبة الى غليانها حال زبيبتها مشكوكا، لكنه مضافا الى أنه لا وجه لهذا الاستظهار لموضوع الجعل ليس كلام صاحب الكفاية ظاهرا في هذا المطلوب.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن حدوث الحكم يؤخذ من الخطاب الشرعي كقوله "الماء المتغير نجس" فنظر العرف في تشخيص الموضوع مطابق لنظر الشرع، وهو أنه الماء المتغير، الا أنه بعد مرحلة الحدوث اي بعد زوال تغير الماء يقع النزاع في أنه هل يرجع الى الخطاب الشرعي ويلحظ موضوع حدوث الحكم، فلا يجري الاستصحاب في هذا المثال او يرجع الى العرف في تشخيص أنه ان لم يبين المكلف على نجاسة هذا الماء يراه ناقضا لليقين بالشك، فيما اذا لم يكن العنوان مقوما للوجود كما في هذا المثال، فيجري الاستصحاب.

اقول: لم يذكر في هذا الجواب أي توجيه حول أنه كيف يرى العرف أن موضوع النجاسة هو الماء المتغير، والمفروض انتفاء هذا العنوان بعد زوال تغير الماء ومع ذلك يدعي أن عدم البناء على نجاسة هذا الماء نقض لليقين بالشك.

الجواب الثالث: ما هو الصحيح من أنه تارة يلحظ مقام الجعل الكلي والقانون، وأخرى مقام المجعول اي مقام عروض الحكم على الموضوع الخارجي، فاستظهار العرف من خطاب "الماء المتغير نجس" كون الماء المتغير مأخوذا في موضوع الجعل والقانون لا يمنع من الاستصحاب الجاري في مقام المجعول، حيث يرى العرف أن الموصوف بوصف النجاسة والمعروض له هو ذات الماء لا عنوان الماء المتغير، كما ان معروض الحكم في قوله "العنب يحرم اذا غلى" هو ذات الحبة لا عنوان العنب.

فحيث نريد اجراء استصحاب بقاء المجعول، فلا بد أن نلاحظ صدق نقض اليقين بالشك على مقام المجعول، ونتبع نظر العرف في ذلك، فلو عرفنا نظر الشارع في مقام الجعل، وأن موضوعه هو الماء المتغير، فلا نقع بعد زوال التغير في الاشكال من ناحية بقاء الموضوع، وانما نقع في الاشكال بلحاظ انتفاء الشك في بقاء الحكم السابق، فالشك في بقاء الحكم انما يكون فيما اذا لم نعرف موضوع الجعل الشرعي بالدقة، واحتملنا كون موضوعه الماء الذي حدث فيه التغير.

ولا ينافي ذلك العلم بورود خطاب "الماء المتغير نجس"، اذ نحتمل كون موضوع الجعل ثبوتا أن الماء الذي حدث فيه التغير نجس.

ان قلت: مقتضى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت حينئذ كون الماء المتغير موضوع الجعل ثبوتا.

قلت: مضافا الى أنه قد يكون هذا العنوان مأخوذا في سؤال السائل فالامام (عليه السلام) يبين حكمه، انه قد مر في محله عدم ثبوت اصل عقلائي من هذا القبيل، فلعل ما في الخطاب حصّة من الموضوع العام للجعل، فقد يجعل المولى طهارة بول ما أكل لحمه ولكنه يقول "بول الشاة طاهر" ويكون تخصيصه بالذكر إما لكثرة ابتلاء الناس به او لسبب آخر.

ان قلت: اذاً لماذا لا يقال في مثل استحالة الكلب ملحا بمثل ذلك، اي يقال بأنه حيث يحتمل كون ما كان كلبا موضوعا للنجاسة، فيحتمل بقاء نجاسة الملح المستحيل من الكلب، قلت: -مضافا الى أن كون العنوان الذاتي كالكلبية بحدوثه موضوعا للنجاسة خلاف الظاهر، فيختلف عن مثل العنوان العرضي كالتغير- ان المشكل في ذلك أنه لو كان الموضوع في علم الله هو الكلب، لا ما كان كلبا فيعلم او يحتمل عدم

كون معروض النجاسة الا عنوان الكلب.

الاشكال الثاني: ما ذكره السيد الصدر "ره" من أن ما يقال من أن الاستصحاب انما يجري اذا كانت الحيثة المفقودة حيثة تعليلية لا تقييدية غير صحيح، فانه بناء على ما هو المختار من أنه لا يعتبر في الاستصحاب عدا الشك في البقاء، فمع الشك في بقاء النجاسة في الماء الذي زال تغيره يمكن استصحابها، ولو احتملنا كون حيثة التغير حيثة تقييدية، حيث يكفي في الشك في بقاء النجاسة احتمال عدم كون حيثة التغير حيثة تقييدية، ولأجل ذلك نقول انا لو قلنا ما يقال من أن الحيثيات التعليلية راجعة في نظر العقل الى الحيثيات التقييدية، فمع ذلك فلعل الحيثة التقييدية هو حدوث التغير، فلا يوجد مانع من استصحاب النجاسة.

وان قلنا بأنه يعتبر في الاستصحاب مضافا الى الشك في البقاء احراز أن النجاسة لو كانت موجودة فعلا فهي بقاء للنجاسة السابقة، بدعوى أن التبعيد الاستصحابي يتعلّق بما هو بقاء المتيقن، فلا بد من احراز كون التبعيد بالمشكوك تبعا بشيء يكون على تقدير وجوده بقاء للمتيقن، فيبقي الاشكال حتى لو كانت الحيثة تعليلية، حيث نحتمل كون التغير حيثة تعليلية للنجاسة حدوثا وبقاء، بحيث لو زال التغير ارتفعت تلك النجاسة، فتكون نجاسة الماء الذي زال تغيره نجاسة جديدة ولم تكن بقاء للنجاسة السابقة.

الا أن المهم عدم دليل على اشتراط احراز كون المشكوك على تقدير وجوده بقاء للمتيقن السابق في جريان الاستصحاب، حيث ان الصحيح أنّ الاستصحاب يثبت بقاء المتيقن بنحو مفاد كان التامة، نعم لو قلنا بأن الاستصحاب جعل للحكم المماثل، بمعنى أنّ المولى يعبّد بحكم يكون مماثلاً لذلك الحكم المتيقن، فيقال في المقام: إنّ الذي يعبّدنا المولى به و هو نجاسة الماء بعد زوال تغيره لم نعلم بمماثلته للحكم المتيقن، إذ لو

كان الحكم المتيقن مقيداً بالتغير الفعلي فهذا ليس مماثلاً له، و ليست هذه النجاسة التي عبّدنا بها بقاء لتلك النجاسة.

بل نقول: حتى لو فرض اشتراط احراز كون المتعبد به بقاء للمتيقن فيمكن حل الاشكال بالنظر الى عالم المجعول دون الجعل، فانه لو كان التغير حيثية تعليلية حدوثا وبقاء لجعل النجاسة، ولكن وجد جعل آخر لنجاسة الماء الذي زال تغيره، فبعد زوال التغير حيث تكون نجاسة الماء متصلة بالنجاسة قبل زوال التغير، فالعرف يرى استمرار تلك النجاسة، فلو كانت النجاسة موجودة فهي بقاء للنجاسة السابقة في عالم المجعول الذي هو الملحوظ بالنظر العرفي.

فتحصل أنه لا فرق بين كون الحيثية تعليلية او تقييدية في نظر العرف او الشرع او العقل، نعم لا اشكال في اعتبار وحدة الوجود الخارجي للموضوع اي المتيقن والمشكوك في جريان الاستصحاب، فلو تعدد الوجود الخارجي للمتيقن مع المشكوك لم يجر الاستصحاب^(١).

وفيه **اولا:** انه كما يستفاد من كلام صاحب الكفاية في المقام اختلاف الاحكام الشرعية، فقد يكون عنوان حيثية تقييدية لحكم، وحيثية تعليلية لحكم آخر، فمثلا في الكلب المستحيل الى الملح يوجد حكمان: النجاسة والملكية، فمعروض النجاسة هو الصورة النوعية الكلبية دون معروض الملكية فانه ذات الجسم، ولذا لا يرى العرف صدق قولنا مشيرا الى هذا الملح "انه كان نجسا" وانما يصح أن يقال "انه كان كلبا وكان الكلب نجسا" بل الامر في الخشب المنتجس المستحيل الى الملح كذلك، مع أن عنوان الخشب لم يؤخذ في موضوع دليل تنجس ملاقي النجس، الا أنه لا يصح عرفا أن يقال ان هذا الملح كان نجسا بل كان

خشبا وكان الخشب نجسا، بينما أن العرف يرى صدق أن هذا كان ملكا لزيد.

وعليه فنقول ان كان الملاك في جريان الاستصحاب احراز وحدة وجود الموضوع، مع الشك في بقاء الحكم، فلماذا اختلف حكم النجاسة عن حكم الملكية في مورد استحالة النجس او المتنجس، فانه ان كان وجود الكلب او الخشب المستحيل ملحا غير وجود الملح، فلماذا يجري استصحاب الملكية، وان كان نفس ذلك الوجود مع تبدل الصورة النوعية فلماذا لا يجري استصحاب النجاسة مع اشتراكهما في الشك في البقاء.

فالمراد من الحيثية التعليلية والتقيدية هو ما ذكرناه من أن العرف يرى معروض نجاسة الكلب والخشب الملاقي للنجس هو الصورة الكلية والخشبية فتكون الصورتان حيثة تقييدية، بينما أنه يرى كون معروض نجاسة الماء المتغير هو ذات الماء فيكون التغير حيثة تعليلية لعروض النجاسة لذات الماء عرفا.

وحيث أن يفتح المجال أمام البحث عن كون المرجع في تشخيص معروض الحكم هل هو العرف او الشرع، فمن يرى مرجعية الشرع يفصل بين قول الشارع "اذا تغير الماء تنجس" وبين قوله "الماء المتغير نجس" فيجري الاستصحاب في الاول دون الثاني، كما يفصل مثل المحقق الثاني "ره" بين استحالة النجس واستحالة المتنجس كاستحالة الخشب ملحا حيث لم يرد عنوان الخشب في موضوع نجاسة ملاقي النجس، بينما أن من يرى مرجعية العرف لا يفصل بين هذه الموارد، فيجري الاستصحاب في جميعها.

ومن يرى مرجعية العقل فلا بد أن يمنع من استصحاب الكرية مع النقص اليسير في الماء الذي كان كرا، نعم قد تكون مرجعية العقل نافعة بحال الاستصحاب.

وثانيا: ان ما ذكره من أنه لو كان الوجود الخارجي للموضوع واحدا فلا يضر تعدد الجعل في جريان الاستصحاب ففيه ما مر سابقا من أن تعدد الجعل يوجب تعدد المجعول عرفا، فان قوام الجعل بالقانون الذي اعتبره الشارع، فاذا تعدد القانون فالعرف يرى تعدد الحكم والمجعول، فلو قال المولى لعبه يجب عليك القيام مادام زيد في الغرفة، وقال ايضا يجب عليك القيام مادام عمرو في الغرفة، فاذا جاء عمرو الى الغرفة حين خروج زيد منها فجنس وجوب القيام وان كان باقيا، ولكن يتعدد شخص وجوب القيام ولا يكون وجوب القيام عند دخول عمرو بقاء لشخص وجوب القيام السابق، ولذا لو شك في جعل المولى للوجوب الثاني فلا مجال لجريان استصحاب وجوب القيام.

وهكذا لو قال زيد لعمرو "مادام بكر في البلد فانت وكيللي في بيع داري" وقال له ايضا "مادام خالد في البلد فانت وكيللي في بيع داري"، فاذا حضر خالد في البلد حين خرج بكر منه فلا يرى العرف بقاء الوكالة السابقة.

ان قلت: ان كانت نسبة الجعل الى المجعول نسبة السبب الى مسببه فتغاير سبب الحدوث عن سبب البقاء لا يوجب تعدد المسبب، كما أن الحال في السبب والمسبب التكويني كذلك، فلو كان سبب حدوث النار مقدارا من الحطب ونقطع بانعدامه ولكن نحتمل بقاء النار لأجل القاء حطب آخر فلا اشكال في جريان الاستصحاب بناء على جريانه عند الشك في المقتضي، وان كانت نسبة الجعل بمعنى القانون والقضية الانشائية الى المجعول والحكم الفعلي نسبة الكللي والفرد لزم كون الاستصحاب في الشبهات الحكمية من استصحاب القسم الثاني من الكللي، ففي مثال استصحاب نجاسة الماء بعد زوال تغيره يدور امر نجاسته السابقة بين كونها

الجعل المضيق اي "الماء المتغير بالفعل نجس" فيكون مرتفعاً يقيناً، او الجعل الموسع اي "الماء الذي حدث فيه التغير نجس" فيكون باقياً يقيناً، نعم لا يوجب ذلك اشكالا في هذا المثال حيث ان صرف وجود نجاسة الماء موضوع للأحكام كحرمة شربه، حيث يكون من استصحاب القسم الثاني من الكلّي، نظير ما لو قال المولى "اذا كان انسان في الدار فتصدق بدرهم" بأن كان وجوب التصديق على الفقير مترتباً على كون صرف وجود الانسان في الدار، ولكن يشكل الامر في استصحاب الاحكام التكليفية، كما لو شك في بقاء وجوب اكرام زيد بعد الزوال للشك في كونه الجعل الموسع لوجوب اكرامه من طلوع الشمس الى الغروب او الجعل المضيق لوجوب اكرامه من طلوع الشمس الى الزوال، وحيث ان الاثر المترتب على الحكم التكليفي هو وجوب طاعته عقلاً، وهذا الاثر مترتب على كل فرد من افراد الحكم بنحو الانحلال والاستغراق وقد مر أنه يوجب كون استصحاب الجامع بين الحكمين التكليفيين من استصحاب الفرد المردد، بعد فرض العلم بانتفاء احدهما المعين على تقدير حدوثه، حيث لا يصلح حينئذٍ للتنجز، فيكون استصحاب الجامع بينهما من استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبله.

قلت: اولا: ان الصحيح جريان استصحاب الفرد المردد، خصوصا فيما لو كان المستصحب حكماً متسانحاً مترتباً شرعاً على العنوان الكلّي على نحو المطلق الشمولي، كما لو قال المولى "كلما كان انسان في الدار فتصدق على الفقير بدرهم" بحيث كان وجوب التصديق مترتباً عليه بنحو الانحلال، اي كلما وجد فرد جديد من الانسان ثبت فرد آخر من وجوب التصديق.

وثانياً: سبق ممّا ان الحكم الشرعي اذا لوحظ كوصف للموضوع

الخارجي و يحدث بحدوثه و يبقى ببقاءه، كما هو مقتضى استصحابه، فطلوه او قصره لا يوجب تعدد الفرد المجعول عرفاً، و انما يوجب الاختلاف في حالاته، فاذا علمنا بأن المولى امر باكرام زيد من طلوع الشمس، فالشك في جعل المولى الزول غاية لهذا الجعل الشخصي المعين او الغروب لا يخرج استصحابه من استصحاب الفرد المعين الى استصحاب الكلي او الفرد المردد.

نعم اذا كانت الشبهة موضوعية كما إذا علم بوجود الجلوس ساعة إذا جاء زيد و ساعتين إذا جاء خالد و علم بمجيء أحدهما، فنلتم بعدم كون استصحابه من قبيل استصحاب الفرد المعين الا أنه لا مانع فيه من استصحاب الجامع فانه يقبل التنجيز في المقام، حيث لا تدخل خصوصياته في التنجز، فاستصحاب وجوب الجلوس الحادث في هذا اليوم ينجز الوجوب بقاء ولا يكون من الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله.

وما في البحوث من أن اختلاف الجعل يكون كاختلاف الحثيات التعليلية للمجعول لا التقييدية، و هذا يعني أنّ المستصحب الملحوظ بالنظر العرفي المسامحي شخصي لا كلي^(١)، فقد مر الاشكال عليه بأنه ان كان الحكم الجزئي مسببا عن الجعل الكلي تم ما ذكره من أن كونه مسببا مثلا عن جعل وجوب الجلوس يوم الجمعة الى ساعة او جعل وجوب الجلوس الى ساعتين يوم السبت لا يوجب تعدده عرفاً، فان اختلاف السبب لا يوجب تعدد المسبب، لكن لازمه أنه لو وجب الجلوس الى الزوال بسبب مجيء زيد ثم احتتمل أن مجيء عمرو صار سببا لاستمرار وجوب الجلوس الى الليل، فيجري استصحاب بقاء وجوب الجلوس، ومن المستبعد التزامه به، والصحيح أنه من استصحاب القسم الثالث من

استصحاب الكلّي، لما ذكرنا من أن تعدد الجعل يوجب تعدد المجعول عرفاً، والسر فيه أن الحكم الجزئي مصداق من مصاديق الجعل الكلّي، وليس مسبباً عنه، وعليه فلا يكون استصحاب جامع وجوب الجلوس في المثال المذكور من استصحاب الفرد.

الاشكال الثالث: ما يخطر بالبال من أنه بلحاظ اعتبار احراز بقاء الموضوع اي لزوم احراز بقاء الحيثية التقييدية للحكم، لا مجال لطرح كون المرجع فيه العقل، وانما يقع البحث في مرجعية العرف او الشرع، وأما العقل فلا دور له في ذلك، و ما يقال من أن الحيثيات التعليلية للحكم راجعة الى الحيثية التقييدية فانما يتم في الحكم العقلي فيقال الكذب قبيح لكونه موجبا للفساد" وهذا يعني أن ما يوجب الفساد هو القبيح، وأما الحكم الشرعي فلا معنى لأن يرجع العقل حيثيته التعليلية الى الحيثية التقييدية، بعد أن كان امر ذلك في مرحلة الجعل بيد الشارع، كما أن تحديد معروض المجعول كأمر وهمي اعتباري يكون بيد العرف.

نعم يمكن أن يطرح بحث مرجعية العقل في مثل وصف كرية الماء حيث ان المتصف به عقلا مجموع الماء بما فيه ذاك المقدار اليسير الذي اخذنا منه وبذلك شككنا في بقاء كريتته، الا أن العرف يتسامح ويرى أن المتصف به هو المجموع المسامحي الذي لا يخل بصدقه اخذ ذلك المقدار اليسير، فيشير العرف اليه ويقول كان هذا كرا، لكن هنا لا مجال للبحث عن مرجعية الشرع، لان كرية هذا الماء ليست من الأحكام الشرعية حتى يرجع في تشخيص موضوعها الى نظر الشارع.

المرجع في تشخيص كون الحيثية تعليلية او تقييدية هو العرف

وكيف كان فالصحيح أن المرجع في تشخيص كون الحيثية المفقودة تعليلية او تقييدية هو العرف، لأن خطاب النهي عن نقض اليقين بالشك

ملقى الى العرف، وحيث يرى العرف صدق نقض اليقين بالشك مع رفع اليد عن بقاء الحكم السابق مع بقاء معروضه عرفا فيكون عموم النهي عن نقض اليقين بالشك هو المتبع.

وعليه فلا يجري الاستصحاب في مورد احراز او احتمال عدم بقاء معروض الحكم بالنظر العرفي كما في موارد الاستحالة، او الشك فيها، نعم في مورد الشك في استحالة الأعيان النجسة كالكلب بنحو الشبهة الموضوعية لا مانع من الاستصحاب الموضوعي، فيقال هذا كان كلبا فيستصحب كونه كلبا فيحكم بنجاسته.

وما في كتاب الأضواء من المنع عن جريان الاستصحاب الموضوعي عند الشك في الاستحالة خارجاً، لعدم انحفاظ جسم واحد يمكن أن يشار إليه فيقال بأنه كان عباً سابقاً و يشك فيه بقاءً لكي يستصحب^(١)، فان كان المقصود المنع من جريانه في الشك في استحالة المتنجس كالخشب فلا بأس به اذ ليس هذا العنوان موضوعاً للأثر الشرعي، وأما في عين النجس كالكلب فيستصحب كونه كلبا، واثره الشرعي نجاسته.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "فده" في مصباح الأصول أن المرجع في اتحاد الموضوع في القضيتين و صدق نقض اليقين بالشك فيما كان الحكم ثابتاً بالدليل الشرعي هو العرف، فربما يحكم العرف بكون وصف تمام الموضوع للحكم، فبعد زواله لا يمكن جريان الاستصحاب، كما في العدالة التي هي الموضوع لقبول الشهادة، و الاجتهاد الذي هو الموضوع لجواز التقليد، فلو كان زيد عادلاً ثم صار فاسقاً لا يمكن استصحاب قبول شهادته، لأن العرف يرى العدالة تمام الموضوع لقبول الشهادة، و الفسق موضوع آخر في نظرهم، فعدم ترتيب هذا الأثر- أي قبول الشهادة- لا

يكون نقضاً لليقين بالشك، وكذا الاجتهاد بالنسبة إلى جواز التقليد، وإن شئت قلت: إن الوصف بالنسبة إلى ثبوت الحكم للموصوف في هذا الفرض من قبيل الوساطة في العروض، ففي الحقيقة نفس الوصف موضوع للحكم، ولأجله يعرض الحكم للموصوف بالعرض.

