



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات
اصبهان



اشرافيية
عليه
صاها

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢١	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ١٣
٢١	اشاره
٢٢	اشاره
٢٤	المرحله الرابعه فى تنبيهات الاستصحاب
٢٤	التنبيه الأول: ماهو الفرق بين الأمارات المعتبره والاصول العمليه الشرعيه ؟
٢٤	اشاره
٢٤	ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى الفرق بين الامارات المعتبره والاصول العمليه الشرعيه
٢٤	اشاره
٢٧	مناقشه ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره
٢٨	ما ذكره المحقق النائينى قدس سره فى الفرق بين الامارات والاصول العمليه و مناقشته
٣٠	ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى الفرق بين الامارات والاصول العمليه
٣٠	اشاره
٣٣	أما الكلام فى المسأله الأولى:
٣٧	المساله الثانيه من ان الامارات كمالا تكون حجه فى المدلول المطابقي وذكر مقدمات فى المقام
٤٠	الكلام فى ادله الاصول المحرزه
٤١	الكلام فى الاصول العمليه المحرزه كالأستصحاب وقاعده الفراغ و التجاوز
٤٣	الكلام فى مفاد ادله حجه الامارات وما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام
٤٤	ما اورده السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراسانى قدس سره
٤٤	ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى مثبتات حجه الامارات
٤٩	ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عنوان الحكايه والاخبار من العناوين القصديه ومناقشته
٤٩	ما يرد على المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام
٥٠	الصحيح فى المقام
٥٣	التنبيه الثانى: المعروف و المشهور بين الاصحاب ان الاستصحاب يثبت الأثار الشرعيه المترتبه على المستصحب

- ٥٣ اشاره
- ٥٤ ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في المقام و الجواب عنه
- ٥٥ ما ذكره المحقق النائيني و السيد الاستاذ في المقام و الجواب عنه
- ٥٧ القول الثالث في المقام
- ٥٨ ما الفرق بين كون الواسطه شرعيه او كونها عاديه او عقليه
- ٥٩ هل يمكن التعبد بثبوت الاثار العاديه او العقليه
- ٦٠ هل روايات الاستصحاب تشمل باطلاقها اثار الواسطه اذا كانت عاديه
- ٦١ اذا بنينا على حجيه الاستصحاب المثبت فهل له معارض
- ٦٢ ما ذكره شيخنا الانصاري قدس سره في المقام
- ٦٣ ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الصحيح في المقام هو التفصيل
- ٦٣ اشاره
- ٦٤ النظر فيما افاده السيد الاستاذ قدس سره
- ٦٦ هل تختص حجيه الاستصحاب المثبت بلوازمه العاديه
- ٦٨ الاستصحاب يثبت الاثار الشرعيه
- ٦٨ ما يظهر حال كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام
- ٦٩ استثناء الشيخ الانصاري قدس سره صورته واحده من الاستصحاب المثبت
- ٦٩ اشاره
- ٧٠ قبول المحقق الخراساني قدس سره هذا الاستثناء ولكن استثنى صورته اخرى
- ٧٠ الكلام في استثناء الشيخ الانصاري قدس سره
- ٧٥ الكلام في استثناء المحقق الخراساني قدس سره
- ٧٩ هنا عده فروع ينسب الى الاصحاب التمسك فيها بالاصل المثبت
- ٧٩ الفرع الاول و هو الكلام في موضوع نجاسه الملاقي وذكر مجموعه من الاحتمالات
- ٧٩ اشاره
- ٨٠ الصحيح هو الاحتمال الرابع
- ٨١ بقي هنا اشكال و هو متوقف على مقدمات
- ٨٣ اذا كان المتنجس الملاقي بدن الحيوان

- ٨٤ ----- ما ذكره بعض المحققين قدس سره من الاشكال فى المقام
- ٨٥ ----- مناقشه بعض المحققين قدس سره فى المقام
- ٨٧ ----- اشكال السيد الاستاذ قدس سره فى المقام
- ٨٨ ----- الجواب عن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره
- ٨٩ ----- الصحيح فى الجواب عن اشكال السيد الاستاذ قدس سره
- ٩٠ ----- الفرع الثانى ما اذا شك فى يوم انه آخر شهر رمضان او أول شهر شوال
- ٩٠ ----- اشاره
- ٩١ ----- ما ذكره المحقق النائيني قدس سره فى المقام يرجع الى امرين
- ٩٢ ----- النظر فى كلا الامرين
- ٩٤ ----- مناقشه السيد الاستاذ قدس سره للشق الثانى من كلام المحقق النائيني قدس سره
- ٩٥ ----- مواجه على هذا التقريب من النقد و الجواب عنه
- ٩٨ ----- ما اجاب السيد الاستاذ قدس سره فى المقام وعدم تماميه هذا الجواب
- ١٠٠ ----- قبول السيد الاستاذ قدس سره تعارض الاستصحابات الثلاثه وما اجاب عنه
- ١٠٢ ----- قد يقال ان هناك استصحابا اخر و هو استصحاب الفرد القصير و الجواب عنه
- ١٠٣ ----- ما قاله السيد الاستاذ قدس سره من ان المقام نظير ما اذا احدث بالاصغر
- ١٠٤ ----- لنا تعليق على ما افاده السيد الاستاذ قدس سره
- ١٠٩ ----- ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من كفايه الوضوء فى المقام
- ١١٠ ----- عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام
- ١١١ ----- ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من الفروع الثلاثه فى المقام
- ١١٢ ----- الفرع الثالث: ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من الفروع الثلاث:
- ١١٢ ----- اشاره
- ١١٥ ----- كلام بعض المحققين قدس سره حول ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام
- ١١٦ ----- مناقشه كلام بعض المحققين قدس سره
- ١١٦ ----- ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره حول ما اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على العنوان الكلى
- ١١٧ ----- ايراد السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراسانى قدس سره
- ١١٨ ----- ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لايظهر من كلام المحقق الخراسانى قدس سره

- ١١٩ ----- ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في المقام غير تام
- ١٢٣ ----- ما ذكره في الكفايه يرجع الى احتمالين و مناقشتها
- ١٢٤ ----- في كلام المحقق الخراساني قدس سره خلطا بين الامر الانتزاعي والامر الاعتباري الجعلي
- ١٢٥ ----- ما قاله المحقق الخراساني قدس سره في بحث الاصل المثبت لوجه له
- ١٢٦ ----- ايراد السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراساني قدس سره
- ١٢٩ ----- الصحيح في المقام
- ١٣٠ ----- استعراض نتائج البحوث المتقدمه و هي عدة نقاط
- ١٣٣ ----- التنبيه الثالث: لا شبهه في جريان الاستصحاب فيما اذا كان الشك و اليقين كلاهما فعليا
- ١٣٣ ----- اشاره
- ١٣٤ ----- ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من ان الاحكام الظاهريه احكام طريقيه
- ١٣٤ ----- اشاره
- ١٣٥ ----- مناقشه بعض المحققين قدس سره لما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره ونقد هذه المناقشه
- ١٣٨ ----- ما ذكره السيد الاستاذ و المحقق الخراساني (قدس سرهما) من ان روايات الاستصحاب ظاهره في الشك الفعلي
- ١٣٨ ----- اشاره
- ١٣٩ ----- مناقشتان لبعض المحققين قدس سره حول ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره و المحقق الخراساني قدس سره
- ١٣٩ ----- اشاره
- ١٤٠ ----- نقد المناقشه الاولى
- ١٤٣ ----- المناقشه الثانيه لبعض المحققين قدس سره في المقام ونقده
- ١٤٥ ----- ظهور ثمره البحث في البحث الذي ذكره الشيخ الانصاري قدس سره و المحقق الخراساني قدس سره
- ١٤٦ ----- اذا قلنا بجريان القاعده في المقام فهل يتقدم الاستصحاب على القاعده او بالعكس
- ١٥٠ ----- ما ذكره العراقي قدس سره فرعا اخر في المقام غير ما ذكره الشيخ الانصاري قدس سره ويتصور هذا الفرع على صور
- ١٥٠ ----- اشاره
- ١٥٠ ----- الصورة الأولى: بناء على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب بلحاظ الشك التقديري
- ١٥١ ----- الصورة الثانيه: و هي اذا فرض ان الاستصحاب يجري بلحاظ الشك التقديري في المقام
- ١٥٣ ----- الصورة الثالثه: ما اذا علم المكلف بتوارد الحالتين المتضادتين عليه قبل الصلاه
- ١٥٤ ----- الصورة الرابعه: ما اذا علم المكلف بالطهاره من الحدث

- ١٥٦----- الصورة الخامسة: ما اذا علم انه محدث ثم غفل وصلى وبعده التفت بانه محدث
- ١٥٨----- نتائج البحث عده نقاط
- ١٥٩----- التنبيه الرابع: استصحاب الكلّي يقع الكلام هنا في مقامات:
- ١٥٩----- اشاره
- ١٥٩----- المقام الأول: في تصوير الكلّي الذي هو مورد الاستصحاب
- ١٦١----- المقام الثاني في الإشكال الوارد على هذا الاستصحاب
- ١٦١----- اشاره
- ١٦٢----- هل يجري الاستصحاب اذا كان المستصحب حكم كلي
- ١٦٢----- اشاره
- ١٦٤----- ما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره في المقام بشكل مفصل
- ١٦٥----- النظر فيما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره
- ١٦٨----- ما اورده بعض المحققين قدس سره على ما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره في النقطة الرابعه
- ١٦٩----- مناقشه ايراد بعض المحققين قدس سره
- ١٧٢----- ما يرد على المحقق الاصفهاني قدس سره في المقام
- ١٧٥----- ما مغزى مراد الاصحاب من الاستصحاب الكلّي و الجواب عنه
- ١٧٩----- استصحاب الكلّي في الموضوعات
- ١٨٠----- ما افاده المحقق العراقي في المقام ومناقشته
- ١٨٠----- المقام الثالث في أقسام استصحاب الكلّي
- ١٨٠----- اشاره
- ١٨٢----- اما القسم الاول، فلا شبهه في جريان استصحاب الكلّي فيه اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على وجوده
- ١٨٢----- واما القسم الثاني، فيقع الكلام فيه تاره في استصحاب الكلّي واخرى في استصحاب الفرد
- ١٨٢----- اشاره
- ١٨٣----- ما افاده المحقق العراقي قدس سره في المقام ومناقشته
- ١٨٤----- هل تثبت بالاستصحاب الكلّي الاثار المترتبه على الفرد فيه رأيان
- ١٨٤----- الرأي الاول: ان استصحاب الكلّي لا يكفي عن استصحاب الفرد وان كان وجود الكلّي عين وجود الفرد في الخارج الا ان له اضافتين
- ١٨٤----- الرأي الثاني ما ذكره بعض المحققين قدس سره

- ١٨٥ ----- مناقشه ما ذكره بعض المحققين قدس سره
- ١٨٧ ----- هل مفاد روايات الاستصحاب هو ابقاء اليقين تعبدا بحاله السابقه فيه رأيان
- ١٨٨ ----- الرأي الاول ما اختاره المحقق النائيني و السيد الاستاذ (قدس سرهما)
- ١٨٨ ----- واما الرأي الثاني: فلان مفادها بيان وظيفه الشاك في بقاء الحاله السابقه وان وظيفته العمل على طبق الحاله السابقه وعدم جواز رفع اليد عنها
- ١٩١ ----- ما اذا قلنا بالفرق بين اليقين التعبدى و اليقين الوجدانى في المقام
- ١٩٢ ----- الكلام في الفرض الرابع و هو استصحاب الفرد الذى اختاره بعض المحققين قدس سره
- ١٩٣ ----- القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى
- ١٩٣ ----- اشاره
- ١٩٥ ----- مايرد على استصحاب الكلى في هذا القسم بوجه وجواب المحقق الخراسانى قدس سره عنه بوجه
- ١٩٨ ----- ما اورده السيد الاستاذ قدس سره على الوجه الثانى ومناقشته
- ٢٠٠ ----- ما يرد على المحقق الخراسانى قدس سره في هذا الوجه
- ٢٠٢ ----- كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام و النظر فيه
- ٢٠٤ ----- جريان الاستصحاب في الفرد
- ٢٠٥ ----- ما ذكره بعض المحققين قدس سره للتخلص من الاشكال باحد قولين
- ٢٠٥ ----- القول الاول: ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب
- ٢٠٦ ----- القول الثانى ما ذهب اليه المحقق العراقى قدس سره ومناقشته
- ٢٠٨ ----- هل يجرى استصحاب الجامع الانتزاعى في القسم الثالث و الجواب عنه
- ٢٠٩ ----- جريان الاستصحاب في الفرد المردد
- ٢١٢ ----- لامانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد على مسلك بعض المحققين قدس سره
- ٢١٤ ----- ما اختاره بعض المحققين قدس سره في المقام و النظر فيه
- ٢١٨ ----- الشبهه العباثيه
- ٢١٩ ----- الجبهه الاولى: ان هذه النتيجة الغريبه مبنيه على مسلك المشهور بين الاصوليين من ان الملاقي لاحد طرفي العلم الاجمالى بالنجاسه محكوم بالطهاره
- ٢٢٠ ----- الجبهه الثانيه: قد اجاب المحقق النائيني قدس سره عن هذه الشبهه
- ٢٢١ ----- مناقشه المحقق النائيني قدس سره
- ٢٢٢ ----- مناقشه السيد الاستاذ قدس سره في المقام
- ٢٢٣ ----- عدم رجوع مناقشه السيد الاستاذ قدس سره الى معنى صحيح

- ٢٢٥ الجبهه الثالثه ما اجاب السيد الاستاذ قدس سره عن هذه الشبهه
- ٢٢٦ ما ذكره بعض المحققين قدس سره من التفصيل في المقام
- ٢٢٨ مناقشه السيد الاستاذ قدس سره في المقام
- ٢٣٠ عدم قصد الاستصحاب باستصحاب الطهاره الظاهريه باحد امرين
- ٢٣١ مناقشه كلا الامرين
- ٢٣٣ ماقاله بعض المحققين قدس سره حول كلام السيد الاستاذ قدس سره في المقام و النظر فيه
- ٢٣٥ الكلام في فروع هذا الاستصحاب
- ٢٣٥ الفرع الاول: ما اذا علمنا بنجاسه شيء وشككنا في ان نجاسته ذاتيه لاتقبل التطهير بمعنى انه لايطهر بالغسل او عرضيه يطهر به
- ٢٣٦ الفرع الثاني ما اذا علمنا اجمالاً بملاقاه الثوب للدم او البول
- ٢٣٩ الفرع الثالث ما اذا خرج من المكلف بلل مشتبه بين البول و المنى
- ٢٤١ الفرض الثالث الذى جعله المحقق العراقى قدس سره الى عدّه فروض
- ٢٤١ الفرض الاول الكلام في صحه هذه الفروض
- ٢٤٢ في احكام كل من هذه الفروض واشكال بعض المحققين قدس سره عليها
- ٢٤٣ مناقشه اشكال بعض المحققين قدس سره
- ٢٤٥ الكلام في الفرض الثاني و هو التضاد بين الحدثين في الحد و الدرجه
- ٢٤٦ الفرض الثالث و هو فرض وجود المضاده بين الحدثين ذاتاً
- ٢٤٧ ما ذكره بعض المحققين قدس سره من حمل اشكال المحقق العراقى على نفسه
- ٢٤٨ مناقشه ما ذكره بعض المحققين قدس سره في المقام
- ٢٥٠ القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلى
- ٢٥٠ اشاره
- ٢٥٣ ما اذا كان المراد من الكلى في المقام الوجود السعى
- ٢٥٤ تفصيل الشيخ الانصارى قدس سره في المقام
- ٢٥٩ ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره قسماً آخر من استصحاب الكلى غير الاقسام المتقدمه
- ٢٦٢ نتائج البحوث حول استصحاب الكلى عدّه نقاط
- ٢٦٧ التنبيه الخامس: جريان الاستصحاب في الامور التدريجيّه يقع الكلام في هذا التنبيه في مقامات
- ٢٦٧ المقام الاول: في جريان الاستصحاب في الامور التدريجيّه الزمانيه

- ٢٦٧ اشارة
- ٢٧٠ ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في المقام -
- ٢٧٢ المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الزمان
- ٢٧٢ اشارة
- ٢٧٣ الامور التدريجية تكون على مراتب وجريان الاستصحاب فيه
- ٢٧٥ الحركة تنقسم الى اقسام
- ٢٧٨ عدم تمامية ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره في المقام
- ٢٧٩ الكلام في جريان الاستصحاب في المقام بمفاد كان الناقصه
- ٢٨٠ هل يجرى الاستصحاب في الزمان بمفاد كان الناقصه؟
- ٢٨١ ما ذهب اليه المحقق العراقي في المقام هو الصحيح
- ٢٨٢ ظهور أن ما ذهب اليه السيد الاستاذ قدس سره في المقام مبني على نقطه خاطئه
- ٢٨٥ الكلام في المقام الثالث و هو الفعل المقيد بالزمان كالصلاه و الصيام و الحج
- ٢٨٥ اشارة
- ٢٨٨ ما ذهب اليه بعض المحققين قدس سره الى ان الزمان لا يكون جزء الواجب
- ٢٨٨ مناقشه ما ذهب اليه بعض المحققين قدس سره في المقام
- ٢٩١ ذكر عدده تخريجات للاستصحاب في المقام
- ٢٩١ اشارة
- ٢٩١ التخريج الاول ما ذكره مدرسه المحقق النائيني قدس سره
- ٢٩٢ مناقشه هذا التخريج
- ٢٩٥ التخريج الثاني ما ذكره المحقق العراقي قدس سره
- ٢٩٧ التخريج الثالث ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره في المقام
- ٢٩٩ النظر فيما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره في المقام
- ٣٠١ ما اذا كان الزمان قييدا للوجوب وشرطا له فهو قيد لموضوعه
- ٣٠٢ الكلام في قيود الحكم على صور
- ٣٠٣ عدم صحه ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في المقام
- ٣٠٤ عدم تمامية ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في المقام

- ٣٠٥ ----- عدم جريان الاستصحاب في بقاء الوقت كما يبنى عليه بعض المحققين قدس سره
- ٣٠٦ ----- الصحيح هو جريان الاستصحاب في المقام
- ٣٠٨ ----- ما اذا كان الزمان قيذا للواجب بنحو المطلق الوجود
- ٣٠٩ ----- ما ذكره بعض المحققين قدس سره في المقام
- ٣١٠ ----- مناقشه ما ذكره بعض المحققين قدس سره في المقام
- ٣١٣ ----- هل يجرى الاستصحاب في الزمان في الشبهه الحكميه و الجواب عنه
- ٣١٦ ----- نتائج بحوث هذا التنبيه عده نقاط
- ٣٢١ ----- التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي
- ٣٢١ ----- اشاره
- ٣٢٢ ----- ماهو مورد هذا الاستصحاب
- ٣٢٣ ----- اما الكلام في المقام الاول فهناك مناقشتان موجهتان الى هذا الاستصحاب
- ٣٢٣ ----- اشاره
- ٣٢٣ ----- المناقشه الاولى أثارها جماعه من الاصوليين منهم المحقق النائيني و السيد الاستاذ (قدس سرهما) و هي عدم تماميه اركان الاستصحاب
- ٣٢٣ ----- اشاره
- ٣٢٦ ----- ما اورد على هذا البيان بمجموعه من الاشكالات:
- ٣٢٦ ----- الاشكال الاول: انه لا مانع من استصحاب السببيه في المقام باعتبار انها حكم وضعي شرعي كالجزيه و الشرطيه و المانعيه وامره بيد الشارع
- ٣٢٦ ----- محاوله المحقق العراقي قدس سره تصحيح استصحاب السببيه بامرین
- ٣٢٦ ----- الامر الاول، ان مفاد روايات الاستصحاب جعل الحكم الظاهري
- ٣٢٧ ----- الجواب عن الامر الاول
- ٣٢٨ ----- الامر الثاني ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من الاشكال على الاستصحاب التعليقي
- ٣٣٠ ----- ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من النقض على المحقق النائيني قدس سره مبني على الخلط
- ٣٣٢ ----- الاشكال الثاني ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره
- ٣٣٣ ----- الجواب عن الاشكال الثاني
- ٣٣٤ ----- الاشكال الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره
- ٣٣٧ ----- الاشكال الرابع: ما ذكره بعض المحققين قدس سره
- ٣٣٩ ----- المناقشه في هذا الاشكال

المناقشه الثانيه و هي لو سلمنا تماميه اركان الاستصحاب فى المساله فمع هذا لايجرى ----- ٣٤٢

اشاره ----- ٣٤٢

الجواب عن هذه المناقشه ----- ٣٤٣

الكلام فى المقام الثانى و هو انا لو سلمنا ان الاستصحاب التعليقى يجرى فى نفسه ----- ٣٤٥

اشاره ----- ٣٤٥

اجابه المحقق الخراسانى قدس سره عن ذلك ----- ٣٤٦

عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ----- ٣٤٩

اجابه الشيخ الانصارى قدس سره عن اشكال المعارضه ----- ٣٤٩

الجواب على ماقاله الشيخ الانصارى قدس سره فى المقام ----- ٣٥٠

ما اجاب بعض المحققين قدس سره عن المعارضه فى المقام ----- ٣٥٣

المناقشه فيما ذكره بعض المحققين قدس سره ----- ٣٥٥

تمتاز مسألتنا فى المقام عن الامور التدريجيه فى نقطتين ----- ٣٦٠

بقى هنا امران: ----- ٣٦٣

اشاره ----- ٣٦٣

الامر الاول: انا لو سلمنا ان الاستصحاب التعليقى يجرى فى الشبهات الحكميه, فهل يجرى فى الشبهات الموضوعيه ايضا او لا؟ ----- ٣٦٣

الامر الثانى ان العقود على قسمين ----- ٣٦٤

اشاره ----- ٣٦٤

الجواب ان فيه وجوها الوجه ----- ٣٦٥

الوجه الاول, ما عن شيخنا الانصارى قدس سره ----- ٣٦٥

الوجه الثانى ما عن المحقق النائينى قدس سره من ان الاستصحاب فى المقام ليس من الاستصحاب التعليقى ----- ٣٦٦

ما اورد عليه بعض المحققين قدس سره ----- ٣٦٧

مناقشه ايراد بعض المحققين ----- ٣٦٨

الصحيح هو ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان للعقد حدونا وبقاء ----- ٣٧٠

نستعرض نتائج هذا البحث ضمن نقاط ----- ٣٧٢

التنبيه السابع: استصحاب عدم نسخ الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه ----- ٣٧٦

اشاره ----- ٣٧٦

- الصحيح ان استصحاب بقاء المجهول لايجرى فى نفسه ٣٧٧
- اشاره ٣٧٧
- الشك فى الحكم الشرعى من جهه الشك فى نسخه و هو يتصور على نحوين: ٣٧٧
- اشاره ٣٧٧
- الاول: ان الشك فى بقاء الجعل بنفسه بقطع النظر عن المجعول ٣٧٧
- الثانى: ان النسخ تقييد لاطلاق الدليل بفترة زمنيه خاصه ٣٧٩
- وفيه مناقشتان: ٣٧٩
- المناقشه الاولى, استصحاب بقاء الحكم المجعول فى الزمن الثانى معارض باستصحاب عدم سعه الجعل له ٣٧٩
- المناقشه الثانيه, قد ابداهما شيخنا الانصارى قدس سره وما اجاب عن هذه المناقشه المحقق النائينى قدس سره ٣٨١
- الجواب عن مناقشه المحقق النائينى قدس سره ٣٨٣
- ما ذهب اليه بعض المحققين قدس سره الى القول الاول و هو امكان علاج هذا الاشكال بالاستصحاب التعليقى ٣٨٥
- الصحيح هو القول الثانى ٣٨٥
- النظر فيما افاده بعض المحققين قدس سره فى المقام ٣٨٧
- المقام الثانى عدم جريان استصحاب بقاء احكام الشرائع السابقه لامور ٣٨٨
- اشاره ٣٨٨
- والجواب انه لايجرى لامور: ٣٨٨
- الامر الاول: ان اركان الاستصحاب من اليقين التفصيلى بثبوت احكام الشرائع السابقه و الشك فى بقائها فى هذه الشريعه غير تام ٣٨٨
- الامر الثانى: ان رساله موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام كانت محدوده فى فتره زمنيه معينه ٣٨٩
- عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ٣٨٩
- الامر الثالث: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان جمله من احكام الشرائع السابقه معلومه لنا تفصيلا فى هذه الشريعه ٣٩٠
- نتائج البحوث حول التنبيه السابع عده نقاط: ٣٩٣
- التنبيه الثامن: فى الموضوعات المركبه ٣٩٥
- اشاره ٣٩٥
- الكلام فى هذه المساله يقع فى ثلاثه مراحل ٣٩٨
- اشاره ٣٩٨
- المرحله الاولى, هل يجرى الاستصحاب فى اجزاء الموضوعات المركبه ٣٩٨