و ربما يحكم العرف بأن الوصف دخيل في ثبوت الحكم للموصوف و يكون الموصوف هو الموضوع، فالوصف من قبيل الوساطة في الثبوت كالتغير للماء، فانه واسطة لثبوت النجاسة للماء و الموضوع هو الماء لا التغير، فانه يقال في العرف ان الماء تنجس لتغيره، و لا يقال ان المتغير تنجس. ففي مثل ذلك لا إشكال في جريان الاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء بعد زوال التغير.

و قد يشك في كون الوصف من القسم الأول لثلا يجري الاستصحاب أو من القسم الثاني ليجري الاستصحاب، كما في المسافر الذي كان مسافراً في أول الوقت و بلغ إلى وطنه آخره، فمع قطع النظر عن النصوص الواردة في المقام نشك في أن الواجب عليه التمام أو القصر، فيحتمل كون وصف السفر تمام الموضوع لوجوب القصر، فلا يجري الاستصحاب، و كونه من قبيل الوساطة في الثبوت لوجوب القصر فيستصحب وجوبه، ففي مثل ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب أيضاً، لعدم إحراز صدق النقض فيه، فيكون التمسك بخطاب النهي عن نقض اليقين بالشك تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.^(١)

وفيه أن مثال المسافر لا ينبغي أن يعد من موارد الشك في كون الحيثية تعليلية أو تقييدية، فانه مضافا الى ما ذكره في الفقه من أن من كان مسافرا اول الوقت ثم صار حاضرا اثناء الوقت او بالعكس ففي اول الوقت يكون

مخيرا بين القصر في السفر والتمام في الحضر، وهذا يمنع من استصحاب الوجوب التعييني للقصر او التمام، ومع الغمض عن ذلك فلا ريب في صحة ان يقول المسافر الذي صار حاضرا "اني كان يجب عليّ القصر سابقا حينما كنت مسافرا" وهذا يعني أن المعروف لوجوب القصر ذات المكلف، وعليه فالمسافر في اول الوقت اذا كان يجب عليه القصر تعيينا في اول الوقت واحتمل كون السفر في اول الوقت كافيا لبقاء وجوب القصر الى آخر الوقت، فلا ينبغي الاشكال في جريان استصحاب بقاء وجوب القصر في حقه.

التعبير بلزوم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

أما بلحاظ التعبير بلزوم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة او فقل لزوم وحدة الوجود الخارجي للموضوع اي المتيقن والمشكوك فاعتبار ذلك واضح، لعدم صدق نقض اليقين بالشك بدونها وانما الكلام في أن المرجع في تشخيص الوحدة هل هو العرف او العقل، ولا مجال للكلام عن مرجعية الشرع في ذلك، بعد عدم تدخله في الحكم بوحدهما وعدمها، نعم يمكن الكلام بلحاظ تشكل القضية المتيقنة أنه لو كان المدار على موضوع الجعل الشرعي، واردنا أن نشير الى ماء زال تغيره فنقول ان هذا الماء كان نجسا حين تغيره قطعاً ونشك بعد زوال تغيره في كونه نجسا، فنستصحبها، فلا بد أن يتبع الخطاب الشرعي، فان كان الخطاب بلسان أن الماء اذا تغير تنجس، صح دون ما اذا كان الخطاب بلسان ان الماء المتغير نجس.

المرجع في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة هو العرف

هذا وقد يورد على القول بمرجعية العرف في تشخيص بقاء الموضوع

بأن العرف انما يكون مرجعا في تشخيص المفاهيم دون المصاديق، فهو يفهم من خطاب "لا تنقض اليقين بالشك" لزوم وحدة المتيقن والمشكوك، والا لم يصدق نقض اليقين بالشك، وحينئذ فلا بد من احراز الوحدة بالعقل ولا عبرة بنظر العرف في تشخيص مصداق وحدة المتيقن والمشكوك، خصوصا اذا كان نظره مبنيا على التسامح، كما في مثال دعوى كون هذا الماء كرا سابقا مع انه قد نقص منه ولو مقدار قليل.

والصحيح عندنا كون المتبع هو نظر العرف، دون نظر العقل، فاذا اخذ مقدار قليل من ماء كر فشككنا في بقاء كريتته، فبالنظر العقلي يختلف وجود هذه المجموعة من الماء عن المجموعة السابقة التي كنا نعلم بكريتتها، بينما أن العرف يرى وحدة وجودهما.

كما أنه قد يكون الموجود الفعلي عين الوجود السابق عقلا، لكن العرف لشدة تغير ظاهره يراه موجودا آخر كما يقال به في الماء المتحول الى البخار وكذا الماء المصعد.

هذا وقد يورد على القول بمرجعية العرف في تشخيص بقاء الموضوع بأن العرف انما يكون مرجعا في تشخيص المفاهيم دون المصاديق، فهو يفهم من خطاب "لا تنقض اليقين بالشك" لزوم وحدة المتيقن والمشكوك، والا لم يصدق نقض اليقين بالشك، وحينئذ فلا بد من احراز الوحدة بالعقل ولا عبرة بنظر العرف في تشخيص مصداق وحدة المتيقن والمشكوك، خصوصا اذا كان نظره مبنيا على التسامح، كما في مثال دعوى كون هذا الماء كرا سابقا مع انه قد نقص منه ولو مقدار قليل.

وقد اجاب عن ذلك في مباحث الاصول بعدة اجوبة:

١- انه لم يؤخذ في دليل الاستصحاب مفهوم الوحدة، حتى يقال: إن مسامحة العرف في تطبيق هذا المفهوم غير حجة، وانما يكون مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك في ذلك المتيقن، فالشارع لاحظ واقع الواحد، لا

أنه أخذ مفهوم الوحدة، و عندئذ إن كان الشارع حيث يتكلم بما هو إنسان عرفي، فهو يلحظ واحداً عرفياً، فيكون المدار على الوحدة العرفية دون العقلية.

٢- لو سلمنا أن الشارع أخذ مفهوم الوحدة في دليل الاستصحاب، فمن الواضح أن هذا المفهوم لم يؤخذ عن طريق ذكر كلمة الوحدة في الدليل، و غاية ما هنا أن يدعى أن حذف المتعلق أو ذكر كلمة النقض مثلاً يدل على أخذ مفهوم الوحدة، و عندئذ نقول: إن مثل حذف المتعلق أو كلمة النقض لا يدل على أكثر من مفهوم الوحدة العرفية، و إن شئت فقل: إن كلمة النقض أو حذف المتعلق و وحدة السياق لا يدل على مفهوم الوحدة، و إنما يدل على مفهوم الاتفاق في عمدة الأجزاء و الصفات مثلاً، فإن ذلك يكفي في تبرير وحدة السياق و استعمال كلمة النقض، كما أن الوحدة العقلية لا تكفي لتصحيح ذلك.

٣- لو افترضنا أخذ مفهوم الوحدة و لو بأن يقال: إن وحدة السياق مثلاً تدل على أخذ هذا المفهوم لكننا نقول مع ذلك إن العبرة بالوحدة العرفية دون العقلية، و ذلك لأن نظر العرف في مقام التطبيق قد يوجب توسعة المفهوم أو ضيقه، نظير عدم صدق مفهوم الدم لما لا يرى الا بالمجهر، فهنا نقول: إن مفهوم الوحدة قد وسع في نظر العرف، فيشمل الوحدة العرفية حقيقةً، كما إنه ضيق في نظر العرف، فلا تشمل الوحدة التي تكون عقلية فلسفية فحسب و لا تكون عرفية.

٤- أننا لو افترضنا أخذ مفهوم الوحدة و افترضنا أن نظر العرف في مقام التطبيق لم يسر إلى المفهوم، قلنا مع ذلك: إن نظر العرف في مقام تطبيق الوحدة ولو كان تسامحياً بنظر العقل لكنه سنخ مسامحة لا يعترف العرف بما هو عرف بأنها مسامحة، بخلاف مسامحته في ما يقل عن الفرسخ بشبر، فلو سُئل العرف أن هذا الجبل هل هو عين الجبل الذي كان قبل

مئات السنين بالضبط يقول: نعم، هو عينه بالضبط، في حين أننا نعلم بتبدل كثير من أجزائه، وهذا النوع من المسامحة- بالرغم من فرض عدم سرايته إلى المفهوم- يؤثّر في فهم المقصود من الألفاظ، و يكون حجة.

٥- لو سلّمنا خروج المصدايق العرفية للوحدة من باب المداليل اللفظية، قلنا: إنّه باعتبار أنّ مسامحة العرف هنا سنخ مسامحة لا يلتفت هو إليها، و لا يعتبرها مسامحة ينعقد في المقام إطلاق مقامي، فإنّ الشارع لو لم يكن يرضى بإجراء الاستصحاب في موارد الوحدة العرفية لكان عليه أن يبيّنه على ذلك، لأنّ العرف بطبعه سوف يعمل بدليل الاستصحاب في تلك الموارد، و كذلك ينعقد الإطلاق المقامي لإخراج الموارد التي تكون الوحدة فيها عقلية فحسب، من باب أنّ العرف لو خلّي و طبعه لما أجرى الاستصحاب في تلك الموارد، فلو لم يكن الشارع راضياً بذلك لكان عليه التنبية، فهذا الوجه يثبت المدعى بكلا جانبيه^(١).

وما ذكره متين جدا، والمتحصل أن العرف يستظهر من عنوان نقض اليقين بالشك معنى ينطبق على ما يكون المشكوك متحدا عرفا مع المتيقن، مضافا الى أنه لو كان نظر العرف في تشخيص المصداق بحيث لا يعترف بخطأه، وليس ناشئا عن جهل في امر تكويني، مثل تخيله حركة الشمس حول الارض، فمقتضى الاطلاق المقامي للخطاب الملقى الى العرف مرجعية العرف في تشخيص المصداق.

هذا وقد يقال بأن خطاب النهي عن نقض اليقين بالشك في الاستصحاب مبني على التسامح والامتناع اليقين غير متعلق الشك حيث ان اليقين تعلق بالحدوث والشك تعلق بالبقاء، وفيه ان القرينة على التسامح في الغاء حيث الحدوث والبقاء لا تكشف عن المسامحة في تشخيص

وحدة المتيقن والمشكوك من سائر الجهات.

هذا وقد ذكر في البحوث بعد ما قال بأن المعتبر في جريان الاستصحاب وحدة الوجود الخارجي للمتيقن والمشكوك، فلو تعدد الوجود الخارجي للمتيقن مع المشكوك لم يجر الاستصحاب، فرع عليه أنه لأجل ذلك لا يجري الاستصحاب في موردين:

١- مورد الاستحالة حيث انها توجب التعدد في الوجود، فالكلب كان وجوداً ارتفع، و الملح وجود آخر طارئ، و يكفي الشك في وحدة الوجود لعدم جريان الاستصحاب، فإن المقصود بالاستصحاب إثبات الحكم لهذا الموجود في حين أننا عندئذ نشك في أن هذا الموجود كان الحكم ثابتاً له سابقاً.

٢- ما إذا كانت الحيثية المفقودة بنفسها موضوعاً للحكم و لو احتمالاً، بأن يقال مثلاً: إن موضوع الحكم في قلد العالم، و أعطى الزكاة للفقير ليس هو العالم و الفقير، بل العلم و الفقر، فمرجع جواز تقليد العالم إلى جواز أخذ العلم منه، و قد فرض زوال العلم، و مرجع وجوب إعطاء الزكاة للفقير إلى وجوب سد فقره بالزكاة و قد زال الفقر، فعندئذ لا يجري الاستصحاب لتعدد الموضوع^(١).

اقول: أما الاستثناء الاول فقد مر أن عدم جريان الاستصحاب في الاستحالة انما هو لأجل زوال العنوان المعروض للحكم عرفاً، فيوجب أن لا يصدق عليه انه كان نجسا، وان صدق أنه كان كلبا نجسا مثلاً، نعم مثال تعدد الوجود هو الماء المصعد فانه غير الماء الاول عرفاً.

وأما الاستثناء الثاني فوجهه أنه ان احرز كون الحيثية التعليلية كالتغير دخيلة في الجعل حدوثاً وبقاءً، بحيث لو كان الحكم موجود فعلاً فهو

حكم آخر ويكون بجعل جديد فلا شك في بقاء الحكم السابق كي يستصحب .

ولعل مثال "قلد العالم" او "أعط الزكاة للفقير" من هذا القبيل، حيث يعلم بدخل العلم حدوثا وبقاء في هذا الحكم بتقليد العالم بحيث لو زال علمه لم يبق هذا الحكم وكذا يعلم بدخل الفقر حدوثا وبقاء في جواز اعطاء الزكاة الى الفقير، بحيث لو جاز اعطاء الزكاة الى الفقير السابق بملاك آخر كملاك سهم سبيل الله او التقية فهو حكم آخر غير الحكم السابق، وأما ما مر عن البحوث من أن ظاهرهما الامر باخذ العلم من العالم و سد فقر الفقير، ففيه ان لازمه كون استصحاب بقاء علمه او فقره لاثبات كون اخذ كلامه الجديد اخذ علمه واعطاء الزكاة اليه سد فقره من الاصل المثبت .

اشكال عدم احراز بقاء الموضوع في استصحاب الحكم الجزئي

ادعى السيد الخوئي "قده" عدم جريان الاستصحاب في الحكم الجزئي لكون جريانه مبتلى بالشك في بقاء الموضوع دائما، فلا يحرز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه فيها^(١)، كما ذكر نظير ذلك في الاستصحاب الحكمي في الشبهات المفهومية، فينحصر جريان الاستصحاب في موضوع الحكم الشرعي في الشبهات الموضوعية .

ولكن تبين مما ذكرنا التفصيل بين ما لو كان العنوان المشكوك حيثية تقييدية بنظر العرف، اي كان هو المعروض للحكم بنظره فلا يجري الاستصحاب، وبين ما لو كان حيثية تعليلية، كالتغير، ومن الغريب أنه لم يناقش في جريان استصحاب نجاسة الماء الذي علم بزوال تغيره من حيث

هو مع غمض العين عن ابتلاءه بالمعارضة مع استصحاب عدم الجعل الزائد، حيث قال: انه يحرز عدم كون التغير من العناوين المقومة للموضوع، بل من اوصافه^(١)، ولكنه ناقش فيه عند الشك في زوال التغير بنحو الشبهة الموضوعية او المفهومية.

التنبيه الخامس عشر: استصحاب العدم الازلي

نحن وان تعرضنا تبعا للأعلام للبحث عن استصحاب العدم الازلي في مباحث العام والخاص، بلحاظ تنقيحه لموضوع العام في الشبهة المصدقية لمخصصه، كما في قوله "كل امرأة تحيض الى خمسين سنة الا أن تكون امرأة من قريش" بلحاظ الشك في قرشية امرأة، لكن حيث انه من شؤون البحث عن الاستصحاب، فلا بأس أن نذكر ملخص الكلام فيه.

فنقول: ذهب الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية "قده" الى جريانه، ووافقه في ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "قده".

وخالف في ذلك المحقق النائيني "قده" فيما لو كان الموضوع للحكم الشرعي بنحو مفاد كان الناقصة كما اذا ورد في الخطاب "يحرم اكرام العالم الأموي" او مفاد ليس الناقصة كما لو ورد "يجب اكرام العالم الذي ليس بأموي" فلا يجري استصحاب عدم كون زيد العالم امويا، لعدم حالة سابقة متيقنة له، لأنه قبل وجوده لم يكن يصدق في حقه أنه ليس بأموي.

١ - مثل للفرق بين العناوين المقومة والأوصاف بما ذكر في مباحث الفقه من أنه لو قال البائع: بعثك هذا الفرس، فان بان كونه شاة، يكون البيع باطلا، لكون الصورة النوعية مقومة للمبيع، و لو قال: بعثك هذا العبد الكاتب، فانكشف الخلاف فالبيع صحيح، لعدم كون الوصف مقوماً للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، فللمشتري الخيار.

اقول: القياس مع الفارق، فانه اذا قال "بعث هذا العنب بكذا" فبان كونه زيبا بطل البيع، ولكن العنبة بلحاظ الحكم بحرمة الأكل مطلقا او معلقا على الغلبان يكون من الاصواف، حيث يكون المعروض للحكم عرفا ذات الحبة وتكون العنبة من حالاتها.

وأما استصحاب عدم وجود الأموية بنحو العدم المحمولي، فانه وان كان لامانع منه في نفسه، إلا انه لا يثبت أنه ليس بأموي إلا على القول بالأصل المثبت، فان استصحاب مفاد كان او ليس التامتين لا يثبت مفاد كان او ليس الناقصتين الا بنحو الاصل المثبت، ولذا لو علم بوجود ماء كر في الحوض وشك في بقاءه فاستصحابه بنحو مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة أي أن الماء الموجود في الحوض فعلا كر، بعد احتمال كون هذا الماء ماءً جديداً غير الماء السابق، وكذا لو شك في كون العالم الموجود في الدار امويًا فاستصحاب عدم العالم الاموي في الدار بنحو مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة أي أن هذا العالم ليس امويًا.

وهذا معنى قولنا ان الوجود والعدم المحمولين مغايران للوجود والعدم النعتيين، لابعنى ان في الخارج عدمين ووجودين أحدهما محمولي والآخر نعتي، ضرورة ان في الخارج ليس الا عدم واحد، ووجود كذلك، ولكنهما يختلفان باختلاف اللحاظ والاعتبار، فتارة يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه ويعبر عنه بالوجود أو العدم المحمولي، وأخرى يلحظ وجوده أو عدمه منتسبا إلى موضوعه، ويعبر عنه بالوجود أو العدم النعتي^(١).

والانصاف أن هذا المقدار من البيان لا يمنع من جريان استصحاب العدم الازلي، فان مفاد ليس الناقصة وان كان ظاهرا عرفا في السالبة بانتفاء المحمول، كما اذا قيل "لم يكن هذا الجدار ابيض قبل سنة"، لكنه لا يعني كون استعمالها في السالبة بانتفاء الموضوع غلطا، خاصة اذا كان مع القرينة، فيقال "هذا الجدار قبل وجوده لم يكن ابيض ولا اسود"، فان ما يحتاج الى وجود الموضوع هو الاتصاف بالعرض، وأما عدم الاتصاف بالعرض فلا يحتاج الى وجود الموضوع، نعم لو كان الملحوظ في القضية

هو الاتصاف بعدم العرض، كما في قولنا الجدار غير ابيض، او انه لا ابيض، او انه هو الذي ليس بابيض، فمن الواضح احتياجه الى الموضوع، لكن الظاهر من السالبة المحصلة كقولنا "ليس الجدار بابيض" هو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب.

وعليه فيقال انه اذا شك في اتصاف شيء بوصف من بدء وجوده كما لو شك في كون حجرا اسود من بدء وجوده فيقال "هذا الحجر لم يكن قبل وجوده اسود" كما لم يكن ابيض، ونشك في أنه بعد وجوده اسود ام لا، فنستصحب عدم كونه اسود الى ما بعد وجوده، فترتب عليه الاثر الشرعي للحجر الذي ليس باسود، فان ظاهر قولنا "الحجر الذي ليس باسود" هو كون الموضوع مركبا من جزئين وجود الحجر، وعدم كونه اسود، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، واستخدام كلمة "الذي" ليس ظاهرا عرفا في اخذ عنوان الاتصاف بعدم كونه اسود في موضوع الحكم، لأنه يحتاج الى مؤونة زائدة عرفا، بل استخدامها لغرض التأليف بين مفردات الكلام، كما هو كذلك في اشباهها.

ثم انه مما ذكرناه تبين الاشكال فيما ذكره السيد الامام "قده" في مقام انكار استصحاب عدم الازلي من أن القول بأن هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها قول كاذب، إذ لا ماهية قبل الوجود، والمعدوم المطلق لا يمكن الإشارة إليه لاحسا ولا عقلا، فلا تكون هذه المرأة قبل وجودها هذه المرأة، بل تلك الإشارة من مخترعات الخيال وأكاذيبها، فلا تتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها، وصحة الاستصحاب منوطة بوحدتهما، فالمرأة المشار إليها في حال وجودها ليست موضوعة للقضية المتيقنة الحاكية عن ظرف عدم، لما عرفت ان القضايا السالبة لاتحكي عن النسبة والوجود الرابط، فلا تكون للنسبة السلبية واقعية حتى تكون القضية حاكية عنها، فانتساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلا، بمعنى مسلووية كل

واحد من اجزاء القضية أعني هذه المرأة وقريش والانتساب، لابعنى
مسلووية الانتساب عن هذه المرأة إلى قريش^(١).

اذ يرد عليه أنه بعد وجود هذه المرأة يمكن الاشارة اليها، ولذا لاشكال
في الاخبار عن عدم وجود هذه المرأة سابقا بنحو مفاد ليس التامة والتي
تدل على سلب الوجود عن ماهية، فيمكن الاخبار ايضا عن انها لم تكن
قرشية قبل وجودها، وهكذا في سائر عوارض الوجود فيقال مثلا: هذا
الحجر لم يكن موجودا سابقا فلم يكن اسود، ولا ابيض.

والذي يمنعنا من التصديق بجريان استصحاب العدم الازلي هو أن الظاهر
من القضية السالبة المحصلة حيث يكون هو السالبة بانتفاء المحمول،
وحينئذ فلا بد من ملاحظة أن الحالة السابقة التي هي السالبة بانتفاء
الموضوع هل تكون مباينة معها عرفا ام لا، فقد يقال بأن العرف يرى أن
القضية السالبة بانتفاء المحمول قضية بسيطة مباينة مع القضية السالبة
بانتفاء الموضوع، وأن عدم كون هذا الجسم ابيض بعد وجوده، غير عدم
ذلك قبل وجوده عرفا، وان كان بالدقة العقلية استمرارا لذلك العدم،
فليست القضية السالبة بانتفاء المحمول مركبة من جزئين: احدهما نفس
القضية السالبة الموجودة في السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما وجود
الموضوع، حتى يدعى احراز الجزء الاول بالاصل والثاني بالوجدان، بل
هي قضية بسيطة عرفا، وهذا ان لم يكن معلوما عرفا فلا اقل من كونه
محتملا، فيمنع من جريان الاستصحاب في العدم الازلي.

ولعل هذا هو الذي يوجب أن يستغرب العرف جريان هذا الاستصحاب
حينما يلفت نظره اليه، بحيث يمنع من فهمه شمول قوله "انك كنت على
يقين من ذلك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابدا" له

او يتردد فيه، وليس من المصاديق التي لو لفت نظره اليها لقبيل شمول عموم الخطاب له.

او يقال ان الحالة السابقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ليست مما يلتفت اليها العرف، بل لايعتبرها العرف حالة سابقة للشيء، وهذا يوجب انصراف خطاب الاستصحاب عنها، وما قد يقال من أن العرف يكون مرجعا في تشخيص المفاهيم، دون تعيين المصاديق^(١)، ففيه أن المدعى كون ما ذكر موجبا لخفاء الصدق وانصراف الخطاب عنه.

نعم لو كان موضوع الخطاب مثلا وجود بياض الحجر بنحو مفاد كان التامة او عدم وجوده بنحو مفاد ليس التامة فلا يبعد جريان استصحاب عدم بياضه ولو شك في ذلك من بدء تكونه، لكن يشكل اثبات أنه ليس بابيض بذلك، بعد فهم العرف ولو بنظره الدقي تباينهما مفهوما وعنوانا.

ثم لا يخفى أن استصحاب العدم الازلي على فرض قبوله، انما يتصور في عوارض الوجود، فلو كان الوصف من عوارض الماهية، فلا يتصور لها حالة سابقة متيقنة حتى تستصحب، وهذا مثل الزوجية والفردية في الأعداد، فكل عدد من الازل اما زوج او فرد، فلا يصح أن يقال عدد الاربعة قبل وجوده لم يكن زوجا، حتي يستصحب ذلك في فرض الشك، وهكذا امكان الماهية، فان الانسان ممكن وجد ام لم يوجد، وكذا حسن شيء وقبحه، فان الكذب قبيح وجد ام لم يوجد، فعدم وجوده يعني عدم وجود القبيح لاعدم قبحه، وهكذا كون الشرط مخالفا لحكم الله، فان شرط الكذب مخالف لحكم الله ولو قبل اشتراطه، الا أن يلحظ ذلك بالنسبة، الى زمان عدم تحريم الكذب فيقال ان شرط الكذب لم يكن مخالفا لحكم الله قبل تحريمه للكذب فيجري استصحاب عدمه النعتي بنحو السالبة

بانتهاء المحمول، فلو تم ما احتملناه من ازالة الاحكام التكليفية، فكان صدور الكذب من البالغ العاقل من الازل مبعوضا الهيا، فلا يتصور لعدم مخالفة شرط الكذب مع الاهل مثلا لحكم الله تعالى حالة سابقة متيقنة كي تستصحب.

ولكن عمم في المستمسك هذا المطلب الى الذات والذاتيات، فمنع من جريان استصحاب العدم الازلي لنفي كرية ماء يشك في كريته من بدء تكونه، بدعوى أن الكرية ليست من عوارض وجود الماء عرفا بنحو تصدق في الأزل السالبة بانتهاء الموضوع، فإنها نحو سعة في مرتبة الماهية، فلا يصح أن تشير الى كرم من الماء وتقول هذا قبل وجوده لم يكن كرا، كما لا يصح أن تقول هؤلاء العشرة من الرجال قبل وجودهم لم يكونوا بعشرة، وهذا المثقال من الدقيق قبل وجوده لم يكن بمثقال^(١).

كما منع لاجل ذلك من استصحاب عدم كون الشبح المرئي من بعيد انسانا او انشى، لانه عرفا من الذاتيات، فلا يتم ما عن الشهيد "ره" من جريان أصالة عدم كون الخنثى امرأة^(٢).

ويرد عليه (مع غمض العين عن المناقشة الصغرية في مثال كرية الماء، فانها ناشئة عن اتصال افراد من الماء بمقدار يصل الى وزن كذا او مساحة كذا، فهي عارضة على وجود الافراد المتجمعة من الماء، وليست سعة لمرتبة من الماهية، أي ليس الماء الكر ماهية خاصة في قبال ما لو نصّف الى نصفين مثلا) ان ما ذكره خلط بين الحمل الاول والحمل الشايغ فاننا حينما نشك في كون جرم خاص دما ام لا، فتارة نلحظ ماهيته فلا يصح أن نقول ان ماهية هذا الشيء لم تكن ماهية الدم قبل وجودها، فان ماهية هذا الشيء من الازل إما دم او ليس بدم، وهذا هو المراد من الحمل الاول،

١ - مستمسك العروة الوثقى ج١ ص١٦٥

٢ - مستمسك العروة ج١٤ ص٥٦

وأخرى نلاحظ وجوده فنقول ان هذا لم يكن مصداقا للدم قبل وجوده، وهذا هو الحمل الشايع، ولامحذور في أن يقال هذا قبل وجوده لم يكن دما ولاغيره، كما يشار الى الانسان فيقال هذا قبل وجوده لم يكن مصداقا للرجل وللمرأة، هذا وقد افتى "فده" بحرمة السمك الذي يشك في كونه ذا فلس^(١)، فقد يقال حينئذ بأن انقسام السمك الى ما له فلس وما ليس له فلس منوّع له، يعني ان كان نوع السمك نوعا له فلس فيحل اكله، وان كان صغيرا لم ينشأ له فلس، والا فيحرم أكله، فحينئذ يكون جريان استصحاب العدم الازلي لنفي كونه ذا فلس مبنيا على قبول جريانه في العناوين الذاتية.

هذا كله بلحاظ جريان استصحاب العدم الازلي في حد نفسه، فان بني على قبوله فيقع الكلام بعدئذ في أنه كما ينفي به حكم الخاص، كما لو ورد "يحرم اكرام العالم الأموي" و شك في حرمة اكرام زيد للشك في كونه امويا، فهل يثبت به وجوب اكرامه الذي هو حكم العام المخصص به في قوله "اكرم كل عالم"، فقد ذكرنا في محله أنه يوجد اشكال اثباتي في ذلك، وهو أنه لا يظهر عرفا من الخطاب المنفصل أن موضوع الحكم في المراد الجدي من العام مركب من جزئين: احدهما وجود موضوع العام، وثانيهما عدم اتصافه بعنوان المخصص، بأن يكون موضوع وجوب الاكرام من كان عالما ولم يكن امويا، فلعل موضوعه هو العالم غير الاموي، وهذا يعني كون الموضوع هو العالم المتصف بعدم كونه امويا، وهذا مما لا يثبت باستصحاب عدم اتصافه بكونه امويا قبل وجوده الا بناء على حجية الاصل المثبت.

الا أن الانصاف عدم تمامية هذا الاشكال، اذ الظاهر من المخصص

المنفصل او ما يكون كالاتثناء من المتصل أن المأخوذ في موضوع العام هو عدم كون المرأة قرشية مثلا، وهذا في المخصص المتصل واضح، مثل قوله "كل امرأة تحيض الى خمسين سنة الا أن تكون امرأة من قريش" والظاهر أنه المتفاهم عرفا من المخصص المنفصل ايضا، كما لو ورد في خطاب "كل امرأة تحيض الى خمسين سنة" وورد في خطاب منفصل "القرشية تحيض الى ستين سنة" فان العرف يحتج بما هو المذكور في خطابات المولى، فلا يعنى باحتمال أن الملحوظ في المراد الجدي للعام هو المرأة غير القرشية.

نعم يبقى اشكال ذكرناه في بحث حجية الظواهر وهو ان جواز النقل بالمعنى كما هو منصوص، بل شياع النقل بالمعنى في الروايات، كما يساعده الاعتبار، ويشهد عليه اختلاف التعابير فيها، يمنع من احراز العنوان المأخوذ في كلام الشارع، فلعل الوارد في كلام الشارع هو أن كل امرأة غير قرشية تحيض الى خمسين سنة، ولكن الراوي لكلامه نقله بالمعنى فقال "كل امرأة ليست بقرشية تحيض الى خمسين سنة" وهكذا في الخطاب المنفصل الدال على أن القرشية تحيض الى ستين سنة، فانه يحتمل عرفا أن الشارع قال: كل امرأة غير قرشية تحيض الى خمسين سنة، والقرشية تحيض الى ستين سنة، ولكن الراوي اكتفى ببيان الجملة الثانية، وهذا الاختلاف بين نقل الراوي وكلام الشارع الحاصل من النقل بالمعنى او التقطيع مما لا يمكن نفيه بوثاقة الراوي او أصالة عدم خطأه، بعد عدم كونه مما يلتفت اليه الانسان العرفي حين نقله لكلام الآخرين، واذا علم بخروج افراد معنون عن العام ولم يعلم العنوان الخارج، فيكون من الموارد التي علم بخروج فرد وشك في كيفية خروجه، حيث لم يثبت بناء العقلاء على نفي تخصيصه بالعنوان الذي لا يمكن معه اجراء الاستصحاب للاحاق الفرد المشكوك بالعام، مثل ما ورد الأمر بغسل الميت، ثم ورد في خطاب

"ان غسل الميت المسلم واجب" وورد في خطاب آخر "غسل الميت الكافر غير واجب" ثم وجدنا ميتا مشكوك الاسلام، فلم يثبت بناء العقلاء على نفي التخصيص بعنوان المسلم، كي يمكن التمسك بالعام بعد اجراء استصحاب عدم كفره بنحو استصحاب عدم الازلي.

فالمتحصل هو الاشكال في جريان الاستصحاب في عدم الازلي لنفي حكم الخاص، فضلا عن جريانه لتنتقيح موضوع العام وترتيب حكمه.

١٦- وجه تقديم الامارة على ارتفاع الحالة السابقة على

استصحابها

التنبية السادس عشر: لا اشكال عادة في تقديم الامارة المعبرة على ارتفاع الحالة السابقة على استصحابها، كما لو قامت بينة على نجاسة الثوب، وان ذكر المحقق الايرواني "فده" في حاشيته على الكفاية أنه لا وجه لتقديم دليل الأمانة على دليل الأصل بقول مطلق، بل لا بدّ في كلّ مورد من ملاحظة دليل ذلك المورد، فربّما يقدم دليل الأمانة و ربّما يعكس، و ربّما يحصل التعارض المنتهي إلى التساقت، و الضابط انّ كلّ دليل كان بلسان تنزيل الظن أو الشك منزلة اليقين أو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، سواء كان بمناط الكشف عن الواقع أو بمناط التعبد، يقدم على ما ليس بذلك اللسان بل كان بلسان جعل الوظيفة في موضوع الشك، و إن كانت حكمة التعبد هو الكشف، و إذا كان كلا الدليلين من هذه الجهة بلسان واحد لم يقدم أحدهما على الآخر، و حصل التعارض بينهما، و من ذلك يظهر أنّ دليل الأصل ربّما يكون حاكما على دليل الأمانة، و ذلك فيما إذا كان دليل الأصل بلسان انّ اليقين حاصل، كما في دليل الاستصحاب، و كان دليل الأمانة مجرد التعبد، و إن كان بمناط الكشف

ولكنه ذكر في كتاب الاصول في علم الاصول: أنه لا إشكال في تقديم الأمارات على الأصول، ومنه الاستصحاب، و البحث في كيفية التقديم فقط علمي، ثم منع من كون وجه التقديم الورود وكذا منع من الحكومة في بعض ادلة حجية الأمانة كـ بعض ادلة حجية خبر الثقة مثل آية النبأ أو النفر، حيث انهما ليستا بلسان تنزيل الظن منزلة اليقين، و لا بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع بخلاف رواية "لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا" او رواية "ما قال عني فعني يقول" ثم تمسك بوجه الاخصية العرفية لدليل حجية الأمانة.

كما أنه لا اشكال في عدم تقدم الأمانة غير المعتمدة على الاستصحاب، لشمول اطلاق النهي عن نقض اليقين بالشك وانه ينقض بيقين بآخر، له، واطلاق الشك يشمل فرض الظن بالارتفاع، كما هو المفروض في مورد صحيحة زرارة الأولى حيث ورد فيها أنه ظن أنه نام فاجابه الامام بأنه لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه نام والا فلا ينقض يقينه بالشك. وكيف كان فتوجد في وجه تقديم الأمارات المعتمدة على الاصول عدة تقريبات:

التقريب الاول: ما اختاره جماعة من ورودها عليه، وتقريب ذلك بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من أن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك، بل باليقين بلزوم العمل بالحجة.

ان قلت: هذا فرع الاخذ بعموم دليل حجية الامارة للمورد، لكن الكلام في أنه ما هو وجه الأخذ به دون عموم دليل الاستصحاب؟.

قلت: وجهه أن رفع اليد عن عموم دليل حجيتها تخصيص له بلا

مخصص، ورفع اليد عن عموم الاستصحاب يكون حينئذ من باب ارتفاع موضوعه بسبب شمول عموم دليل حجية الأمانة^١.

و قد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بما محصله أنه ان كان المقصود أن النهي تعلق بنقض اليقين استناداً إلى الشك، و مع قيام الأمانة لا يكون النقض مستنداً إلى الشك، بل إلى الأمانة، ففيه **اولاً**: أن المراد من قوله "لا تنقض اليقين بالشك" ليس هو النهي عن نقض اليقين استناداً الى الشك، بحيث لو كان رفع اليد عن الحالة السابقة بداعٍ آخر، كإجابة دعوة المؤمن مثلاً لم يحرم النقض، بل المراد حرمة نقض اليقين عند الشك بأي داعٍ كان، و ثانياً: أن المراد من الشك غير اليقين، كما ذكرناه سابقاً، و اختاره صاحب الكفاية أيضاً، فيكون مفاد الرواية عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين، و نتيجته حصر الناقض في اليقين، فيكون مورد قيام الأمانة مشمولاً لحرمة النقض لعدم كونها مفيدة لليقين.

وان كان المقصود أن رفع اليد عن المتيقن السابق لقيام الأمانة على ارتفاعه حيث يكون لأجل اليقين بحجية الأمانة، فيكون من نقض اليقين باليقين، ففيه أن ظاهر قوله "و لكن تنقضه بيقين آخر" كون اليقين الثاني متعلقاً بارتفاع ما تعلق اليقين الأول بحدوثه، ليكون اليقين الثاني ناقضاً لليقين الأول.

بل قوله "لا اي لا يجب عليه الوضوء- حتى يستيقن أنه قد نام" جعل الناقض لليقين بالطهارة اليقين برفعها و هو النوم، و ليس اليقين الثاني في مورد قيام الأمانة متعلقاً بارتفاع ما تعلق به اليقين الأول، بل بشيء آخر و هو حجية الأمانات فلا يكون مصداقاً لنقض اليقين باليقين، بل من نقض اليقين بغير اليقين^١.

و هناك محاولتان للدفاع عن تقريب كلام صاحب الكفاية:

المحاولة الاولى: ما ذكره بعض الاعلام "فده" من أن المقصود باليقين الوارد في بعض أخبار الاستصحاب من قوله "وإنما ينقضه بيقين آخر" ليس هو اليقين المتعلق بعين ما تعلق به اليقين الأول، بل مقتضى إطلاقه أنه كل يقين يصلح لأن يكون ناقضاً لحكم اليقين السابق، ومنه اليقين بحجية الأمانة على الخلاف، دون مثل اليقين باستحباب اجابة دعوة المؤمن، فإنه لا يقتضي نقض اليقين بالحرمة السابقة، إذ استحباب اجابة دعوة المؤمن لا يزاحم حرمة الفعل^١.

وفيه أن الظهور السياقي لقوله في صحيحة زرارة الأولى "ولكن ينقضه بيقين آخر" هو كون اليقين الآخر متعلقاً بارتفاع ما تعلق به اليقين السابق، ويؤيده ما في نفس الصحيحة في الجواب عن سؤال أنه هل يجب عليه الوضوء لو ظن أنه نام، من قوله "لا حتى يستيقن أنه نام"، ولو فرض الاجمال في متعلق اليقين السابق، فالمرجع عموم سائر الروايات كصحيحة زرارة الثانية حيث ورد فيها "انك كنت على يقين من طهارتك فشككت ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابداً" وكذا حديث الأربعمائة "من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه، فان اليقين لا ينقضه الشك".

والشاهد على عدم تمامية هذا البيان أن لازمه ورود قاعدة الطهارة على استصحاب بقاء النجاسة وورود قاعدة الحل على استصحاب بقاء التكليف.

المحاولة الثانية: ما حكى عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن ظاهر الباء هو السببية، لا المقارنة، بأن يكون معنى نقض اليقين بالشك نقضه في حال الشك، وليس معنى السببية كون الداعي الى نقض اليقين هو الشك، حتى يورد عليه: بأن لازمه جواز نقضه بداعي اجابة دعوة

المؤمن، بل معنى نقض اليقين بالشك كون الشك واحتمال الخلاف سببا لعدم التعبد ببقاء اليقين السابق، وهذا لا ينافي كون سائر الحجج سببا لذلك، فيكون خطاب "لا ينقض اليقين بالشك" بصدد بيان أنه لا يرفع اليد عن التعبد ببقاء اليقين لأجل احتمال الخلاف وليس بصدد بيان أنه لا يرفع اليد عنه لأجل سائر الحجج.

هذا كله مع غمض العين عن تفسيرنا لمفاد "فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك" بما مر من أنه متيقن بوضوء فعلا تعبدا ولا ينقض يقينه الفعلي الوجداني او التعبدي بالوسوسة، فانه حينئذ لا يبين صغرى التعبد ببقاء اليقين والقدر المتيقن منه فرض عدم قيام الأمانة المعتبرة. وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن ظاهر لا ينقض اليقين بالشك أنه لا ينقضه بغير اليقين والأمانة غير اليقين، ففيه أن تفسير الشك بغير اليقين يعني تفسيره بمطلق احتمال الخلاف ولو كان احتمالا راجحا، وابن هذا من كون الأمانة مصداقا للشك، فلا يشمل هذا الخطاب النقض بسبب الأمانة.

وأما ما ذكره من ظهور "ولكن ينقضه بيقين آخر" في الحصر ففيه أن "لكن" ليست من اداة الحصر، بل هي من اداة الاستدراك، ولعل تخصيص اليقين بالذكر لكون مورد الصحيحة انتقاض الوضوء بالنوم وهذا مما لا يقوم حجة ظنية عليه، كما ان ذكر قوله "لا حتى يستيقن أنه نام" لا يدل على كون الناقض لليقين السابق خصوص اليقين اللاحق بارتفاع الحالة السابقة، لأنه جاء بعد ذلك التعبير بقوله "حتى يجيء من ذلك امر بين" وهذا يشمل الأمانة المعتبرة.

وما ذكره لا يخلو من وجه، فان ظهور الباء للسببية في حد ذاته امر غير قابل للانكار، والمعنى الآخر للباء هو الظرفية، كما في قوله تعالى "ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا" اي في بكة، وهذا غير محتمل في

"لا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر" كما هو واضح.
وما يقال من أن جعل الباء بمعنى السببية لا معنى له الا كون الشك هو
الداعي الى نقض اليقين فيتوجه اشكال السيد الخوئي "قده" فيكون ذلك
قرينة عرفية على كون المراد الجدي هو عدم نقض اليقين في حال الشك،
ففيه أن النهي عن نقض اليقين بالشك ظاهر في كونه ناظرا الى الأشياء التي
تصلح أن تكون ناقضة لليقين السابق، فاختار من بينهن الشك ونهى عن
جعله ناقضا له، فهو ليس ناظرا عرفا الى كل ما يمكن أن يكون داعيا
للمكلف نحو عدم العمل باليقين السابق، فلا يرد عليه الاشكال بأن لازم
حمل الباء على السببية دون المقارنة عدم تعلق النهي بنقض اليقين في
مورد الشك اذا لم يكن بسبب الشك بل بسبب دعوة المؤمن.