- ٣٩٨ اشارة
- ٣٩٨ الاقوال فى تفسير الاستصحاب فى المقام ثلثه
- ٤٠٠ الجواب عن الاقوال الثلثة
- ٤٠٢ الجواب عن الاشكال المعروف بين المحققين من ان الاستصحاب لايجرى فى جزء الموضوع
- ٤٠٣ قد اجيب عن هذا الاشكال بوجه
- ٤٠٣ الوجه الاول: ان جزء الموضوع وان لم يكن حكما شرعيا ولا موضوعا له الا انه متمم للموضوع ومحقق له
- ٤٠٤ الوجه الثانى و الثالث و الجواب عنهما
- ٤٠٥ الوجه الرابع: ان موضوع الحكم اذا كان مركبا من جزئين, فيكون كل جزء منه موضوع له مشروطا بتحقيق الجزء الآخر,
- ٤٠٦ مايرد على الوجه الرابع
- ٤٠٧ المرحلة الثانيه ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان الموضوع المركب للحكم يتصور على صور
- ٤٠٧ اشارة
- ٤١٠ التكلم فى جهات
- ٤١١ الجبهه الاولى و الثانيه
- ٤١٢ الكلام فيما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان الماخوذ فى الموضوع هو اتصافه بعدم العرض لايمكن المساعده عليه
- ٤١٦ شروط الصلاه على قسمين
- ٤٢٠ الكلام فى المرحلة الثالثه اذا علم بارتفاع احد جزئى الموضوع
- ٤٢٠ اشارة
- ٤٢١ مذهب اليه الشيخ الانصارى قدس سره الى عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ
- ٤٢٢ ما ذهب اليه السيد الاستاذ قدس سره الى ان الاستصحاب لايجرى فى معلوم التاريخ
- ٤٢٥ الكلام فى استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حدوث الكريه
- ٤٢٥ الكلام فى موت المورث واسلام الوارث
- ٤٢٦ واما اذا اسلم, وشككنا فى ان اسلامه هل كان فى زمن موت المورث حتى يرث او بعده حتى لايرث, فاذن هنا فروض:
- ٤٢٦ الفرض الاول, ما اذا كان التاريخ الزمنى لموت المورث مجهولا و التاريخ الزمنى لاسلام الوارث معلوما
- ٤٢٧ الكلام فى الصوره الثانيه و هى اذا كان تاريخ الكريه مجهولاً وتاريخ الملاقاه معلوما
- ٤٢٨ الكلام فى الصوره الثالثه و هى ما اذا كان تاريخ كلا الحادثين مجهولا
- ٤٢٩ الكلام فى الفروض الثلثه المتصوره فى هذه الصوره

- ٤٣٥ الاقوال فى المساله ثلاثه
- ٤٣٦ تفصيل صاحب الكفايه قدس سره فى المقام بين مجهولى التاريخ و ما اذا كان تاريخ احدهما معلوما والاخر مجهولا
- ٤٣٧ تفسير شرط صاحب الكفايه قدس سره بعده وجوه:
- ٤٣٧ التفسير الاول: انه اذا فرض حدوث حادثين لموضوع واحد طولاً مع الجهل بتاريخ حدوث كل منهما
- ٤٣٩ ما اذا كان الفصل بين اليقين و الشك يقين آخر
- ٤٤١ حالات ثلاثه فى المقام
- ٤٤٢ الكلام فى مقام الاثبات و الجواب عنه
- ٤٤٣ هل تتصور الشبهه المصداقيه فى روايات الاستصحاب و الجواب ان فيه قولين
- ٤٤٤ القول الاول ما اختاره السيد الاستاذ قدس سره
- ٤٤٤ القول الثانى اختاره جماعه منهم بعض المحققين قدس سره
- ٤٤٦ النظر فى كلام بعض المحققين قدس سره فى المقام
- ٤٤٩ يظهر أن ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من اتصال زمان الشك بزمان اليقين معتبر فى جريان الاستصحاب مبنى على الخلط
- ٤٥١ عدم تصور الشك فى الامور الوجدانيه
- ٤٥٢ ظهور حال مسأله موت المورث واسلام الوارث
- ٤٥٤ عدم صحه ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من التفصيل بين مجهولى التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الاخر مجهولا
- ٤٥٦ ما ذكره بعض المحققين قدس سره من تقريب الاشكال فى المقام
- ٤٥٩ التفسير الثانى لمقاله المحقق الخراسانى قدس سره
- ٤٦١ التفسير الثالث: ان الاثر الشرعى حيث انه مترتب على عدم حدوث كل من الحادثين فى زمان حدوث الآخر
- ٤٦٢ خطأ هذا التفسير
- ٤٦٣ عدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ لا من الجهه التى ذكرها صاحب الكفايه قدس سره
- ٤٦٥ ينبغى التنبيه على عده نقاط
- ٤٦٥ النقطة الاولى: قد تقدم لحد الان ان الاستصحاب لايجرى فى مجهولى التاريخ و فى المعلوم تاريخه الى زمان المجهول
- ٤٦٦ النقطة الثانيه ما ذكره بعض المحققين قدس سره خلافا للسيد الاستاذ قدس سره
- ٤٦٧ النقطة الثالثه ما اذا علمنا بنجاسه الانائين معاً
- ٤٧١ النقطة الرابعه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره
- ٤٧٢ الجواب بوجوه عن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره

- الوجه الاول: ان استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه لايجرى فى نفسه حتى يكون معارضا لاستصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه ----- ٤٧٢
- الوجه الثانى وجواب السيد الاستاذ قدس سره بامور ونقاش بعض المحققين قدس سره لهذا الوجه بامرين ----- ٤٧٣
- مايرد على نقاش بعض المحققين قدس سره فى المقام ----- ٤٧٣
- اذا ثبت الموضوع بثبوت احد جزئيه بالوجدان والاخر بالتعبد و الجواب عنه ----- ٤٧٦
- هل يمكن اثبات موضوع العام باستصحاب عدم الملاقاه و الجواب عنه ----- ٤٨٠
- ما افاده بعض المحققين قدس سره مبنى على نقطه واحده ----- ٤٨٢
- هل استصحاب عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه يعارض استصحاب عدم الكريه و الجواب عنه ----- ٤٨٤
- بقى هنا شىء قد تسأل هل الطهاره مجعوله فى الشريعه او ان المجعول هو النجاسه و الجواب عنه ----- ٤٨٥
- النقطه الخامسه يقع الكلام فى توارد الحالتين المتضادتين على شىء واحد ----- ٤٨٧
- اعتراض على الاستصحاب فى المجهول تاريخه بعده وجوه: ----- ٤٨٨
- الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن ----- ٤٨٨
- تقرير بعض المحققين قدس سره عن هذه الشبهه وجوابها عن ذلك ----- ٤٨٩
- الوجه الثانى ما ذكره المحقق العراقى قدس سره و الجواب عنه ----- ٤٩٢
- الوجه الثالث ما ذكره المحقق العراقى قدس سره و الجواب عنه ----- ٤٩٣
- الوجه الرابع ما قيل فى هذه المسأله و الجواب عنه ----- ٤٩٥
- نستعرض نتائج البحوث فى هذا التنبيه فى ضمن عدّه نقاط: ----- ٤٩٩
- التنبيه التاسع الكلام هوفيما اذا خصص عام بمخصص منفصل مجمل ----- ٥٠٤
- اشاره ----- ٥٠٤
- ما ذهب الشيخ الانصارى الى التفصيل فى هذه المساله ----- ٥٠٥
- اشاره ----- ٥٠٥
- اشكال المحقق الخراسانى قدس سره على الشيخ الانصارى ----- ٥٠٦
- ما هو مراد الشيخ من (ان الزمان قد يكون قيذا للموضوع فى طرف العام و قد يكون طرفا له فيه) ----- ٥٠٨
- التفسير الاول من مراد الشيخ الانصارى للمقام من السيد الاستاذ قدس سره ----- ٥٠٨
- ايراد بعض المحققين قدس سره على تفسير السيد الاستاذ قدس سره وعدم ورود هذا الايراد ----- ٥٠٩
- مايرد على السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ----- ٥١٠
- التفسير الثانى ما ذكره المحقق النائينى قدس سره ----- ٥١٠

٥١٢	نقاش السيد الاستاذ قدس سره للمحقق النائيني قدس سره بمناقشتين
٥١٣	المناقشه الاولى:
٥١٣	النظر فى المناقشه الاولى
٥١٥	المناقشه الثانيه للمحقق النائيني قدس سره وانها غير مبرهنه
٥١٧	تعليق بعض المحققين قدس سره على هذا التفسير بامرین
٥١٨	الامر الاول: ان الاستمرار العارض على الحكم بالاطلاق ومقدمات الحكمه او الظهور العرفى اوبقرينه دفع اللغويه
٥٢٠	الامر الثانى ان اطلاق الحكم لاينفك عن اطلاق متعلقه
٥٢١	مناقشه الامر الثانى
٥٢٢	الصحيح انه لايمكن حمل كلام الشيخ قدس سره على هذا التفسير
٥٢٧	الكلام فى الاحكام التحريميه فى المقام
٥٢٩	التفسير الثالث ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره
٥٣١	تعليقنا على ما ذكره الاصفهاني قدس سره فى هذا التفسير
٥٣٣	تعليقنا الثانى على كلام الاصفهاني قدس سره فى المقام
٥٣٤	نتائج البحث
٥٣٧	التنبيه العاشر يقع الكلام فى جهتين
٥٣٧	اشاره
٥٣٧	اما الكلام فى الجبهه الاولى
٥٣٧	واما الكلام فى الجبهه الثانيه
٥٣٧	اشاره
٥٣٨	الكلام فى نكته تقديم الاصل السببى على المسببى والاصل الموضوعى على الاصل الحكمى و الجواب ان هنا وجوها
٥٣٨	اشاره
٥٣٨	الوجه الاول، ان هذا التقديم يكون من باب الحكومه و قد تبنت على هذا الوجه مدرسه المحقق النائيني قدس سره منهم السيد الاستاذ قدس سره
٥٣٩	الوجه الثانى ما ذكره بعض المحققين قدس سره و الجواب عنه
٥٤١	الوجه الثالث ما ذكره الشيخ الانصارى قدس سره وجوابه
٥٤٢	الجبهه الثالثه ما اذا كان الاصل الموضوعى من غير سنخ الاصل الحكمى
٥٤٢	اشاره

هنا وجهان لتقديم الاصل السببي على المسببي الاول ما ذكره الشيخ الانصارى قدس سره - ٥٤٥

اشاره - ٥٤٥

الوجه الاول: ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من ان الشك في ناحيه السبب متقدم على الشك في ناحيه المسبب - ٥٤٥

الجواب عن الوجه الاول من جهات - ٥٤٥

الوجه الثانى و الجواب عنه - ٥٤٧

كلام المحقق الاصفهانى قدس سره فى المقام - ٥٥٠

الجواب عن كلام المحقق الاصفهانى قدس سره - ٥٥١

الفهرس - ٥٥٦

تعريف مركز - ٥٨٢

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲.

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسي بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزي منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: كتابنامه.

مندرجات: - ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

المرحلة الرابعة في تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول: ماهو الفرق بين الأمارات المعتمبره والاصول العمليه الشرعيه ؟

اشاره

ماهو الفرق بين الأمارات المعتمبره والاصول العمليه الشرعيه ؟

والجواب ان هذا الفرق يتمثل في حجيه الأمارات في اثبات لوازمها العاديه و العقليه, بمعنى انها كما تكون حجه في اثبات مداليلها المطابقه كذلك تكون حجه في اثبات مداليلها الالتزاميه, بينما الاصول العمليه لا تكون حجه الا في اثبات مداليلها المطابقه دون مداليلها الالتزاميه, هذا مما لا اشكال فيه ولا كلام.

وانما الكلام في نكته هذا الفرق و منشاؤه, وهناك عدده تفسيرات:

ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في الفرق بين الامارات المعتمبره والاصول العمليه الشرعيه

اشاره

التفسير الأول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره (1) من ان نكته هذا الفرق اثباتي و هو الفرق بين ادله حجيه الأمارات وادله حجيه الاصول العمليه, و هذا الفرق متمثل في اخذ عنوان الشك في لسان ادله حجيه الاصول و عدم اخذه في لسان ادله حجيه الأمارات, و لهذا يكون المجعول في باب الاصول العمليه الحكم الظاهري في ظرف الشك بالواقع بلا نظر اليه.

و أما في باب الأمارات, فحيث ان الشك غير مأخوذ في لسان ادله حجيتها, فلهذا يكون مفادها اثبات الواقع, و نتيجه هذا الفرق هي ان مثبتات الاصول العمليه لا تكون حجه, لانها غير ناظره الى اثبات الواقع لكي تكون ناظره الى اثبات لوازمه من العاديه أو العقليه على اساس الملازمه بينهما, بل

ص: ٥

هى ناظره الى اثبات الحكم الظاهرى للشىء المشكوك بماهو مشكوك من دون النظر الى الواقع, بينما الأمارات ناظره الى اثبات الواقع بالمطابقه و الى اثبات لوازمه العقليه أو العاديه بالالتزام, و لهذا تكون مثبتاتها حجه دون مثبتات الاصول العمليه هذا.

مناقشه ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره

وللمناقشه فيه مجال, لان هذا الفرق بين دليل حجيه الأمارات و دليل حجيه الاصول انما هو فى مقام الاثبات, و أما فى مقام الثبوت فلا فرق بينهما, اذ كما ان جعل الاصول العمليه يكون فى ظرف الشك بالواقع ظاهراً بدون ان تكون تلك الاصول ناظره اليه, مثلاً- دليل الاستصحاب يمثل الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك فيها و الجهل بها بدون الدلاله على انها أماره و طريق اليه.

ومع الاغماض عن ذلك و تسليم انه أماره و يقين تعبدى, الا انه لاملازمه بين ثبوت المدلول المطابقى باليقين التعبدى و ثبوت لوازمه العرفيه و العاديه أو العقليه, فانها من لوازم وجوده الواقعى دون لوازم وجوده الاعم من الواقعى و التعبدى, ولا- اطلاق لادله الاستصحاب بالنسبه الى لوازم المستصحاب.

نعم, اذا كان موضوع الاستصحاب متوفراً فيها ايضاً, كانت مشموله لادله حجيته مستقلاً.

و أما فى الأمارات الشرعيه, فان الشك و ان لم يكن مأخوذاً فى لسان ادله حجيتها اثباتاً الا انه مأخوذ فى موضوع تلك الادله ثبوتاً, ضروره انه لا يمكن جعل الحجيه لها للعالم بالواقع فلامحاله يكون جعلها للجاهل به, فاذن بطبيعه الحال يكون ثبوت الواقع بها تعبدياً لا واقعياً, لانها بمقتضى ادله الحجيه تدل على ثبوته تعبداً, و المفروض انه لاملازمه بين ثبوت الواقع تعبدياً و ثبوت لوازمه كذلك, لان الملازمه بينهما انما تكون واقعيه لا الاعم

منها و من التعبدية, وعليه فلاتشكل ادله حجيتها دلالة التزاميه لها فانها انما تتشكل اذا ثبت الواقع بها وجداناً لامطلقاً.

و من هنا يظهر انه لافرق بين القول بكون المجعول فى باب الأمارات الطريقيه و العلم التعبدى, و القول بكون المجعول فيه المنجزيه و المعذريه كما ذهب اليه صاحب الكفايه قدس سره, و ذلك لانها لاثبتت الواقع وجدانا على كلا القولين فى المسأله, غايه الأمر انها على القول الأول تثبت الواقع تعبدًا لا واقعا, و قد مر انه لا ملازمه بين ثبوت الواقع تعبدًا و ثبوت لوازمه العاديه أو العقليه كذلك.

ما ذكره المحقق النائيني قدس سره فى الفرق بين الامارات والاصول العمليه و مناقشته

التفسير الثانى: ما ذكره المحقق النائيني(١) قدس سره, من ان الفرق بين الأمارات والاصول العمليه انما هو فى مقام الثبوت, لان المجعول فى باب الأمارات الطريقيه و الكاشفيه, حيث ان مفاد ادله حجيتها انها علم بالواقع تعبدًا و طريق اليه كذلك, و من الواضح ان العلم بالواقع يستلزم العلم بلوازمه و ملزوماته و ملازماته العاديه و العرفيه و العقليه بلافرق فى ذلك بين العلم الوجدانى و العلم التعبدى.

و أما المجعول فى باب الاصول العمليه, فهو الحكم الظاهرى فى ظرف الشك بالواقع و الجهل به, مثلا مفاد الاستصحاب الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها ظاهرا بدون كونه ناظرا الى الواقع, و اثره تنجيز الواقع على تقدير المطابقه و التعذير على تقدير الخطأ فلهذا لا تكون مثبتاته حجه هذا.

وللمناقشه فيه مجال, أما أولا فقد ذكرنا غير مره انه لاجعل ولامجعول فى باب الأمارات بل لايمكن جعل الطريقيه و الكاشفيه لها, لان جعلها لغو ولا يؤثر فيها اصلا فيكون وجوده كعدمه.

ص:٧

والخلاصه, ان الطريقيه الجعليه لا-يمكن ان تؤثر فى طريقيتها التكوينيّه الذاتيه, لاستحاله تأثير الجعل التشريعى فى التكوين لاكويناً كما هو واضح ولا-تشرعاً, فان مرجع جعل الطريقيه التشريعيه الى جعل الحجيه لها بمعنى المنجزيه و المعذريه والا لكان جعلها لغواً و جزافاً.

فاذن ما ذكره قدس سره من تتميم الكشف, فان اراد به تتميم الكشف واقعا, ففيه انه غير معقول, وان اراد به تتميم الكشف تعبدا, فمرجعه الى جعل الحجيه كما مر.

و ثانيا, مع الاغماض عن ذلك و تسليم انه لا-مانع ثبوتا من ان يكون المجعول فى باب الأمارات الطريقيه و العلميه, الا انه لا دليل على ذلك فى مقام الاثبات, لان عمده الدليل على حجيه الأمارات كاخبار الثقه وظواهر الالفاظ و نحوهما السيره القطعيه من العقلاء, و من الواضح ان السيره لا تدل على الجعل اصلا لا بلسان جعل الطريقيه و لا التنزيل ولا المنجزيه و المعذريه, لانها تمثل عمل العقلاء بهذه الأمارات فلا لسان لها, و حيث ان عمل العقلاء بشىء لا يمكن ان يكون جزافا و بلا نكته و تعبداً, لان التعبد انما يكون فى عمل العبد واطاعته أو امر المولى و نواهيّه, ولا يتصور فى عمل العقلاء لوضوح انهم لا يعملون بشىء بدون احراز مبرر له و تعبداً.

و أما فى المقام, فالنكته التى تبرر عمل العقلاء باخبار الثقه مثلا هى اقربيه اخبارها الى الواقع نوعا من اخبار غيرها واقوائيه كشفها عن الواقع عن كشف غيرها و كذلك الحال فى ظواهر الالفاظ, و أما الشارع فقد امضى هذه السيره, و من الطبيعى ان الامضاء لا يحتاج الى مؤنه زائده و يكفى فيه سكوت الشارع عن عمل الناس و التابعين بها وعدم صدور الردع عنها, و من الواضح انها لو كانت منافيه للاغراض الشرعيه و كانت خطراً عليها, لصدر الردع عنها من الشارع جزما و فى كل مناسبه, باعتبار ان الردع عن

عمل الناس بهذه السيره المرتكزه فى اعماق نفوسهم بحاجه الى الاعلام الدؤب و المؤكده بكل الوسائل الممكنه و المتاحه و بيان مخاطرها بكافه السبل و الطرق حتى يمنع الناس عن العمل بها و يزيل هذا الارتكاز عن اذهانهم تدريجاً ولا يمكن ردعها بيان واحد.

الى هنا قد تبين انه لا جعل من قبل الشارع فى باب الأمارات لكى يقال ان المجعول فيه الطريقيه و العلم التعبدى.

وثالثا، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المجعول فى باب الأمارات الطريقيه و العلميه، الا- انه لا ملازمه بين العلم التعبدى بالواقع و العلم التعبدى بلوازمه و ملازماته، لان العلم التعبدى فى الحقيقه ليس بعلم، و المفروض ان الملازمه بينهما واقعيه، و حينئذ فان علم المكلف بالواقع وجدانا، علم بلوازمه و ملازماته تبعاً لانه يشكّل الدلاله الالتزاميه، و أما العلم به تعبدا فهو لا يمكن ان يشكل الدلاله الالتزاميه.

والخلاصه، ان ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من الفرق بين الأمارات والاصول العمليه لا يؤدى الى هذه النتيجة و هى ان مثبتات الأمارات حجه دون الاصول العمليه.

ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى الفرق بين الامارات والاصول العمليه

اشاره

التفسير الثالث: ما ذكره بعض المحققين قدس سره (1)، من ان جعل الحكم الظاهرى فى باب الأمارات والاصول العمليه انما هو على اساس ترجيح احد طرفى الاحتمال أو المحتمل على الطرف الآخر فى موارد التزاحم الحفظى بين الملاكات اللزوميه فى مرحله المبادى و الملاكات الترخيصيه.

بيان ذلك، ان التزاحم على ثلاثه اقسام:

القسم الأول، التزاحم بين الملا- كين فى موضوع واحد فى مرحله المبادى، و منشأ هذا التزاحم وجود المضاذه بينهما كاجتماع المصلحه

ص: ٩

والمفسده فى شىء واحد.

القسم الثانى، التزاحم بين الحكيمى فى مرمله الامتثال، و منشأؤه لىس وجود المضاده بينهما، لان كلا- منهما فى موضوع كالمزاحمه بين وجوب الصلاه ووجوب الازاله عن المسجد، بل منشأؤه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرمله الامتثال، لان له قدره واحده، فان صرفها فى امتثال وجوب الصلاه عجز عن امتثال وجوب الازاله وان عكس فبالعكس، و لهذا لاتزاحم بينهما اذا كان المكلف فى مورد قادراً على امتثال كليهما معا.

القسم الثالث، التزاحم الحفظى فى موارد الشك و اشتباه الأغراض و الملاكات اللزوميه مع الأغراض و الملاكات الترخيصىه فى الواقع، و لىس منشأ هذا التزاحم وجود المضاده بينهما، لان كلا منهما فى موضوع مستقل، و لاعدم قدره المكلف على الامتثال، لانه قادر على امتثال كليهما معا فى الواقع، بل منشأؤه الاشتباه والاختلاط بينهما، على اساس ان الملاكات اللزوميه تتطلب وجوب الحفاظ عليها حتى فى الموارد المذكوره، و الملاكات الترخيصىه تتطلب الحفاظ عليها ايضا فى نفس تلك الموارد، فاذن تقع المزاحمه بينهما فى الحفظ، لان المكلف غير قادر على حفظ كليهما معا فى الموارد المذكوره، فاذن لابد من علاج هذا التزاحم بترجيح احدهما على الآخر، و الترجيح فى هذا الباب تاره يكون على اساس قوه الاحتمال و درجه الكشف بدون النظر الى اهميه المحتمل و سنخه من الوجوب أو الحرمة و النجاسه أو الطهاره أو الاباحه كما فى موارد الأمارات، لان قوه الاحتمال هى روح الأمارات و حقيقتها و جوهرها.

و من هنا لافرق بين ان يكون جعل الحجيه لها بلسان جعل الطريقيه و العلميه أو بلسان المنجزيه و المعذريه أو التنزيل أو جعل الحكم الظاهرى،

ص: ١٠

فانها مجرد تعبيرات بالعناوين الفارغه, فلا يكون شىء منها ملاكا للفرق بين الأمارات والاصول العمليه, لان تمام الملاك للفرق بينهما قوه الاحتمال, و نسبه هذه القوه الى كل من المدلول المطابقى و المدلول الالتزامى على حد سواء, ولهذا تكون مثبتاتها حجه يعنى دلالتها الالتزاميه.

واخرى يكون على اساس اهميه المحتمل كالوجوب أو الحرمة أو النجاسه أو الطهاره أو الاباحه و هكذا كما فى موارد الاصول العمليه, فان الوجوب المحتمل أو الحرمة المحتمله اذا كان اهم من الاباحه المحتمله, فالترجيح مع الوجوب أو الحرمة و تقديم الملاك اللزومى على الملاك الترخيصى, و الكاشف عن ذلك ايجاب الاحتياط فى مقام الاثبات, فانه يكشف عن ان الملاك اللزومى اهم من الملاك الترخيصى.

والخلاصه, ان الفرق بين الأمارات والاصول العمليه هو ان الأمارات متقومه بقوه الاحتمال, بينما الاصول العمليه متقومه بقوه المحتمل, و حيث ان نسبه قوه الاحتمال الى المدلول المطابقى و لوازمه على حد سواء, لهذا تشكل الدلاله الالتزاميه لها, فتدل على ثبوت مؤدياتها بالمطابقه وعلى ثبوت لوازمه بالالتزام, و أما الاصول العمليه, فحيث ان مفادها التعبد باهميه المحتمل, فمن الواضح ان التعبد بها لا يستلزم التعبد باهميه لوازمه بل لا يستلزم التعبد بثبوت لوازمه لعدم الملازمه بينهما واقعا, بل لو كانت فايضا لايجدى فى اثباتها, لان المجدى فى هذا الفرض انما هو العلم الوجدانى باهميه المحتمل فانه يشكل الدلاله الالتزاميه, و المفروض ان الاصول العمليه ليست بعلم بل انها احكام ظاهريه ثابتة فى الظاهر بدون النظر الى الواقع و الحكايه عنه, مثلا الاستصحاب عبارته عن التعبد ببقاء الحاله السابقه, و من الواضح انه لا يستلزم التعبد بثبوت لوازمها فى الواقع, لان الملازمه بينهما واقعيه لا الاعم من الواقعيه و الظاهريه الا اذا كان موضوع

الاستصحاب متحققا في لوازمها ايضا، فان الاستصحاب يجرى فيها مستقلا و هذا خارج عن محل الكلام، و بكلمه انه لاملازمه بين اهميه المدلول المطابقى لها و اهميه آثاره ولوازمه العاديه و العقليه، و الملازمه انما هي بين ثبوت المدلول المطابقى واقعا و ثبوت آثاره و لوازمه كذلك، هذا ملخص ما ذكره قدس سره في تقرير بحثه، هذا.

غير خفى ان فى المقام مسألتين:

الأولى: ما ذكره قدس سره فى باب الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى.

الثانيه: ما ذكره قدس سره من ان الأمارات كما تكون حجه فى مدلولها المطابقى كذلك تكون حجه فى مدلولها الالترامى.