كما أن ما ذكره من عدم ظهور "لكن" في الحصر متين.
الا أن اشكال هذا الوجه أنه لا ينحصر دليل الاستصحاب بخطاب النهي
عن نقض اليقين بالشك، فان صدر صحيحة زرارة الاولى ذكر أن الظن
بالنوم لا يوجب الوضوء حتى يستيقن أنه نام" فيشمل المغيبي فرض قيام
الأمانة على النوم، وتدل الصحيحة على عدم وجوب الوضوء ولو مع قيام
الأمانة على النوم.

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من أن جملة "حتى يجيء
من ذلك امر بين" حيث تشمل قيام الامارة بهذا اللحاظ يتم الورود، وفيه
أن لفظ البين كلفظ اليقين ظاهر في اليقين الوجداني.

الوجه الثالث: ما يقال من أن الظاهر من لفظ اليقين كونه مثالا لمطلق
الحجة، فكانه قال "لا تنقض الحجة بغير الحجة" فيكون دليل حجبية
الامارة واردا عليه، وهذا ما اختاره السيد الامام "قده" حيث قال انه بعد ما
تعارف اعتماد العقلاء والمتشرعة على الطرق المعتمدة في شتى المجالات

فيكون ظاهر قوله "لا تنقض اليقين بالشك" هو "لا تنقض الحجة بغير الحجة" لا بمعنى استعمال لفظ اليقين والشك في ذلك، بل لأجل ان العرف يرى أن ذكره من باب المثال، فانه في كثير من موارد دعوى اليقين بالحالة السابقة لا يوجد يقين وجداني بها، كما في اليقين بالطهارة من الحدث الذي هو مورد صحيحة زرارة الاولى واليقين بالطهارة من الخبث الذي هو مورد صحيحة زرارة الثانية^(١).

اقول: الانصاف أن لفظ اليقين ليس ظاهرا في كونه مثلا لمطلق الكاشف، وما استشهد به من صحيحة زرارة الاولى والثانية على ظهور لفظ اليقين في كونه مثلا لمطلق ما يثبت الواقع ولو شرعا، كالاصول المحرزة نحو الاستصحاب ايضا قابل للمنع، اذ يمكن أن نجعل استعمال لفظ اليقين بالطهارة قرينة على أن الامام (عليه السلام) في الصحيحة الاولى استصحب الطهارة الظاهرية من الحدث، او أنه اجرى استصحاب عدم حدوث النوم، وفي الصحيحة الثانية استصحب عدم اصابة الدم، هذا مضافا الى أنه يحصل للاذهان الساذجة العرفية غير الملتفتة الى الشبهات اليقين بالطهارة عقيب الوضوء او غسل الثوب بالماء.

الوجه الرابع: ما هو الصحيح من أنه حيث لا ينحصر في المرتكز المتشعري طرق اثبات الواقع شرعا بالعلم الوجداني فيشكل ذلك قرينة لبية متصلة مانعة من ظهور دليل الاستصحاب في الغاء حجية سائر الحجج، فكأنه قال "اذا شككت ولم يصل امارة معتبرة على الخلاف فاعمل وفق اليقين السابق، وبذلك يتم الورود.

و يمكن تقريب ذلك ببيان آخر، وهو أن العقلاء حيث يوجد عندهم أمارات واصول عملية، ويرون أن الاصول العملية وظيفتها ظاهرية في حال

التحير في تشخيص الواقع، فيتقدم عليها الإمارات حيث انها طرق وكواشف عقلائية عن الواقع، وهذا الارتكاز يتحكم على خطابات الاصول العملية الشرعية التي منها الاستصحاب، فيوجد تقيد خطاب الاستصحاب بفرض عدم وصول الأمانة المعتبرة على الخلاف.

التقريب الثاني: ما اختاره جماعة من حكومة دليل حجية الامارة على

الاستصحاب، وهذا ما نسب الى الشيخ الاعظم "ره".

وقد اورد عليه صاحب الكفاية بأن الحكومة تتوقف على كون الدليل الحاكم ناظرا الى مدلول الدليل المحكوم، مثال ذلك حكومة "لا شك لكثير الشك" على ادلة الشكوك، والشاهد عليه أنه لولا ادلة الشكوك كان هذا الخطاب لغوا، ولكن لو فرض عدم وجود دليل الاستصحاب لم يلزم أية لغوية في دليل حجية الأمانة.

كما ذكر ان نتيجة الحكومة تقديم الأمانة المخالفة على الاستصحاب، دون الأمانة الموافقة، لعدم تنافياها مع الاستصحاب، مع أن الأمانة تقدّم حتى في مسلك الشيخ "ره" على الاستصحاب مطلقا.

وقد أجاب المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" عن ايراد صاحب الكفاية بأن الحكومة على قسمين:

القسم الاول: ما كان الدليل الحاكم مفسرا للدليل المحكوم وناظرا

اليه، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجودا لكان الدليل الحاكم لغوا، كقوله (عليه السلام): "لا ربا بين الوالد و الولد" فانه شارح للدليل الدال على حرمة الربا، إذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا، لكان الحكم بعدم الربا بين الوالد و الولد لغواً.

والحكومة في هذا القسم حكومة اثباتية، ويكون مرجعها لثبوت الى تخصيص حكم العام، وان كان بلسان نفي الموضوع، او الى تعميم

الحكم لغير موضوعه، وان كان بلسان اثبات الموضوع، وذلك في ما لا يكون قابلا للجعل والاعتبار ثبوتا.

القسم الثاني: ما كان الدليل الحاكم رافعا لموضوع الدليل المحكوم او محققا له، وان لم يكن شارحا له، كحكومة الأمارات على الأصول الشرعية: من البراءة و الاستصحاب و قاعدة الفراغ و غيرها، فان أدلة الأمارات لا تكون ناظرة إلى أدلة الأصول و شارحة لها، والشاهد على ذلك أنه لو لم تكن الأصول مجعولة، فمع ذلك لا يكون جعل الأمارات لغوا، فان الخبر مثلا حجة، سواء كان الاستصحاب حجة أم لا، و لا يلزم كون حجية الخبر لغوا على تقدير عدم حجية الاستصحاب، إلا أن الأمارات موجبة لارتفاع موضوع الأصول بالتعبد الشرعي، فان الموضوع المأخوذ في دليل الاستصحاب هو الشك، و أما كون المكلف شاكا أو غير شك، فهو خارج عن مفادها، و الأمارات ترفع الشك بالتعبد الشرعي، و تجعل المكلف عالما تعبديا و ان كان شاكا وجدانيا فلا يبقى موضوع للاستصحاب.

والحكومة في هذا القسم حكومة ثبوتية، وتكون بجعل فردٍ مصداقا لموضوع الحكم او رفع كونه مصداقا له، وهذا مثل العلم حيث يكون مصداق العلم قابلا للجعل والاعتبار ثبوتا، من دون حاجة الى لحاظ حكمه، بل من دون حاجة الى ثبوت حكم شرعي له، فيترتب عليه آثاره^(١).

اقول: ان كان اليقين المأخوذ عدمه في موضوع الاستصحاب ظاهرا في الأعم من اليقين الوجداني والتعدي، فدليل اعتبار خبر الثقة علما ويقينا بالواقع يكون واردا عليه لا حاكما، فيكون نظير ما لو ورد في الخطاب

الشرعي أن لوليّ البنت أن يزوج بنته، فإذا كان العرف يرى أن الام وليّ البنت بعد وفاة ابيها، ولم يردع الشارع عنه فيحقق فرداً لذلك الخطاب التعبدي الشرعي، مع أن ظاهر الخطاب هو من كان وليا بنظر الشارع.

وان كان ظاهرا في خصوص اليقين الوجداني، كما هو المفروض في كلامهما، فلا بد في حكومة دليل اعتبار خبر الثقة علما، من كونه ناظرا الى دليل الاستصحاب وشارحا له، على حد القسم الأول من الحكومة، نعم حيث لا يختص اثر اعتبار خبر الثقة علما بالآثار الشرعية للعلم، بل يكون موجبا لثبوت الآثار العقلية من المنجزية والمعذرية المترتبة على قيام الحجة على التكليف، فلا يلزم من انتفاء الخطابات الدالة على الآثار الشرعية للعلم لغوية هذا الخطاب الحاكم الدال على اعتبار خبر الثقة علما.

والمهم أنه لم يحرز كون مثل خبر الثقة او الاقرار او الظهور علما اعتباريا على الرغم من الاحتمال الوجداني العقلاني في نفس المكلف من كونها مخالفة للواقع، أما بلحاظ التعبد الشرعي فلم يقيم أي دليل شرعي على اعتبار الأمانة علما، كما تقدم منا مرارا، وأما بحاظ الارتكاز العقلاني فاننا لا نحس بوجداننا العقلاني ذلك، وليس في العقلاء أحكام عقلائية يؤخذ فيها القطع موضوعا بنحو واضح بحيث تنعقد سيرتهم على معاملة الأمارات في تلك الأحكام معاملة القطع الموضوعي، حتى نستكشف من ذلك اعتبارهم الأمانة علما، ومثل جواز الاخبار او القضاء لعل موضوعه عندهم هو مطلق الحجة والأمانة.

نعم لو ثبت كون الأمانة علما وبقينا بالواقع في ارتكاز العقلاء فلا يبعد أن يقال بوروده ولو بضم عدم ردعه على مثل خطاب الاستصحاب، حيث ان ظاهر اخذ العلم واليقين في الخطاب الشرعي مطلق العلم واليقين ولو كان علما وبقينا عقلائيا ما لم يردع عنه الشارع، الا أنه لا يناسب التعبير عن ذلك بالحكومة، لأن الخطاب الحاكم لا بد أن يصدر ممن صدر عنه

الخطاب المحكوم.

وأما لو فرض عدم ظهور لفظ العلم واليقين في الاعم من العلم واليقين الوجداني والاعتباري فعدم ردع الشارع عن اعتبار العقلاء كون خبر الثقة علما لا يكشف عن كفايته لثبوت الاحكام الشرعية التعبدية التي لايعرف موضوعها الا من قبل الشارع كالاستصحاب، وكيف يمكن للعقلاء ان يتحكموا على الشارع في تحديد موضوع حكمه، وانما يعقل بلحاظ الاحكام العقلائية الثابتة للقطع الموضوعي، فان شأن كل مشرّع أن يتصرف في دائرة تشريع نفسه، و هذا نظير ما لو كان مفاد الخطاب الشرعي ثبوت حكم للأخ، كالارث، وكان هناك ماهية اعتبارية للأخوة تثبت بعقد الأخوة وغيره، فما دام لم يستفد من خطاب شرعي تنزيله منزلة الاخوة الحقيقية في جميع احكامها، فلا يمكن ترتيب تلك الاحكام عليها بعد أن كان ظاهر دليلها الاخوة الحقيقية، بل يثبت لها القدر المتيقن من الاحكام، كحرمة هجره.

نعم لو كان ارتكاز كون خير الثقة علما صار بحيث لو لم يردع الشارع عنه رتب الناس ولو لغفلتهم النوعية الاحكام الشرعية الثابتة للقطع الموضوعي على قيام الأمانة علم يشكل خطرا على اغراض المولى تمت الحكومة، لكن اثبات ذلك مشكل جدا.

ثم لا يخفى عدم تمامية ما استدل به صاحب الكفاية على عدم حكومة الامارة على الاستصحاب، من أن ضابط الحكومة لزوم لغوية الخطاب الحاكم لولا المحكوم، فانه قد لا يتوقف الخطاب الحاكم على وجود خطاب شرعي محكوم، لوجود اثر عقلي لموضوع الخطاب المحكوم، لكن اطلاق التنزيل في الخطاب الحاكم يقتضي حكومته على الخطاب المشتمل على الاحكام الشرعية لموضوع الخطاب المحكوم، مثال ذلك قوله (عليه السلام) انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه" فان الشك

موضوع لاحكام عقلية كلزوم الاحتياط في الشك في الامتثال، ويعبر عنه بقاعدة الاشتغال، ولكن الظاهر انعقاد الاطلاق له لنفي الاحكام الشرعية للشك، كبطلان الصلاة في الشك في الركعتين الاوليين او لزوم البناء على الاكثر في الشك في الأخيرتين، ولذا أفتى بعضهم كالسيد الصدر "ره" أنه لو شك في حال التشهد الاول بين كونه في الركعة الاولى او الثانية يبني على كونه في الركعة الثانية، وكذا لو شك في التشهد الثاني في الركعات يبني على كونه في الركعة الأخيرة^(١).

وسياتي في باب التعارض تفصيل الكلام في الحكومة واقسامها وأحكامها.

ثم انه قد يستشكل على مثل المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" بأن مسلكهما في الاستصحاب ايضا اعتبار كون اليقين بالحدوث يقينا بالبقاء، ومعه فكما تصلح الأمانة على ارتفاع الحالة السابقة للحكومة على الاستصحاب برفع موضوعه وهو الشك في البقاء تعبدا، كذلك يصلح الاستصحاب للحكومة على تلك الأمانة برفع موضوعها وهو الشك في مطابقتها للواقع، فلا مرجح لحكومة الأمانة على الاستصحاب.

ويجاب عنه بعدة اجوبه:

الجواب الاول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الشك ليس موضوعا لحجية الأمانة وانما هو مورد لها بخلاف المجعول في الاستصحاب، وهذا يوجب تقدم الأمانة على الاستصحاب.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه لا معنى لكون الشك موردا لحجية الأمانة الاتقيد الموضوع بها ثبوتا، بعد امتناع الاطلاق والاهمال. وهذا الايراد في محله، وما قد يقال من أن كون الشك في الأمارات

موردا للحكم يعني كونه قييدا للحكم بحجيتها، فاذا كان الشك موضوعا في الاستصحاب كانت الأمانة حاکمة عليه لأن الحكومة على الموضوع مقدمة على الحكومة على الحكم، كتقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي، ففيه أن معنى تقدم الجمع الموضوعي على الحكمي أن أخصية موضوع خطاب عن موضوع خطاب آخر مثل أخصية "لا تكرم العالم الفاسق" موضوعا من "يجوز اكرام العالم" توجب تقدمه على عمومه في مقام الجمع العرفي، وان كان الحكم المخالف للعام مستفادا من اطلاق الهيئة في محمول الخاص، ولا علاقة له بدعوى حكومة "من قام عنده خبر الثقة على شيء فهو عالم به مادام لم يعلم بالخلاف" على قوله "من كان عالما بشيء فشك فليس بشاك، بل هو عالم ببقاءه" فانه بلا وجه، يعد أن كانت النسبة بين موضوع الخطابين العموم والخصوص من وجه.

الجواب الثاني: ما هو المحكي عن المحقق النائيني ايضا من أن المجعول في الأمانة حيث كاشفية العلم وفي الاستصحاب حيث الجري العلمي وفق العلم، فيكون الاول حاکما على الثاني من دون عكس. وفيه أنه لا فرق بين أن يقال خبر الثقة علم بالواقع، او يقال "يجب ترتيب آثار العلم ببقاء المتيقن السابق"، حيث يصلح كل منهما للحكومة على الآخر.

الجواب الثالث: ما يقال من أنه حيث لم يؤخذ في موضوع الدليل اللفظي لحجية الأمانة عنوان الشك، (اذ لم يتم الاستدلال على حجية خبر الثقة او فتوى الفقيه بقوله تعالى "فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون")، بخلاف دليل الاستصحاب، فمجرد عدم شمول دليل حجية الامارة لفرض العلم الوجداني، لا يقتضي اخذ عنوان الشك او عدم العلم في موضوعه، فانه يحتمل عرفا كون المأخوذ فيه ثبوتا عنوان آخر ملازم

لعدم العلم الوجداني كعنوان امكان جعل الحجية فيه، فيخرج عنه خصوص العلم الوجداني، وحينئذ يقال بأن لا مجال لحكومة التعبد بالعلم ببقاء المتيقن على حجية الأمانة لعدم دليل على أخذ عنوان الشك او عدم العلم فيه ثبوتاً.

وقد يورد على هذا الوجه بأنه كما سبق في مباحث القطع يمكن جعل الحجية للقطع شرعاً كما يمكن سلب الحجية عنه فيمكن جعل الحجية للأمانة في مورد العلم الوجداني، فقد ذكر هناك أن حجية القطع في بعض الأحيان قد لا تكون واضحة كما لو كان مستندا الى سبب غير متعارف، كالقطع الناشئ من مثل الرؤيا، او الوسوسة، او من محاسبات لا يلتفت اليها الذهن العرفي، مثل القطع التفصيلي بنجاسة الكأس الموضوع في ماء الشرب العام في الأزمنة القديمة، او نجاسة المكان المسقوف التي يمشي منه الناس، فيجعل الحجية له.

وأما سلب الحجية عن القطع فلا اشكال في أنه يمكن للشارع النهي عن سلوك سبب خاص، كالقياس لتحصيل القطع، ويكون هذا النهي طريقاً أي بغرض نفي معذريته في فرض الخطأ، فيستحق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي ولو حصل له القطع بعدمه.

وأما في غير هذا الفرض فقد منع عنه المشهور، ولكن يمكن أن يقال انه ان كان المراد من التكليف هو الحكم الالزامي المتضمن للغرض اللزومي أي الغرض الذي لا يرضى المولى بخلافه، فمن الواضح أن الترخيص في الارتكاب لا يجتمع مع فرض احتمال التكليف بهذا المعنى، لكونه من قبيل احتمال اجتماع الضدين، فكيف يجتمع مع القطع به، وان كان المراد من التكليف الحكم الالزامي الذي قد يجتمع مع رضى المولى بخلافه، لأجل قصور في الكاشفية وجدانا كما في حال الشك، او قصور في الكاشفية عقلاء، كما في حال القطع الناشئ عن مناشئ غير عقلانية،

مثل الرؤيا، والوسوسة، ومحاسبات لا يلتفت اليها الذهن العرفي، مثل القطع التفصيلي بنجاسة الكأس الموضوع في ماء الشرب العام في الأزمنة القديمة، او نجاسة المكان المسقوف التي يمشي منه الناس، فيمكن اجتماع هذا الحكم الالزامي مع الترخيص في الخلاف، ومع ورود هذا الترخيص لا يحكم العقل بلزوم متابعة القطع، فالاقوى هو امكان جعل حكم طريقي ترخيصي في مورد القطع بالتكليف في موارد قصور كاشفيته عقلاء كالقطع الناشئ عن الرؤيا، او شرعا كالقطع الناشئ عن القياس.

نعم جعل حكم ظاهري الزامي في مورد القطع بالترخيص في موارد قصور الكاشفية، ان لم يرجع الى النهي عن سلوك مقدمات خاصة لتحصيل القطع، كما لو حصل له القطع من الرؤيا مثلا فحيث انه لا يحتمل مبغوضية ما قطع فيه بالترخيص فلو فرض خطأه وثبوت التكليف واقعا فلا يصلح التكليف الواقعي المقطوع عدمه للتنجز عقلا.

ومعه فيمكن جعل الحجية او أي حكم ظاهري في مورد العلم، فلا يصلح التقييد بامكان جعل الحجية لعدم شمولها لمورد العلم الوجداني.

و لكن الظاهر عدم تمامية هذا الايراد، لأن المراد هو الامكان او فقل الاحتمال العرفي والعقلاني، ولا يمكن عرفا جعل الحكم الظاهري في موارد القطع خصوصا اذا كان ناشئا عن مناشئ عقلائية، فان كان هناك مورد يحتمل فيه جعل الحجية للأمانة المخالفة للقطع، كما في القطع الناشئ عن الوسوسة فالالتزام بشمول دليل حجية الأمانة له لا يستتبع محذورا في المقام.

نعم يرد على هذا الجواب ايرادان آخران:

اولهما: انه لا يتم على مبني انحصار دليل حجية الأمانة كخبير الثقة او الظهور بالدليل غير اللفظي كالسيرة، بل يمكن المنع من اطلاق الادلة اللفظية، لأن المنصرف من قوله تعالى "فتبينوا" هو فرض الشك، كما هو

الحال في قوله "العمري ثقني فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون".

ثانيهما: ان القيد العرفي للاطلاق هو عنوان الشك، لا مثل هذا العنوان غير العرفي.