أما الكلام فى المسأله الأولى:

فقد ذكر قدس سره انه لا يتزاحم بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى لا فى مرحله المبادى ولا فى مرحله الامتثال، و التزاحم بينهما انما هو فى مرحله الحفظ فى موارد الاشتباه والاختلاط، لان ملاك الحكم اللزومى من الوجوب أو الحرمة يقتضى حفظه حتى فى موارد الاختلاط، و ملاك الحكم الترخيصى الواقعى يقتضى حفظه فى هذه الموارد ايضا و المكلف لا يتمكن من حفظ كليهما معا فى تلك الموارد، فلهذا تقع المزاحمه بينهما فى مرحله الحفظ، فاذن لابد من الترجيح، و الترجيح فى موارد الأمارات بقوه الاحتمال وفى موارد الاصول العمليه باهميه المحتمل على تفصيل تقدم فى مبحث الظن فى مساله الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى، هذا.

ولكن قد علقنا على هذه الفكره هناك بشكل موسع و ملخصه، ان الاحكام الظاهريه على قسمين:

القسم الأول: الاحكام الظاهريه اللزوميه.

القسم الثاني: الاحكام الظاهريه الترخيصيه.

أما القسم الأول، فهو احكام طريقه صرفه وفي طول الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات و المبادئ اللزوميه ولا تكون في عرضها، والا فلازم ذلك ان تكون ناشئه عن ملاكات و مبادئ اخرى في مقابل الملاكات و المبادئ للاحكام الواقعيه، و حينئذٍ فبطبيعته الحال كانت احكاماً واقعيه مستقله، لان واقعيه الاحكام و حقيقتها وروحها انما هي بملاكاتها الواقعيه، و هذا خلف فرض انها احكام ظاهريه مجعوله في ظرف الشك في الاحكام الواقعيه، لان معنى ذلك ان اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات و المبادئ اللزوميه في الواقع حتى في هذه الموارد منشأ لجعلها فيها، فاذن لا شأن لها في مقابل الاحكام الواقعيه، لان شأنها تنجيز هذه الاحكام و الحفاظ على ملاكاتها.

والخلاصه، ان منشأ جعل هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه انما هو اهتمام المولى بالحفاظ على مبادئ الاحكام الواقعيه حتى في موارد الاشتباه والاختلاط وعدم رضائه بتفويتها اصلا، ولهذا تكون في طول الاحكام الواقعيه.

و من الواضح ان جعل هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه ليس على اساس ترجيح الأغراض و الملاكات اللزوميه للاحكام الواقعيه على الأغراض و الملاكات غير اللزوميه للاحكام الترخيصيه الواقعيه، أما أولاً فقد اشرنا فيما تقدم ان الاباحه الواقعيه ثابتة للاشياء ذاتاً قبل الشرع و الشريعه ولا تكون مجعوله، لان معنى الاباحه الواقعيه هو اطلاق عنان الانسان و عدم تقييده، و الشرع انما جاء لتقييده و تحديده، و لهذا لا تكون ناشئه عن ملاك و مقتضى في الواقع فاذن لا موضوع للتراجع.

و ثانياً، مع الاغماض عن ذلك و تسليم انها مجعوله للاشياء، الا ان

منشأها إما عدم وجود المقتضى فى الفعل للحكم الالزامى أو أنه موجود فيه, الا انه لا يكون مؤثراً فعلاً لوجود مانع.

وبكلمه, ان الفعل لا يخلو إما ان يكون فيه مقتضى أو لا ولا ثالث لهما, وعلى الأول فالمقتضى فيه إما تام أو ناقص. و أما على الأول و هو انه لا مقتضى فيه فالمجوعول فيه الاباحه, وعلى الثانى الوجوب أو الحرمة, وعلى الثالث الاستحباب أو الكراهه, و حيث ان اباحه الاشياء ناشئه عن عدم المقتضى, فلا تراحم فى مرحله الحفظ ولا موضوع له, لان عدم المقتضى لا يصلح ان يزاحم المقتضى لا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الحفظ.

وثالثا, مع الاغماض عن ذلك ايضا وتسليم ان اباحه الاشياء ناشئه عن المقتضى فى الفعل, ومن الطبيعى ان مقتضى الاباحه لا يصلح ان يزاحم مقتضى الوجوب أو الحرمة لا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامثال ولا فى مرحله الحفظ.

وبكلمه, ان هذه الاحكام الظاهرية اللزوميه احكام طريقه صرفه و فى طول الاحكام الواقعيه وناشئه عن ملاكاتها فى مرحله المبادئ, و اهتمام الشارع فى حفظها حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط و عدم رضائه بتفويتها اصلا, و لذلك فلا شأن لها فى مقابلها الا- تنجزها, ولا يمكن ان تكون ناشئه عن الملاكات المستقله فى عرض ملاكات الاحكام الواقعيه والا لكانت احكاماً واقعيه, باعتبار ان حقيقه الحكم و روحه ملاكه و هذا خلف.

ومن هنا يظهر ان تقسيم اباحه الاشياء الى الاباحه الاقتضائيه والاباحه اللا اقتضائيه غير صحيح, لما عرفت من ان اباحه كل شىء فى الشريعه المقدسه من جهه عدم وجود المقتضى للوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهه أو غير ذلك ولا تتوقف على وجود المقتضى.

نعم, ان الاباحه الظاهرية مجعوله فى الشريعه المقدسه للاشياء

المشكوك حكمها الواقعي، و الداعى الى جعلها فى موارد الاشتباه والاختلاط هو المصلحه التسهليه النوعيه العامه، فانها تتطلب جعلها فى تلك الموارد فى حدودها الخاصه وفق شروطها العامه.

ومع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الشارع فى صدر الاسلام قام بامضاء اباحه الاشياء كافه وتقريرها الا ما ثبت خلافه، على اساس ان بيان الاحكام الشرعيه للناس يكون تدريجيا ولا يمكن ان يكون دفعا، ومن الواضح ان هذا الامضاء لا يمكن ان يكون جزافا و بلا- نكته، و النكته التى تبرره هى المصلحه العامه فيه لا- المصلحه الخاصه فى كل شىء مباح حتى تصلح ان تراحم الملاكات و الأغراض اللزوميه فى الواقع، ولا فرق فى ذلك بين الأمارات الالزاميه والاصول العمليه اللزوميه، فان جعل الحكم الظاهرى فى الأولى ليس من باب ترجيح قوه الاحتمال وفى الثانيه من باب اهميه المحتمل.

و أما القسم الثانى، فهو احكام ظاهريه ترخيصيه كاصاله البراءه و اصاله الطهاره واستصحاب عدم التكليف أو الترخيص مباشره و نحوها، و هذه الاحكام الظاهريه ناشئه عن المصلحه العامه النوعيه و هى مصلحه التسهيل بالنسبه الى نوع المكلف و هى مترتبه عليها و اثرها التعذير عن الواقع عند الخطأ، و هذه المصلحه العامه النوعيه التى تتطلب جعل الاحكام الظاهريه الترخيصيه تتقدم على المصالح و الملاكات الشخصيه، لانها قد تؤدى الى الوقوع فى المفسده أو تفويت المصلحه، الا ان ذلك لما كان باذن الشارع، فلا اثر له ولاسيما بعد تدارك الشارع اياها بالمصلحه العامه النوعيه التى هى اهم منها.

وفى هذا القسم يمكن القول بان جعل هذه الاحكام الظاهريه الترخيصيه انما هو على اساس ترجيح المصلحه العامه النوعيه على

الملاكات و الأغراض اللزوميه الشخصيه الواقعيه في موارد التزام الحفظي و هي موارد الاشتباه و الالتباس بينهما, حيث ان الحفاظ على كليهما في تلك الموارد لا يمكن, ولا فرق في ذلك ايضاً بين الأمارات الترخيصيه والاصول العمليه, كذلك هذا كله في المسأله الأولى.

المسأله الثانيه من ان الامارات كمتكون حجه في المدلول المطابقي وذكر مقدمات في المقام

و أما الكلام في المسأله الثانيه: فهي ان الأمارات كما تكون حجه في المدلول المطابقي كذلك تكون حجه في المدلول الالتزامي بنفس الملاك و هو قوه الاحتمال.

فينبغي لنا أولاً تقديم مقدمات:

المقدمه الأولى: قد ذكرنا في محله انه لا جعل ولا مجعول في باب الأمارات الشرعيه, لان عمدته الدليل على حجيه الأمارات كاخبار الثقه و ظواهر الالفاظ و نحوهما السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها, و هذه السيره ثابتة في اذهان الناس و مرتكزه في اعماق نفوسهم, و من الواضح ان بناء العقلاء على العمل باخبار الثقه دون اخبار غير الثقه, و ظواهر الالفاظ دون غيرها, لا يمكن ان يكون جزافاً و بدون مبرر, اذ لا يتصور بنائهم على العمل بشيء تعبداً وبدون نكته مبرره, و المبرر له قوه كشف اخبار الثقه عن الواقع نوعاً و اقربيتها اليه من اخبار غيرها, و كذلك الحال بالنسبه الى ظواهر الالفاظ حيث انها اقوى كشافاً عن ظواهر غيرها.

و هذه النكته هي منشأ بنائهم على العمل بهما دون غيرهما, و الشارع لما رأى ان هذا البناء موافق لأغراضه التشريعيه ولا ينافيها سكت ولم يردع عنه, و من المعلوم ان سكوته عن ذلك كاشف عن امضائه له, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان في هذا الامضاء مصلحه نوعيه للناس و هي المصلحه التسهيلييه, اذ لو لم يمض الشارع ذلك البناء, فعلى الناس ان

يحتاطوا في هذه الأمارات و غيرها، باعتبار ان باب العلم الوجدانى منسد لهم بالاحكام الشرعيه, فلو انسد باب العلمى ايضاً فلا مناص من الاحتياط, ومن الطبيعى ان فى هذا الاحتياط مشقه نوعيه على الناس, ولهذا قام الشارع بامضاء هذا البناء للتسهيل على الناس, ثم ان هذا الامضاء هو المنشأ لانتزاع الحجيه لاخبار الثقه وظواهر الالفاظ لا انها مجعوله فى هذا الباب, ضروره انه لاجعل من قبل الشارع فيه الا الامضاء, و يكفى فيه سكوته عن عمل الناس بهما, و من هنا يظهر حال امرين:

الأول, ان ما هو المعروف بين الاصحاب من ان فى باب الأمارات جعل ومجعول, غايه الأمر انهم اختلفوا فى ان المجعول فى مواردھا الطريقيه و العلميه أو الحكم الظاهرى المماثل فى صوره المطابقه و المخالف فى صوره عدم المطابقه أوالتنزيل أوالمنجزيه و المعذريه غير تام ولا واقع موضوعى له.

الثانى, ان هذا الامضاء ليس مبنياً على الترجيح بقوه الاحتمال كما تقدم, بل هو مبنى على امرين: الأول ان هذا البناء موافق لاغراض الشارع, و الثانى مضافا الى هذا ان المصلحه العامه التسهيليه تتطلب ذلك, فاذن ليس قوه الاحتمال تمام الملاك لامضاء الشارع السيره القطعيه العقلانيه.

و دعوى, ان هذه المصلحه العامه تصلح ان تراحم المصالح الخاصه فى موارد الاشتباه والالتباس, حيث انها تتطلب حفظها فى هذه الموارد, بينما المصالح الخاصه تتطلب عكس ذلك, فاذن تقع المزاحمه بينهما فى الحفظ.

مدفوعه, بان المصلحه العامه لاتصلح ان تراحم المصالح الخاصه, لانها ناشئه عن ان المصلحه انما هى فى بيان الاحكام الشرعيه تدريجا, باعتبار ان الناس فى صدر الاسلام غير متهيئين لقبول التكاليف الشرعيه

دفعه واحده, حيث انه لا بد من تهيئه الفرص لهم و تزويد نفوسهم بالايمان بالله وحده لاشريك له و تطهيرها من رذائل الشرك, ومن الواضح ان هذا يتطلب مزيد من الوقت من ناحيه و بيانها بالتدريج وفي الوقت المناسب من ناحيه اخرى, وعلى هذا فالترخيص في صدر الاسلام و ان كان يؤدي الى الوقوع في المفسده أو تفويت مصلحة الا انه لامحذور فيه قبل بيانها و لهذا لاموضوع للتزاحم الحفظي.

المقدمه الثانيه: ان الآثار العاديه و العقلية المترتبه على المدلول المطابقي للأمارات والاصول العمليه, انما هي مترتبه على وجوده الواقعي لا الاعم منه و من الظاهري, بينما الآثار الشرعيه مترتبه على الاعم من وجوده الواقعي و التبعدي, ولا فرق في ذلك بين ان يكون المدلول المطابقي بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً له.

المقدمه الثالثه: ان الملازمه اذا كانت بين شيئين واقعيه كالملازمه بين العله و المعلول أو بين معلولين لعله, فبطبيعته الحال يستلزم العلم بالعله العلم بالمعلول وبالعكس, و الظن بالعله الظن بالمعلول, و الشك في وجودها في الخارج يستلزم الشك في وجود المعلول فيه بنفس النسبه.

و ما ذكره قدس سره من ان نسبه قوه الاحتمال الى المدلول المطابقي و المدلول الالتزامي على حد سواء و ان كان صحيحاً, الا انه لا يختص بقوه الاحتمال بل نسبه الشك الى المدلول المطابقي و المدلول الالتزامي على حد سواء, ضروره ان الشك في وجود العله يستلزم الشك في وجود المعلول وبالعكس, و أما الشك في المدلول الالتزامي و ان كان لازماً للشك في المدلول المطابقي, الا انه اذا كان مثله بان يكون متعلقه بقاء اللازم, يجرى الاستصحاب في كليهما معا بنحو الاستقلال بدون ان يكون احدهما مربوطاً بالآخر, و ان كان غيره بان لا يكون الشك في المدلول الالتزامي شكاً في

البقاء, فالمرجع فيه اصل آخر ولا يمكن اثباته بالاستصحاب في المدلول المطابقى.

ثم ان نتيجته هذه المقدمات امور:

الأمر الأول, ان قوه الاحتمال ليست تمام الملاك لحجيه الأمارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ و نحوهما.

الأمر الثانى, ان لا يكون عمل العقلاء بها مخالفا للاغراض التشريعيه.

الأمر الثالث, ان المصلحه العامه و هى المصلحه التسهيليه النوعيه تدعو المولى الى امضاء عمل العقلاء و بنائهم.

الأمر الرابع, هل يكفى فى حجيه الأماره فى المدلول الإلتزامى قوه الاحتمال فيه تبعاً لقوه الاحتمال فى المدلول المطابقى أو لا؟

والجواب, انه لا يكفى وحده فى مقام الثبوت لاثبات حجيه مثبتات الأمارات فى مقام الاثبات, كما ان الشك فى المدلول الإلتزامى التابع للشك فى المدلول المطابقى لا يكفى فى حجيه مثبتات الاصول العمليه, ولهذا لا بد من النظر الى دليل الحجيه فى مقام الاثبات. و فى هذا المقام يقع الكلام فى مرحلتين: الأولى فى الاصول العمليه, الثانيه فى الأمارات.

الكلام فى ادله الاصول المحرزه

أما الكلام فى المرحله الأولى: فتارة يقع فى ادله الاصول غير المحرزه كاصاله البراءه واصاله الحل واصاله الطهاره واصاله الاحتياط, و اخرى فى ادله الاصول المحرزه كالأستصحاب بناء على المشهور وقاعده الفراغ و التجاوز و نحوهما.

أما الكلام فى الأولى, فقد ذكرنا فى محله موسعاً ان مفاد دليل حجيه اصاله البراءه فى الحقيقه نفى ايجاب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه و الموضوعيه لانفى الحكم الواقعى ظاهراً, وعلى هذا فالمدلول المطابقى لأصاله البراءه عدم ايجاب الاحتياط فى موارد الشك فى الحكم الواقعى,

حيث ان الشك مأخوذ في موضوع دليلها كقوله عليه السلام <رفع ما لا يعلمون> ونحوه, وعليه فاذا شك في وجوب شيء كالدعاء عند رؤيه الهلال مثلا, فدليل اصاله البراءه يدل على عدم وجوب الاحتياط فيه ظاهرا, وحيث ان مدلولها المطابقى عدم ايجاب الاحتياط فى الظاهر, فلا يترتب عليه اثره العادى أو العقلى, باعتبار انه مترتب عليه بوجوده الواقعى لا العم منه و من الظاهرى, وكذلك الحال لو قلنا بان موضوع اصاله البراءه الترخيص الظاهرى, فان الآثار العاديه و العقليه لا تترتب على مفادها بوجودها الظاهرى, كما اذا فرضنا ثبوت الملازمه بين حليه شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال فى الواقع, و حينئذ فاذا دل دليل اصاله البراءه على حليه شرب التتن ظاهرا, فلا يدل على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال بالالتزام, لان مفاد دليل اصاله التعبد بها ظاهرا عند الشك فى حليته و حرمة الواقعيه و لا ملازمه بينهما ظاهرا, وعندئذ فان كان الشك فى وجوب الدعاء موجودا, فهو مورد للاصل العملى مستقلا و الا فلا موضوع له.

و الخلاصه, ان الاصول العمليه غير المحرزه كاصاله البراءه و الاحتياط و اصاله الطهاره و الحليه غير ناظره الى الواقع اصلا, فيكون مفادها اثبات الحكم الظاهرى فى ظرف الجهل بالواقع و الشك فيه, و المفروض ان الآثار العاديه و العقليه من آثار الواقع بوجوده الحقيقى لا العم منه و من وجوده الظاهرى, و حيث ان الثابت بهذه الاصول هو الحكم الظاهرى, فلا تترتب عليه الآثار المذكوره لانها ليست من آثاره, ولهذا لا تكون مثبتاتها حجه.

الكلام فى الاصول العمليه المحرزه كالاستصحاب وقاعده الفراغ و التجاوز

و أما الكلام فى الثانيه - و هى الاصول العمليه المحرزه - فتاره يقع فى الاستصحاب, و اخرى فى قاعدتى الفراغ و التجاوز.

أما الكلام فى الاستصحاب, فلان مفاد قوله عليه السلام <لا تنقض اليقين

بالشك > النقض العملي, لان النقض الحقيقي غير معقول فيه, و المراد من النقض العملي هو عدم العمل بالحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها ورفع اليد عنها, فاذن يكون مدلول روايات الاستصحاب الجرى العملى على طبق الحاله السابقه لا ابقاء اليقين فى ظرف الشك, فانه غير معقول ثبوتاً ولادليل عليه اثباتاً, لان مفاد روايات الاستصحاب عدم النقض العملى و هو العمل على طبق الحاله السابقه وابقائها ظاهراً فى ظرف الشك فيه و يترتب عليه آثاره الشرعيه دون العاديه أو العقليه, لانها من آثار بقائها بوجوده الواقعى لا الاعم منه و من وجوده الظاهرى.

والخلاصه, ان روايات الاستصحاب تدل على بقاء الحاله السابقه المتيقنه فى ظرف الشك تعبدًا و ظاهراً ومردّه الى وجوب العمل على طبق الحاله السابقه كذلك, و حينئذ يترتب عليها آثارها الشرعيه دون لوازمها العاديه أو العقليه, لانها من لوازم وجودها الواقعى لا الاعم منه و من وجودها الظاهرى التعبدى, فاذا شك فى بقاء حياه زيد مثلاً, فلا مانع من استصحاب بقاء حياته و ترتب اثره الشرعى عليه اذا كان له اثر شرعى, ولكن لا يمكن اثبات آثاره العاديه أو العقليه به كانبات لحيته أو نحوها, لانها من آثار بقاء حياته واقعاً لا ظاهراً, ومن هذا القبيل ما اذا ضرب احد شخصاً تحت اللحاف بسيفه و قدّ نصفين و شك فى انه كان ميتاً أو حياً, فاستصحاب بقاء حياته الى حين ضربه بالسيف لا يثبت اسناد قتله الى الضارب, لأنه من آثار بقاء حياته إلى حين الضرب واقعاً لا مطلقاً وان كان ظاهراً وتعبدًا, هذا بناء على ما قويناه - من ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزه - واضح, و أما بناء على المشهور - من انه من الاصول المحرزه - فالأمر ايضا كذلك, لان مفاده ابقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك ظاهراً, ومن المعلوم انه لا يترتب عليه آثاره العاديه أو العقليه لانها من آثار بقائها

بوجوده الواقعي لا مطلقاً ولو ظاهراً.

و أما بناء على ما ذكره السيد الاستاذ(١) قدس سره من انه أماره فايضاً الأمر كذلك, لانه لا يثبت بقاء الحاله السابقه الا تعبدأ و ظاهراً, و قد مر ان الآثار المذكوره من آثار بقائها بوجوده الواقعي لا الاعم منه ومن وجوده الظاهري.

و أما قاعده الفراغ و التجاوز, فان جهه الأماريه وان كانت موجوده فيها, الا انه مع ذلك لا تكون مثبتاتها حجه, لان روايات القاعده حيث انها مشتمله على خصوصيه و هي الشك بعد الفراغ أو بعد التجاوز, فلا تدل على حجه هذه القاعده الا بعد توفر هذه الخصوصيه في مواردھا, وعلى هذا فان كانت هذه الخصوصيه متوفره في لوازمها العاديه أو العقليه فهي بنفسها مورد للقاعده, وان لم تكن متوفره فيها فلا يمكن اثباتها بالقاعده, لفرض انها لا تثبت الا في اطار هذه الخصوصيه لا مطلقاً.

هذا مضافاً الى ان اللوازم العاديه أو العقليه من آثار مدلولها بوجوده الواقعي.

فالتتيجه, ان مثبتات الاصول العمليه بكل اشكالها لا تكون حجه.

الكلام في مفاد ادله حجه الامارات وما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في المقام

و أما الكلام في المرحله الثانيه - و هو مفاد ادله حجه الأمارات - فقد ذكر المحقق الخراساني قدس سره(٢) ان ادله حجيتها كما تدل على حجه الأمارات في مدلولها المطابقي كذلك تدل على حجيتها في مدلولها الالتزامي, و قد افاد في وجه ذلك ان الأماره كما تحكى عن مدلولها المطابقي بالمطابقه و هو مؤداها كذلك تحكى عن اطرافه من ملزوماته ولوازمه و ملازماته بالالتزام.

ص: ٢٢

١- (١) - ١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٦٤.

٢- (٢) - ٢ - كفايه الاصول ص ٤١٦.

فالنتيجه, ان مقتضى اطلاق دليل حجه الأمارات هو حجيتها مطلقاً في الحكايه عن الواقع ولوازمه العاديه أو العقليه وملزوماته وملزوماته كذلك, هذا.

ما اورده السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراسانى قدس سره

وقد أورد عليه السيد الاستاذ قدس سره(١) بان عنوان الاخبار و الحكايه من العناوين القصديه و متقوم بالقصد فلاتدل الأماره على المدلول الالتزامى الا اذا كان المخبر قاصداً الحكايه و الاخبار عنه كما كان قاصداً الاخبار و الحكايه عن المدلول المطابقى, و أما اذا كان المخبر غافلاً عن وجود الملازمه بينهما أو جاهلاً بها فلا يكون قاصداً الاخبار و الحكايه عنه, فاذا لا دلالة لها على المدلول الالتزامى, فما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من دلالة الأماره على المدلول الالتزامى مطلقاً كما تدل على مدلولها المطابقى كذلك لا يتم.

ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى مثبتات حجه الامارات

وذكر بعض المحققين قدس سره(٢) ان حجه مثبتات الأمارات مبنيه على نكته ثبوتيه و هى قوه الاحتمال التى هى حقيقه الأماره وروحها و جوهرها و هى لا-تختلف باختلاف لسان الأدله فى مقام الاثبات سواء أكان لسانها لسان جعل الطريقيه و العلميه ام المنجزيه و المعذريه ام الحكم الظاهرى المماثل أو المخالف ام التنزيل, ولا ترتبط حجه مثبتاتها بمقام الاثبات, ولهذا قال قدس سره لو كانت الشهره الفتوائيه حجه كانت مثبتاتها ايضاً حجه, وملاك حجه مثبتاتها قوه الاحتمال التى تكون نسبتها الى كل من المدلول المطابقى و المدلول الالتزامى على حد سواء.

والخلاصه, ان الشهره الفتوائيه لو كانت حجه فى مدلولها المطابقى بملاك قوه الاحتمال بدليل خاص كقوله عليه السلام <خذ بما اشتهر بين

ص: ٢٣

١- (١) - ١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٣.

٢- (٢) - ٢ - بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ١٧٩.

اصحابك > لكنت حجه فى مدلولها الالتزامى بنفس الملاك و هو قوه الاحتمال مع عدم صدق عنوان الشهره عليه, اذ لوصدق
لكان مدلولاً مطابقاً لدليل الحجيه, لفرض انه يدل على حجيه الشهره بالمطابقه, فلو كان لازمها ايضاً مشهوراً لكان مشمولاً
لدليل الحجيه بعنوانه, فاذن ملاك حجيه الأماره فى مدلولها المطابقى ومدلولها الالتزامى واحد و هو قوه الاحتمال بلا فرق بين
ان يكون الدليل على حجيتها السيره القطعيه من العقلاء أو دليلاً خاصاً آخر, هذا.

ولكن قد ظهر مما تقدم ان قوه الاحتمال وان كانت حقيقه الأماره وروحها, الا انها وحده ليست تمام الملاك لحجيه الأمارات
كما مر, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, انها بنفسها ليست تمام العله لحجيه مثبتات الأمارات كاخبار الثقه وظواهر الالفاظ, بل لابد من النظر الى دليل
الحجيه فى مقام الاثبات ايضاً, لان دليل الحجيه قد يكون ناظراً الى حجيه قوه الاحتمال بالنسبه الى المدلول المطابقى فقط, و قد
يكون ناظراً الى حجيتها بالنسبه الى المدلول المطابقى والالتزامى معاً, لان التفكيك بينهما فى الحجيه بمكان من الامكان ثبوتاً
واثباتاً, وعلى هذا فاذا فرضنا قيام دليل على حجيه الشهره الفتوائيه, فبطبيعته الحال يكون ملاك حجيتها قوه احتمال مطابقتها
للواقع, فاذا وصلت هذه القوه الى درجه الاطمئنان, فلاشبهه فى ان مثبتاتها حجه, لان الاطمئنان بالمدلول المطابقى اطمئنان
بالمدلول الالتزامى, و المفروض ان الاطمئنان حجه عقلاييه بالسيره العقلاييه الممضاه شرعاً.

ولكن العبره فى هذا الفرض انما هى بالاطمئنان لا بالشهره بما هى شهره, والاطمئنان حجه سواء أكان حصوله من الشهره ام من
غيرها.

وان كانت قوه الاحتمال بدرجة الظن, فلاملازمه بين حجيه الظن بالمدلول المطابقي وحجيه الظن بالمدلول الالتزامى ثبوتاً, و أما فى مقام الاثبات فهو تابع للدليل, فان كان الدليل دالاً على حجيه الظن فى المدلول المطابقي بدون دلالاته على حجيه الظن فى المدلول الالتزامى فلاتكون مثبتاتها حجه, وان كان ناظراً الى حجيه الظن فى المدلول الالتزامى ايضا فتكون مثبتاتها حجه, و من هذا القبيل الظن بالقبليه, فانه حجه فى تعيين القبليه فى طرف ولايكون حجه فى لازم كون القبليه فى هذا الطرف دخول الوقت مثلاً, و الملازمه بين قوه الاحتمال التى تمثل الظن فى المدلول المطابقي وقوه الاحتمال التى تمثل الظن فى المدلول الالتزامى وان كانت موجوده ثبوتاً, الا ان الدليل قاصر عن اثبات حجيه الظن فى المدلول الالتزامى, مثلاً الظن بعدد ركعات الصلاه حجه, و أما الظن بلازمه فلا يكون حجه مع ان الملازمه بينهما ثبوتاً موجوده, فان الظن بعدد الركعات يستلزم الظن بلازمه.

هذا اضافته الى ان الدليل لو دل على حجيه الشهره الفتوائيه بعنوانها الخاص, فمعناها ان الخصوصيه الخاصه مأخوذه فيها و هى كونها مشهوره بين الاصحاب, فاذا قامت الشهره الفتوائيه على وجوب السوره فى الصلاه, فيكون وجوب السوره بوصفه العنوانى و هو الشهره ثابت, ولايثبت بها مالا يكون موصوفاً بهذا الوصف, و المفروض ان اللازم العادى أو العقلى الذى هو موضوع للأثر الشرعى, فلايكون موصوفاً بهذا الوصف اى وصف الشهره حتى يكون مشمولاً للشهره الفتوائيه.

و أما اذا كان دليل حجيه الأمارات ناظراً الى قوه الاحتمال فى المدلول المطابقي و المدلول الالتزامى معاً, فتكون مثبتاتها حجه كما سوف نشير اليه.

والخلاصه، ان الملازمه بين قوه الاحتمال فى المدلول المطابقى وقوه الاحتمال فى المدلول الالتزامى وان كانت ثابتة ثبوتاً الا انها وحده لاتكفى فى حجيه مثبتات الأمارات كما تقدم.

و أما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عنوان الحكايه والاخبار من العناوين القصديه و متقوم بالقصد، وعلى هذا فالاخبار عن اللوازم يتوقف على قصد المخبر الاخبار عنه والا فلا يصدق عليه انه اخبر عنه، و حينئذ فان كان المخبر ملتفتاً الى الملازمه بين المدلول المطابقى و المدلول الالتزامى أو كانت الملازمه بينهما بينه بالمعنى الاخص، فلامحاله قصد المخبر الاخبار عن اللازم ايضا اذا كان فى مقام الاخبار عن الملزوم، و أما اذا لم يكن ملتفتاً الى الملازمه بينهما أو كان معتقداً عدم ثبوتها، فلا يكون قاصداً الاخبار عنه فيما اذا كان فى مقام الاخبار عن المدلول المطابقى، فلا يمكن المساعده عليه، و ذلك لان عنوان الحكايه والاخبار وان كان من العناوين القصديه، الا ان الاخبار عن المدلول الالتزامى ليس اخباراً مستقلاً فى عرض الاخبار عن المدلول المطابقى بل هو فى طوله ولازم لاخباره، باعتبار ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه حدوثاً وبقاءً ولازمه لها ولا تنفك عنها، وعلى هذا فاذا اخبر شخص من المدلول المطابقى، فان كان اللزوم بينه وبين المدلول الالتزامى بيناً بالمعنى الاخص أو بالمعنى الاعم و كان المخبر ملتفتاً الى الملازمه بينهما، فبطبيعته الحال كان قاصداً الاخبار عنه فعلاً فى طول الاخبار عن المدلول المطابقى، وان لم يكن ملتفتاً الى الملازمه بينهما أو لم يكن اللزوم بينهما بيناً بالمعنى الاخص، فحينئذٍ وان لم يكن المخبر قاصداً الاخبار عنه فعلاً ولكنه كان قاصداً الاخبار عنه ارتكازاً.

وبكلمه، ان دلالة اللفظ على المدلول الالتزامى تابعه لدلالته على

المدلول المطابقى ولازم لها واقعاً كان المتكلم ملتفتاً الى الملازمه بينهما ام لا, غايه الأمر ان المتكلم اذا التفت الى الملازمه بينهما التفت الى الدلاله الالتزاميه الثابته فى اعماق نفسه ارتكازاً, مثلاً اذا جاء احد بالقضيه الشرطيه ولم يكن ملتفتاً الى دلالتها على المفهوم, فلا يكون عدم التفاته اليها مانعاً عن دلالتها عليه بنظر العرف العام, باعتبار انه كان قاصداً لهذه الدلاله ارتكازاً اجمالاً, غايه الأمر انه غافل عنها فعلاً, و من الطبيعى ان عدم الالتفات الفعلى لا يمنع عن الدلاله الارتكازيه, ولا فرق فى ذلك بين ان تكون القضيه الشرطيه اخباريه أو انشائيه.

وان شئت قلت, ان الالتفات التفصيلى من المتكلم العرفى الى الملازمه بين المدلول المطابقى و المدلول الالتزامى غير معتبر فى دلاله اللفظ على المدلول الالتزامى عرفاً, بل يكفى فى ذلك الالتفات الاجمالى الارتكازى الثابت فى اعماق نفسه, ولا ينافى ذلك غفله فعلاً, وعدم التفاته الى وجود الملازمه بينهما, ولا يمنع ذلك عن الدلاله الالتزاميه, باعتبار انها دلاله تبعيه, فاذا اخبر المتكلم عن المدلول المطابقى, فقد اخبر عن المدلول الالتزامى ايضاً تبعاً ارتكازاً أو تفصيلاً.

أو فقل, ان اللفظ يدل على المدلول المطابقى بنحو الاستقلال وعلى المدلول الالتزامى بتبعه لامستقلاً سواء أكان المتكلم ملتفتاً الى الملازمه بينهما ام لا, غايه الأمر على الثانى فالدلاله الالتزاميه مقصوده بالارتكاز لا بالفعل, لان ظهور اللفظ فى المدلول الالتزامى تبعاً لظهوره فى المدلول المطابقى موجود عند العرف العام وان كان المتكلم غير ملتفت الى الملازمه بينهما, و من هنا اذا تنبه المتكلم كان يصدق الدلاله الالتزاميه, و النكته فى ذلك ان منشأ الدلاله الالتزاميه الملازمه بينهما بوجودها الواقعى لا بوجودها العلمى.

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عنوان الحكايه والاخبار من العناوين القصديه ومناقشته

فاذن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عنوان الحكايه والاخبار من العناوين القصديه و متقوم بالقصد, ان اراد بذلك القصد التفصيلي, فيرد عليه انه و ان كان لا ينطبق على الاخبار عن المدلول الالتزامي اذا لم يكن المخبر ملتفتاً الى الملازمه بينه و بين المدلول المطابقي, باعتبار انه لم يقصد الاخبار عنه تفصيلاً ولكن يصدق الاخبار عنه اجمالاً وارتكازاً, و هذا يكفي في هذه الدلاله, و الخلاصه ان وجود هذه الملازمه بين المدلول المطابقي و المدلول الالتزامي في نفس المتكلم العرفي ارتكازاً يكفي في تحقق هذه الدلاله.

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

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

ما يرد على المحقق الخراساني قدس سره في المقام

نعم, الذي يرد على المحقق الخراساني قدس سره امران:

الأول: ان ما ذكره قدس سره هنا من حججه مثبتات الأمارات لا ينسجم مع مسلكه قدس سره في باب حججه الأمارات, حيث انه قدس سره قد بنى هناك على ان المجعول في هذا الباب المنجزيه و المعذريه لها لا الطريقيه و الكاشفيه, وعلى هذا فالأمارات لا تثبت الواقع وانما تثبت تنجزيه على تقدير الاصابه و التعذير عنه على تقدير الخطأ, فاذن الأماره لا تثبت المدلول المطابقي واقعاً حتى ترتب عليه لوازمه العاديه أو العقليه, لفرض انها من لوازم وجوده الواقعي لا- الاعم منه ومن الظاهري, بل هي على مسلكه قدس سره لا تثبت الواقع ظاهراً ايضاً, لأنها انما تثبت تنجزيه على تقدير الاصابه و تعذيره على تقدير الخطأ.

فالتتيجه, ان الأمارات على مسلكه قدس سره لا تثبت لوازم مؤداها العاديه أو العقليه, لانها من آثار المدلول المطابقي بوجوده الواقعي, و المفروض انها لا تثبت مدلولها المطابقي بوجوده الواقعي وانما تثبت بوجوده التنجيزي, و الملازمه انما هي بين الواقع بوجوده الحقيقي وبين لوازمه العاديه أو العقليه.

الثاني: ان الأمارات على طائفتين:

الطائفه الأولى, ان لسانها لسان الحكايه والاخبار عن الواقع كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ و ماشاكلهما.

الطائفه الثانيه, ان لسانها ليس لسان الحكايه والاخبار عن الواقع كالظن و الشهره الفتوائيه والاجماع المنقول ونحوها.

وعلى هذا, فما ذكره قدس سره لو تم فانما يتم في الطائفه الأولى لافي الطائفه الثانيه.

الى هنا قد تبين ان جميع الوجوه الاربعه التي ذكرت للفرق بين الأمارات والاصول العمليه في ان مثبتات الأمارات حجه دون الاصول, لا يصلح شيء منها ان يكون فارقا بينهما من هذه الناحيه.

الصحيح في المقام

فالصحيح في المقام ان يقال, ان حجه مثبتات الأمارات دون الاصول العمليه تتوقف على مقدمتين: احدهما ثبوتيه, والاخرى اثباتيه.

أما الأولى, فلان الأمارات متقومه بنكته ثبوتيه ذاتيه و هي قوه كشفها عن الواقع واقربيتها اليه, و هذه النكته مشتركه بين جميع الأمارت بمختلف درجاتها ومراتبها من المرتبه الدانيه الى المرتبه العاليه, مثلا الاستصحاب أماره عند السيد الاستاذ قدس سره ولكنها من اضعف مراتبها, و أما الاقرار و البينه واخبار الثقة وظواهر الالفاظ فانها من المراتب العاليه.

و أما الثانيه, فلان الأمارات في مقام الاثبات على طائفتين:

الطائفة الأولى, ما يكون لسانها لسان الحكايه والاخبار عن الواقع كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ والاقرار و البينه ونحوها.

الطائفة الثانيه, ما لا يكون لسانها لسان الحكايه والاخبار عن الواقع كالظن و الشهره الفتوائيه ونحوها.

و أما الطائفة الأولى, فلان عمدته الدليل على حجيتها سيره العقلاء الجاربه على العمل بها بنكته اقوائيتها فى الكشف عن الواقع واقربيتها اليه من غيرها, و هذه السيره كما جرت على العمل بمدليلها المطابقه كذلك جرت على العمل بمدليلها الالتزاميه, فانهم بنوا على ان الاخبار عن شىء اخبار عن لوازمه ايضا و الكشف عن شىء كشف عن لوازمه, و من هنا بنى العقلاء على العمل بهما معا, و المفروض ان الشارع امضى هذه السيره كما هى عليه, ولهذا تكون مثبتات هذه الأمارات حجه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى ان حجيه مثبتات الأمارات مبنيه على نكته ثبوتيه ونكته اثباتيه و هى سيره العقلاء على العمل بها بمدلولها المطابقى والالتزامى معا, وامضاء الشارع هذه السيره على ما هى عليه بدون التصرف بالزياده أو النقيصه.

و أما الطائفة الثانيه, فلادليل على حجيتها اصلا لا السيره ولاغيرها.

نعم, قد ثبت حجيه الظن فى بعض الموارد لامطلقا كحجيه الظن بالقبله و الظن فى عدد ركعات الصلاه للنصوص الخاصه التى لايمكن التعدى من موردها الى سائر الموارد, وفى مثل ذلك لايمكن القول بحجيه مثبتات هذه الأمارات, فاذا حصل الظن بالقبله الى جهه ما ولكن لازم كون قبله الى هذه الجهه دخول الوقت, فاذا كان الظن بكون قبله الى تلك الجهه وان كان يستلزم الظن بدخول الوقت, الا ان النصوص المذكوره لاتدل على حجيه الظن بدخوله بالدلاله الالتزاميه مع ان قوه الاحتمال موجوده فى

المدلول المطابقى و المدلول الالتزامى على حد سواء, ولهذا لاتكون مثبتاته حجه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى انه لابد من التفصيل بين الأمارات فى حجه مثبتاتها, فان الأمارات التى تكون لسانها لسان الحكايه والاخبار عن الواقع من جهه و الدليل على حجيتها السيره العقلانيه الممضاه شرعا من جهه اخرى فمثبتاتها حجه, لانها كما تدل على ثبوت مدلولها المطابقى كذلك تدل على ثبوت مدلولها الالتزامى.

و أما الأمارات التى لاتكون لسانها لسان الحكايه والاخبار عن الواقع فلاتكون مثبتاتها حجه كما مر.

ص: ٣١

التنبیه الثاني: المعروف و المشهور بين الاصحاب ان الاستصحاب يثبت الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب

اشاره

المعروف و المشهور بين الاصحاب ان الاستصحاب يثبت الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب مباشره أو بواسطة الآثار الشرعيه

, ولا يثبت الآثار الشرعيه المترتبه عليه بواسطة الآثار العاديه أو العقليه.

والأول كاستصحاب بقاء طهاره الماء, فانه يترتب على طهارته طهاره الثوب المغسول به وعلى طهارته جواز الدخول فى الصلاه مع هذا الثوب وهكذا, فان جميع هذه الآثار الشرعيه الطويله تثبت بالاستصحاب.

والثانى كاستصحاب بقاء حياه زيد, فانه لا يثبت انبات اللحيه مثلاً ولا الاثر الشرعى المترتب عليه, و من هذا القبيل استصحاب عدم وجود الحاجب على اعضاء الوضوء أو الغسل عند الشك فى وجوده, فانه لا يثبت ما هو لازمه عقلاً و هو وصول الماء الى البشره.

وعلى هذا, فهل يمكن اثبات الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب بالواسطه باطلاق دليل الاستصحاب, بلافرق بين ان يكون الواسطه آثاراً شرعيه أو آثاراً عاديه أو عقليه, أو لا يمكن الا اثبات الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب بلا واسطه؟

والجواب ان هنا جهتين من البحث:

الجهه الأولى: ان الاستصحاب هل يثبت الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب بواسطة آثار شرعيه طولاً؟ ولا يختص جريانه بالآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب مباشره.

الجهه الثانيه: ان الاستصحاب هل يثبت الآثار الشرعيه المترتبه على

المستصحب بواسطة آثار عاديه أو عقليه أو لا؟

و أما الكلام فى الجهه الأولى: فلا بد من النظر الى دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك > وفيه اقوال ثلاثة:

ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام و الجواب عنه

القول الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (1) فى الكفايه, من ان مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزله المتيقن, ومعنى التنزيل هو اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل, فان كان التنزيل واقعيا فاسراء الحكم واقعى كتنزىل الطواف فى البيت منزله الصلاه وتنزيل الفقاع منزله الخمر ونحوهما, و ان كان ظاهريا فاسراء الحكم الظاهرى كما فى المقام, فان الحكم الثابت للمشكوك حكم ظاهرى مجعول مماثل للحكم الواقعى فى صورته المطابقه ومخالف له فى صورته عدم المطابقه.

ثم ان هذا التنزيل الذى ينقح موضوع الحكم الظاهرى المباشر يتضمن تنزيلاً آخر و هو تنزيل الحكم الظاهرى منزله الحكم الواقعى, وبهذا التنزيل ينقح موضوع الاثر الثانى, ثم ان هذا التنزيل يتضمن تنزيلاً ثالثاً و هو تنزيل الاثر الشرعى الثانى منزله واقعه, وبذلك يتحقق موضوع الاثر الثالث وهكذا الى آخر السلسله الطويله.

والجواب اولاً- ان مفاد دليل الاستصحاب ليس هو تنزيل المشكوك منزله المتيقن, ضروره ان مفاده النهى عن نقض اليقين بالشك لا- التنزيل, وحيث ان النقض الحقيقى غير معقول, فلامحاله يكون المراد منه النهى عن النقض العملى بمعنى لزوم العمل على طبق الحاله السابقه وعدم جواز رفع اليد عنها.

فالتتيجه, انه ليس فى روايات الاستصحاب للتنزيل عين ولا اثر, فانه مبنى على ان يراد من اليقين المتيقن ومن الشك المشكوك, و هذا بحاجه الى قرينه ولاقرينه على ذلك لافى نفس الروايات ولا من الخارج.

ص: ٣٣

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

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

والخلاصه، ان دليل الاستصحاب لا يدل الا على تنزيل واحد و هو تنزيل المشكوك منزله المتيقن، فاذا شك في بقاء حياه زيد، فمفاد دليل الاستصحاب تنزيل الحياه المشكوكه منزله الحياه المتيقنه وترتيب آثارها عليها كوجوب التصديق مثلاً، ولا يدل على تنزيل آخر و هو تنزيل وجوب التصديق الظاهري بمنزله وجوب التصديق الواقعي لاثبات الاثر الشرعي المترتب على وجوب التصديق، فانه مترتب على وجوب التصديق الثابت بالتنزيل الأول فلا حاجة الى تنزيل آخر.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره لا يستفاد من روايات الاستصحاب.

ما ذكره المحقق النائيني و السيد الاستاذ في المقام و الجواب عنه

القول الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره (1) وكذلك السيد

ص: ٣٤

الاستاذ قدس سره (١) من ان مفاد روايات الاستصحاب ابقاء اليقين في ظرف الشك تعبيراً، و من هنا قد تبنت مدرسه المحقق النائيني قدس سره على ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه و الكاشفيه و اليقين التعبدى، بل بنى السيد الاستاذ قدس سره (٢) على ان الاستصحاب أماره، غايه الأمر انه من اضعف مراتب الأمارات، و أما المحقق النائيني قدس سره وان بنى على ان المجعول فيه الطريقيه و اليقين التعبدى الا انه لما لم يكن بنحو الاطلاق بل بلحاظ الجرى العملى على طبق الحاله السابقه، فلهذا ليس من الأمارات بل من الاصل العلمى المحرز.

وعلى هذا القول، فهل لروايات الاستصحاب اطلاق وابطالها تشمل الآثار الشرعيه المترتب على المستصحب بواسطه شرعيه أو لا؟

والجواب، انه لا- اطلاق لها من هذه الناحيه، فان مفادها ابقاء اليقين السابق في ظرف الشك تعبيراً، و متعلق هذا اليقين و مصبه الشئ المشكوك فعلاً، لانه طريق اليه، وتدل روايات الاستصحاب على ابقاء اليقين السابق في ظرف الشك في البقاء، و أما اثره الشرعى المترتب عليه، فان كان متيقناً سابقاً جرى الاستصحاب فيه فى نفسه لانه من احد افراد الاستصحاب و صغرياتة، وان لم يكن متيقناً سابقاً فلا يكون مشمولاً لروايات الاستصحاب، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انا لانحتاج الى الاطلاق فى اثبات الآثار الشرعيه المترتب على المستصحب بواسطه آثار شرعيه، لما مر من انه اذا ثبت بالاستصحاب الاثر الشرعى المترتب على المستصحب بلا واسطه، ترتب عليه آثاره الشرعيه بلا حاجه الى اى مؤونه زائده على تفصيل تقدم انفاً.

ص: ٣٥

١- (١) - ١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٦.

٢- (٢) - ٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٤.

وعلى الجملة، فالأثر الشرعى المترتب على المستصحب مباشره حيث انه ليس متعلق اليقين السابق، وانما الشك فى اصل حدوثه فعلا- ووجوده، فلا-يكون مشمولاً لروايات الاستصحاب، لان مفادها ابقاء اليقين فى ظرف الشك تعبدًا، و المفروض انه لايقين بالنسبه الى الاثر الشرعى المترتب عليه بقاء.

القول الثالث فى المقام

القول الثالث: ان مفاد روايات الاستصحاب النهى عن نقض اليقين بالشك عملاً حيث ان النقض الحقيقى غير معقول، اذ لا يقين فى ظرف الشك حتى ينهى عن نقضه به، هذا اضافة الى انه لايمكن اجتماع اليقين و الشك فى افق النفس على شىء واحد، فاذا لامحاله يكون المراد من النقض النقض العملى بمعنى وجوب العمل على طبق الحاله السابقه وعدم رفع اليد عنها، وعلى هذا فروايات الاستصحاب تدل على مشروعيه العمل على طبق الحاله السابقه فعلاً أو تركاً، فاذا كان متعلق اليقين السابق وجوب شىء وجب على المكلف العمل على طبق اليقين السابق، واذا كان حرمه شىء وجب على المكلف الاجتناب عن الحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها، و اذا كان اباحه شىء جاز للمكلف تركه كما جاز له فعله.

وعلى هذا القول فايضا لا اطلاق لروايات الاستصحاب، فان مفادها الجرى العملى على طبق الحاله السابقه بدون النظر الى الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب بالواسطه.

فالنتيجه، ان مفاد روايات الاستصحاب على جميع الاقوال فى المسأله اثبات الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب مباشره، هذا. ولكن قد اشرنا سابقاً ان جميع الآثار الشرعيه الطويله التسلسليه تثبت بالاستصحاب، ولا-يتوقف ثبوتها على اى مقدمه اخرى كاطلاق رواياته

ونحوه, و ذلك لان الاثر الشرعى المترتب على المستصحب مباشره يثبت بالاستصحاب, فاذا ثبت به الاثر المباشر له ثبت اثر هذا الاثر المترتب عليه كذلك, فاذا ثبت اثر هذا الاثر ثبت موضوع الاثر الثالث باعتبار انه موضوع له و هكذا.

وان شئت قلت, ان موضوع الاثر الثانى الشرعى فى الحقيقه مركب من الاثر الأول المباشر وموضوعه فكلا الجزئين قد تحقق, وعلى هذا فدليل الاستصحاب يدل بالمطابقه على ثبوت المستصحب تعبدا وبالالتزام على ثبوت الاثر الشرعى له المترتب عليه مباشره, فاذا ثبت هذا الاثر ثبت اثره ايضا وهكذا, فالنتيجه ان الاستصحاب يدل بالدلاله الالتزاميه على ثبوت الآثار الشرعيه الطويله.

ما الفرق بين كون الواسطه شرعيه او كونها عاديه او عقليه

و أما الكلام فى الجبهه الثانيه: فما هو الفرق بين كون الواسطه شرعيه او كونها عاديه او عقليه؟

والجواب, ان الفرق هو ان الواسطه اذا كانت شرعيه, فيكفى فى ثبوتها ثبوت المستصحب تعبدا وظاهرا, لانها من آثار وجوده مطلقا وان كان ظاهريا, بينما اذا كانت الواسطه عاديه أو عقليه فانها لا تثبت الا بثبوت المستصحب واقعا, ولا يكفى ثبوتها ظاهرا فى ثبوتها وترتيبها عليه, لانها من آثار وجوده الواقعى لا الاعم منه ومن وجوده الظاهرى.

وعلى هذا, فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب باعتبار انه لا يثبت المستصحب الا ظاهرا, فاذا لم تثبت الواسطه العاديه أو العقليه, فلا يمكن اثبات آثارها و ترتيبها عليها, ضروره ان ثبوت الحكم فرع ثبوت موضوعه, ولهذا قلنا ان دليل الاستصحاب يدل على ثبوت المستصحب بالمطابقه وعلى ثبوت الواسطه اذا كانت شرعيه بالالتزام, و أما اذا كانت الواسطه عاديه أو عقليه, فلا يدل على ثبوتها بالالتزام, لانها ليست من آثار

المستصحب بوجوده التعبدى الظاهرى, بل من آثاره بوجوده الواقعى, مثلا- استصحاب بقاء حياه زيد انما يثبت حياته ظاهرا وتعبدا لا- واقعا, ولهذا لا يثبت انبات لحيته بالالتزام لانه من آثار حياته الواقعيه, فاذن ماهو موضوع الواسطه العاديه أو العقليه فلا يثبت بالاستصحاب وما يثبت به فليس موضوعا لها. و من هذا القبيل استصحاب عدم وجود الحاجب فى اعضاء الوضوء أو الغسل, فانه لا يثبت وصول الماء الى البشره, لانه من آثار عدم وجود الحاجب واقعا لا الاعم منه ومن عدم وجوده ظاهرا, فاذن ما يثبت بالاستصحاب ليس موضوعا للواسطه و هى وصول الماء الى البشره, لان موضوعها عدم وجود الحاجب واقعا, وما هو موضوع لها لا يثبت بالاستصحاب.