الجواب الرابع: انه بناء على كون حكومة دليل اعتبار العلم على الاحكام الشرعية للعلم حكومة اثباتية كما هو المختار يكفي في الجواب أن نقول ان هذه الحكومة التي هي من شؤون مقام الاثبات والخطاب، لا تشمل موارد عدم ذكر عنوان الشك في موضوع الخطاب وان دل الدليل اللبّي العقلي او العقلاني على اخذه فيه ثبوتاً، كما في دليل حجية الامارة. بل بناء على كون الحكومة في المقام من القسم الثاني للحكومة، والذي قد ادعي كونها ثبوتية فحكومة دليل اعتبار العلم بالحدوث تختص بما علم كون المأخوذ في الموضوع ولو ثبوتاً هو عنوان العلم و لا تشمل الموارد التي يكون المأخوذ في الموضوع ثبوتاً عنوان العلم الوجداني، ويحتمل كون القيد الثبوتي في موضوع حجية الأمانة عدم العلم الوجداني، فلا يكون اعتبار العلم بالبقاء في مورد الشك في بقاء المتيقن حاكماً عليه.

التقريب الثالث: ما يقال من أن دليل اعتبار الأمانة ان كان هو الخطابات الشرعية، فهي اخص عرفاً من عموم الاستصحاب، مثال ذلك دليل حجية خبر الثقة، كقوله (عليه السلام) في صحيحة الحميري "العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك فعني يؤديان وما قالاً لك عني فعني يقولان فاسمع لهما وأطع فانهما الثقتان المأمونان" فان مورده المتعارف على خلاف الاستصحاب، نعم يفترق عن الاستصحاب بلحاظ شموله لمورد توارد الحاليتين او مورد ابتلاء الاستصحاب بالمعارضة في اطراف العلم الاجمالي، ولكن هذه الموارد نادرة فيكون دليل حجية الخبر بمنزلة

الأخص .

ان قلت: بعد سقوط استصحاب عدم التكليف في الشبهات الحكمية لأجل العلم الاجمالي الكبير تبقى موارد كثيرة للأمانة الالزامية.

قلت: هذا العلم الاجمالي كان منحلا او غير موجود في زمان المعصومين (عليهم السلام) الذي هو زمان صدور خطاب حجية خبر الثقة، فبلحاظ ذلك الزمان كان خطاب الحجية اخص عرفا، فيقدم على خطاب الاستصحاب.

وان كان دليل حجية الأمانة ارتكاز العقلاء فهو يوجب انصراف عموم دليل الاستصحاب عن التعبد بخلاف ذلك الارتكاز، خصوصا اذا كان الاستصحاب ارتكازيا ايضا^(١).

وقد يورد عليه بأن كون ادلة حجية خبر الثقة اخص مطلقا منه عرفا محل اشكال، لأن كثرة مورد افتراق ادلة حجية خبر الثقة في زمان صدورهما مما لا يقبل الانكار، لعدم حجية استصحاب عدم التكليف في غالب الشبهات الحكمية إما لاقتنائها بالعلم الاجمالي غير المنحل بوجود تكاليف في الشرع، او لكونها قبل الفحص والسؤال الذي كان ميسورا ولو بواسطة عن المعصومين (عليه السلام)، كما لا يكون استصحاب بقاء التكليف في الشبهات الحكمية حجة، بناء على عدم جريان استصحاب في الشبهات الحكمية.

لكن يمكن دفع هذا الايراد بأن ما ورد في صحيحة الحميري من قول الامام الهادي (عليه السلام) لأحمد بن اسحاق "العمري ثقني فما أدى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون" وقول الامام العسكري (عليه السلام) له "العمري وابنه ثقان،

فما أديا اليك عني فعني يؤديان وما قالوا لك عني فعني يقولان، فاسمع لهما وأطع فانهما الثقتان المأمونان"، مما يأتي عرفا عن الحمل على مورد الشبهة الحكمية المقرونة بعلم اجمالي غير منحلّ الى ذلك الزمان، او الحمل على الشبهة قبل الفحص، اذ لم يكن يتيسر الفحص عادة عن غير طريق خبر الثقة، فان لم يكن حجة لما امكن الفحص بعد، ومورد صحيحة الحميري الخبر الدالّ على التكليف، لقوله "فاسمع له وأطع" فالاستصحاب المخالف له هو استصحاب عدم التكليف، ولا يندرج تحت اشكال الاستصحاب في الشبهات الحكمية، حيث ان اشكال المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول وعدم الجعل الزائد مختص باستصحاب بقاء الحكم الوجودي.

نعم لو قلنا بقصور المقتضي، اي عدم عموم خطاب الاستصحاب للشبهات الحكمية مطلقا، وكان هناك خطاب واحد يدل بعمومه على حجية خبر الثقة في الاحكام والموضوعات معا، كانت النسبة بين الخطابين العموم والخصوص من وجه، فيتعارضان في خبر الثقة في الموضوعات على خلاف الاستصحاب، لكنه ليس كذلك، لاختصاص مثل صحيحة الحميري بالاحكام كما انه يوجد في الموضوعات أخبار خاصة يستدل بها على خصوص حجية خبر الثقة او البيئة في الموضوعات.

فالظاهر تامة هذا البيان لتقدم دليل حجية الأمانة على دليل الاستصحاب بنكته الاخضية العرفية، -مضافا الى ما مر منا من تقريب الورود- وأما ما ذكر بالنسبة الى فرض كون دليل حجية أمانة هو الارتكاز العقلائي فبالنسبة الى خبر الثقة الذي هو المهم في المقام نحن وان لم نجزم بثبوت ارتكاز عقلائي على حجيته اذا لم يفد الوثوق، وتمسكنا لاطلاق حجيته بمثل صحيحة الحميري، بعد وثوقنا بل جزمنا بصدورها،

لكن يكفي احتمال وجود هذا الارتكاز في عدم احراز انعقاد العموم في خطاب الاستصحاب بالنسبة الى فرض قيام خبر الثقة، حيث ان الارتكاز على تقدير وجوده يكون بمثابة القرينة اللبية المتصلة، فالشك في الارتكاز مساوق للشك في القرينة اللبية المتصلة، وهو مانع عن احراز الظهور كما سبق في محله .

ثم ان نتيجة وجوه تقديم الأمانة على الاستصحاب هل هي تقديمها عليه مطلقا ولو كانت موافقة له ام تختص بالأمانة المخالفة، المنسوب الى المشهور هو الاول، وصرّح به الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية والسيد الخوئي "قدهم"، والصحيح هو الثاني، وذلك بناء على الوجه الثالث وهو الأخصية واضح، اذ ليست نتيجته الا التقديم في فرض المخالفة والمعارضة، بل الظاهر أن الامر كذلك حتى على الورود والحكومة، فان ما يكون ناقضا لليقين بحدوث الشيء هو اليقين بارتفاعه ويكون اليقين بالامارة على الارتفاع إما داخلا في هذا الناقض وجدانا او حكومة، دون اليقين بالامارة على بقاء هذا الحادث، نعم لو قلنا بكون ركن الاستصحاب الشك في البقاء فعلى مسلك الحكومة لا شك لنا في البقاء تعبدا مع وجود الامارة على البقاء، لكن يقال بأن الظاهر من قوله "لا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر" وقوله "لا، حتى يستيقن أنه نام" هو عدم الخصوصية لعنوان الشك في البقاء، وانما المهم عدم نقض اليقين باحتمال الارتفاع ونقضه باليقين بالارتفاع.

ومما ذكرناه تبين أن اشكال صاحب الكفاية على الشيخ الاعظم "قدهما" من ان الحكومة لا تقتضي تقدم الامارة الموافقة مع أنه قائل به، يرد على نفس صاحب الكفاية حيث ان الورود ايضا لا يقتضي ذلك، مع انه قائل بالتقديم مطلقا، بل يوجد لتقدم الامارة الموافقة على الاستصحاب بناء على مسلك الحكومة تقريبا لا يوجد على مسلك الورود وهو دعوى

أن موضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء، فيقال حينئذ بحكومة الامارة عليه لالغائه الشك تعبدا، قانه لا يتم ذلك في الورد الذي اختاره صاحب الكفاية من أن المنهني عنه هو نقض اليقين بسبب الشك، لا بسبب شيء آخر.

ولا يخفى أن البحث عن تقدم الامارة الموافقة على الاصل ليست له ثمرة عملية، وان ذكر بعض الاعلام "قده" أن ثمرة الورد تظهر في قيام الأمانة في طرفي العلم الاجمالي على خلاف المعلوم بالاجمال، وكان أحد الطرفين موردا للاستصحاب الموافق للأمانة، فانه مع تمامية ورود الأمانة حتى على الاستصحاب الموافق له، فيكون التعارض بين الأمارتين فقط فيتساقطان، فيجري الاستصحاب حينئذ لكونه في طول تلك الأمانة، بناء على سلامة الأصل الطولي عن المعارضة^(١).

وما ذكره قابل للنقاش، ولجل توضيح النقاش في كلامه نذكر مثالين:

المثال الاول: لو علم اجمالا بنجاسة احد مائين وقامت على طهارة كل منهما أمانة، وكان الماء الاول مستصحب الطهارة، ولنفرض عدم كون الماء الثاني مجرى لأصل الطهارة، فان المدلول الالتزامي للأمانة على طهارة الماء الثاني نجاسة الماء الاول، ومن الواضح أن استصحاب طهارته لا يصلح لمعارضة تلك الأمانة، لعدم صلاحية طرفية الاستصحاب لمعارضة الأمانة المخالفة له على جميع المباني، ولو لم يتم مسلك الورد فضلا عن تمامية مسلك ورود الأمانة الموافقة عليه، كما أن وصول التوبة الى الاستصحاب بعد معارضة الامارتين لا يتوقف على المبنى المتنازع فيه من جريان الاصل الطولي في اطراف العلم الاجمالي بلا معارض.

فالمقام نظير جريان استصحاب النجاسة في ثوب متنجس غسل بمايع

توارد فيه حالتا الاضافة والاطلاق، فانه لا يتوهم احد طرفيته لمعارضة استصحاب الاطلاق في ذلك المايح، اذ لا معارضة بين الاصل السببي والمسببي، ولا يقاس بمثال الاصول الطولي في مثل اصل الطهارة في ملاقي بعض اطراف الشبهة حيث كان معارضه اصل الطهارة في عدل الملاقي ولم يكن هو حاكما عليه بل كان الحاكم عليه اصل الطهارة في الملاقي بالفتح، لو قلنا بحكومة الاصل السببي الموافق على الاصل المسببي.

المثال الثاني: لو علم اجمالا بطهارة احد ماءين مثلا، وقامت على نجاسة كل منهما أمانة، وكان احدهما المعين مستصحب النجاسة، فانه بلحاظ المدلول الالتزامي للأمانة على نجاسة الماء الآخر وهو طهارة الماء المستصحب النجاسة يأتي فيه البيان السابق من عدم صلاحية الاستصحاب لمعارضة الامارة المخالفة له، وبلحاظ المدلول المطابقي لتلك الأمانة وهو نجاسة الماء الآخر لا يوجد اي محذور في الجمع بين حجتيه وجريان استصحاب نجاسة الماء المستصحب النجاسة. وعليه فلا تترتب ثمرة عملية على ورود الأمانة الموافقة على الاستصحاب.

هذا كله في وجه تقديم الامارة على الاستصحاب.

وجه تقديم الامارة على سائر الاصول العملية غير الاستصحاب

بقي الكلام حول وجه تقديم الامارة على سائر الاصول العملية غير الاستصحاب.

أما الاصول العملية العقلية كالبراءة والاحتياط العقليتين، فالأمانة بعد قيام الدليل على حجيتها تكون واردة عليها، لأن الأمانة المعتبرة على التكليف تكون بيانا رافعا لقبح العقاب بلا بيان، اذ يكفي في البيان وصول ابراز

المولى لاهتمامه بالتكليف الواقعي على تقدير وجوده، حيث لا يقبح معه العقاب بشهادة الوجدان، نعم لا وجه لما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من كون الأمانة الدالة على عدم التكليف وارادة على البراءة العقلية، إذ الراجع لموضوعها البيان على التكليف لا البيان على عدمه، بل هو مؤكد لقبح العقاب بلا بيان على التكليف.

كما أن الأمانة المعتبرة على عدم التكليف رافعة لموضوع حكم العقل بالاحتياط كما في مورد العلم الاجمالي، لأن الماخوذ في موضوعه عدم الترخيص الشرعي في ترك الاحتياط.

أما الاصول العملية الشرعية فنقتصر منها على اصل البراءة واصالة الحل وأصالة الطهارة.

أما أصالة البراءة فيمكن ان يذكر عدة وجوه لتقديم دليل حجية الخبر على مثل "رفع ما لا يعلمون".

الوجه الاول: ما في الكفاية من وروده عليها حيث ان موضوعها عدم العلم من جميع الجهات اي من جهة الحكم الواقعي والظاهري معا فمع العلم بالوظيفة الظاهرية من خلال قيام الامارة يرتفع موضوع البراءة الشرعية وجدانا.

وفيه أن حمل قوله "رفع ما لا يعلمون" او "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" على عدم العلم بالحكم الاعم من الحكم الظاهري والواقعي خلاف الظاهر، ولذا لا يكون دليل وجوب الاحتياط واردا عليه.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الامام "فده" من كون العلم مثالا عرفيا لمطلق الطريق المعتبر، لا الحجة بمعنى مطلق المنجز ولو كان وجوب الاحتياط شرعا او عقلا، وقد تقدم توضيحه، وقلنا بأنه ليس ببعيد في مثل

لفظ العلم في امثال المقام مما يكون بصدد بيان المنجز والمعذر.

الوجه الثالث: ما مر منا من أنه حيث لا ينحصر في المرتكز التشريعي طرق اثبات الواقع شرعا بالعلم الوجداني فيشكل ذلك قرينة لبية متصلة مانعة من ظهور مثل قوله "رفع ما لا يعلمون" في الغاء حجية سائر الحجج، فكأنه قال "اذا شككت في التكليف ولم يصل امارة معتبرة عليه فهو مرفوع عنك"، وبذلك يتم الورود.

الوجه الرابع: الحكومة، بتقريبين:

١- التقريب الذي ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من أن مقتضى اعتبار كون خبر الثقة مثلا علما بالواقع حكومته على البراءة التي موضوعها عدم العلم بالواقع، ولكن مر الاشكال في مسلك جعل العلمية.
٢- ما يقال من أن دليل حجية خبر الثقة ظاهر في أنه بصدد رفع التأمين الثابت قبله، فيكون حاكما على البراءة المثبتة للتأمين، بالحكومة المضمونية.

توضيح ذلك أن الحكومة قد تكون تفسيرية وهي ما كانت بلسان التفسير كما لو اشتملت على اداة التفسير كلفظة "اي" او "أعني" وقد تكون تنزيلية، كقوله بعد امره بوجوب اكرام العالم "ولد العالم عالم" وقد تكون مضمونية اي يظهر منها فرض وجود حكم سابق كقوله "رتب اثر العالم على ولد العالم"، والحكومة المدعاة في المقام من هذا القبيل. ولكن يرد عليه ان غايته فرض وجود التأمين العقلي لا الشرعي الثابت بالبراءة، فلا يكون حاكما على دليل البراءة الشرعية.

الوجه الخامس: ما يقال من أن عمدة دليل حجية الأمانة كخبر الثقة والظهورات هي سيرة العقلاء، ولا ريب في كون المتيقن منه الأمانة الالزامية، وقد مر أن الخطابات التي تكون السيرة الواضحة العقلانية على

خلاف عمومها تنصرف الى غير مورد السيرة، حيث تكون السيرة بمثابة قرينة لبية متصلة بها، وهذا وان كان تاما كبرويا، بل صغرويا في مثل الظهورات والأقارير، لكن لا نسلم ذلك صغرويا في خبر الثقة غير المفيد للوثوق، الا أن نضم الى هذا الوجه ما مر من كفاية احتمال وجود هذه السيرة، لأنه يعني احتمال قرينة حالية نوعية مانعة من احراز الظهور.

الوجه السادس: ما يقال كما في البحوث من كون دليل حجية الأمانة كخبر الثقة اخص مطلقا عرفا من دليل البراءة، فانه لو منع من حجية خبر الثقة على التكليف لأجل البراءة فيكون لازمه اختصاص حجيته بما اذا قام على نفي التكليف، وهذا يوجب لغويته لكون الشك في التكليف كافيا في المعذرية، لأجل أصالة البراءة، فلا حاجة عرفية الى جعل الحجية للخبر النافي للتكليف.

على أن أكثر أدلة حجية الأمانة واردة في مورد الأمانة على الاحكام الإلزامية التي هي مورد البراءة لولا الأمانة، كما في آية النفر و آية النبأ و صحيحة الحميري الأمانة بإطاعة الثقات "العمري ثقتي... فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون" فيكون أخص أو تكون الأمانة على الإلزام هو القدر المتيقن منه على أقل تقدير.

ان قلت: يوجد مورد افتراق كبير لحجية خبر الثقة على التكليف لا تجري فيه البراءة، وهو الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي بوجود تكاليف في الشريعة.

قلت: لم يكن يوجد مثل هذا العلم الاجمالي غير المنحل في زمان المعصومين الذي هو زمان صدور هذه الأدلة، فيكون حمل خطاب حجية الخبر القائم على التكليف الموجّه الى الموجودين في ذلك الزمان على

مورد العلم الاجمالي من الحمل على الفرد النادر^(١).

اقول: انكار وجود شبهات كثيرة مقرونة بالعلم الاجمالي في زمان المعصومين خلاف الظاهر، فالاولى أن نقول بأن ما كان يخبر به العمري عن الامام الهادي والعسكري (عليهما السلام) كان كثيرا ما خارجا عن اطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي المنحل عادة بالآيات والروايات الصادرة عن الأئمة الماضين خصوصا وأن احمد بن اسحاق القمي الموجه اليه خطاب "فاسمع له وأطع" في صحيحة الحميري كان من الاجلاء، فيكون قد تعلم وظائفه العامة اجتهادا او تقليدا.

على أن الظاهر من مثل صحيحة الحميري كون قيام خبر الثقة موجبا لتنجز الطاعة لا العلم الاجمالي.

وبما ذكرناه تبين وجه تقدم الأمانة على أصالة الحل المستفادة من مثل قوله "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام".

وأما قاعدة الطهارة فلا يصح الاستناد في تقدم دليل خبر الثقة الدال على نجاسة شيء عليها، الى نكتة الأخصية العرفية لشمول دليل حجية خبر الثقة لموارد كثيرة ليست مورد قاعدة الطهارة، ولكن يمكن ذكر عدة وجوه لتقدم الأمانة على النجاسة عليها:

الوجه الاول: الورود بنكتة كون العلم بالنجاسة الماخوذ غاية لقاعدة الطهارة في قوله في موثقة عمار "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر" ظاهرا في كونه مثلا لمطلق الطريق المعتبر كما ادعاه السيد الامام "قده" وقد مر أنه غير بعيد، او بنكتة أن المرتكز المتشعري عدم كونها كسائر الاصول العملية بصدد الغاء حجية سائر الطرق والأمارات غير العلم الوجداني، كما مر نظيره في الاستصحاب، وبذلك يتقيد قوله "كل شيء

نظيف حتى تعلم أنه قدر" بما لم تقم أمانة معتبرة على النجاسة.

الوجه الثاني: الحكومة، بنكتة أن الأمانة علم تعبدى فتكون حاکمة على الغاية المأخوذة في قاعدة الطهارة، وهذا الوجه هو الذي اختاره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما"، وقد مر الاشكال في كون الأمانة علما تعبديا.

الوجه الثالث: عدم احتمال الفرق بين حجية الخبر في باب النجاسة عن غيرها شرعا وكذا لا فرق في قيام السيرة العقلانية بينهما، بناء على قبول اصل السيرة العقلانية في حجية الخبر غير المفيد للوثوق، فيكون عموم قاعدة الطهارة على خلاف السيرة، ولا ينعقد الظهور في العموم المخالف للسيرة، كما أنه لا فرق بينهما بحسب السيرة المتشرعية، فتكشف عن حجية الخبر الدال على النجاسة.

الوجه الرابع: ما في البحوث من أنه لو فرض التعارض بنحو العموم من وجه بين دليل حجية خبر الثقة مع دليل قاعدة الطهارة قدّم دليل حجية الخبر، لكونه مستفادا من القرآن الكريم، او من السنة القطعية، اي الخبر القطعي الصدور، فيكون اطلاق دليل قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية، بلحاظ بقاء هذا الاصل في فرض قيام خبر الثقة على النجاسة مخالفا بالعموم من وجه مع الكتاب الكريم والسنة القطعية، فيجب طرحه، نعم خبر الثقة في الشبهات الموضوعية للنجاسة خارج عن مدلول الدليل القطعي الصدور^(١).

ولا بأس بما افاده.