و أما روايات الاستصحاب, فقد تقدم انه لا اطلاق لها بالنسبه الى آثار الواسطه وان كانت الواسطه شرعيه فضلاً عن كونها عاديه أو عقليه, هذا.

ولو سلمنا ان الروايات مطلقه وباطلاقها تدل على اثبات آثار الواسطه, فهل تشمل الواسطه وان كانت عاديه أو عقليه أو لا؟

والجواب ان الكلام فى ذلك يقع فى مقامين:

الأول: فى مقام الثبوت و الواقع.

الثانى: فى مقام الاثبات.

هل يمكن التعبد بثبوت الآثار العاديه او العقليه

أما الكلام فى المقام الأول: فهل يمكن التعبد بثبوت الآثار العاديه أو العقليه؟

والجواب انه لا يمكن, لان التعبد بثبوتها تكوينيا فلا يعقل, ضروره استحاله ايجاد الامور التكوينييه بالتعبد الشرعى, لان ايجادها انما هو بوجود اسبابها وعللها التكوينييه, فلا يمكن تكوينها فى الخارج بالتعبد الشرعى فى عالم الاعتبار.

و أما التعبد بثبوتها ظاهراً، فلا مانع منه كما هو الحال في استصحاب الموضوعات الخارجيه، كاستصحاب بقاء حياه زيد أو عداله عمرو أو علم بكر و هكذا، فانه يثبت حياه زيد ظاهراً لا واقعا شريطه ان يكون الاثر الشرعى مترتباً عليها كذلك.

وعلى هذا، فلا مانع ثبوتاً من شمول اطلاق دليل الاستصحاب للتعبد بانبات لحيه زيد التزاماً بعد دلالاته على بقاء حياه مطابقه، أو التعبد بوصول الماء الى البشره التزاماً بعد دلالاته على التعبد بعدم وجود الحاجب فى اعضاء الوضوء أو الغسل مطابقه، على اساس ان هذا التعبد بثبوت انبات اللحيه ظاهراً انما هو بملاك ما يترتب عليه من الاثر الشرعى لابملاك ترتبه على بقاء حياه ظاهراً، لانه ليس من آثار بقاء حياه ظاهراً وانما هو من آثار حياه واقعاً وهكذا الأمر فى المثال الثانى.

فاذن دليل الاستصحاب يدل بالمطابقه على التعبد ببقاء حياه زيد ظاهراً و بالالتزام على انبات لحيته كذلك، هذا لا بملاك انه اثر مترتب على بقاء حياه زيد ظاهراً، لما تقدم من انه ليس من آثار بقاء حياه تعبداً بل هو من آثار حياه واقعا، بل بملاك ما يترتب على انبات اللحيه من الاثر الشرعى.

فالتنبيه، انه بحسب مقام الثبوت لا مانع من شمول اطلاق دليل الاستصحاب لآثار الواسطه وان كانت الواسطه عاديه أو عقليه.

هل روايات الاستصحاب تشمل باطلاقها آثار الواسطه اذا كانت عاديه

أما الكلام فى المقام الثانى و هو مقام الاثبات، فهل روايات الاستصحاب تشمل باطلاقها آثار الواسطه اذا كانت عاديه أو عقليه أو لا؟

والجواب، انها لا تشمل الآثار العاديه أو العقليه اذا كانت واسطه بين الآثار الشرعيه و المستصحب، لان مفاد الروايات التعبد ببقاء الحاله السابقه عملاً، وحيث ان هذا التعبد لا يمكن ان يكون لغوا، فلما محاله يكون بلحاظ

ما يترتب على بقائها في ظرف الشك من الاثر الشرعى العملى, ولا يمكن ان يكون هذا التعبد بلحاظ اثبات الآثار التكوينية, لان اثباتها تكويناً غير مربوط بالشرع, ولا يمكن تكوينها بالتعبد الشرعى, و أما اثباتها تعبداً فهو وان كان ممكناً ولا مانع منه, الا ان روايات الاستصحاب قاصره عن اثباتها كذلك بلحاظ آثارها الشرعية المترتبة عليها, لان مدلولها التعبد ببقاء حاله السابقه المتيقنه عملاً في ظرف الشك, وحينئذ فان كانت حاله سابقه متيقنه للآثار العاديه أو العقليه فالاستصحاب يجرى فيها مستقلاً اذا كانت لها آثار شرعية مترتبة عليها, والا فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب.

و أما اذا كانت الواسطه شرعيه, فاثباتها لا يحتاج الى الاطلاق, فان الاستصحاب بنفسه يدل على اثباتها بالالتزام.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى ان الاستصحاب حجه فى مدلوله الالتزامى اذا كانت الواسطه شرعيه, و أما اذا كانت عقليه أو عاديه فلا يكون حجه فيه.

هذا تمام الكلام فى الاصل المثبت.

بقى الكلام فى فرعين:

اذا بنينا على حجه الاستصحاب المثبت فهل له معارض

الفرع الأول, اننا لو بنينا على حجه الاستصحاب المثبت فهل له معارض أو لا؟

الفرع الثانى, ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره (١) من استثناء الواسطه اذا كانت خفيه, و أما صاحب الكفايه قدس سره (٢) فقد استثنى الواسطه اذا كانت جليه ايضاً.

أما الكلام فى الفرع الأول, فقد ذكر ان استصحاب بقاء حياه زيد

ص: ٤٠

١- (١) - ١ - فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٨٣.

٢- (٢) - ٢ - كفايه الاصول ص ٤١٥.

مثلا اذا كان مثبتا لإنبات لحيته, فهو معارض باستصحاب عدم انبات لحيته, واستصحاب عدم وجود الحاجب فى اعضاء الوضوء أو الغسل اذا كان مثبتاً لوصول الماء الى البشره معارض باستصحاب عدم وصوله اليها, فيسقطان من جهة المعارضه.

فالتتيجه, ان الاصل المثبت لا يكون حجه, إما من جهة عدم وجود المقتضى له أو من جهة وجود المانع, هذا.

ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره فى المقام

و قد اجاب شيخنا الانصارى قدس سره (١) عن ذلك, بان استصحاب عدم اللازم العادى أو العقلى لا يمكن ان يعارض استصحاب بقاء الملزوم, مثلا استصحاب عدم انبات اللحيه لا يصلح ان يعارض استصحاب بقاء حياه زيد لإثبات انبات لحيته, و قد افاد فى وجه ذلك ان الشك فى ثبوت اللازم و عدم ثبوته مسبب عن الشك فى بقاء الملزوم و عدم بقائه, و من الواضح ان الاستصحاب فى طرف السبب حاكم على الاستصحاب فى طرف المسبب, ولا فرق فى ذلك بين كون المسبب اثرا شرعيا كطهاره الثوب المغسول بالماء المستصحب طهارته أو بقاعده الطهاره, أو اثراً عادياً كانبات اللحيه أو عقلياً كوصول الماء الى البشره, لاین الاستصحاب اذا كان حجه فهو يثبت الاثر المترتب على المستصحب, و إن كان أثراً عادياً أو عقلياً و معه لاتصل النوبه إلى استصحاب عدم ثبوت الاثر العادى أو العقلى, لانه محكوم بالاستصحاب الأول.

ومن هنا لم يقل احد بالتعارض بين الاستصحابين فيما اذا كانت الواسطه اثراً شرعياً, كطهاره الثوب المترتبه على طهاره الماء الثابته بالاستصحاب أو بأصالة الطهاره, فانه لم يظهر من احد ان استصحاب بقاء طهاره الماء معارض باستصحاب بقاء نجاسه الثوب, و النكته فيه ان

ص: ٤١

الاستصحاب فى طرف السبب حاكم على الاستصحاب فى طرف المسبب. فالنتيجه انه لا اصل لهذا التعارض, هذا.

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الصحيح فى المقام هو التفصيل

اشاره

و قد ذكر السيد الاستاذ قدس سره (١) ان الصحيح فى المقام التفصيل.

بيان ذلك ان اعتبار الاصل المثبت يتصور على صور:

الصوره الأولى: ان حجيه الاستصحاب المثبت بملاك انه أماره يفيد الظن بالبقاء, وعلى هذا فالظن ببقاء الملزوم يستلزم الظن بثبوت اللازم ومعه لا موضوع لاستصحاب عدم اللازم, لان استصحاب بقاء الملزوم رافع لموضوع استصحاب عدم اللازم بحكم الشرع, هذا اضافه الى انه يلزم من جريان استصحاب عدم اللازم الظن بعدمه, ولا يمكن اجتماع الظن بثبوتيه مع الظن بعدم ثبوتيه معا, لانه ظن باجتماع النقيضين.

الصوره الثانيه: ان معنى حجيه الاستصحاب المثبت هو ان التعبد ببقاء الملزوم يقتضى التعبد باللازم العادى أو العقلى لترتيب آثاره الشرعيه على بقاء الملزوم بواسطته, ومعه لا مجال لاستصحاب عدم ثبوت اللازم, لان الاستصحاب الأول حاكم عليه ورافع لموضوعه تعبدا, فما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من حكومه استصحاب بقاء الملزوم على استصحاب عدم ثبوت اللازم صحيح فى هاتين الصورتين.

الصوره الثالثه: ان الاستصحاب حججه فى اثبات الآثار الشرعيه وان كانت بواسطه عاديه أو عقليه, فان آثارها الشرعيه المترتبه عليها آثار لبقاء الملزوم, معللا- بان اثر الاثر اثر, وعلى هذا فحيث ان ثبوت اللازم العادى أو العقلى ليس موردا للتعبد الاستصحابى, فلهذا يقع التعارض بين استصحاب بقاء الملزوم واستصحاب عدم ثبوت اللازم, فان مقتضى

ص: ٤٢

الاستصحاب الأول ترتيب آثار اللازم على بقاء الملزوم, ومقتضى الاستصحاب الثانى عدم ترتيبها عليه, فمصعب التعارض بينهما الآثار الشرعيه المترتبه على اللازم العادى أو العقلى مباشره وعلى بقاء الملزوم بالواسطه لا بالمباشره.

فالتتيجه, ان ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من الحكومه غير تام فى هذه الصوره.

النظر فيما افاده السيد الاستاذ قدس سره

وللنظر فيما افاده السيد الاستاذ قدس سره من الصور مجال:

أما الصوره الأولى, فقد ذكر قدس سره ان الاستصحاب أماره وتكون حجتيه من باب افاده الظن بالبقاء, و الظن ببقاء الملزوم يستلزم الظن بثبوت اللازم, ومعه لاموضع لاستصحاب عدم اللازم.

فيرد عليها أولاً, ما ذكرناه فى مستهل بحث الاستصحاب موسعا من ان الاستصحاب ليس أماره ولا من الاصل المحرز, بل هو من الاصل غير المحرز.

وثانيا, مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب من الأمارات, حيث ان المجعول فيه اليقين تعبدا فى ظرف الشك, الا ان حجتيه ليست مبنيه على افاده الظن الشخصى بل ولا الظن النوعى, وان كانت عبارته التقرير ظاهره فى ذلك الا ان اليقين المجعول فى باب الاستصحاب فى ظرف الشك تعبدا ليس بملاك كونه كاشفا عن الواقع ويقينا به تعبدا, بل بملاك الجرى العملى على طبق الحاله السابقه وان لم يظن بمطابقتها للواقع.

وثالثا, مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان حجتيه من باب افادته الظن بالواقع, الا انه عندئذ لا يكون استصحاب بقاء حياه زيد مثلا حاكماً على استصحاب عدم انبات لحيته, اذ كما ان الظن ببقاء حياه زيد يستلزم الظن بانبات لحيته, كذلك الظن بعدم انبات لحيته يستلزم الظن بعدم حياهه, فان

الظن الأول يدل بالمطابقه على بقاء حياه زيد وبالالتزام على انبات لحيته, و الظن الثاني يدل بالمطابقه على عدم انبات لحيته وبالالتزام على عدم بقاءه حيا, و من هذا القبيل استصحاب عدم وجود الحاجب فى اعضاء الوضوء أو الغسل, فانه يفيد الظن بعدم وجوده فيها بالمطابقه و بوصول الماء الى البشره بالالتزام, واستصحاب عدم وصول الماء الى البشره يفيد الظن بعدم وصوله اليها بالمطابقه و بوجود الحاجب فيها بالالتزام, فاذن تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكل منهما و المدلول الالتزامى للآخر فلاحكومته فى البين, لان احد الاصلين فى المقام ليس فى ناحيه السبب و الآخر فى المسبب حتى يكون المقام داخلا فى كبرى الاصل السببى و المسببى و حكمومه الأول على الثانى, وذلك لان عدم التعارض بين الاصل فى السبب و الاصل فى المسبب و حكمومه الاول على الثانى انما هو بنكته ان المسبب من آثار السبب شرعا دون العكس, ولهذا يكون الاصل فى السبب يثبت المسبب بالالتزام باعتبار انه اثر شرعى له, و أما الاصل فى المسبب فهو لا يثبت السبب كذلك, أو فقل ان المسبب بما انه اثر شرعى للسبب فيترتب عليه نفيًا واثباتًا, و أما السبب فبما انه ليس اثرًا شرعىًا للمسبب فلا يترتب عليه كذلك ولهذا لامعارضه بينهما, و الاصل فى السبب مقدم على الاصل فى المسبب إما بالحكومته أو بالجمع الدلالى العرفى, و هذه النكته غير متوفره فى باب الأمارات منها الظن, فاذا فرضنا ان الأماره قامت على بقاء حياه زيد كما اذا اخبر ثقه انه حى, فانها تدل بالمطابقه على حياهه وبالالتزام على انبات لحيته, ثم اذا فرضنا ان الثقه اخبر عن عدم انبات لحيته, فانه يدل على عدم انباتها بالمطابقه على عدم بقاءه حياً بالالتزام.

والخلاصه, ان احدى الأمارتين اذا قامت على وجود السبب والاخرى قامت على عدم وجود المسبب, فتقع المعارضه بين المدلول

المطابقى لكل واحده منهما و المدلول الالتزامى للاخرى.

وعلى هذا، فاذا فرضنا حجية الاستصحاب المثبت، وحينئذ فكما ان استصحاب بقاء حياه زيد يثبت انبات لحيته بالدلاله الالتزاميه كذلك استصحاب عدم انبات لحيته يثبت عدم بقاء حياته بالدلاله الالتزاميه، فان الاستصحاب على هذا كما يثبت لوازمه العاديه أو العقليه بالالتزام كذلك يثبت ملزوماته وملازماته كذلك، فاذن تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكل من الاستصحابين و المدلول الالتزامى للآخر.

وعليه فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الظن ببقاء الملزوم الذى هو مفاد الاستصحاب حاكم على الظن بعدم ثبوت اللازم لا وجه له، لان الحكومه انما تكون فيما اذا كان استصحاب بقاء الملزوم يثبت وجود اللازم وان كان عادياً أو عقلياً، و أما استصحاب عدم اللازم فلا يثبت عدم بقاء الملزوم، وعندئذ فيكون استصحاب بقاء الملزوم حاكماً على استصحاب عدم وجود اللازم.

و أما اذا كان استصحاب عدم وجود اللازم يثبت عدم بقاء الملزوم بالدلاله الالتزاميه، فتقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكل منهما و المدلول الالتزامى للآخر.

فالتتيجه، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الحكومه فى هذه الصوره فلا وجه له.

هل تختص حجية الاستصحاب المثبت بلوازمه العاديه

و أما الصوره الثانيه، فهل تختص حجية الاستصحاب المثبت بلوازمه العاديه أو العقليه أو تشمل ملزوماته و ملازماته ايضاً، فان قلنا بالأول فالأمر كما افاده السيد الاستاذ قدس سره، من ان استصحاب بقاء الملزوم حاكم على استصحاب عدم اللازم، باعتبار ان الأول يثبت الثانى و الثانى لا يثبت الأول، مثلاً استصحاب بقاء حياه زيد يثبت انبات لحيته، لان التعبد ببقاء حياته

يقتضى التعبد بانبات لحيته, و أما استصحاب عدم انبات لحيته فلا يثبت عدم بقاء حياته, لان التعبد بعدم انبات لحيته لا يقتضى التعبد بعدم بقاء حياته, لانه لا يثبت ملزوماته أو ملازماته اذا كانت عاديه أو عقليه وانما يثبت لوازمه العاديه أو العقليه.

وان قلنا بالثاني, فيقع التعارض بينهما, لان استصحاب بقاء حياه زيد يثبت انبات لحيته بالالتزام واستصحاب عدم انباتها يثبت عدم بقاء حياته كذلك, ولهذا تقع المعارضه بين المدلول المطابقي لكل منهما و المدلول الالتزامي للآخر, هذا.

ولكن الصحيح هو القول الأول, لأننا لو بنينا على حجه مثبتات الاستصحاب, فانها مختصه بلوازم المستصحب العاديه أو العقليه دون ملزوماته وملازماته.

والنكته فى ذلك, ان روايات الاستصحاب ناظره الى اثبات الآثار المترتبه على المستصحب و هو بقاء الحاله السابقه, سواء أكانت تلك الآثار آثار شرعيه أم كانت عقليه أو عاديه ولانظر لها الى اثبات ملازماتها وملزوماتها وان كانت شرعيه, باعتبار انها ليست اثر للمستصحب ومرتبا عليه ترتب الحكم على موضوعه حتى يثبت بالاستصحاب, على اساس ان الاستصحاب يثبت موضوعه, و المفروض ان المستصحب ليس موضوعاً لملازمه ولالملازمه.

ومن هنا يظهر الفرق بين مثبتات الاستصحاب و مثبتات الأمارات كاخبار الثقه ونحوها, فان حجه مثبتات الاستصحاب مختصه بلوازم المستصحب وآثاره المترتبه عليه ولا تشمل ملازماته وملزوماته, لانها ليست من آثاره, ولا يكفى ثبوت المستصحب تعبداً لثبوتها كذلك, باعتبار انها ليست من آثاره واحكامه, بينما مثبتات الأمارات حجه مطلقاً اى بالنسبه الى

لوازم مؤداها ملزوماته وملازماته, باعتبار ان خبر الثقة يثبت الواقع, فاذا ثبت الواقع ثبت بتمام لوازمه وملازماته وملزوماته.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء الملزوم حاكم على استصحاب عدم ثبوت اللازم و مقدم عليه.

الاستصحاب يثبت الآثار الشرعية

و أما الصورة الثالثة, و هي ان الاستصحاب يثبت الآثار الشرعية وان كانت مترتبة على المستصحب بواسطة الآثار العادية أو العقلية بدون النظر الى الواسطة و التعبد بثبوتها, وحينئذ فتقع المعارضه بين استصحاب بقاء حياه زيد, باعتبار انه مثبت للاثر الشرعى المترتب على انبات لحيته على اساس انه فى الحقيقه اثر لحياته, و بين استصحاب عدم انبات لحيته, فان مقتضاه نفي ذلك الاثر بنفى موضوعه فيسقطان معا من جهه المعارضه, و لاحكامه للاستصحاب الأول على الاستصحاب الثانى.

فهى غير معقوله, لان استصحاب بقاء حياه زيد مثلاً اذا لم يثبت انبات لحيته فكيف يثبت اثره الشرعى المترتب عليه مباشرة, لان اثباته بدون اثبات موضوعه خلف فرض انه اثره الشرعى و مترتب عليه مباشرة و ليس اثراً لبقاء حياه زيد الا بالواسطه, نعم بقاء حياته سبب لانبات لحيته لا انه موضوع له.

فالتتيجه, ان معنى هذا اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه, و هذا غير معقول لاستلزامه الخلف.

ما يظهر حال كلام المحقق النائنى قدس سره فى المقام

ومن هنا يظهر حال ما ذكره المحقق النائنى قدس سره(١) من الصور الثلاث, وجه الظهور هو ان ما ذكره قدس سره فى الصورة الثانى و الثالثه هونفس ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى هاتين الصورتين و قد تقدم ما فيهما.

و أما الصورة الأولى, و هي ما اذا بنى على حجيه مثبتات الاستصحاب

ص: ٤٧

فى سلسله لوازم المستصحب وملزوماته وملازماته, فعندئذ يقع التعارض بين استصحاب بقاء حياه زيد واستصحاب عدم انبات لحيته, فان الاول يدل بالمطابقه على بقاء حياه زيد وبالالتزام على انبات لحيته, و الثانى يدل بالمطابقه على عدم انبات لحيته وبالالتزام على عدم بقاء حياته, باعتبار انه ملزوم للمستصحب فيسقطان معا من جهه المعارضه.

ولكن قد ظهر مما تقدم ان هذا المبنى غير صحيح, لان روايات الاستصحاب ناظره الى اثبات المستصحب بلحاظ ما يترتب عليه من الآثار, و أما ما لا يكون من آثاره كملزوماته وملازماته الواقعيّتين فلا تدل روايات الاستصحاب على ترتبها على المستصحب, لانها غير ناظره اليها حتى فيما اذا كانت تلك الآثار شرعيه, كما اذا فرضنا ان عدم وجود الحاجب فى اعضاء الوضوء أو الغسل ملازم لوجوب التّصديق, وحينئذ فاستصحاب عدم وجود الحاجب فيها لا يثبت وجوب التصديق الذى هو ملازم له, و أما دلالة الروايات على ترتب آثاره عليه, فانما هى من جهه ان المستصحب موضوع لها, فاذا ثبت الموضوع ثبت حكمه ايضا.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة, و هى اننا لو بنينا على حجيه الاستصحاب المثبت, فلا يكون معارضاً باستصحاب عدم ثبوت اللازم بل هو مقدم عليه عرفاً.

هذا تمام الكلام فى الفرع الأول.

استثناء الشيخ الانصارى قدس سره صورته واحده من الاستصحاب المثبت

اشاره

و أما الفرع الثانى: فقد استثنى شيخنا الانصارى قدس سره (١) صورته واحده من الاستصحاب المثبت, و هى ما اذا كانت الواسطه خفيه بنظر العرف وبنى على حجيه الاصل المثبت فى هذه الصوره.

و قد افاد فى وجه ذلك, ان الواسطه اذا كانت خفيه, فيرى العرف ان

ص: ٤٨

اثرها اثر للمستصحب, فاذا كان بنظر العرف اثرًا له فيترتب عليه بالاستصحاب كسائر آثاره الشرعيه.

و قد مثل لذلك باستصحاب عدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء أو الغسل, فان صحه الوضوء وان كانت في الحقيقه مترتبه على وصول الماء الى البشره, الا ان العرف بالنظر المسامحي يرى انها من آثار عدم وجود الحاجب فيها, و المناط في تطبيق الاستصحاب على مواردنا هو نظر العرف لا الدقى العقلى.

ومن هذا القبيل ما اذا اثبتنا نجاسه الاناء بالاستصحاب, و حينئذ فاذا لاقاه شىء حكم بنجاسته, و موضوع النجاسه فى الواقع هو السرايه, و حيث انها واسطه خفيه, فيرى العرف ان موضوع النجاسه الملاقاه وهكذا.

والخلاصه, ان الشيخ قدس سره قد بنى على ان الواسطه اذا كانت خفيه بنظر العرف, فالاستصحاب حجه ويثبت اثرها له, هذا من ناحيه.

قبول المحقق الخراسانى قدس سره هذا الاستثناء ولكن استثنى صورته اخرى

ومن ناحيه اخرى, ان صاحب الكفايه قدس سره (1) قد قبل هذا الاستثناء من الشيخ قدس سره, ولكنه استثنى صورته اخرى ايضا من الاصل المثبت وبنى على حججه الاصل فيها, و هى ما اذا كانت الواسطه جليه لدى العرف العام بحيث لا يمكن التفكيك بينها و بين ذى الواسطه حتى فى مقام الظاهر و التعبد, كما انه لا يمكن التفكيك بينهما فى الواقع, أو كانت الواسطه بنحو يصح انتساب اثرها الى ذيهما, كما انه يصح انتسابه اليها من جهه وضوح الملازمه بينهما.

فالتتيجه, انه قد بنى على جريان الاستصحاب فى هذه الصوره, هذا.

يقع الكلام هنا تاره فى استثناء الشيخ قدس سره واخرى فى استثناء صاحب الكفايه قدس سره.

الكلام فى استثناء الشيخ الانصارى قدس سره

أما الكلام فى الأول, فان اراد الشيخ قدس سره من الواسطه الخفيه انه

ص: ٤٩

لاواسطه بنظر العرف وان كانت هناك واسطه بنظر الدقى العقلى الا انه لا عبره به, فان العبره انما هى بنظر العرف, و المفروض ان الاثر بنظر العرف مترتب على المستصحب مباشره.

فيرد عليه أولاً انه خلف فرض وجود الواسطه, غايه الأمر انها بنظر العرف خفيه, ولا فرق بين ان تكون الواسطه جليه أو خفيه, لاین الاثر اثر لها حقيقه, باعتبار انه موضوع الاثر بمقتضى الدليل لاذيها, وعلى هذا فلا يمكن اثباته للمستصحب لامباشره ولا بالواسطه, أما الأول فلا يمكن اثباته بدون اثبات موضوعه والا لزم خلف فرض ان الواسطه موضوع له, و أما الثانى فلفرض ان الاستصحاب لا يثبت الواسطه اذا كانت عاديه أو عقليه وان كانت خفيه.

وثانياً, ان لازم كون الاثر اثراً للمستصحب بنظر العرف مباشره انه ليس استثناءً من عدم حجيه الاصل المثبت, باعتبار انه على هذا ليس من الاصل المثبت.