الوجه الخامس: لو فرض تساقط دليل حجية خبر الثقة واطلاق قاعدة

الطهارة رجعنا الى استصحاب حجية خبر الثقة الثابتة بالامضاء في اول الشريعة^(١).

وفيه **اولا:** ان لنا أن نمنع من احراز حدوث حجية السيرة على العمل بخبر الثقة حتى لو قبلنا قيام السيرة عليه في اوائل البعثة، فلعل موضع الشارع في ذلك الزمان كان هو الاهمال، حيث لم يكتمل الدين بعد، و لعله ألغى حجيتها ثبوتا، و لكنه سكت عن بيان ذلك، لكون بناءه على التدرج في البيان، و قد لا يكون مجال عرفي للردع عن السيرة غير المرضية، بعد كون الناس حديث عهد بالاسلام، و ابتلاء النبي بمشاكل عظيمة، كمحاربة المشركين.

وثانيا: أنه حيث كان دليل الامضاء ليبا فلا يحرز كونه مجعولا بنحو القضية الحقيقية، بل لعله مجعول بنحو القضية الخارجية، بحيث يكون المجعول حجية الاستصحاب لمن كان معاصرا لصدر الاسلام، فلا يمكن اسراءه الى غيره بالاستصحاب، لعدم بقاء الموضوع.

وثالثا: انه بعد تعارض دليل حجية الخبر مع دليل قاعدة الطهارة بالعموم من وجه لاتصل التوبة الى استصحاب بقاء حجية الخبر، بل ان وجدت اشارة تدل على انتفاء حجيته، فلا بد من الرجوع اليها، وصحيحة زرارة الواردة في الاستصحاب بعمومها تشمل استصحاب بقاء طهارة ذاك الشيء الذي قام الخبر على نجاسته وينفي بالالتزام حجية ذلك الخبر، نعم ان لم يكن يتعارض دليل حجية الخبر مع عموم دليل قاعدة الطهارة كنا نرفع اليد عن استصحاب الطهارة، لأجل دليل حجية الخبر، لكن بعد سقوطه بالمعارضة مع دليل قاعدة الطهارة يكون دليل الاستصحاب المنتج لبقاء طهارة ذاك الشيء ظاهرا والنافي بالالتزام لحجية هذا الخبر هو المرجع

الفوقاني .

وان ابيت عن ذلك فلا أقل من معارضة استصحاب طهارة ذلك الشيء الى ما بعد قيام هذا الخبر، مع استصحاب حجية الخبر القائم على نجاسة شيء، بعد عدم مرجح لتقديم احدهما على الآخر.

نعم لو احرز أنه في اول زمان تشريع الاستصحاب كان خبر الثقة على النجاسة حجة، فنحرز الحالة السابقة لاستصحاب الطهارة، وأنه كان مغيباً بعدم قيام خبر الثقة على النجاسة فنستصحب كونه مغيباً الى الآن وهذا موافق لاستصحاب حجية خبر الثقة، ولكن المفروض أن دليل الاستصحاب وارد في زمان الشك في بقاء حجية خبر الثقة على النجاسة.

ويأتي نظير هذا البيان على تقريب صاحب الكفاية في الورود، فان من يدعي ورود الامارة على الاستصحاب بنكته عدم كون نقض اليقين معها من نقض اليقين بسبب الشك، فكما يصح أن يقول ان نقض اليقين بالطهارة بسبب استصحاب حجية الخبر القائم على النجاسة ليس نقضاً لليقين بسبب الشك فكذلك يصح ان يقول ان نقض اليقين بحجية الخبر بسبب استصحاب الطهارة النافي بالالتزام لحجية الخبر ليس نقضاً لليقين بسبب الشك فيصلح كل منهما للورود على الآخر.

نعم على تقريننا للورود وهو وجود مقيد لبي متصل يقيد خطاب الاستصحاب بعدم امارة معتبرة أخرى على الخلاف فيثبت باستصحاب بقاء حجية خبر الثقة أن هذه الامارة القائمة على خلاف اليقين السابق بطهارة شيء امارة معتبرة على الخلاف فلا يجري استصحاب الطهارة.

خاتمة

ذكر صاحب الكفاية في آخر الاستصحاب خاتمة تعرض فيها لبيان التعارض بين استصحابين، وبيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية، ونحن نقتفي اثره ونتكلم في مقامين:

المقام الاول: في التعارض بين استصحابيين

قد يحصل العلم الاجمالي بمخالفة احد استصحابيين للواقع، فله صورتان:

الصورة الاولى: أن لا يمكن جعلهما معا، للتنافي بينهما بالذات كما في مورد توارد الحالتين، مثل استصحاب الطهارة والنجاسة في شيء واحد توارد فيه حالتا الطهارة والنجاسة ولم يعلم المتقدم والمتأخر منهما، او للتنافي بينهما بالعرض، كما في استصحاب طهارة مائين علم اجمالا بتنجس احدهما، فان العلم الاجمالي بنجاسة احدهما اوجب التنافي بين استصحاب الطهارة فيهما لاداء الجمع بينهما الى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، وهو إما قبيح عقلاً او نقض للعرض عقلاً، وهذا يؤدي الى تعارضهما وتساقطهما، لعدم احتمال الجمع بينهما واجراء الاستصحاب في احدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

نعم ان كان المستصحب في احدهما من الآثار الشرعية للمستصحب في الآخر، فيجري الاستصحاب في الثاني بلا معارض، لكونه اصلا موضوعيا وسببياً بالنسبة الى ذلك الاستصحاب الاول، كالشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس بعد غسله بماء مستصحب الطهارة، او استصحاب عدم الدين لاثبات وجوب الحج بناء على كون موضوعه عدم الدين واقعا، فانه حيث يكون استصحاب عدم الدين اصلا سببياً مثبتاً لوجوب الحج، فلا يعارضه استصحاب عدم وجوب الحج، وان كان لولا ذلك يوجد تعارض بالعرض بين استصحاب عدم الدين واستصحاب عدم وجوب الحج، للعلم الاجمالي بثبوت احدهما.

نكتة تقديم الاصل السببي على المسببي

ولا اشكال عند احد في تقديم الاصل السببي على المسببي، الا أن الكلام في نكته وحاصل ما يقال في نكته عدة وجوه:

الوجه الاول: ما في الكفاية من ورود الاصل السببي على المسببي لكونه رافعا لموضوعه، فانه مع جريان استصحاب بقاء طهارة الماء الذي غسل به الثوب المنتجس، لا يكون نقض اليقين السابق بنجاسة الثوب بالشك في بقاء نجاسته، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بالطهارة، وهذا بخلاف ما لو بنينا على بقاء نجاسته فانه يكون نقضا لليقين السابق بطهارة الماء بالشك فيها، نعم لو لم يجر الاستصحاب السببي لمانع لكان الاستصحاب المسببي جاريا، فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه و عموم خطابه^(١).

وما ذكره وان كان لا يخلو من وجه بالنظر الى جملة "لا ينقض اليقين بالشك" فان رفع اليد عن اليقين بنجاسة الثوب المغسول بماء مستصحب الطهارة ليس لأجل الشك في بقاء طهارته وانما هو لأجل قيام الحجة عليه وهو الاصل السببي.

ولكن مر أن ظاهر قوله (عليه السلام) في الصحيحة الاولى لزرارة "حتى يستيقن أنه نام حتى يجيء من ذلك امر بين" هو لزوم حصول اليقين الوجداني بالنوم اي بارتفاع الحالة السابقة، حتى لا يجري استصحاب الحالة السابقة، نعم مرّ احتفاف دليل الاستصحاب بقرينة لبية متصلة تمنع من ظهور هذه الجملة في الغاء حجية الطرق والأمارات، ولكن من الواضح أن هذا البيان لا يجري في مورد تعارض الاستصحاب السببي والمسببي.

الوجه الثاني: ما ادعاه جماعة من حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي، لأن الاستصحاب علم تعدي بالواقع المستصحب وآثاره الشرعية، فيرتفع بذلك موضوع استصحاب المسبب وهو الشك فيه، ولكن استصحاب المسبب لا يرفع الشك في السبب الا بنحو الاصل المثبت.

وفيه اولا: ان ربط تقدم الاصل السببي بهذه النكته غير متجه، فانه لا يكفي لتوجيه ما هو مسلّم من تقدم قاعدة الطهارة في الماء الذي غسل به الثوب المتنجس على استصحاب نجاسة الثوب.

وثانيا: انه قد مرّ في محله النقاش في مبنى كون مفاد الاستصحاب هو التعبد بالعلم بالواقع، فان الظاهر أن مفاده النهي الطريقي عن النقض العملي لليقين السابق، ولا يظهر منه الارشاد الى اعتبار بقاء اليقين.

وثالثا: لو سلم ذلك فلا دليل على كون الاستصحاب تعبدا بالآثار الشرعية للمستصحب، وان كان منجزا لها ولو لأجل أن قيام الحجة على الموضوع مع العلم بكبرى الجعل يكون منجزا للنتيجة.

هذا وقد يذكر ايراد رابع وهو أنه حتى لو كان استصحاب طهارة الماء مثلا تعبدا بالعلم بطهارة الثوب، فمجرد ذلك لا يقتضي حكومته على استصحاب نجاسة الثوب، وان ادعي أن موضوعه الشك في طهارة الثوب واستصحاب طهارة الماء رافع لهذا الشك تعبدا، فلنا أن نقول: ان استصحاب طهارة الماء لغرض التعبد بطهارة الثوب ايضا يتقوم بالشك في طهارة الثوب، اذ لا معنى لاستصحابها مع العلم بعدم الآثار لها^(١).

وفيه أن المأخوذ في موضوع استصحاب طهارة الماء الشك فيها، وأما

الشك في ثبوت آثارها فلم يؤخذ في موضوعه وإنما خرج بالمقيد الليبي فرض العلم الوجداني بعد ثبوت اثر لها، فيأتي فيه ما مرّ قريباً من توجيه عدم حكومة الاستصحاب على الامارة وان قلنا بجعل العلمية فيهما.

ثم ان من الغريب ما قد يقال من عدم الجدوى للتعبد بالعلم بطهارة الماء، لاثبات موضوع طهارة الثوب المغسول به، بل لا بد من التعبّد بنفس طهارة الماء، واثباتها به يكون من الاصل المثبت عندهم، فانه يرد عليه أن من الواضح أن سياق التعبّد بالعلم بطهارة الماء او غيرها كونه بغرض ترتيب الآثار الشرعية للواقع، والا لكان لغوا، واين هذا من الاصل المثبت، بمعنى التعبّد باللوازم العقلية لمجرى الاصل، بل هو تعبّد بما هو لازم عرفي لنفس الحكم الظاهري بكونه عالماً بطهارة الماء وهو التعبّد بآثارها الشرعية.

نعم يبقى دعوى اختصاص ادلة الاستصحاب بالموارد المنصوصة فيها التي لا يكون الغرض فيها الا التعبّد بالامثال، ولا يترتب عليه حكم شرعي كاستصحاب الوضوء وطهارة الثوب في الصلاة في الصحيحة الاولى والثانية لزرارة، ولكنه مطلب آخر، أجبنا عنه في البحث عن ادلة الاستصحاب، وكلامنا فعلاً بعد الفراغ منه.

وان شئت قلت: ان مفاد قاعدة الفراغ والتجاوز التعبّد بالعلم بالعمل الصحيح لا لغرض الورود على قاعدة الاشتغال فقط، بل لغرض ترتيب الآثار الشرعية للعمل الصحيح، كجواز مس كتابة القرآن او الدخول في المسجد بعد الوضوء والغسل، اذا شك في صحتهما بعد الفراغ منهما، او وجوب البناء على التمام بعد ما صلى المسافر صلاة رابعة مع نية الإقامة، ثم عدل عن نية الإقامة وشك في صحة صلاته لاحتمال خلل فيها.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام من أن الأحكام مجعولة بنحو القضايا الحقيقية، فإذا ثبت الموضوع بالوجدان أو بالأمانة أو بالأصل، يترتب عليه الحكم لا محالة، فإذا ثبت كون شيء خمراً و هو

الصغرى، فننضمّ إليه الكبرى المجعولة بنحو القضايا الحقيقية، و هي قولنا "الخمر حرام"، فترتب النتيجة لا محالة، فإذا غسلنا ثوبا متنجساً بماء مستصحب الطهارة مثلاً يحكم بطهارة الثوب، لأن الموضوع للحكم بطهارته غسله بماء طاهر، و قد ثبتت طهارة الماء بالتعبد، و الغسل به بالوجدان، فيترتب عليه الحكم بطهارة الثوب في مرحلة الظاهر، و إن احتملت نجاسته في الواقع.

و هذا هو مراد صاحب الكفاية من قوله "إن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به" إذ ليس مراده حصول الطهارة الواقعية للثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة كما هو ظاهر^(١).

وفيه أنه لم يبيّن في هذا الكلام الا كيفية ترتب الحكم بطهارة الثوب في مرحلة الظاهر وهذا مما لا كلام فيه، انما الكلام في أنه لماذا لا يجري استصحاب نجاسة الثوب وعدم طهارته، فيعارض استصحاب بقاء طهارة الماء.

الوجه الرابع: ما عن السيد الخوئي "قده" ايضاً من أن أصالة الطهارة في الماء -بلا فرق بين قاعدة الطهارة التي مفادها التعبد بالطهارة وبين استصحاب الطهارة الذي مفاده اعتبار العلم بالطهارة- بقرينة لغوية جعل ذات الطهارة في الماء دون آثارها تكون ناظرة إلى آثارها لترتيبها في كل مورد تجري فيه قاعدة الطهارة و من جملة هذه الآثار طهارة الثوب المغسول بذلك الماء فانه من آثار طهارة الماء فيكون دليل أصالة الطهارة حاكماً بملاك النظر على استصحاب النجاسة في الثوب دون العكس^(٢).
وفيه أنّ دليل أصالة الطهارة ناظر إلى الأحكام الواقعية المترتبة على الطهارة، ومنها الطهارة الواقعية في الثوب المغسول بذلك الماء، فيكون

١ - مصباح الاصول ج٣ ص ٢٥٦

٢ - نقله عنه في البحوث ج٦ ص

حاكما عليها حكومة ظاهرية، و اين هذا من نظرها إلى الأحكام الظاهرية و منها استصحاب النجاسة في ذلك الثوب .

الوجه الخامس: ما ذكره السيد الامام "فده" من أن الاستصحاب السببي اي الجاري في الموضوع يكون حجة على تحقق صغرى كبرى الجعل الشرعي، واثبات المسبب اي الحكم الشرعي المترتب على ذلك الموضوع يكون بالتمسك بالأمانة الدالة على تلك الكبرى، فهذا راجع الى تقدم الأمانة على الاستصحاب^(١).

وفيه أننا كيف ثبتت بالأمانة على كبرى الجعل تحقق الحكم الفعلي في موضوع مشکوك، فهل هي احسن حالا من العلم الوجداني بكبرى الجعل، فاثبات الحكم الفعلي في الموضوع المشكوك كطهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة ليس الا ثمرة الاصل الموضوعي.

الوجه السادس: ان المسبب الشرعي كنجاسة الماء لما كان مغيباً شرعا بعدم السبب الرافع له، اي بعدم غسله بالماء الطاهر فلا مجال لاستصحابه عرفا مع التعبد بالسبب الرافع له شرعا. وهذا البيان وان كان عرفيا، ولكن لم يذكر فيه النكته العرفية لتقدم الاصل السببي على الاستصحاب المسببي.

الوجه السابع: ما هو الصحيح من أن نكته تقدم الاصل السببي على المسببي هي أن العرف حيث يرى رافعية السبب لعدم المسبب واقعا، فيحكّم ذلك على الاصل الجاري فيهما، فيرى رافعية الاصل السببي للاصل النافي للمسبب، بعد أن كان صالحا لتتقيح حاله لكونه من آثاره الشرعية.

وهذا البيان لا يحتاج الى ما تكلف في البحوث من دعوى كون

الاستصحاب مغروسا في ذهن العقلاء ولو بنحو الميل الى اجراءه في امورهم، من دون أن يصل الى حد الاحتجاج، بل يكفي المناسبة العرفية بنحو لو وجه اليه خطاب الاستصحاب مثلا فهم منه ذلك قياسا له الى الاصول العملية العقلائية، كاصالة الصحة في العقد لترتيب آثارها.

ولا يخفى أن هذه النكتة المذكورة في الوجه السابع، لا يختص بما لو كان الاصل المسببي هو الاستصحاب، بل تأتي في سائر الاصول العملية كقاعدة الفراغ، فلو تزوج بأختين في زمانين واحتمل وجود خلل في احدهما او كليهما فقاعدة الفراغ في الزواج الاول تجري كأصل سببي وتحكم بكون الزواج الثاني زواجا باخت الزوجة وكذا لو تزوج بأب وبنتها في زمان واحد وشك او علم بخلل في احدهما في حد ذاته، فان قاعدة الفراغ في الزواج بالبنت اصل سببي توجب الحكم بكون الزواج بأبها زواجا بام الزوجة وعنوان ام الزوجة من المحرمات الأبدية بمقتضى قوله تعالى "وامهات نسائكم" وليست كذلك قاعدة الفراغ في الزواج بالام، لأن العنوان المحرم هو بنت الزوجة المدخول بها.

وما ذكرناه لا ينافي وجود وجه آخر لجريان قاعدة الفراغ في العمل الاول بلا معارض، وهو فيما اذا كان العلم الاجمالي بالخلل في احد العاملين يؤدي الى العلم التفصيلي ببطلان العمل الثاني، لكونه صحته مشروطة بصحة العمل الاول، كما اذا علم اجمالا بخلل إما في وضوءه او في صلاته فانه حيث يؤدي الى العلم التفصيلي ببطلان الصلاة فتجري قاعدة الفراغ في الوضوء بلا معارض.

ومن جهة أخرى لا يأتي هذا الوجه السابع في تعارض الأمانة على وجود السبب، مع الأمانة على عدم المسبب، كما اذا اخبر ثقة بطهارة الماء وأخبر ثقة آخر بنجاسة الثوب بعد غسله بذلك الماء، فان الأمانة على السبب لا تقدم على الأمانة على عدم المسبب، بعد ان كانت حجية

الأمانة بملاك الكاشفية ولوآزمها حجة، فتقع بينهما المعارضة.

هذا وقد ذكر في البحوث أن لتقديم قاعدة الطهارة في الماء على استصحاب نجاسة الثوب وجهاً آخر، وهو أنه لو لم يكن الملحوظ فيها ترتيب مثل هذا الأثر لم يكن وجه عرفي للعدول عن بيان جواز شرب الماء المشكوك الطهارة الى بيان كونه طاهراً بقول مطلق.

وفيه أنه ان تم فانما يتم في الخطاب المختص بقاعدة الطهارة في الماء وهو رواية حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر^(١)، لكنها ضعيفة سنداً، وأما موثقة عمار فهي واردة في مطلق الشيء "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر".

ثم انه لا باس أن نذكر هنا مطلباً استطراداً، وهو أنه اذا كان الاصل السببي والمسببي متوافقين في النتيجة، فالمنسوب الى المشهور منع الاصل السببي عن جريان الاصل المسببي، فاذا شك المتوضئ في أنه هل نام أم لا، فاستصحاب عدم النوم يكون مقدماً على استصحاب بقاء الطهارة، ولكنه مبني على كون نكتة تقديم الاصل السببي حكومة الاصل السببي على موضوع الاصل المسببي بالغاء الشك فيه تعبداً.

وفيه -مضافاً الى عدم تمامية مبنى الحكومة كما تقدم وجهه آناً- أن الظاهر من خطاب الاستصحاب كون موضوعه عدم اليقين بارتفاع الحالة السابقة، فالتعبد بالعلم ببقاء الحالة السابقة لا يكون رافعاً لموضوعه ويشهد على ما ذكرناه أن الامام (عليه السلام) أجرى في الصحيحة الاولى والثانية الاستصحاب الحكمي اي استصحاب بقاء الوضوء واستصحاب بقاء الطهارة من الخبث، مع وجود اصل موضوعي، وهو استصحاب عدم النوم وعدم اصابة النجس، ودعوى عدم ظهور بيان الامام (عليه السلام) في

البيان الاصولي الفني، وانما كان بصدد تفهيم الحكم ببيان مسامحي، لكونه اسهل واقرب الى فهم العرف، خلاف الظاهر جدا.

والثمرة التي يدعى ترتبها على تقديم الاصل السببي على الاصل المسببي الموافق، هي ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" من جريان الاصل المسببي في احد طرفي العلم الاجمالي بعد تعارض الاصل السببي فيه مع الاصل في الطرف الآخر، مثال ذلك: أن اصل الطهارة في الملاقي لبعض اطراف الشبهة اصل مسببي بالنسبة الى اصل الطهارة في الملاقي بالفتح، ولا تصل النوبة اليه الا بعد تساقط اصل الطهارة في الملاقي بالفتح واصل الطهارة في عدل الملاقي بالمعارضة في رتبة سابقة، فلا يكون اصل الطهارة في الملاقي بالكسر طرفا لمعارضة اصل الطهارة في عدم الملاقي.

فمع انكار طولية الاصل المسببي عن الاصل السببي الموافق له، يرتفع موضوع هذا البحث، حيث يكون الاصلان في رتبة واحدة، فيتعارضان مع اصل الطهارة في عدل الملاقي، ويتساقط الجميع، ولا يقاس بالرجوع الى الاصل الحكمي، مع كون الموضوع مبتلى بتوارد الحالتين، كما لو تعارض استصحاب كون ما غسل به الثوب المتنجس ماء مطلقا مع استصحاب كونه مضافا حيث يجري بعد ذلك استصحاب نجاسة الثوب، او كان مبتلى بتعاقب الحادثين كما لو شك في تقدم الفسخ على افتراق المتبايعين و تأخره عنه حيث يرجع -بعد معارضة استصحاب عدم افتراقهما الى زمان الفسخ مع استصحاب عدم الفسخ الى زمان افتراقهما- الى استصحاب بقاء ملكية كل منهما لما انتقل اليه، حيث لا يعقل المعارضة بين الاصل السببي والمسببي المخالف له.

هذا كله في ما لو كان المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية للآخر، و أما لو لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية للآخر فتستقر المعارضة بين الاستصحاين في ما اذا أدى جريانهما الى المناقضة

في المؤدى كما في توارد الحالتين حيث يستحيل قيام المنجز والمعذر معا بالنسبة الى شيء واحد، او لزم من جريانهما الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم بالاجمال، كاستصحاب طهارة انايين علم اجمالا بنجاسة احدهما، او لزم من جريانهما الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال كما في استصحاب عدم حرمة ضددين يعلم اجمالا بحرمة احدهما.

الصورة الثانية: ما اذا لم يلزم من جريان الاستصحابيين في طرفي العلم الاجمالي الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، ولا الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال فالصحيح وفاقا لصاحب الكفاية عدم مانع من جريانهما معا، نظير استصحاب نجاسة انايين علم اجمالا بحصول الطهارة لاحدهما، واثرة الحكم بنجاسة ملاقي اي منهما.

لكن منع الشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهما" من جريانهما، وان ذكر الشيخ في موضع من الرسائل أنه يجري استصحاب عدم الحلف على الوطاء واستصحاب عدم الحلف على تركه في فرض العلم الاجمالي بأحدهما، كما يجري استصحاب طهارة البدن و بقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردّد بين الماء و البول^(١).

كما ذكر في موضع من المكاسب في ما لو علم اجمالا بتذكية احد الحيوانين وعدم تذكية الآخر أن الأصل في كلّ واحد من المشتبهين عدم التذكية، غاية الأمر العلم الإجمالي بتذكية أحدهما، و هو غير قادح في العمل بالأصلين^(٢).

وكيف كان فمنشأ اشكال الشيخ هو المانع الاثباتي، وهو ابتلاء خطاب

١ - فرائد الاصول ج ١ ص ٨٤

٢ - المكاسب ج ١ ص ٣٧

الاستصحاب بمعارضة الصدر والذيل، حيث ان صدره وهو "لاتنقض اليقين بالشك" يشمل كل واحد من طرفي العلم الاجمالي، لكنه يتعارض مع شمول ذيله وهو "و لكن انقضه بيقين آخر" للمعلوم بالاجمال المردد بين الطرفين، فمثلا لو علم بنجاسة اناء زيد المردد بين الاناءين فكل منهما مشمول للصدر، ولكن اناء زيد المردد بينهما مشمول للذيل، فتقع بينهما المعارضة من باب مناقضة السالبة الكلية مع الموجبة الجزئية.

وأما مدعى المحقق النائيني فهو المانع الثبوتي، اي عدم معقولية التبعيد بالعلم على خلاف العلم الوجداني، فانه بعد علم المكلف بطهارة احد اناءين كيف يعتبره الشارع عالما بنجاسة كلا الاناءين.

ولكن الصحيح عدم تمامية أي من الاشكالين:

أما اشكال الشيخ الاعظم فالجواب عنه **اولا**: أن غايته كون ذلك موجبا لاجمال خطاب الاستصحاب المشتمل على الذيل، اي صحيحة زرارة الاولى، فلا يسري هذا الاجمال الى الخطابات التي لا تشتمل على هذا الذيل، كصحيحة زرارة الثانية.

وثانيا: ان الظاهر من الذيل كونه تأكيدا للنهي عن نقض اليقين بغير اليقين، لا الامر بنقض اليقين باليقين بحيث يكون له مفاد منافٍ لعموم النهي عن نقض اليقين بالشك.

وأما ما ورد في مصباح الاصول من كون الظاهر من اليقين في الذيل هو اليقين التفصيلي لظهور السياق في تعلق هذا اليقين بنفس ما تعلق به اليقين السابق، والمفروض تعلق اليقين السابق بالعنوان التفصيلي، فيكون الامر بنقض اليقين السابق بنجاسة هذين الاناءين باليقين اللاحق بطهارة احدهما خلاف الظاهر^(١).

ففيه أن مدعى الشيخ الاعظم أن اطلاق الذيل يدل على نقض اليقين السابق بنجاسة اناء زيد المردد بين الاناءين باليقين اللاحق بطهارته، ولذا عبّر بمناقضة السالبة الكلية والموجبة الجزئية، والا فتقريب المصباح يكون من مناقضة السالبة الكلية والموجبة الكلية حيث انه لو كانت المعارضة ناشئة من اطلاق اليقين لليقين الاجمالي بالجامع فيتعارض مع اطلاق الشك الشامل للشك المقرون بالعلم الاجمالي فيكون مقتضى الذيل نقض كل واحد من اليقينين التفصيليين باليقين الاجمالي بالخلاف.

وأما اشكال المحقق النائيني فالجواب عنه -مضافا الى عدم تمامية مبنى كون الاستصحاب علما تعديدا بالبقاء، وانما هو نهى طريقي عن النقض العملي لليقين بالشك- أن العلم الاجمالي بطهارة احد الاناءين، ليس بمانع عقلا وعقلاءً عن اعتبار العلم بنجاسة هذا الاناء واعتبار العلم بنجاسة الاناء الآخر، بعد أن كان الغرض من هذا الاعتبار تنجيز آثار نجاسة هذا الاناء او ذاك الاناء، نعم لا يجري استصحاب واحد للتعبد بنجاستهما، للعلم بكون مفاده خلاف الواقع.

ويشهد على ما ذكرناه أنه التزم بجريان استصحاب الحدث والطهارة من الخبث فيما لو توضحاً بمايع مردد بين كونه ماء او عين نجاسة، كما التزم بأنه لو كان جنبا فصلى ثم شك في أنه هل اغتسل قبلها من الجنابة ام لا، فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة الى الصلاة واستصحاب بقاء الجنابة بالنسبة الى الصلوات الآتية، مع أن قاعدة الفراغ ايضا كالأستصحاب من الاصول المحرزة.

وقد تعرض بنفسه لوجه الفرق بين جريان الاستصحاب في الفرع الاول وبين مثال استصحاب نجاسة الانائين فقال: ان الفرق بينهما اختلاف مؤدى الاستصحابين في الوضوء بالمايع المردد، واتحاده في استصحاب

نجاسة الاناءين^(١)، ولكنه مما لا يرجع الى محصل، فانه ان كان يجدي اختلاف مؤدى الاستصحابين فيقال بأن مفاد احدهما نجاسة هذا الاناء ومفاد الآخر نجاسة الاناء الآخر فمؤداهما ايضا مختلف.

هذا وقد حكي عن الشيخ الاعظم أنه ايضا التزم بجريان الاستصحاب في هذا المثال ولذا اورد عليه في مصباح الاصول بأنه لا يتطابق مع مبناه، لكن يمكن الدفاع عن الشيخ الاعظم بأن اشكاله كان ناشئا عن تطبيق قوله (عليه السلام) "ولكن انقضه يقين آخر" على اليقين السابق بنجاسة اناء زيد المررد بين الاناءين حيث حصل اليقين اللاحق بطهارته، وهذا لا يأتي عرفا في كل مورد من موارد العلم الاجمالي بمخالفة احد الاستصحابين للواقع، كمثال الوضوء بالمائع المررد.

ثم ان صاحب الكفاية ذكر قسما آخر لتعارض الاستصحابين، وهو تنافيهما في مقام الامتثال كاستصحاب وجوب فعلين لا يتمكن من الجمع بينهما في زمان الاستصحاب، وبذلك يدخل في باب التزاحم^(٢).

ولكن لا وجه لعدّ هذا القسم من اقسام التعارض، بل هو داخل في التزاحم، ولا بد فيه من الرجوع الى مرجحات باب التزاحم، من تقديم الالهم ونحوه، وليس التزاحم بين فردين من حرمة نقض اليقين بالشك حتى يقال بأنهما من سنخ واحد، وليس فرد منها اهم من الفرد الآخر، بل التزاحم بين الوجوبين الواقعيين المتنجزين بالاستصحاب.

ولعل وجه عدّه هذا القسم من اقسام التعارض، أنه يرى امتناع الترتب، فيدخل خطابا المتزاحمين بلحاظ دلالتهما على الحكم الفعلي في كبرى التعارض، بعد عدم امكان اجتماعهما لانتهاؤه الى التكليف بغير المقدور، نعم الفارق عنده بين التعارض والتزاحم أنه في التزاحم يحرز وجود الملاك

١ - فوائد الاصول ج٤ ص 697

٢ - كفاية الاصول ص ٤٣٠

في المتزاحمين، وانما لا يمكن جعل الوجوب لهما معا. كما أن المحقق العراقي "قده" وان كان يرى امكان الترتب، لكن يرى وقوع التعارض بين اطلاق المتزاحمين، فان قيّد كلاهما او احدهما بعدم امثال الآخر فيرتفع التعارض، فان الذي يستحيل هو بقاء الاطلاقين بحالهما، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، ومع رفع اليد عن كلا الاطلاقين او احدهما يرتفع المحذور، وذكر ان الفارق بين التزاحم والتعارض المصطلح هو احراز الملاك في المتزاحمين^(١)، ولكن سيأتي في باب التعارض أن الفارق بين التعارض والتزاحم أن التعارض هو التكاذب بين الدليلين، لتنافي مدلوليهما في مقام الجعل، والتزاحم ليس من هذا القبيل، لعدم التنافي بين المتزاحمين في مقام جعل الوجوب، إما لامكان اجتماعهما عقلا وعقلاء وان لم يتجزأ معا، او لأجل أن وجوب أي فعلٍ مقيدٌ ولو بمقيد شرعي على نحو القضية الحقيقية بعدم صرف القدرة في امثال واجب لا يقل عنه اهمية، فمع صرف القدرة فيه ينكشف عدم وجوب ذلك الفعل.

نسبة الاستصحاب مع سائر الاصول العملية

وجه تقدم الاستصحاب على البراءة

لا ريب في أن وجه تقدم استصحاب التكليف على البراءة العقلية هو الورود، فان موضوعها عدم البيان، و مع وصول حكم الشارع بلزوم البناء على الحالة السابقة للتكليف فيتحقق البيان، وقد مر أن البيان يشمل ابراز اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك على تقدير وجوده، ولذا يكفي وصول الامر بالاحتياط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي

المشكوك.

وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" ان البراءة العقلية تختص بموارد لا تكون فيها قوة احتمال التكليف او قوة المحتمل، وقوة الاحتمال اعم من التكوينية والتنزيلية، والاستصحاب حيث نزل فيه الشك في البقاء منزلة العلم فيكون من قوة الاحتمال التنزيلية، كما أن العقل حاكم بلزوم الاحتياط في موردين:

احدهما: العلم الاجمالي لأن احتمال التكليف المقرون بالعلم الاجمالي يكون بنظر العقلاء من قوة الاحتمال، نعم لو جرى في احد الطرفين استصحاب مثبت للتكليف، وفي الآخر استصحاب نافي له، فيوجب كون الطرف الاول ملحقا بالعلم بالتكليف، والطرف الآخر ملحقا بالعلم بالترخيص.

ثانيهما: مورد اهمية المحتمل، فيختلف الامر باختلاف مراتبها، فقد تكون بمرتبة شديدة من الاهمية بحيث لا يعمل العقلاء فيها بالحجج العقلائية، فلا يكون الاستصحاب حجة حينئذ وقد لا تكون بهذه المرتبة فيعمل فيها العقلاء بالحجج العقلائية ومنها الاستصحاب.

اقول: ان كان المراد من قوة الاحتمال الظن فما لم يكن معتبرا لا يمنع من جريان البراءة العقلية او العقلائية، كما أن المهم في البيان الرافع لحكم العقل بالعقاب ابراز المولى لاهتمامه بالواقع كما في امره بالاحتياط، فلا يهيم صياغة مفاد الاستصحاب.

وما ذكره أخيرا فقد نقلناه في الكلام حول التفاصيل في الاستصحاب، وأشكلنا عليه، فراجع.

وأما البراءة الشرعية، فقد ذكر الشيخ الاعظم في وجه تقدم الاستصحاب عليها أن استصحاب الحرمة حاكم على الغاية، في قوله "كل شيء مطلق

حتى يرد فيه نهي"، و اورد عليه المحقق النائيني بأن بيانه لا يأتي في حديث الرفع والحل، وما ذكره في محله. ولأجل ذلك نذكر الوجوه التي يقال لأجلها بتقدم الاستصحاب على حديث الرفع والحل، وهي عدة وجوه.

الوجه الاول: ما في الكفاية من وروده عليها، حيث ان موضوعها عدم العلم من جميع الجهات اي من جهة الحكم الواقعي والظاهري معا فمع العلم بالوظيفة الظاهرية من استصحاب التكليف يرتفع موضوع البراءة الشرعية وجدانا.

وفيه ما مر من أن حمل قوله "رفع ما لا يعلمون" او "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" على عدم العلم بالحكم الاعم من الحكم الظاهري والواقعي خلاف الظاهر، ولذا لا يكون دليل وجوب الاحتياط واردا عليه.

على انه يلزم من الجمع بين الورود الذي ذكره هنا مع الورود الذي ذكره في الاستصحاب من أن نقض اليقين السابق بسبب اليقين بالحكم الظاهري ليس من نقض اليقين بسبب الشك هو التوارد من كلا الطرفين.

الوجه الثاني: الحكومة، وذلك بتقريبين:

١- دعوى المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من أن مفاد دليل الاستصحاب اعتبار العلم بالبقاء بحيث يشمل الآثار الشرعية المترتبة على العلم ومنه البراءة المأخوذ في موضوعها عدم العلم بالتكليف، لكن هذا المبني غير تام عندنا كما بيّناه سابقا.

٢- دعوى المحقق العراقي "قده" من أن مفاد دليل الاستصحاب الامر بترتيب آثار اليقين، ونحن وان ناقشنا سابقا في هذا المبني بلحاظ كونه بصدد ترتيب آثار القطع الموضوعي، لكن نقول في المقام ان مفاده ترتيب

[Comment 2]: مبنى الأخوند تقديم الاستصحاب لانه قائل بجعل الحكم المماثل في الاستصحاب، (ودليل البراءة مقيد بعدم العلم بالحكم المخالف) وهذا غير أت في الاحتياط

آثار القطع الطريقي المحض من المنجزية والمعدرية للواقع وهذا المقدار من الحكومة المضمونية كافٍ في حكومة دليل الاستصحاب على دليل البراءة. وبذلك اتضح عدم جريان الوجه الذي ذكرناه سابقا لعدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي في المقام، حيث قلنا: ان نكتة الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين وهذه النكتة لا تجري بالنسبة الى آثار القطع الموضوعي لكون رفع اليد عنها بعد زوال القطع من نقض اليقين باليقين، مضافا الى انه حتى لو ورد النهي عن نقض اليقين بالشك في مورد خاص كالوضوء، فقول "لاتنقض اليقين بالوضوء بالشك" فمع ذلك لا يظهر منه اكثر من لزوم ترتيب آثار المتيقن، بعد أن كان اليقين حين النهي عن نقضه او الامر بالبناء عليه ملحوظا عرفا بما هو مقتضى للجري العملي ومحرك نحو متعلقه.

كما تبين الاشكال في الوجوه التي استدلت بها في البحوث لنفي حكومة الاستصحاب على البراءة:

احدها: انه قد مر سابقا أن النقض ضد الإبرام و مصحح اسناده إلى اليقين التفاف اليقين و شدة تعلقه بالمتيقن، و هذه العلاقة انما تكون بلحاظ الآثار الطريقية لليقين، لأن الإبرام العملي لليقين بمتيقنه إنما يكون باعتبار اقتضائه للعمل بمتيقنه، لا باعتبار ما لليقين من أثر شرعي.

ثانيها: حتى لو كان النقض بمعنى رفع اليد، فالظاهر أن اسناد النقض العملي إلى اليقين انما يكون بلحاظ ما يقتضيه من التنجيز و التعذير أي الآثار الطريقية لا بلحاظ ما قد يقع اليقين موضوعا له من الآثار الشرعية، لأن ما يقتضيه الجري العملي ليس هو ذات الموضوع للحكم الشرعي و انما هو إحرازه و اليقين به، و لهذا لا يناسب ان يقال لا تنقض الماء بالتغير او لا ترفع اليد عن الماء بالتغير، بمعنى لا ترفع اليد عن أحكامه و آثاره، و

السّرّ في عدم شمول النقض العملي لرفع اليد عن الآثار الشرعية هو: أنّ موضوع الحكم ليس مقتضياً للعمل على طبق الحكم حتّى يكون عدم العمل به رفعاً عملياً له، فإنّ اقتضاء شيء للجري العملي إمّا عبارة عن الاقتضاء العقلي له، و هو منحصر في مسألة التنجيز و التعذير، فاليقين يقتضي عقلاً جري العمل وفق متعلقه بالتنجيز و التعذير، و إمّا عبارة عن الاقتضاء التشريعي له، و هذا الاقتضاء إنّما يكون لنفس الحكم و التشريع لا لموضوعه، فالحكم له اقتضاء تشريعي ذاتاً و مباشرة للعمل بمتعلقه، و إسناد الاقتضاء إلى موضوعه يكون بشيء من المسامحة الواضحة التي لا تصحّ إسناد النقض العملي إليه.

و كون اليقين الواقع موضوعاً لأثر شرعي مستلزماً لإحراز ذلك الأثر، لكون اليقين باليقين عين اليقين نفسه لا يصحح اسناد النقض إلى اليقين بما هو موضوع لأثر شرعي بل بما هو طريق، فإنّ ما ذكر من الفرق بين اليقين و غيره ليس شيئاً عرفياً يعتمد عليه العرف، و يصحّ بذلك إسناد النقض العملي إلى اليقين باعتبار أحكامه الشرعية.

ثالثها: انه قد يقال ان استفادة جعل العلمية للاستصحاب مستحيل ثبوتاً، لأن الشك قد أخذ موضوعاً لهذا الجعل في لسان دليل الاستصحاب، ولا بد من أن ينظر الى الموضوع مفروغاً عنه، و هذا يتهاافت مع كون النظر إلى إلغاءه و جعله علماً^(١).

فانه ان تمت هذه الوجوه فانما تتم في القطع المأخوذ موضوعاً لأحكام نفسية كجواز الاخبار، لا مثل المقام، على أنه يرد على الوجه الاول أن صدق النقض ظاهر في كونه بلحاظ ما يتصور فيه من ابرام واستحكام، والا فلو كان وجهه التفاف اليقين بمتعلقه صح أن يقال مثلاً "انتقض اليقين عن

الوضوء" او ينهي عن نقضه عن الوضوء، مع انه غير صحيح عرفا، مضافا الى أن متعلق النقض هو مجموع الشيء المفتول كالحبل، فلا يقال نقضت طرف الحبل اذا حله عن الطرف الآخر.

كما يرد على الوجه الثاني أنه لا محذور في اسناد النقض الى بعض الموضوعات كالوضوء والصلاة، لما يرى فيها تصورا من الابرام كأنه حبل فتل بعض اجزاءها ببعض او فقل فتل بقاءها بحدوثها، واليقين من هذا القبيل.

ويرد على الوجه الثالث، أنه لا استحالة في اخذ الشك الوجداني موضوعا للغاء تعبدا، كما هو مختاره في مفاد قاعدة التجاوز "اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء" ولذا جعله حاكما على قاعدة الشك في الركعات كما لو شك في التشهد الاول أنه في الركعة الاولى او الثانية، نعم الانصاف أنه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بقريئة واضحة.