وثالثاً, ان نظر العرف انما يتبع فى تعيين مفاهيم الالفاظ سعه و ضيقاً, و أما فى مرحله تطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها فى الخارج, فالمتبع فى هذه مرحله انما هو النظر الدقى العقلى لا النظر التسامحى العرفى.

مثلاً تعيين مفهوم الكر سعه و ضيقاً بيد العرف, و أما تطبيق هذا المفهوم على افراده ومصاديقه فى الخارج فانما هو بيد العقل, فلو نقص من الكر مقدار مثقال من الماء فهو ليس مصداقاً للكر بنظر الدقى العقلى ولا يترتب عليه احكامه, أما بنظر العرف فهو و ان كان مصداقاً له ولكن لا عبره به فى مرحله التطبيق, فان العبره فى هذه مرحله انما هى بالنظر الدقى العقلى, مثلاً يستظهر العرف من ادله الوضوء أو الغسل ان موضوع صحته وصول الماء الى البشره وانها من آثاره, ولكن فى مقام التطبيق يرى

العرف بالنظر التسامحي ان استصحاب عدم وجود الحاجب فى اعضاء الوضوء أو الغسل يثبت صحة الوضوء أو الغسل بلحاظ انها مترتبة على المستصحب و هو عدم وجود الحاجب فيها, ولكن لاقيمه لهذا النظر العرفى التسامحي فى مرحله التطبيق, لان المرجع فى هذه المرحلة انما هو النظر الدقى العقلى.

والخلاصه, ان المرجع فى تعيين مفاهيم الالفاظ سعه وضيقاً انما هو العرف العام على ضوء المناسبات الارتكازيه العرفيه, و أما فى مرحله تطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها وافرادها فى الخارج, فالمرجع فيها العقل لا العرف ولا يعتنى بالنظر العرفى فى هذه المرحلة.

وان اراد قدس سره بها ان اثرها اثر للمستصحب ايضاً واقعاً و مباشرةً.

فيرد عليه, انه خلف فرض انه ليس اثرأ له مباشره بل هو اثر للواسطه كذلك, غايه الأمر ان الواسطه حيث انها كانت خفيه, فيرى العرف بالنظر التسامحي انه اثر للمستصحب, و قد مرّ انه لاقيمه لهذا النظر العرفى.

هذا اضافته الى ان لازم ذلك انه ليس استثناءً من الاصل المثبت, لان الاثر اذا كان اثر له ايضاً حقيقه ومباشره فهو ليس حينئذ من الاصل المثبت كما مر, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان روايات الاستصحاب على جميع الاقوال فى المسأله لاتدل على حجيه الاستصحاب المثبت و ان كانت الواسطه خفيه بنظر العرف بعد ما كانت موجوده واقعاً بين المستصحب والاثر الشرعى, بيان ذلك, أما على القول ان مفادها تنزيل المشكوك منزله اليقين فى ترتيب اثره الشرعى عليه, فمن الواضح ان هذا التنزيل ناظر الى ترتيب اثر المتيقن على المشكوك ولا اطلاق له بالنسبه الى الاثر المترتب على المتيقن بواسطه اذا كانت الواسطه عاديه أو عقليه, و أما اثباته له مباشره بدون اثبات الواسطه

أو مع اثبات الواسطه فهو لا يمكن لا ابتداءً و بدون الواسطه أو لامع الواسطه, أما الأول فلانه لا يعقل اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه, و المفروض ان اثر الواسطه اثر لها وإثباته للمستصحب بدون اثبات الواسطه لا يمكن, لانه من اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه و هو خلف فرض انها موضوع له, و أما الثاني فلان اثباته مع اثبات الواسطه للمستصحب وان كان ممكناً ثبوتاً, لان اثبات الواسطه التي هي امر عادى أو عقلى تكويناً وان كان لا يمكن الا ان اثباته تعبداً فلا مانع منه, ولكن دليل الاستصحاب قاصر عن اثباتها كذلك, لان مفاده تنزيل المشكوك منزله المتيقن اى تنزيل حياه زيد مثلاً المشكوكه بمنزله حياهه المتيقنه وترتيب آثار الحياه المتيقنه على الحياه المشكوكه, و أما اذا لم يكن لحياهه اثر شرعى والاثر الشرعى انما كان لانبات لحيته, فلا يمكن اثبات انبات لحيته بهذا التنزيل, فان هذا التنزيل انما هو بين المشكوك بقاءه و المتيقن حدوثه, و هذا لا ينطبق على انبات اللحيه ولا اطلاقاً لدليل الاستصحاب لكى يدل باطلاقه على اثبات اثر المستصحب وان كان الاثر عادياً أو عقلياً, فالنتيجه ان مفاد دليل الاستصحاب لو كان التنزيل, فلا يشمل الاثر العادى أو العقلى الا اذا كانت له حاله سابقه ايضاً, فعندئذ يكون مشمولاً لدليل الاستصحاب مستقلاً لتحقق موضوعه فيه حينئذٍ بتمام اركانها من اليقين السابق و الشك اللاحق والاثر الشرعى المترتب عليه, ولكن المفروض انه ليس له حاله سابقه, ولا يكون دليل الاستصحاب متكفلاً لتنزيل آخر و هو تنزيل انبات اللحيه الظاهرى بمنزله انبات اللحيه الواقعى, و الدليل الآخر عليه ايضاً غير موجود.

و أما على القول بان مفاد دليل الاستصحاب ابقاء اليقين السابق تعبداً فى ظرف الشك فالأمر ظاهر, لانه ناظر الى ابقاء اليقين السابق و هو اليقين بالمتيقن فى حال الشك فى البقاء و يدل على ثبوته, ولانظر له الى ثبوت

اثره الشرعى المباشر فضلاً عن الواسطه العاديه أو العقليه, غايه الأمر اذا ثبت المتيقن فى ظرف الشك بالاستصحاب, فلامحاله يحكم العقل تنجز اثره الشرعى المترتب عليه وثبوت له ثبوتاً تنجزياً أو تعديرياً ولا ينظر له بالنسبه الى الاثر العادى أو العقلى, لانه ليس مورداً لليقين حتى يكون مشمولاً لدليل الاستصحاب, ولا قابلاً للتنجز حتى يحكم بثبوت تنجزاً أو تعديراً.

و أما بلحاظ اثره, فلانه ليس اثراً للمتيقن, بل هو اثر للواسطه العاديه أو العقليه, و من المعلوم ان اثباته لها يتوقف على اثبات الواسطه فلا يمكن اثباته بدون اثباتها, و الا لزم خلف فرض انها موضوع له, ولا فرق فى ذلك بين كون الواسطه خفيه بنظر العرف أو لا.

فالنتيجه انه على هذا القول ايضاً لامجال لهذا الاستثناء.

و أما على القول بان مفاده النهى عن نقض اليقين بالشك عملاً, فمردّه الى العمل بالحاله السابقه وترتيب آثارها الشرعيه عليها فى ظرف الشك فيها ولا ينظر له الى آثارها العاديه أو العقليه, لان مفاده العمل على طبق الحاله السابقه بحكم الشارع, و من الواضح ان هذا يتطلب ان يكون ذلك بلحاظ اثرها العملى, و المفروض ان الآثار العاديه أو العقليه ليست آثاراً عمليه لانها لا تتطلب العمل على طبقها, و أما بلحاظ آثارها الشرعيه المترتب عليها فلا تكون مشموله لدليل الاستصحاب, لعدم كونها مسبوقه بالحاله السابقه, ولا فرق فى ذلك بين كون الواسطه خفيه أو لا, وعلى كلا التقديرين فدليل الاستصحاب لا يدل على ثبوتها لابعنوان انها آثار للمستصحب لاختصاصها بالآثار الشرعيه دون الاعم منها ومن الآثار العاديه أو العقليه, ولا بعنوان آثارها الشرعيه لان ثبوتها يتوقف على ثبوت موضوعها, و المفروض ان دليل الاستصحاب لا يدل على ثبوت موضوعها و هو الآثار العاديه أو

الى هنا قد تبين ان استثناء شيخنا الانصارى قدس سره صورته خفاء الواسطه العاديه أو العقلية من الاصل المثبت غير تام على جميع الاقوال فى تفسير مفاد الاستصحاب فى المسأله.

الكلام فى استثناء المحقق الخراسانى قدس سره

و أما الكلام فى الثانى, و هو ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره^(١) من حجيه الاستصحاب المثبت فيما اذا كانت الملازمه بين الواسطه و ذيهما جليه و واضحه بنحو لا يمكن التفكيك بينهما لا واقعا ولا تعبداً أو كانت الملازمه بينهما بنحو يعد آثار كل منهما آثاراً للآخر.

فهو خارج عن محل الكلام, فان محل الكلام انما هو فيما اذا كانت الواسطه العاديه أو العقلية لازمه للمستصحاب بقاءً فقط كانبات اللحيه, فانه لازم لبقاء حياه زيد ولا يكون لازماً لحدوث حياته, لانه لو كان حياً لنبت لحيته والا فلا, ومن هذا القبيل وصول الماء الى البشره, فانه لازم لعدم الحاجب بقاءً اى حينما يصب الماء على اعضاء الوضوء أو الغسل وهكذا.

و أما اذا كانت الملازمه بنحو لا يمكن التفكيك بين الواسطه و ذيهما, فعندئذٍ ان اريد بعدم امكان التفكيك بينهما فى التعبد, ان التعبد ببقاء الحاله السابقه يسلتزم التعبد باللازم العادى أو العقلى بلحاظ ما يترتب عليه من الاثر الشرعى, فيرد عليه انه لا اطلاق فى روايات الاستصحاب بالنسبه الى التعبد باللازم, لان مفادها التعبد ببقاء الحاله السابقه لترتيب اثرها الشرعى عليه فى ظرف الشك فيه من دون النظر الى الاثر الشرعى المترتب على اللازم, اذ لا يمكن اثباته بدون اثبات اللازم, والا لزم اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه و هو كما ترى, و أما اللازم العادى أو العقلى فلا يمكن اثباته بروايات الاستصحاب, لعدم اطلاق لها.

ص: ٥٤

وان اريد به ان التعبد ببقاء الملزوم لا ينفك عن التعبد ببقاء اللازم, ضروره ان الملازمه بينهما لو كانت حدوداً وبقاءً واقعاً وتعبداً, فمعنى ذلك ان كلا منهما مورد للاستصحاب, فكما ان الشك في بقاء الملزوم بعد اليقين بحدوثه فكذلك الشك في بقاء اللازم بعد اليقين بحدوثه, فاذن موضوع الاستصحاب متحقق في كل منهما, وعليه كما يجرى استصحاب بقاء الملزوم وترتيب اثره الشرعى عليه كذلك يجرى استصحاب بقاء اللازم وترتيب اثره الشرعى عليه, و من الواضح ان هذا خارج عن محل الكلام في المسأله, فان محل الكلام فيها انما هو فيما اذا كان الملزوم مورداً لليقين بحدوثه و الشك في بقاءه دون اللازم, فانه لازم له بقاء لبقاء وحدوثاً, وحينئذ فيقع الكلام في ان اللازم اذا كان عادياً أو عقلياً, هل يثبت باستصحاب بقاء الملزوم أو لا, و أما اذا كان كل منهما مورداً للاستصحاب, فاللازم يثبت بالاستصحاب مباشره بقطع النظر عن استصحاب بقاء الملزوم و هذا خارج عن محل الكلام.

ومن هنا يظهر حال المثاليين الذين ذكرهما قدس سره, فان كلا المثاليين خارج عن محل الكلام, لان محل الكلام انما هو فيما اذا كان بقاء الملزوم مورداً للاستصحاب دون اللازم, فانه لازم لبقاء الملزوم لا لحدوثه وبقاءه معاً.

أما خروج المثال الأول عن محل الكلام, فان الملازمه بين العله التامه ومعلولها ثابتة حدوداً و بقاءً واقعاً وظاهراً, ولا يمكن فرض التفكيك بينهما, لان اليقين بالعله التامه يستلزم اليقين بمعلولها, و الشك في حدوثها يستلزم الشك في حدوثه, كما ان الشك في بقاءها يستلزم الشك في بقاء المعلول.

وعلى هذا, فاذا فرض الشك في بقاء العله, فلا ينفك عن الشك في بقاء المعلول, فاذن يكون كل منهما مورداً للاستصحاب و هذا خارج عن

محل الكلام, فان محل الكلام كما مر انما هو فيما اذا كان الشك في بقاء الملزوم دون اللازم, و هذا غير متصور بين العله التامه ومعلولها.

ومع الاغماض عن ذلك, فاستصحاب بقاء العله التامه لا يستلزم بقاء المعلول التزاما وبالعكس الا على القول بالاصل المثبت, لان ذلك من اظهر مصاديقه.

وان اريد بالعله العله الناقصه, ففيه إن هذا وان كان خلاف صريح كلامه قدس سره, فان كلامه ناص ان مراده من العله العله التامه الا- انه على هذا يمكن احراز جزء العله بالاستصحاب اذا كان جزئها الآخر محرز بالوجدان و بضم الوجدان الى الاصل يتحقق العله التامه ظاهرا, وهل يترتب عليها معلولها أو لا؟

والجواب انه لا- يترتب عليها الا- على القول بالاصل المثبت, باعتبار ان المعلول معلول للعله التامه بوجودها الواقعي لا الاعم منه و من وجودها الظاهري.

و أما المثال الثانى و هو (المتضايين) فايضاً خارج عن محل الكلام كالأبوه و البنوه ونحوهما, لاستحاله التفكيك بينهما حدوداً وبقاءً واقعاً وظاهراً فحاله حال العله التامه ومعلولها, فلا- يتصور ان تكون ابوه زيد لعمره مورداً لليقين دون بنوه عمرو له وبالعكس, بل لا- يتصور فيهما الشك فى البقاء, فاذا علم بابوه زيد لعمره, فلا يتصور الشك فى بقائها وكذلك العكس, فاذا يكون المتضايين يفترقان عن العله التامه و معلولها من هذه الجبهه و هى ان الشك فى البقاء لا- يتصور فى المتضايين بينما يتصور الشك فى البقاء فى العله التامه ومعلولها.

ودعوى ان شدة الملازمه بين المتضايين كابوه زيد وبنوه عمرو لزيد والالتصاق بينهما توجب صحة اسناد اثر الواسطه الى نفس المستصحب,

فاثر البنوه هو اثر الابوه وباستصحاب بقاء الابوه يثبت اثر البنوه وبالعكس.

مدفوعه أولاً, ان هذا المثال وامثاله خارج عن محل الكلام.

وثانياً, انه اريد بذلك ان اثر البنوه اثر للابوه ايضاً بمعنى انه مشترك بينهما, فاذن استصحاب بقاء الابوه يثبت اثرها و هذا ليس من الاستصحاب المثبت, وان اريد به انه يثبت اثر البنوه لها وبالعكس, فيرد عليه انه لا يمكن ان يثبت الا على القول بالاصل المثبت, فانه من اظهر مصاديقه.

وان شئت قلت, ان استصحاب بقاء ابوه زيد لعمره بعداً لا يثبت بنوه عمرو له كذلك, وعلى هذا فاذا فرض ان الاثر الشرعى مترتب على بنوه عمرو لزيد, فلا يمكن اثباته باستصحاب ابوه زيد له, لان اثباته بدون اثبات الواسطه و هي بنوه عمرو له التى هي الموضوع للاثر فلا يمكن, لاستلزام ذلك اثبات الحكم بدون اثبات موضوعه, و أما اثباته باثبات موضوعه فهو من اظهر مصاديق الاصل المثبت, وان اريد به ان استصحاب ابوه زيد لعمره يثبت اثر بنوه عمرو لها بالتسامح العرفى, فيرد عليه انه لا قيمه لهذا التسامح العرفى فى مقام التطبيق, فان الاثر اذا كان اثراً لبنوه عمرو فى الحقيقه دون ابوه زيد, فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء ابوه زيد الا على القول بالاصل المثبت على ما تقدم, هذا.

ولكن كل ذلك مجرد افتراض لا واقع موضوعى له, فلا يتصور الشك فى بقاء ابوه زيد لعمره وبالعكس, وعلى تقدير تصويره فلا يمكن التفكيك بينهما, لوضوح ان الشك فى بقاء كل منهما يستلزم الشك فى بقاء الآخر فيكون كل منهما مورداً للاستصحاب.

الى هنا قد تبين انه لا دليل على حجيه مثبتات الاستصحاب مطلقاً ولا وجه للتفصيل الذى ذكره شيخنا الانصارى قدس سره, ولا للتفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره.

الفرع الاول و هو الكلام فى موضوع نجاسه الملاقى وذكر مجموعه من الاحتمالات

اشاره

الفرع الأول: لاشبهه فى ان الملاقى للنجس محكوم بالنجاسه, وانما الكلام فى موضوع نجاسه الملاقى, وهنا مجموعه من الاحتمالات:

الاحتمال الأول: ان يكون موضوعها مركبا من ملاقاه النجس و الرطوبه المسريه فى الملاقى أو الملاقى, فاذا لافرق فى الحكم بالنجاسه بين كون موضوعها محرزاً بالوجدان بكلا جزئيه أو احدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد أو كلاهما بالتعبد, وعلى جميع التقادير تترتب نجاسته عليه.

الاحتمال الثانى: ان يكون موضوعها مركبا من نجاسه الملاقى بالفتح ورطوبه النجس, وعلى هذا فلا مانع من احراز الموضوع بكلا جزئيه بالوجدان أو احدهما بالاستصحاب و الآخر بالوجدان ولا يكون هذا من الاصل المثبت.

الاحتمال الثالث: ان يكون موضوعها مركبا من نجاسه الملاقى بالفتح ورطوبه النجس بما هو نجس, وحينئذٍ فان كان النجس بما هو نجس مسبوفاً بالرطوبه وشك فى بقائها, فلا مانع من استصحاب بقائها وبه يحرز هذا الجزء من الموضوع, وحينئذٍ فان كان الجزء الآخر منه محرزاً بالوجدان أو بالتعبد تحقق الموضوع بكلا جزئيه ويترتب عليه اثره و هو نجاسه الملاقى بالكسر.

نعم, اذا لم تكن الرطوبه مضافه الى النجس بما هو نجس بل رطوبه لذات النجس, فاستصحاب بقائها لا يثبت اضافتها الى النجس بما هو النجس الا على القول بالاصل المثبت, كما اذا كان بدن المسلم نجساً ثم صار كافراً ويشك فى بقاء رطوبه بدنه, فاستصحاب بقائها لا يثبت اضافتها الى النجس الا على القول بحجيه الاصل المثبت.

الاحتمال الرابع: ان موضوعها امر بسيط و هو سرايه النجاسه من الملاقى بالفتح الى الملاقى بالكسر, هذا.

الصحيح هو الاحتمال الرابع

والصحيح من هذه الاحتمالات الاحتمال الاخير و هو الاحتمال الرابع, وذلك لعدم ورود روايات فى المقام حتى نرجع اليها فى تعيين الموضوع, فاذا ن يكون المرجع فى تعيينه العرف العام, ولاشبهه فى ان المرتكز فى اذهان العرف هو ان موضوع نجاسه الملاقى السرايه اى سرايه النجاسه من الملاقى بالفتح الى الملاقى بالكسر وتأثره بالملاقاه, ولهذا يعتبر فى نجاسه الملاقى وجود الرطوبه المسريه فى الملاقى أو الملاقى حتى يتأثر الملاقى بالملاقاه وتسرى النجاسه اليه و الا فلا اثر للملاقاه.

ومن الواضح ان الحكم بنجاسه الملاقى ليس تعبيراً صرفاً والا فلامبرر لاعتبار الرطوبه المسريه فى الحكم بنجاسته, و من هنا يكون الملاقى بعد الملاقاه مع الرطوبه المسريه قذراً لدى العرف العام, و هذا معنى سرايه النجاسه و القذاره من الملاقى بالفتح اليه.

والخلاصه, انه لايريب فى ان الثابت عند العرف العام بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه هو ان الحكم بنجاسه الملاقى انما هو على اساس سرايه النجاسه من الملاقى بالفتح اليه وتأثره بنجاسته وقذارته لا انه تعبدى صرف.

وعلى هذا فيكون موضوع نجاسه الملاقى بسيطاً لامر كلاً و هو السرايه, فاذا كان بسيطاً فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء الرطوبه المسريه فى الملاقى أو الملاقى الا على القول بالاصل المثبت, وكذلك صحه الوضوء أو الغسل, فان موضوعها وصول الماء الى البشره ولا يمكن اثباته باستصحاب عدم وجود الحاجب فى اعضاء الوضوء أو الغسل الا على القول بالاصل المثبت.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان موضوعها مركب فالظاهر بنظر العرف هو الاحتمال الأول, بمعنى ان العرف يفهم ان موضوع نجاسه الملاقى مركب من ملاقاته للنجس و الرطوبه المسريه فى الملاقى أو الملاقى لا انه مركب من الملاقى بالفتح ورطوبه ذات النجس أو رطوبه النجس بما هو نجس, فان هذا مجرد افتراض لا- واقع موضوعى له ولايساعده العرف, اذ لافرق فى نظر العرف بين ان تكون الرطوبه المسريه فى الملاقى بالكسر أو الملاقى بالفتح, لان المناط انما هو بتاثر الملاقى بالملاقاه وسرايه النجاسه من الملاقى بالفتح اليه بدون اى خصوصيه لرطوبه هذا أو ذاك.

بقى هنا اشكال و هو متوقف على مقدمات

بقى هنا اشكال و هذا الاشكال مبنى على مقدمات:

الأولى: ان يكون الملاقى بالفتح يابساً.

الثانيه: ان يكون الملاقى بالفتح عين النجس.

الثالثه: ان يكون الملاقى بالفتح رطباً مسرياً بمعنى ان رطوبته المضافه اليه بما هو نجس.

وعلى ضوء هذه المقدمات, اذا شككنا فى بقاء رطوبه الملاقى بالفتح المسريه, كما اذا كانت رطوبته من البول أو الدم و شككنا فى انها زالت وجف المتنجس و هو الملاقى بالفتح أو انها باقيه, وعلى كلا التقديرين لا اثر لملاقاه الثوب ذات المتنجس و هو الملاقى بالفتح, لان الرطوبه المسريه النجسه ان زالت, كانت الملاقاه ملاقاه اليبس لليابس ولا اثر لها, وان كانت باقيه تنجس الثوب بملاقاتها قبل ان يلاقى ذات المتنجس و هو ذات الملاقى بالفتح, لان الثوب قد لاقى أولاً الرطوبه النجسه القائمه بذات الملاقى بالفتح ثم ذات المتنجس, و المفروض انه تنجس بملاقاه الرطوبه المسريه النجسه و المتنجس لا يقبل التنجس مره ثانيه, ولهذا لا اثر لملاقاته

ذات المتنجس على كلا التقديرين اى سواء ازالتم الرطوبه المذكوره أم لا.

ولتوضيحه باكثر من ذلك ناخذ بمثال, و هو ما اذا فرض ان الارض قد تنجست بالبول أو الدم ثم شككنا فى انها يبست من رطوبه البول أو الدم أو ان رطوبته النجسه المسريه باقيه, و فى مثل ذلك اذا لاقاها ثوب و شككنا فى انه تنجس بملاقاتها أو لا, فلا اثر لهذه الملاقاه, لان الارض ان يبست من الرطوبه المسريه ولم تبق فيها تلك الرطوبه كانت ملاقاه الثوب لها ملاقاه اليابس مع اليابس ولا اثر لها, وان بقيت تلك الرطوبه فيها كان الثوب ملاقيا للرطوبه المذكوره أولاً ثم الارض وبملاقاته للرطوبه تنجس, فاذا نـ اثر لملاقاته للارض, لان المتنجس لا يقبل التنجس مره ثانيه, وحينئذٍ فلا اثر لملاقاه الثوب الارض على كلا التقديرين اى سواء أبقيت رطوبه الارض أم زالت, حيث ان نجاسه الملاقى كالثوب بالملاقاه عندئذٍ مشكوكه و غير معلومه فيكون المرجع فيه اصاله الطهاره, هذا.

والجواب عن هذا الاشكال أولاً, انا لو سلمنا ان موضوع نجاسه الملاقى بالكسر مركب فهو مركب من ملاقاه النجس و رطوبه احد الملاقين, و احراز هذا الموضوع المركب تاره يكون بكلا جزئيه بالوجدان و اخرى يكون احدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد و ثالثه يكون كلاهما بالتعبد, وليس موضوع نجاسته مركب من نجاسه الملاقى بالفتح و رطوبه النجس بما انه نجس, ضروره انه لاختصاصيه لرطوبته المسريه, فلو لم يكن رطباً و كان الملاقى بالكسر رطباً كفى فى الحكم بنجاسته.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان موضوع نجاسه الملاقى بالكسر مركب من نجاسه الملاقى بالفتح و رطوبه النجس بما انه نجس, الا ان هذا الاشكال انما يتم اذا كان للرطوبه المسريه النجسه جرم بان تكون عين البول أو الدم موجوده فى الارض, و أما اذا لم يكن لها جرم, فيكون

الثوب ملاقياً لنفس الارض النجسه الرطبه لا- انه لاقى رطوبتها أولاً- ثم الارض, لان الرطوبه اذا لم تكن ذات جرم, فهي صفة للارض ولا- وجود لها الا- بوجود الارض, ولا يمكن افتراض الملاقاه للرطوبه بدون الملاقاه للارض لانه لاقى الارض المرطوبه ولهذا يحكم بنجاسته, نعم اذا شككنا فى انها ييست ولم تبق صفة الرطوبه لها أو انها باقيه, فلا يحكم بنجاسه الثوب الملاقي لها للشك فى انه تنجس بملاقاته لها أو لا- فان يسبت فلا اثر لملاقاته لها وان بقيت على رطوبتها تنجس بها, وهذا التردد منشأ للشك فى نجاسه الثوب و المرجع فيه اصله الطهاره, واستصحاب بقاء رطوبتها المسريه لايثبت انه لاقاها مع هذه الرطوبه الا على القول بالاصل المثبت, هذا كله فيما اذا كان المتنجس الملاقي بالفتح غير بدن الحيوان.