الوجه الثالث: ما هو الصحيح من أنه حيث يكون تقديم البراءة على الاستصحاب المثبت للتكليف موجبا للغوية دليل الاستصحاب عرفا، فيصير دليل الاستصحاب كالنص في شموله لمورد الاستصحاب المثبت للتكليف، ومنشأ اللغوية أنه لو كان الشك في التكليف مجرى للبراءة سواء كانت الحالة السابقة هي عدم التكليف او وجود التكليف او لم يعلم الحالة السابقة فيلغو التركيز على اليقين بالحالة السابقة في روايات الاستصحاب. ومن ذلك تبين الخلل فيما قد يقال من أن النسبة لما كانت بين الاستصحاب والبراءة هي العموم من وجه، فيتعارضان في مورد الاجتماع، وهو مورد سبق العلم بالتكليف، وليس مورد افتراق الاستصحاب نادرا، لجريانه في استصحاب الاستحباب والكراهة واستصحاب عدم التكليف، مضافا الى المنع من كون ندرة مورد الافتراق لاحد العامين من وجه موجبة

لتقدمه على الآخر عرفا.

الوجه الرابع: ما يقال من أن النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة وان فرض كونها العموم من وجه، لكن حيث ان دلالة الاستصحاب بالعموم الوضعي لأجل اشتماله على كلمة "ابدا" فيقدم على اطلاق دليل البراءة.

وفيه -مضافا الى ما سيأتي ان شاء الله من المنع عن كبرى تقدم العام الوضعي على المطلق- ان كلمة "ابدا" لا تدل على استيعاب الاستصحاب لجميع الموارد، وانما تدل على استمرار النهي عن نقض اليقين بالشك في مورد جريانه، فيكون كقوله تعالى "أنا لن ندخلها ابدا ماداموا فيها".

ثم انه قد يقال في المنع من تقدم استصحاب الحرمة على قاعدة الحل بأن مدلول الاستصحاب ثابت بنحو الاطلاق لا العموم، فان كلمة "ابدا" في دليل الاستصحاب ظاهرة في العموم الأزماني لا الافرادي، ولكن قاعدة الحل ثابتة بنحو العموم الوضعي "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام" ولا مانع من الالتزام بعدم جريان الاستصحاب المثبت للحرمة، بخلاف الاستصحاب النفي لها.

وفيه **اولا:** ان دلالة حديث الحل على الحلبة الظاهرية لكل شيء وان كانت بنحو العموم الوضعي، لكن بلحاظ حالات الشيء من حيث اليقين السابق بحرمة وعدمه تكون بالاطلاق.

وثانيا: ان شمول دليل الاستصحاب لحرمة الشيء بالاصل الموضوعي كاستصحاب عدم التذكية او الاصل الحكمي يجعله داخلا في قسم الحرام عرفا، وقد ورد في حديث الحل "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه" فيكون واردا عليه.

وبما ذكرناه ظهرت الخدشة فيما قد يقال من أنه على مبنى الشيخ

الاعظم "قده" من كون مفاد كل من الاستصحاب وقاعدة الحل جعل الحكم المماثل فلا وجه لتقدم الاستصحاب منخدوش.

ثم ان هناك بحث مهم في النسبة بين البراءة الجارية عن التكليف الزائد في دوران الامر بين الاقل والأكثر الارتباطي ودوران الامر بين التعيين والتخيير وبين استصحاب بقاء التكليف المغي بالاتيان بمتعلق ذاك الأمر، مثال ذلك ما اذا تردد الامر في غسل الجنابة بين تعلقه بالغسل اللابشرط من الترتيب بين الجانب الأيمن والجانب الأيسر او الغسل المشروط بالترتيب بينهما، فالبراءة عن الأمر بالغسل المشروط بالترتيب وان كانت تجري في حد ذاتها، لكن اذا اكتفى بالغسل الفاقد للترتيب، فيوجد في قبالتها استصحاب بقاء الجنابة ومحرمات الجنب، كحرمة الدخول في المسجد، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فقد يقال بأنه حيث لا تثبت البراءة عن الأمر بغسل الجنابة المشروط بالترتيب ثبوت الامر بالغسل اللا بشرط، وأنه هو الموضوع لارتفاع الجنابة، فلا تكون حاکمة على استصحاب بقاء الجنابة، فيجري هذا الاستصحاب لاثبات بقاء حرمة محرمات الجنب عليه، وهذا ما يظهر من السيد الصدر "قده" في بحوثه في الفقه التزامه بذلك^(١).

وهكذا لو اكتفى في نسك الحج او العمرة بالعمل الفاقد للجزء او الشرط المشكوك، كما لو طاف خارج مقام ابراهيم استنادا الى اصل البراءة، ونظيره كل عمل يتوقف خروجه عن الاحرام على اتيانه به صحيحا كالسعي والذبح والحلق والتقصير، فحيث يشك حينئذ في خروجه عن الإحرام بذلك، فبناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيجري استصحاب بقاءه في الإحرام او استصحاب بقاء محرمات

^١ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج١ ص١٥١ و١٥٢

الإحرام عليه.

ولكن توجد ثلاثة بيانات لتقديم البراءة على الاستصحاب:

اولها: ما يقال من أن ارتفاع الجنابة او الاحرام من آثار صحة العمل الاعم من الصحة الواقعية والظاهرية، فتكون البراءة واردة على موضوع استصحاب بقاء الجنابة والاحرام.

ولكنه خلاف الظاهر، فان العناوين ظاهرة في وجوداتها الواقعية، كما ذكره كثير من الاعلام في دليل شرطية الطهارة الحديثية والخبثية في الصلاة، من أن ظاهره شرطية الطهارة الواقعية، ولذا لو توضحاً بماء نجس واقعي اعتماداً على اصل الطهارة ثم تبين الخلاف وجبت اعادة الصلاة والطواف وحكم ببقاء احرامه، ولذا لا يحتمل فقها ارتفاع الجنابة واقعا بال غسل الباطل واقعا وان كان محكوما بالصحة ظاهرا.

ثانيها: ما يقال من أنه بناء على ما هو الصحيح من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب فاستصحاب عدم تقييد موضوع الجعل يكون بنفسه مثبتا للاطلاق وأن الأقل لا بشرط هو المتعلق والموضوع للحكم، واستصحاب عدم التقييد اي عدم أخذ القيد الزائد في موضوع الحكم او متعلقه استصحاب بالعدم المحمولي وليس من الاستصحاب بالعدم الأزلي كي يناقش فيه من لا يرى جريان هذا الاستصحاب، حيث أن استصحاب عدم الأزلي يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، والموضوع في القضية المستصحة في المقام ليس هو الجعل، حتى يكون استصحاب عدم تقييده من السالبة بانتفاء الموضوع، وانما الموضوع في القضية المستصحة هو الشارع، فيقال ان الشارع لم يأخذ هذا القيد الزائد في الجعل، ولاتكون هذه القضية من السالبة بانتفاء الموضوع.

وهكذا بناء على مسلك المحقق النائيني "فده" من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، حيث يكون الاطلاق هو عدم التقييد في محل قابل له، فانه يجري استصحاب عدم التقييد فيضم الى احراز قابلية المحل للتقييد بالوجدان فيثبت بذلك واقع الاطلاق، ولا يهمنّا عنوان الاطلاق كي يناقش فيه بان استصحاب العدم بضمّ احراز قابلية المحل لا يثبت عنوان عدم الملكة فلا يثبت عنوان العمى باستصحاب عدم البصر للمولود بضم احراز قابليته للبصر فعلا، فان الأثر لا يترتب في المقام على عنوان الاطلاق بل على واقعه، وحينئذ فيرتفع الاشكال عن الأمثلة التي ذكرت سابقا.

نعم بناء على مسلك من يرى كالسيد الخوئي "فده" كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد حيث يرى تقوم الاطلاق بلحاظ عدم التقييد فيكون اثبات الاطلاق باستصحاب عدم التقييد من الاصل المثبت، لانه من اثبات احد الضدين باستصحاب عدم الضد الآخر، على انه يكون معارضا باستصحاب عدم الاطلاق، ولكن هذا المبني غير تام، كما يبين في محله.

وفيه أن الظاهر أنه بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب او تقابل العدم والملكة ايضا يكون اثبات الاطلاق باستصحاب عدم التقييد من الاصل المثبت، ولو لأجل ان العرف يرى أن النسبة بين الاطلاق والتقييد نسبة التباين لا الأقل والاكثر وان فرض كون النسبة بينهما الاقل والاكثر بالنظر العقلي.

والا فلازم ذلك أن يلتزم بانه كلما دار الأمر بين كون المطلق موضوعا لحكم او كون المقيد موضوعا له فباستصحاب عدم اخذ القيد في موضوع الجعل يثبت الاطلاق، كما لو علم بنجاسة الدم ولكن لم يعلم هل الموضوع للنجاسة هو مطلق الدم او الدم الأحمر، فاستصحاب عدم التقييد بالأحمر يثبت كون الدم تمام الموضوع للحكم بالنجاسة، فيحكم بنجاسة

الدم الأصفر أيضا، وهكذا لو لم يعلم انه هل أوجب المولى اكرام العالم او اكرام العالم العادل فلازم ذلك ان يثبت باستصحاب عدم التقييد وجوب اكرام العالم، لان استصحاب عدم التقييد يثبت كون المطلق هو الموضوع للحكم فيترتب عليه جميع الآثار.

ثالثها: ما حاولنا في بحث البراءة من الجواب عن هذه الشبهة بأن الغفلة النوعية عن هذه التدقيقات تساعد على انعقاد الاطلاق المقامي لأدلة الأصول العملية، حيث ان البراءة لما أثبتت الصحة الظاهرية للعمل الفاقدة للجزء المشكوك ورخصت في الاكتفاء به في مقام الامتثال فيرتب عليه العرف آثار الصحة الواقعية، من إباحة دخول المسجد بذاك الغسل والتحليل من الاحرام بعد الطواف او السعي الفاقدين للشرط المشكوك، وإباحة مس الكتاب بالوضوء الفاقدة للشرط المشكوك، فلو صلى رباعية مع هذا الوضوء ثم عدل عن نية الإقامة وجب عليه البناء على التمام في الآتية وهكذا، ولعله لأجل ذلك لم يستشكل الفقهاء في ترتيب آثار الصحة الواقعية على الأقل في جميع موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

هذا كله في نسبة الاستصحاب مع البراءة، وقد اتضح تقديم استصحاب التكليف على البراءة عن التكليف.

تقديم استصحاب النجاسة على عموم قاعدة الطهارة

أما تقديم استصحاب النجاسة على عموم قاعدة الطهارة فلعدة وجوه:
الوجه الاول: ما يقال من أنه حيث يحتمل كون كلمة "قدر" في قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر" بصيغة الفعل الماضي لا الصفة المشبهة فلا يعلم باطلاقه لفرض سبق العلم بالنجاسة، فموضوع قاعدة الطهارة كل شيء لم يعلم بحدوث النجاسة الواقعية له في زمانٍ مع احتمال

بقائها .

وقد يجاب عنه باجوبة مختلفة:

١- ما يقال من أن ظاهر المقابلة بين كلمة "نظيف" قبله، وبين كلمة "قدر" كون الثاني ايضاً صفة مشبهة.

وفيه هذا القياس ليس باولى من القياس الى كلمة "قدر" في قوله "فاذا علمت فقد قدر" ولا ريب في كونها من الفعل الماضي .

٢- ما قيل من أنه حتى لو صارت هذه الفقرة من موثقة عمار مجملة، فيكفي في عموم قاعدة الطهارة فقرة أخرى من الموثقة، حيث ورد فيها "وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال إن كان في منقارها قدر لم توضع منه و لم تشرب و إن لم تعلم أن في منقارها قدراً توضعاً و اشرب^(١)، لا خصوصية لمنقار الدجاجة فيستفاد منها عموم قاعدة الطهارة.

وفيه أن الكلام في عموم القاعدة لموارد اليقين بسبق النجاسة، ولا اطلاق لهذه الفقرة بالنسبة الى هذا الفرض.

٣- ما قيل من أن المشهور في السنة الفقهاء لما كان هو قراءة هذه الكلمة بصيغة الصفة المشبهة فيطمأن بوصولها اليهم من طريق السماع عن الرواة مشافهة.

وفيه أنه لا شاهد عليه، فلعلها وصلت اليهم من طريق الكتابة وتعارف قراءتها بنو الصفة المشبهة للأنس الذهني .

٤- ما يقال من أنه حتى لو كانت بصيغة الفعل الماضي كان ظاهرها العلم بأنه صار قدراً بالفعل، ويشهد له عدم شمول الغاية لما علم بتطهيره بعد ما حدثت له القذارة.

وفيه أن انصرافه عن فرض العلم بالتطهير بعد حدوث القذارة لا يستلزم

انصرافه الى العلم بالقذارة الفعلية، فهو نظير ما لو ورد "لا بأس بأن تخطب امرأة حتى تعلم بأنها تزوجت" فالغاية تشمل الشك في الطلاق.

الوجه الثاني: ما يقال من أن خطاب الاستصحاب بناء على كونه تعبدا بالعلم بالبقاء حاكم على موضوع قاعدة الطهارة، سواء كان المأخوذ في موضوعها بقربنة "حتى تعلم أنه قدر" عدم العلم بالقذارة او الشك فيها، وسواء كان مفاد قاعدة الطهارة اعتبار الطهارة في الفرد المشكوك او تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي في احكامه،

هذا وكان شيخنا الاستاذ "قده" يقول بأن دليل التعبد بطهارة مشكوك الطهارة يحقق العلم بالطهارة بالوجدان، وحينئذ فقد يورد عليه بأن لازمه ورود قاعدة الطهارة على موضوع استصحاب النجاسة، وهو الشك في بقاءها، وأما الاستصحاب فغاياته كونه حاكما على موضوع قاعدة الطهارة بالغاء الشك تعبدا، والوارد مقدم على الحاكم، لكونه رافعا للموضوع وجدانا، فلا يبقى مجال للتعبد ولو بنحو الحكومة، ولا أقل من معارضتهما، مع أنه يرى حكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة.

ويندفع هذا الايراد بأن استصحاب النجاسة على مسلكه يعني اعتبار بقاء اليقين بالنجاسة، فيكون حاكما على موضوع قاعدة الطهارة، وهو الشك في النجاسة، فيمنع عن المدلو المطابقي لدليل قاعدة الطهارة وهو التعبد بالطهارة، فلا يتحقق يقين بالطهارة، كي يكون واردا علي موضوع الاستصحاب، وأما خطاب قاعدة الطهارة فلا يتضمن مدلوله الغاء موضوع الاستصحاب.

الا أن اصل مبناه "قده" غير متجه، فان التعبد بالطهارة الظاهرية لا يوجب الا العلم بالطهارة الظاهرية فلا يثبت موضوع الاحكام وهو العلم بالطهارة الواقعية.

الوجه الثالث: حيث يكون تقديم قاعدة الطهارة على استصحاب النجاسة موجبا للغوية دليل الاستصحاب عرفا، فيكون دليل الاستصحاب كالنص في جريانه، ومنشأ اللغوية أنه لو كان الثوب محكوما بالطهارة الظاهرية ولو مع اليقين السابق بالنجاسة فكان يلغو حينئذ التركيز على اليقين السابق بالطهارة في صحيحة زرارة حيث علل الامام (عليه السلام) الحكم بعدم اعادة الصلاة لمن شك في نجاسة ثوبه فصلى ثم وجد فيه النجاسة بأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك".

ثم انه اختار جماعة منهم السيد الخوئي "قده" تقدم استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة، لكونه حاكما عليه بعد أن كان مفاده العلم بالطهارة فيرفع موضوع القاعدة.

وفيه -مضافا الى أنه مبنيّ على مسلك جعل العلمية في الاستصحاب، ولا نقول به- ان المأخوذ في موضوع القاعدة بقرينة التقابل مع قوله "حتى تعلم أنه قدر" عدم العلم بالنجاسة، والتعبد بالعلم بالطهارة لا يرفع هذا الموضوع، نعم المقيد اللبي اخرج العلم الوجداني بالطهارة، لعدم امكان جعل الحكم الظاهري مع العلم الوجداني بالواقع لكن المقيد اللبي لا يكشف عن كون عنوان القيد هو عدم العلم بالطهارة، فلعله عدم العلم الوجداني بها او عنوان آخر كعنوان امكان جعل الحكم الظاهري، ومن الواضح عدم حكومة التعبد بالعلم بالطهارة عليه كما مر نظيره سابقا، وما ذكرناه من عدم اخذ الشك في الطهارة في موضوع القاعدة لا ينافي ما نستظهره من مناسبات الحكم والموضوع من اختصاصها كأى حكم ظاهري آخر بالملتفت دون الغافل، فانه غير اخذ عنوان الشك المنافي للعلم بالوجود او العدم.

وقد يذكر اشكال آخر على حكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها،

وهو أنه يوجب اختصاصها بالفرد النادر وهو مورد توارد الحالتين، والجواب عنه بأن مفاد موثقة عمار جامع الطهارة الظاهرية، فلا ينافي أن تكون نكته الثبوتية استصحاب الطهارة في غير مورد توارد الحالتين، غير متجه، لأن ظاهر الموثقة كون نكته عدم العلم بالنجاسة لا سبق اليقين بالطهارة.

تقديم قواعد فقهية أخرى كقاعدة الفراغ على الاستصحاب

وأما الاستصحاب مع قواعد فقهية أخرى كقاعدة الفراغ و التجاوز واصالة الصحة والقرعة فلا اشكال في تقدمها على الاستصحاب، لأن هذه القواعد اخص عرفا منه، لثبوت الاستصحاب المخالف لها في مواردنا عادة بحيث لا يمكن تخصيصها بغير ذلك، بل قد وردت جملة منها في مورد الاستصحاب المخالف فيكون دليلها كالنص في تخصيص حكم الاستصحاب.

وقد يقال بحكومة مثل قاعدة الفراغ والتجاوز على الاستصحاب، ان لم نقبل كون مفاد الاستصحاب اعتبار العلم بالبقاء ولكن ادعينا كون مفاد دليل قاعدة الفراغ والتجاوز الغاء الشك.

ويمكن أن نقول بورود القاعدة على الاستصحاب، لعدم كون نقض اليقين بعد جريان القاعدة من نقض اليقين بسبب الشك، بل بسبب التعبد بقاعدة الفراغ، وأما ما في صدر الصحيحة الاولى لزرارة من قوله "لا حتى يستيقن أنه نام" حيث نفى وجوب الوضوء عند الشك في النوم مطلقا فلا علاقة له لمورد قاعدة الفراغ والتجاوز كما هو واضح.

هذا ولا فرق في تقدم هذه القواعد على الاستصحاب بين كون الاستصحاب جاريا في السبب او في نفس المشكوك الذي جرى فيه تلك القواعد، مثلا لو عقد على امرأة، ثم شك في انقضاء عدتها حال العقد، فاستصحاب بقاء العدة اصل سببي، ولكن قاعدة الفراغ في العقد تقدم

عليه لأن اطلاق الخطاب الخاصّ مقدم على عموم العام، كما أنه لو قلنا بالورود فاطلاق الدليل الوارد رافع لموضوع الدليل المورود. ثم ان نتيجة الاخضية العرفية لدليل هذه القواعد على الاستصحاب او ورودها عليه، تقديمها عليه في موارد الاختلاف في النتيجة دون اتحادهما فيها، كما في استصحاب الوضوء بعد الصلاة فانه موافق لقاعدة الفراغ. كما أن نتيجة اخضية قاعدة الفراغ مثلا من الاستصحاب او ورودها هو تقدمها عليه في مورد التعارض بالذات لا مورد التعارض بالعرض، ولنوضح ذلك في ضمن مثال:

وهو أنه لو كان جنبا فصلّى ثم شكّ في انه هل اغتسل من الجنابة ام لا، فانه لو احدث بالأصغر فيعلم اجمالا بوجوب اعادة الصلاة السابقة او وجوب الوضوء للصلاة الآتية، فقاعدة الفراغ تتعارض مع استصحاب بقاء الجنابة بلحاظ انه أصل موضوعي ينفي الحاجة الى الوضوء، وكون دليل قاعدة الفراغ اخص من دليل الاستصحاب عرفا، لايوجب تقدمها على استصحاب بقاء الجنابة بلحاظ نفيه لوجوب الوضوء للصلاة الآتية، حيث ان التعارض بينهما ليس بالذات وانما هو بالعرض بمقتضى العلم الإجمالي ببطلان احدى الصلاتين في الفرض المذكور، والعرف لايقدم في مثله اطلاق الدليل الخاص على عموم الدليل العام الا في مدلوله المطابقي الذي يكون التعارض فيه بالذات، فان تقديم الخاص على العام اما بنكتة الاظهرية او بنكتة القرينية النوعية، وكلتاها مفقودتان في المقام، كما أنه لا يتم ورود قاعدة الفراغ الجارية في احد طرفي العلم الاجمالي على الاستصحاب الجاري في الطرف الآخر.

هذا تمام الكلام في الاستصحاب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الاستصحاب ٦٥١

محمد تقي الشهدي