اذا كان المتنجس الملاقي بدن الحيوان

و أما اذا كان بدن الحيوان ففيه قولان:

القول الأول, ان بدن الحيوان لا يتنجس بملاقاه النجس حتى ينجس ملاقيه فالمقتضى من الأول قاصر.

القول الثانى, ان بدن الحيوان يتنجس بالملاقاه ولكنه يطهر بزوال عين النجس, ولا يتوقف طهارته على الغسل بالماء كما هو الحال فى سائر الاشياء المتنجسه.

أما على القول الأول, فاذا شككنا فى بقاء عين النجس فى بدن الحيوان, كما اذا تنجس بدنه بالبول أو الدم و شككنا فى بقاء عين البول أو الدم فى بدنه, ففي مثل ذلك اذا لاقى ثوب الانسان أو يده بدن الحيوان, فان كانت عين النجاسه باقيه فيه تنجس الملاقي بملاقاتها, وان زالت عنه كانت الملاقاه ملاقيه الطاهر مع الطاهر ولا اثر لها, و أما استصحاب بقائها فيه, فلا يثبت الملاقاه بها الا على القول بالاصل المثبت.

و أما على القول الثانى, فلا مانع من استصحاب بقاء نجاسه بدن

الحيوان عند الشك في بقاء عين النجس فيه و يترتب على هذا الاستصحاب نجاسه ملاقيه, لان الملاقاه محرزہ بالوجدان ونجاسه الملاقى و هو بدن الحيوان محرزہ بالاستصحاب, و أما الرطوبه المسريه فى الملاقى أو الملاقى فهى محرزہ ايضا بالوجدان, فاذن يتحقق موضوع نجاسه الملاقى بالكسر و هو السرايه.

و أما اذا كانت نجاسه الملاقى بالفتح محرزہ بالوجدان و الرطوبه المسريه محرزہ بالاستصحاب, فلا يتحقق موضوع النجاسه اى نجاسه الملاقى بالكسر و هو السرايه, لانها لازمه عقليه للرطوبه المسريه فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت, و أما استصحاب بقاء عين النجاسه فيه, فلا يجرى الا على القول بحجيه مثبتات الاصول كما مر.

وهنا اشكالان على هذا الاستصحاب:

ما ذكره بعض المحققين قدس سره من الاشكال فى المقام

الاشكال الأول: ما ذكره بعض المحققين قدس سره (١) على ما فى تقرير بحثه, من ان بدن الحيوان بناء على القول بتنجسه بملاقاه النجس لا يكون منجساً لملاقاه.

وقد افاد فى وجه ذلك, ان الدليل على منجسيه المتنجس الأول روايات غسل الأوانى و الثياب و الفراش, و هذه الروايات لاتشمل بدن الحيوان الذى لاتتوقف طهارته على الغسل بل يكفى فيها زوال عين النجاسه عنه, ومورد هذه الروايات المتنجس الذى لا يطهر الا بالغسل بالماء, فاذن هذه الروايات بضميمه الارتكاز العرفى تدل على منجسيه كل متنجس تتوقف طهارته على الغسل بالماء بدون اى خصوصيه لموردها.

و أما التعدى عن موردها الى المتنجس الذى لا تتوقف طهارته على الغسل بالماء بل يكفى فيها زوال عين النجاسه عنه فهو بحاجه الى قرينه

ص: ٦٣

ولاقرينه على ذلك لا- فى نفس هذه الروايات ولا من الخارج, فاذا لايمكن القول بان بدن الحيوان المتنجس منجساً لملاقيه, هذا.

مناقشه بعض المحققين قدس سره فى المقام

ويمكن المناقشه فيه, لان موضوع نجاسه الملاقى بالكسر للنجس هو السرايه اى سرايه النجاسه من الملاقى بالفتح الى الملاقى بالكسر وتأثره بنجاسته, وليس الحكم بتنجسه تعبيراً صرفاً, باعتبار ان ما له دخل فى تحقق موضوعها فيه امور:

الأول: الملاقاه للمتنجس.

الثانى: نجاسه الملاقى بالفتح.

الثالث: الرطوبه المسريه كانت فى الملاقى أو الملاقى, وعلى هذا فاذا كان بدن الحيوان متنجساً وكان رطباً بالرطوبه المسريه ولاقاه ثوب أو إناء أو شىء آخر, تحقق موضوع نجاسه الملاقى بالكسر و هو السرايه وتأثره بنجاسه الملاقى بالفتح, لان الملاقاه محرزه بالوجدان, و كذلك الرطوبه المسريه ونجاسه الملاقى بالفتح و هو بدن الحيوان ثابتة بالاستصحاب, وبذلك يتحقق موضوع نجاسه الملاقى و هو السرايه و تأثره بنجاسه الملاقى بالفتح و هذا موافق للارتكاز العرفى, ولا فرق فى ذلك بين كون طهاره المتنجس متوقفاً على الغسل بالماء أو يكفى فى طهارته ازاله عين النجس عنه فانه حكم آخر ثبت بدليل خاص, والا فمقتضى القاعده الارتكازيه العرفيه ان نجاسه المتنجس لا تزول الا بالغسل بالماء لا بازاله العين فقط, فاذا ثبت هذا الحكم و هو طهاره بدن الحيوان بازاله العين فقط بدون تطهيره بالماء انما هو بالتعبد وعلى خلاف الارتكاز العرفى, و من المعلوم انه لايدخل لهذه الجبهه فى منجسيه بدن الحيوان النجس لملاقيه, فان منجسيته انما هى من جبهه نجاسته, ولا فرق بين بدن الحيوان وغيره من هذه الناحيه, وانما الفرق بينهما من ناحيه اخرى و هى ان بدن

الحيوان يطهر بزوال العين و أما غيره لا يطهر الا بالغسل بالماء, و هذا حكم تعبدى ثبت بالنص ولا يرتبط بمنجسيته طالما يكون نجساً.

والخلاصه, ان التعدى من مورد الروايات المذكوره الى سائر الموارد يكون على القاعده, فلا يحتاج الى عنايه زائده بلا فرق فى ذلك بين متنجس و متنجس آخر, وعندئذٍ كما يكون التعدى من موردها الى المتنجسات التى تتوقف طهارتها على الغسل بالماء على القاعده وموافق للارتكاز العرفى, كذلك التعدى من موردها الى بدن الحيوان المتنجس يكون على القاعده, لان تنجس الملاقى بالكسر بملاقاه المتنجس مع توفر الامور المتقدمه يكون على طبق القاعده و موافق للارتكاز العرفى.

أو فقل, ان ملاك سرايه النجاسه من الملاقى بالفتح الى الملاقى بالكسر وتأثره بنجاسته الموافقه للمرتكزات العرفيه انما هو ملاقاه الملاقى للملاقى بالفتح فى حال نجاسته مع وجود الرطوبه المسريه فى احدهما, و أما ان طهاره الملاقى بالفتح تتوقف على الغسل بالماء أو يكفى فى طهارته ازاله العين عنه فهو امر آخر ثابت بالتعبد الخاص شرعاً ولا يرتبط بما هو ملاك السرايه و التأثير بمقتضى الارتكاز العرفى, ولا يكشف ذلك عن ان نجاسه سائر المتنجسات اشد من نجاسه بدن الحيوان, بداهه ان هذا غير محتمل, و من هنا لا يكشف تعدد الغسل فى المتنجس بالبول كثوب الانسان أو بدنه عن ان نجاسه البول اشد من نجاسه غيره, لان النجاسه حكم شرعى لا تتصف بالشده و الضعف.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان نجاسه بدن الحيوان اخف من نجاسه سائر المتنجسات, الا ان ذلك لا يؤثر فى منجسيه المتنجس لانها مبنيه على مامر من الشروط و مع توفرها تكون على القاعده, لانها من آثار طبيعى نجاسه المتنجس, و أما كون بعض افراده اشد من الآخر فلا اثر له,

هذا اضافته الى ان بدن الحيوان اذا تنجس بالبول, فهل كانت نجاسته اخف من نجاسه الثوب المتنجس بالبول؟ و الجواب لا, مثلا نجاسه عين النجس اشد من نجاسه المتنجس مع انه لافرق بينهما من هذه الناحيه.

فالتتيجه, ان الارتكاز العرفى قرينه على عدم الفرق بين اقسام المتنجسات فى منجسيتها لملاقيتها سواء أكان الملقى بدن الحيوان المتنجس ام كان غيره, واختلافهما فى حكم آخر لا يرتبط بهذه الجهه.

فاذن ما ذكره قدس سره من الفرق بينهما لا يمكن المساعده عليه.

اشكال السيد الاستاذ قدس سره فى المقام

الاشكال الثانى: ما نقل عن السيد الاستاذ قدس سره(1) فى دوره الاخيره من ان هناك فردين من الاستصحاب فى المقام.

الفرد الأول: استصحاب بقاء عين النجس فى بدن الحيوان.

الفرد الثانى: استصحاب بقاء نجاسه بدن الحيوان, باعتبار ان الشك فى بقاء عين النجس فيه يستلزم الشك فى بقاء نجاسه بدنه.

وكلا الفردين من الاستصحاب لا يجرى.

أما الفرد الأول, فلانه لا اثر لاستصحاب بقاء عين النجس فى بدن الحيوان, لانه لا يثبت تنجس الملقى لها كالثوب أو اليد الا على القول بالاصل المثبت, لان ملاقيه الثوب مثلا لبدن الحيوان وان كانت محرزه بالوجدان الا ان ملاقاته لعين النجاسه فيه غير محرزه كذلك, و أما احرازها تعبداً فلا يمكن الا بناء على القول بحجيه الاصل المثبت, اذ لا يترتب على استصحاب بقاء عين النجس فيه اثر شرعى مباشره, والاثر الشرعى انما يترتب على ملاقيه الثوب لها, ومن المعلوم ان هذا الاستصحاب لا يثبت عنوان الملاقيه لها الذى هو لازم عقلى لبقائها فيه, فاذن هذا الفرد من الاستصحاب لا يجرى.

ص: ٦٦

و أما الفرد الثانى, فلانه لا يترتب اى اثر شرعى على المستصحب بهذا الاستصحاب و هو بقاء نجاسه بدن الحيوان, وذلك للعلم الوجدانى الاجمالى بان عين النجس فى بدن الحيوان لا تخلو إما انها زالت أو انها باقيه ولا ثالث فى البين. أما على الأول فقد طهر بدن الحيوان لفرض ان طهارته بزوال العين عن بدنه, وحينئذ فلا اثر لملاقاه الثوب أو نحوه لبدنه لانه من ملاقاه الطاهر مع الطاهر, و أما على الثانى فلان الملاقى كالثوب فقد لاقى أولاً عين النجس ثم بدن الحيوان, و المفروض انه تنجس بالملاقاه الأولى ولا اثر حينئذ للملاقاه الثانى, لان المتنجس لا يقبل التنجس مره ثانيه اذا كانت النجاسه من سنخ واحد كما هو كذلك فى المقام.

فالتتيجه, ان الاستصحاب لا يجرى فى المقام لا استصحاب بقاء العين ولا استصحاب بقاء نجاسه بدن الحيوان, هذا.

الجواب عن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره

و قد اجاب قدس سره عن ذلك, بان الغرض اثبات نجاسه الملاقى بالكسر لا اثبات نجاسته الساريه من نجاسه الملاقى بالفتح و هو بدن الحيوان حتى يرد عليه هذا الاشكال.

فيه ان هذا الجواب غير تام, وذلك لانه ليس لنا علم اجمالى إما بملاقاه بدن الحيوان المتنجس أو ملاقاه عين النجس فى بدنه حتى يحكم بنجاسه الملاقى بالكسر على كل تقدير, حيث ان الغرض هو اثبات نجاسته لا اثبات نجاسته الناشئه عن نجاسه بدن الحيوان, وذلك لان عين النجس ان كانت باقيه فى بدن الحيوان فالملاقى لها كالثوب قد تنجس بملاقاتها لا بملاقاه بدن الحيوان, وان كانت زائله عنه فالملاقى حينئذ وان لاقى بدن الحيوان الا انه طاهر, لفرض انه يطهر بمجرد زوال العين عنه, فعندئذ تكون الملاقاه مع الطاهر, فاذن ليس فى المقام علم اجمالى بانه إما لاقى عين النجس أو المتنجس, بل علم اجمالى بانه إما لاقى عين النجس أو الطاهر.

هذا.

ويحتمل ان يكون مراد السيد الاستاذ قدس سره من الجواب هو ان عين النجس لم تصل اليها، لان وصولها و تنجزها منوط بجريان استصحاب بقائها في بدن الحيوان، و المفروض ان هذا الاستصحاب لايجرى الا على القول بالاصل المثبت، ولهذا لم تصل عين النجس ولم تنجزه، فمن اجل ذلك لا اثر لها.

وعلى هذا فالملاقى كالثوب مثلاً- وان كان ملاقياً لعين النجس أولاً- ثم بدن الحيوان، الا- انه لا- اثر لملاقاه العين، باعتبار ان نجاستها غير واصله وغير منجزه، اذ لا- اثر لملاقاه مثل هذه النجاسه غير المؤثره، فاذن لا مانع من استصحاب بقاء نجاسه بدن الحيوان و الحكم بنجاسه ملاقيه، هذا.

ولكن حمل جوابه قدس سره على هذا الاحتمال خلاف الظاهر بل خلاف صريح كلامه قدس سره، فانه قدس سره قد صرح بان الغرض في المقام ليس الا اثبات نجاسه الملاقى بالكسر لانجاسته الناشئه عن نجاسه الملاقى بالفتح و هو بدن الحيوان.

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

الصحيح في الجواب عن اشكال السيد الاستاذ قدس سره

والصحيح في الجواب عن هذا الاشكال ما تقدم من انه مبنى على ان يكون للنجاسه الموجوده في بدن الحيوان جرم فعندئذ يتم هذا الاشكال، فان الملاقى حينئذ يلاقى عين النجس أولاً باعتبار ان لها جرمًا ثم المتنجس، و أما اذا لم يكن للنجاسه الموجوده في بدن الحيوان جرم كما هو الغالب بل رطوبه قائمه ببدن الحيوان ولا وجود لها الا بوجود الحيوان، حيث انها صفة له فلا يتم هذا الاشكال، لان الملاقى قد لاقى بدن الحيوان مباشره، وحيث انه نجس بحكم الاستصحاب فيترتب عليه نجاسه ملاقيه.

ص: ٦٨

فالنتيجه, ان هذا الاشكال انما يتم فيما اذا كان لنجاسه بدن الحيوان جرم و موجود مستقل, و أما اذا لم يكن لها جرم بل هي رطوبه قائمه ببدن الحيوان وصفه له وليس لها وجود فى قبال وجود الحيوان, فيكون الثوب ملاقيا لبدن الحيوان مباشره, وحيث انه متنجس بمقتضى الاستصحاب فيلاقى النجس فيحكم بنجاسته اذا كانت الملاقاه مع الرطوبه المسريه كما هو المفروض.

الى هنا قد تبين ان هذا الاشكال غير تام.

الفرع الثانى ما اذا شك فى يوم انه آخر شهر رمضان او أول شهر شوال

اشاره

الفرع الثانى: ما اذا شك فى يوم انه يوم آخر شهر رمضان أو أول يوم من شهر شوال, ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء شهر رمضان وعدم خروجه أو عدم دخول شهر شوال, ويترتب على هذا الاستصحاب وجوب الصوم.

وهل يمكن اثبات ان اليوم الذى بعده مباشره أول يوم شوال و هو يوم العيد أو لا؟

والجواب لا-يمكن اثبات كونه أول يوم من شهر شوال الا-على القول بالاصل المثلث, أو بدعوى ان الواسطه خفيه, فان عنوان الأوليه عنوان منطبق على يوم من شهر غير مسبق بيوم آخر منه قبله, و هذا المعنى هو المرتكز فى الازهان لدى العرف و العقلاء من أول يوم من ايام الشهر.

وبكلمه, قد يقال كما قيل انه يمكن اثبات الأوليه بالاستصحاب إما بدعوى ان الواسطه خفيه, فاذا كانت خفيه جرى الاستصحاب كما اختاره شيخنا الانصارى قدس سره, أو بدعوى ان عنوان الأوليه مركب من جزئين: احدهما وجودى و هو كون هذا اليوم من شهر شوال, الثانى عدمى و هو عدم كونه مسبقا بيوم آخر منه, و الجزء الاول محرز بالوجدان, و الثانى بالتعبد الاستصحابى و بضم الوجدان الى الاصل يتحقق الموضوع بكلا

جزئيه و هو عنوان الأوليه, ويترتب عليه اثره كاستحباب صلاه العيد ونحوها فى هذا اليوم باعتبار انه يوم العيد.

ولكن قد ظهر مما تقدم ان كلتا الدعويين غير تامه.

أما الدعوى الأولى, فقد تقدم ان الاستصحاب المثبت لا يكون حجه مطلقاً اى سواء أكانت الواسطه خفيه ام لا, هذا اضافه الى ان الواسطه هنا ليست خفيه كما هو الظاهر.

و أما الدعوى الثانيه, فلاشبهه فى ان عنوان الأوليه عنوان بسيط وجودى بمقتضى الارتكاز العرفى و العقلائى, و أما عدم المسبوقيه بيوم آخر فهو من لوازم هذا العنوان لا انه جزئه, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان المحقق النائنى قدس سره(1) قد ذكر انه لا يمكن اثبات أول يوم من شهر شوال باستصحاب بقاء شهر رمضان الا على القول بالاصل المثبت ولانقول به.

ولكن يمكن اثبات ذلك بطريق آخر و هو ان النصوص الداله على ثبوت يوم العيد برؤيه الهلال أو مضى ثلاثين يوماً من شهر رمضان تدل على انه اذا مضى ثلاثون يوماً من شهر رمضان فالיום الذى بعد الثلاثين هو يوم العيد و هو أول يوم من شهر شوال. هذا.

ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فى المقام يرجع الى امرين

وغير خفى ان ما افاده قدس سره يرجع الى امرين:

الأول, انه اذا مضى من الشهر ثلاثون يوماً فهو أماره على انتهاء الشهر السابق وابتداء الشهر اللاحق, وعليه فالיום الذى بعد مضى ثلاثين يوماً من الشهر السابق أول يوم من الشهر اللاحق و هو يوم العيد.

الثانى, ان ظاهر كلامه قدس سره عدم اختصاص ذلك بمورد النصوص و هو شهر رمضان وشوال بل يتعدى من موردها الى جميع الشهور, لان مضى

ص: ٧٠

ثلاثين يوماً من كل شهر أماره على انتهاء هذا الشهر وابتداء الشهر الآتى, هذا.

النظر فى كلا الأمرين

وللنظر فى كلا الأمرين مجال:

أما الأمر الأول, فلأن النصوص الداله على ذلك انما هى فى فرض وجود المانع من رؤيه الهلال كالغيم ونحوه ليله الثلاثين, فاذن يكون الحكم تعبيرياً صرفاً وليس على القاعده.

وان شئت قلت, ان الشارع جعل مضى ثلاثين يوماً من شهر رمضان أماره على انتهاء شهر رمضان ودخول شهر شوال لا مطلقاً بل فى ظرف خاص و هو عدم امكان رؤيه الهلال لمانع من الموانع و سبب من الاسباب فى ليله الثلاثين, ومعنى ذلك ان امر الشارع باكمال العده و هى ثلاثون يوماً من باب الاحتياط و القدر المتيقن لاحتمال ان يوم الثلاثين هو أول يوم من شهر شوال, على اساس احتمال ان الجو اذا كان صافياً ليله الثلاثين لرأى الناس الهلال اذا استهلوا, ومن هنا يظهر ان هذه الروايات لا تدل على ان اليوم الذى بعد ثلاثين يوماً من شهر رمضان انه أول يوم من شهر شوال, لاحتمال انه اليوم الثانى منه وان يوم الثلاثين هو يوم العيد هو أول شهر شوال, فاذن لا تثبت الروايات عنوان الأوليه لليوم الذى بعد الثلاثين ولا تدل عليه و انما تدل على جواز الافطار فيه.

ومن هنا لا يمكن التعدى عن موردها الى سائر الشهور, فاذا لم ير الهلال ليله الثلاثين من شهر ذى القعدة لمانع كالغيم ونحوه مع احتمال وجوده فى الافق, فانه لا يكون أماره على ان اليوم يوم الثلاثين من ذى القعدة الا بالاستصحاب و اليوم الذى بعد الثلاثين أول يوم من ذى الحجه لاحتمال انه اليوم الثانى منه, وبذلك يظهر حال الأمر الثانى, فان الروايات مختصه بموردها, ولا يمكن التعدى عن موردها الى سائر الموارد الا بقربنه,

باعتبار ان الحكم فى موردها يكون على خلاف القاعده.

و أما مضى ثلاثين يوما من شهر رمضان, فهو ليس بأماره على أول الشهر من شوال, وذلك لان امر الشارع بمرضى الثلاثين يوما انما هو فى ظرف الشك و الجهل بالواقع وعدم امكان رؤيه الهلال لمانع من الموانع كالغيم وعدم صفاء الجو أو غير ذلك فى ليله الثلاثين مع احتمال وجود الهلال فى الافق فى هذه الليله, و فى هذا الظرف حكم الشارع باكمال ثلاثين يوما, و هذا لا يدل على ان اليوم الذى بعد الثلاثين هو أول يوم من شهر شوال, لاحتمال انه اليوم الثانى منه وان اليوم الأول هو يوم الثلاثين, فاذن هذا الحكم الشرعى مبنى على الاحتياط واحراز اليقين بالامتنال أو الاستصحاب, ولولا حكم الشارع بذلك لكان الاستصحاب كافيا أو قاعده الاشتغال.

فالنتيجه, ان هذا الحكم الشرعى لا يثبت عنوان الأوليه لليوم الذى بعد الثلاثين كالأستصحاب وقاعده الاشتغال, ولا يوجد فى هذه الروايات حكم الشارع بان اليوم الذى بعد الثلاثين هو أول يوم من ايام شهر شوال و هو يوم العيد وانما حكم الشارع فيها باكمال الثلاثين.

أو فقل, ان هذه الروايات لاتقول بان اليوم الذى بعد ثلاثين يوما أول يوم من ايام شهر شوال وانه يوم العيد, بل تقول باكمال الثلاثين والافطار بعده.

وعلى هذا فلو كان هناك اثر شرعى مترتب على اليوم الثانى من شهر شوال, فلا يمكن ترتيبه على اليوم الثانى بعد الثلاثين اذ لم يثبت انه اليوم الثانى منه, لاحتمال انه اليوم الثالث منه, كما ان اليوم الذى بعد الثلاثين مباشره لم يثبت انه اليوم الأول من شوال واقعا وانما رتب عليه آثاره تبعدا وكذلك الحال فى اليوم الثالث من شوال و الرابع و هكذا.

فالنتيجه, ان مثبتات هذه الروايات لا تكون حجه باعتبار انها ليست أماره على الواقع لان الحكم فيها مبني على الاحتياط.

وعلى هذا فلا بد من الفرق بين رؤيه الهلال وبين اكمال ثلاثين يوما في ظرف الشك وعدم امكان رؤيه الهلال لمانع من الموانع ليله الثلاثين, واحتمال ان اليوم الذى جاء بعد اكمال الثلاثين هو أول يوم من شهر شوال واحتمال انه اليوم الثانى منه وان اليوم الأول هو يوم الثلاثين, هذا من جانب.

ومن جانب آخر, اذا كان الجو صافيا ليله الثلاثين بحيث لو كان الهلال موجودا فى الافق لرآه المستهلون و مع هذا اذا استهلوا ولم يروه, فانه كاشف عن ان الشهر كامل وان اليوم الذى بعد الثلاثين هو أول اليوم من الشهر اللاحق, لان هذا أماره على أول شهر, و أما الأمر باكمال الثلاثين فى الروايات فانما هو فى ظرف الشك بعدم امكان رؤيه الهلال ليله الثلاثين من جهه مانع, فاذن لانعلم ان اليوم الذى بعد اكمال الثلاثين هو أول يوم من شهر شوال لاحتمال انه اليوم الثانى منه.

فالنتيجه, ان هذه الروايات لا تثبت عنوان الأوليه لليوم الذى بعد الثلاثين, نعم يترتب آثاره عليه تعبدًا, هذا.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان الروايات المذكوره تثبت عنوان الأوليه دون الاستصحاب الاعلى القول بالاصل المثبت غير تام بالنسبه الى الشق الأول كما تقدم.

مناقشه السيد الاستاذ قدس سره للشق الثانى من كلام المحقق النائيني قدس سره

و أما بالنسبه الى الشق الثانى و هو عدم امكان اثباته بالاستصحاب, فقد ناقش فيه السيد الاستاذ قدس سره (1) و ذكر انه لا مانع من احراز أول اليوم من الشهر بالاستصحاب, بتقريب ان يوم الشك اذا مضى و دخل اليوم الثانى,

ص: ٧٣

حصل له اليقين بدخول يوم العيد و هو يوم أول من شهر شوال إما من اليوم الأول أو من الآن, فان دخل يوم العيد من اليوم السابق فقد مضى, وان دخل من الآن فهو باق, و هذا التردد منشأ للشك فى بقاءه بعد اليقين بحدوثه, ولا مانع من استصحاب بقاءه اى بقاء يوم العيد ويترتب عليه آثاره.

والخلاصه, انه لا مانع من احراز أول يوم من الشهر بهذا الاستصحاب بلافرق فى ذلك بين شهر رمضان و سائر الشهور, وايضاً بلافرق بين اليوم الأول من الشهر و اليوم الثانى و الثالث وهكذا, فاذا شك فى يوم أنه يوم التاسع من شهر ذى الحجه أو الثامن, ففى مثل ذلك اذا مضى يوم الثامن و دخل يوم التاسع فمن حين دخوله علم اجمالاً بدخول يوم التاسع إما من الآن أو قبل ذلك, فان دخل من الآن فهو باق وان دخل من السابق فقد زال وانتهى, و هذا العلم الاجمالى منشأ للشك فى بقاء يوم التاسع, فلا مانع حينئذ من استصحاب بقاءه وترتيب اثره عليه, هذا.

ماوجه على هذا التقريب من النقد و الجواب عنه

و قد وجه على هذا التقريب مجموعه من النقد:

النقد الأول, ان هذا الاستصحاب انما يثبت اليوم الأول من شهر شوال أو غيره من الشهور ولكنه لا يثبت ما هو لازمه عقلاً و هو ان اليوم الذى يليه اليوم الثانى منه وهكذا الا على القول بالاصل المثبت, فاذن استصحاب بقاء اليوم الأول من شهر شوال لا يثبت ان ما يليه من اليوم هو اليوم الثانى منه أو الثالث و هكذا.

والجواب, ان هذا الاستصحاب وان كان لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت الا انه لا مانع من اجراء الاستصحاب فى اليوم الذى يليه اليوم الأول, فانه اذا مضى هذا اليوم هو اليوم الذى ثبتت أوليته بالاستصحاب و دخل فى اليوم الذى يليه, فقد علم اجمالاً بان اليوم الثانى قد دخل واقعا إما بدخول اليوم الأول الذى مضى لاحتمال انه فى الواقع

اليوم الثانى أو بدخوله من الان, فعلى الأول قد مضى وعلى الثانى فهو باق, و هذا الترييد منشأ للشك فى بقاء اليوم الثانى فلا مانع من استصحاب بقاءه, وهكذا الحال فى اليوم الثالث وهكذا اذا كان هناك اثر شرعى مترتب عليه.

فالتتبعه, ان كل يوم من شهر شوال أو غيره اذا شك فى انه اليوم الأول أو الثانى أو الثالث و هكذا اذا كان له اثر شرعى مترتب عليه, فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه بالتقريب المذكور.

النقد الثانى, ان المعتبر فى جريان الاستصحاب كون المشكوك بقاءً للمتيقن وامتداداً له ولا يكون عينه, هذا من جهه.

ومن جهه اخرى, لا يمكن ان يكون المشكوك مباحياً للمتيقن, و هذا الشرط فى المقام غير موجود, لان المتيقن فيه المعلوم بالاجمال و هو مردد بين اليوم السابق و اليوم اللاحق و المشكوك اليوم اللاحق, وعلى هذا فان كان المتيقن اليوم السابق فالمشكوك و هو اليوم اللاحق مباحين له, وان كان المتيقن اليوم اللاحق فالمشكوك عين المتيقن, فاذا لم يحرز ان المشكوك بقاءً للمتيقن وامتداد له, فلهذا لا يجرى الاستصحاب.

والجواب, ان المتيقن لا يمكن ان يكون مردداً بين اليوم السابق أو اللاحق, لان كلاً من اليومين بحده مشكوك فيه ولا يكون متيقناً, اذ المتيقن فى المقام هو الجامع بينهما, لانه المعلوم بالاجمال, فان اليقين قد تعلق به من حين مضى اليوم السابق ودخول اليوم اللاحق, اذ فى هذا الحين حصل اليقين بتحقق اليوم الأول اجمالاً إما فى ضمن اليوم السابق أو فى ضمن هذا اليوم الآن وبعد هذا الحين شك فى بقاء المتيقن, فاذا كان المشكوك بقاءً للمتيقن وامتداداً له لا انه إما عينه أو مباحين له, فانه مبنى على تخيل ان المتيقن إما خصوص اليوم السابق أو اليوم اللاحق, ومن الواضح ان هذا التخيل خلاف الوجدان و الضروره لوضوح ان المتيقن هو الجامع.

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

وان شئت قلت, ان استصحاب بقاء اليوم الأول من شهر شوال و هو اليوم الحادى و الثلاثين معارض باستصحاب عدم حدوث يوم العيد فيه للعلم التفصيلى بان يوم العيد لم يحدث في اليوم الثلاثين و الحادى و الثلاثين معاً, فانه وان حدث في الأول لم يحدث في الثانى وان حدث في الثانى لم يحدث في الأول, و هذا العلم الاجمالى منشأ للشك في حدوثه في واحد و الثلاثين فيستصحب عدم حدوثه فيه, و هذا الاستصحاب معارض باستصحاب بقاءه فيه.

و أما اذا كان هناك اثر شرعى مترتب على الليله الأولى من شهر شوال ايضاً, فيقع التعارض بين استصحاب بقائها واستصحاب عدم حدوث الليله الأولى من جهة العلم الوجدانى بحدوث الليله الأولى إما سابقاً أو من الآن, فان حدثت سابقاً فقد مضت وانتهت وان حدثت الآن فهي باقيه, و هذا الترديد منشأ للشك في بقائها فيستصحب فيكون هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم حدوثها في هذه الليله.

والخلاصه, اننا كما نعلم اجمالاً إما بحدوث الليله الأولى من شهر

شوال إما فى هذه الليلة أو فى الليلة السابقة كذلك نعلم اجمالاً- إما بعدم حدوثها فى هذه الليلة أو فى الليلة السابقة, فاذن استصحاب بقائها فى هذه الليلة معارض باستصحاب عدم حدوثها فيها, ولا فرق فى التعارض بين ان يكون الشك فى اليوم الأول من شهر شوال أو غيره أوفى الليلة الأولى منه اذا كان هناك اثر شرعى مترتب على كل منهما, كما انه لا فرق بين شهر شوال وسائر الشهور من هذه الناحية, هذا.

ما اجاب السيد الاستاذ قدس سره فى المقام وعدم تماميه هذا الجواب

وقد اجاب السيد الاستاذ قدس سره (١) عن ذلك, بان استصحاب عدم حدوث يوم العيد و هو اليوم الأول من شهر شوال فى اليوم الحادى و الثلاثين معارض باستصحاب عدم حدوثه فى اليوم الثلاثين, باعتبار ان حدوثه فى كل من اليومين مشكوك فيه فيسقطان معا فيبقى استصحاب بقاء يوم العيد فى اليوم الحادى و الثلاثين بلامعارض, هذا.

ولكن هذا الجواب غير تام, هذا لا من جهة عدم ترتب اثر شرعى فى البين, لان الاثر الشرعى مترتب على الشك فى يوم العيد, بل من جهة ان استصحاب بقاء يوم العيد فى الحادى و الثلاثين ليس فى طول استصحاب عدم حدوث يوم العيد فيه بل هو فى عرضه, فاذن استصحاب عدم حدوث يوم العيد فى الحادى و الثلاثين كما انه معارض باستصحاب بقاء يوم العيد فيه كذلك معارض باستصحاب عدم حدوثه فى اليوم الثلاثين, ولا مانع من ان يكون لدليل واحد اكثر من معارض, غاية الأمر ان تعارضه مع استصحاب بقاء يوم العيد فى الحادى و الثلاثين بالذات و التناقض, و أما تعارضه مع استصحاب عدم حدوثه فى اليوم الثلاثين فانما هو بالعرض لا بالذات اى بواسطة العلم الاجمالى ولا اثر لهذا الفرق, فان العبرة انما هى بالتعارض و هو موجود, هذا.

ص: ٧٧

قد يقال كما قيل, ان تعارض استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الحادى و الثلاثين مع استصحاب بقاء يوم العيد فيه حيث انه بالذات وبالتناقض, فيكون دليل الاستصحاب قاصراً عن شمولهما في نفسه فلا اطلاق له بالنسبه اليهما لا ان له اطلاقاً, ولكن التعارض بينهما مانع عن شمولهما معاً, و هذا بخلاف تعارضه مع استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الثلاثين فانه حيث كان بالعرض لا بالذات, فالمقتضى للشمول لكلا الاستصحابين موجود و هو اطلاق دليل الاستصحاب ولكن المانع يمنع عن الشمول و هولزوم المخالفه القطعيه العمليه, وعلى هذا فالاستصحابان في الحادى و الثلاثين نفيًا واثباتاً قد سقطا عن الاعتبار من جهة عدم وجود المقتضى لهما لا- من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى, فاذن يبقى استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الثلاثين بلا معارض, لان استصحاب عدم حدوثه في الحادى و الثلاثين انما يصلح ان يعارض استصحاب عدم حدوثه في الثلاثين اذا كان المقتضى لاعتباره موجوداً وسقوطه مستند الى وجود المانع, و أما اذا كان سقوطه من جهة عدم المقتضى له فلا يصلح ان يكون معارضاً له, لان ما لا مقتضى له لا يصلح ان يعارض ما له مقتضى.

والجواب ان هذه مقاله غير صحيحه.

أما على المشهور بين الاصوليين منهم مدرسه المحقق النائنى قدس سره(١) فالمقتضى موجود في كلا الفرضين و هو اطلاق دليل الاستصحاب, غايه الأمر ان المانع عن الاطلاق تاره يكون ثبوتياً كما اذا كان التعارض بين فردى الاستصحاب ذاتياً وبنحو التناقض و اخرى يكون اثباتياً كما اذا كان التعارض بينهما عرضياً لا ذاتياً, فالنتيجه ان المقتضى ثابت في كلا الفرضين.

ص: ٧٨

وما قيل من ان التعارض بينهما ان كان بنحو التناقض فلا ينعقد ظهور في الاطلاق لدليل الاستصحاب, باعتبار ان استحاله شموله لهما تكون بمثابة القرينه المتصله المانع عن اصل انعقاد ظهوره في الاطلاق, و أما اذا كان التعارض بينهما بالعرض اى بواسطه العلم الاجمالي, فلا- مانع من انعقاد ظهوره في الاطلاق, لان استحاله شموله لهما تكون بمثابة القرينه المنفصله ولا تكون مانعه عن انعقاد ظهوره في الاطلاق.

غير صحيح, لان التعارض سواء أكان بالذات ام بالعرض لا يكون مانعا عن الاطلاق, فان المراد من اطلاق دليل الاستصحاب هو اطلاقه بالنسبه الى كل واحد منهما فى نفسه وبقطع النظر عن الآخر, و من الواضح انه لا مانع من اطلاق دليله بالنسبه الى كل واحد منهما فى نفسه وبقطع النظر عن الآخر, و المانع انما هو الجمع بينهما فانه بمثابة القرينه المتصله و مانعه عن شموله لهما معا.

فاذن يكون التعارض بين الاستصحابات الثلاثه فى المقام فى عرض واحد, فتسقط الجميع من جهه المعارضه, فلا يكون شىء منها مشمولا لاطلاق دليل الاستصحاب.

و أما بناء على ما قويناه من انه لا- اطلاق لادله الاصول العمليه منها ادله الاستصحاب بالنسبه الى اطراف العلم الاجمالي, اذ انها منصرفه عنها عرفا وقاصره بنظر العرف عن شمولها لها فى نفسها لا ان لها اطلاقا, ولكن المانع يمنع عن شمول اطلاقها لها, فلا فرق فى ذلك بين ان يكون التعارض بالعرض أو بالذات, هذا.

قبول السيد الاستاذ قدس سره تعارض الاستصحابات الثلاثه وما اجاب عنه

ثم ان السيد الاستاذ قدس سره (1) قد قبل التعارض بين الاستصحابات الثلاثه بصيغها الخاصه وحكم بسقوطها جميعا من جهه المعارضه.

ص: ٧٩

ولكنه اجاب عن اصل المعارضه بصيغه اخرى, و هي ان المقام داخل فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى, بتقريب ان المكلف يعلم اجمالا ان يوم العيد مسبوق بفردين من العدم, احدهما عدمه فى ليله التاسع و العشرون من رمضان ويوم التاسع و العشرون وليله الثلاثين ويوم الثلاثين اذا كان من رمضان, وثانيهما عدمه فى ليله الحادى و الثلاثين الى يومها, فان هذا الفرد من العدم مشكوك الحدوث و الكلى مردد بين هذين الفردين احدهما مقطوع الارتفاع و هو عدم العيد الثابت قبل الثلاثين الى يوم الثلاثين بناء على كونه من رمضان, و الآخر مشكوك الحدوث و هو عدم العيد فى ليله الحادى و الثلاثين الى يومه, و من المعلوم ان استصحاب العدم الكلى لايجرى, لانه فى ضمن الفرد الأول مقطوع الارتفاع وفى ضمن الفرد الثانى مشكوك الحدوث, ولهذا فلا يجرى.

والخلاصه, ان استصحاب عدم العيد المردد بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث لايجرى, لانه من الاستصحاب فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى, و أما استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك و هو استصحاب عدم حدوث يوم العيد فى اليوم الحادى و الثلاثين فايضاً لايجرى, لانه لايبث ان اليوم الثلاثين هو يوم العيد الا على القول بالاصل المثبت.

وان شئت قلت, اننا نعلم اجمالا فى يوم الثلاثين بعدم العيد فى ضمن احد فردين, الأول عدم العيد ليله التاسع و العشرون من شهر رمضان وليله الثلاثين, الثانى عدم العيد ليله الحادى و الثلاثين, و الفرد الأول قد ارتفع جزماً فى ليله الحادى و الثلاثين و الفرد الثانى مشكوك الحدوث فيها, فالكلى مردد بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع و الآخر مشكوك الحدوث, ولهذا لا تكون اركان الاستصحاب تامه فيه من اليقين بالحدوث

والشك في البقاء, فاذن ما هو المتيقن قد ارتفع وما هو المشكوك فليس بمتيقن.

قد يقال ان هناك استصحاباً اخر و هو استصحاب الفرد القصير و الجواب عنه

ولكن قد يقال ان هناك استصحاباً آخر يمكن التمسك به و هو استصحاب بقاء الفرد القصير اى بقاء عدم العيد الى يوم الثلاثين للشك في بقاءه في هذا اليوم, وبه يثبت وجود الكلى فيه ومع له حاجه الى استصحاب بقاء الكلى, هذا.

وغير خفى ان هذا الاستصحاب وان كان جارياً الا انه لا يثبت وجود الكلى الا على القول بالاصل المثبت, لان وجود الفرد وان كان ملازماً لوجود الكلى كما ان عدمه كان ملازماً لعدمه, الا ان هذه الملازمه واقعيه فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب, هذا من جانب.

ومن جانب آخر, ان هذا الاستصحاب لا يغنى عن استصحاب الكلى, لان المراد من استصحاب الكلى في المقام استصحاب عدم العيد الى ليله الحادى و الثلاثين, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, انه لا مانع من التمسك باستصحاب عدم العيد الى زمان العلم به و اليقين بدخول شهر شوال أو استصحاب بقاء شهر رمضان الى زمان العلم بدخول شهر شوال, ودعوى ان الشك انما هو فى ان هذا اليوم هل هو من رمضان أو من شوال, فلا يجرى استصحاب انه من رمضان لعدم حاله سابقه له.

مدفوعه, بان الأمر وان كان كذلك اذا لوحظ يوم الشك بحده الخاص, و أما اذا لوحظ بعنوان انه الجزء الاخير من شهر رمضان أو الجزء الأول من شهر شوال فلا مانع من هذا الاستصحاب, لان رمضان اسم وعنوان لهذا الشهر من بدايته الى نهايته, وحينئذٍ فاذا شككنا فى ان هذا اليوم هل هو من رمضان أو من شهر شوال كان الشك يرجع الى الشك فى

بقاء شهر رمضان, وعندئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاءه, هذا نظير استصحاب بقاء النهار أو بقاء الليل وبقاء الاسبوع أو بقاء السنه وهكذا, ويترتب على هذا الاستصحاب اثر شرعى و هو وجوب الصوم.

ثم ان الغرض من هذا الاستصحاب ليس اثبات الكلى باستصحاب الفرد القصير لكى يقال انه لا يثبت الكلى الا على القول بالاصل المثبت, بل الغرض منه اثبات بقاء شهر رمضان الى زمان اليقين بدخول يوم العيد, ولا يتوقف جريانه على اثبات يوم العيد بعد الثلاثين لكى يقال انه لا يثبت ذلك الا على القول بحجيه الاصل المثبت.

و أما استصحاب عدم دخول شهر شوال الى يوم الثلاثين, لا يثبت ان يوم الحادى و الثلاثين يوم العيد الا على القول بالاصل المثبت, و أما جريانه فى نفسه فلا مانع منه, لانه عباره اخرى عن استصحاب بقاء شهر رمضان وملازم له, ولا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر, لان كل منهما يرجع الى الآخر روحاً و معنى.

الى هنا قد تبين انه لا حاجه الى استصحاب بقاء يوم العيد بالتقريب الذى ذكره السيد الاستاذ قدس سره, مضافاً الى انه معارض باستصحاب عدم حدوث يوم العيد فى الحادى و الثلاثين كما تقدم.

ما قاله السيد الاستاذ قدس سره من ان المقام نظير ما اذا احدث بالاصغر

ثم ان السيد الاستاذ قدس سره (١) قد قال ان المقام نظير ما اذا كان المكلف محدثاً بالاصغر ثم خرج منه رطوبه مردده بين البول و المنى, فان كانت بولاً فى الواقع فلا اثر له, لانه كان محدثاً بالاصغر فلا اثر لحدوثه مره ثانيه, وان كانت منياً تبدل حدثه الاصغر بالاكبر, فهنا افتراضان:

الأول, النظر الى حكم المسأله بعد وضوء المكلف.

الثانى, النظر الى حكمها قبل وضوءه.

ص: ٨٢

١- (١) - ١ - بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ١٩٦ نقلاً من السيد الخوئى (قده).

أما فى الفرض الأول, فاذا توضع المكلف ارتفاع حدثه الاصغر الذى كان متيقنا, وعليه فالفرد المتيقن حدوثه قد ارتفع يقينا, وعندئذ فلا يمكن استصحاب كلى الحدث الجامع بين الاصغر والاكبر, لانه من استصحاب بقاء الكلى فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى, اذ الفرد المتيقن الذى وجد الكلى فى ضمنه قد ارتفع و الفرد الآخر مشكوك الحدوث فلا علم بحدوثه من الأول.

و أما فى الفرض الثانى, فيشكك المكلف فى انقلاب حدثه الاصغر بالاكبر, وفى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء الحدث الاصغر وعدم انقلابه الى الاكبر, فيكون هذا الاستصحاب حاكما على استصحاب بقاء كلى الحدث, وبذلك يكتفى المكلف بالوضوء ويرتفع حدثه, هذا.

لنا تعليق على ما افاده السيد الاستاذ قدس سره

ولنا تعليق على ما افاده قدس سره من ان المقام داخل فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى, وتعليق على تنظيره المقام بمسالة الشك فى انقلاب الحدث الاصغر الى الحدث الاكبر وعدم انقلابه اليه.

أما الأول, فلان عدم يوم العيد فى اليوم التاسع و العشرون من شهر رمضان ليس فرداً لعدم يوم العيد, لان عدم يوم العيد عدم خاص و هو العدم فى زمن يصلح ان يكون عيداً كعدم يوم العيد فى الثلاثين أو فى اليوم الحادى و الثلاثين, و أما فى اليوم التاسع و العشرون من شهر رمضان أو فى اليوم الثامن و العشرون وهكذا, فهو ليس من افراد عدم يوم العيد و مصاديقه.

والخلاصه, ان عدم يوم العيد فرد واحد شخصى كيوم العيد, غايه الأمر انه مردد بين زمانين مختلفين كيوم العيد وليس له فردان احدهما مقطوع التحقق والارتفاع و الآخر مشكوك الحدوث, بل هو فرد واحد شخصى مردد بين زمانين هما يومى الثلاثين و الحادى و الثلاثين, وعلى هذا

فيبقى التعارض بين الاستصحابات الثلاثة على حالها، لأن استصحاب عدم حدوث يوم العيد في الحادى و الثلاثين كما انه معارض باستصحاب عدم حدوثه فى الثلاثين، كذلك معارض باستصحاب بقاء العيد فى الحادى و الثلاثين، فاذن تسقط الجميع ويرجع الى استصحاب بقاء شهر رمضان، و هذا الاستصحاب وان كان لا يثبت ان اليوم الحادى و الثلاثين يوم العيد الا على القول بالاصل المثبت الا انه حجه و يترتب عليه وجوب الصوم الى زمان اليقين بدخول شهر شوال ويوم العيد.

ونتيجه ذلك ان وجوب الصيام ثابت بالاستصحاب، و أما يوم العيد فهو ثابت باليقين لا بالاستصحاب.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن اثبات عنوان أول الشهر بالاستصحاب ولا يوم العيد الا على التقريب الذى ذكره السيد الاستاذ قدس سره، ولكن تقدم انه معارض ويسقط من جهه المعارضه، كما انه تبين ان المقام غير داخل لا فى القسم الثالث ولا فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى.

و أما الثانى، فلان المقام ليس كمسأله الحدث و هى ما اذا كان المكلف محدثاً بالاصغر ثم خرج منه رطوبه مردده بين البول و المنى، فان هذا المثال فى الفرض الأول و هو فرض وضوء المكلف بعد خروج الرطوبه المردده منه داخل فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى لا فى القسم الثانى كما يظهر ذلك من تقرير بعض المحققين قدس سره.

أما دخوله فى القسم الثالث، فلان الكلى فى هذا القسم مردد بين فردين، احدهما مقطوع الارتفاع بحده الفردى بعد حدوثه و الآخر مشكوك الحدوث من الأول، و الكلى فى هذا القسم موجود فى ضمن فرد معين قد ارتفع ذلك الفرد جزماً، و أما الفرد الآخر فهو مشكوك الحدوث من البدايه، بينما الكلى فى القسم الثانى قد وجد فى ضمن احدهما اجمالاً ثم ارتفع

احدهما وجدانا ويشك في بقاء الآخر من جهة الشك في حدوثه, و هذا منشأ للشك في بقاء الكلّي, ولهذا لا- مانع من استصحاب بقائه, نعم لايجرى الاستصحاب في الفرد بحدّه الفردى لعدم تماميه اركانها فيه, بينما فى القسم الثالث لايجرى لا فى الكلّي ولا فى الفرد لعدم تماميه اركانها فيهما معا, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, قد أورد على السيد الاستاذ قدس سره بامرین:

الأول, ان المكلف كان يعلم اجمالا قبل الوضوء بانه محدث إما بالاصغر أو بالاكبر, على اساس ان الرطوبه الخارجه منه المردده بين المنى و البول ان كانت منيا فقد تبدل الحدث الاصغر بالحدث الاكبر وانقلب اليه, وان كانت بولا فلا اثر له.

الثانى, ان استصحاب عدم كونه محدثا بالاكبر لا يكون حاكما على استصحاب الكلّي ورافعا له الا على القول بالاصل المثبت.

ولكن مع هذا لا- مانع من جريان هذا الاستصحاب و هو استصحاب عدم كونه محدثا بالاكبر, و كفايه الوضوء لا من جهة انه حاكم على استصحاب الكلّي, لما عرفت من عدم الحكومه بل من جهة نكته فقهيه فى المقام, و هى ان الاستفادة من آيه الوضوء ان موضوع وجوبه من قام الى الصلاه و كان محدثا بالاصغر ولم يكن جنباً, فيكون الموضوع مقيداً بقيد بنحو التركيب و الجمع لابنحو تقييد احدهما بالآخر, و هذا الموضوع محقق فى المقام, لان المكلف كان محدثا بالاصغر وجدانا ولم يكن جنباً بالاصل الموضوعى, فبضم الاصل الى الوجدان يتحقق الموضوع اى موضوع مطهره الوضوء وصحته, هذا.

وللمناقشه فيما افاده قدس سره مجال.

أما ما ذكره قدس سره من ان المكلف المحدث بالاصغر اذا خرجت منه

رطوبه مردده بين البول و المنى, فان كانت منياً تبدل الحدث الاصغر بالاكبر, ولهذا يدخل المقام فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى.

فلا يمكن المساعده عليه, وذلك لانه ان اريد من التبدل التبدل الموضوعى وان الحدث الاصغر انقلب حقيقه الى الحدث الاكبر, بمعنى ان المكلف لا يكون فعلاً- الا- محدثاً بالاكبر فقط و زال حدثه الاصغر نهائياً فانه غير معقول, لان كون المكلف محدثاً بالاصغر تاره وبالاكبر تاره اخرى امر اعتبارى, حيث ان الشارع اعتبر المكلف محدثاً بالاصغر لدى خروج البول منه و محدثاً بالاكبر عند خروج المنى منه, ومن الواضح انه لا يتصور القلب والانقلاب و التبدل و التبدل فى الامور الاعتباريه ولا التنافى, فلا مانع من كون المكلف محدثاً بالاصغر والاكبر معاً فى آن واحد.

وان اريد به ان إندكاكه فيه, بمعنى انه منذك فى الحدث الاكبر ولا وجود له الا بوجوده.

فيرد عليه, ان مثل هذا الاندكاك انما يتصور فى الامور التكوينييه الخارجيه لافى الامور الاعتباريه, وقد مر ان كون المكلف محدثاً بالاصغر أو الاكبر انما هو باعتبار الشارع وليس امرا تكوينيا خارجيا, فاذن كون المكلف محدثاً بالاكبر أو الاصغر امر اعتبارى فلا- يتصور فيه الانقلاب و التبدل والاندكاك, وعلى هذا فلا يحصل له العلم الاجمالى له بانه إما محدث بالاصغر أو بالاكبر, لان هذا العلم الاجمالى انما يحصل على فرض انقلاب الحدث الاصغر بالاكبر بالانقلاب الموضوعى, ولكن قد مر ان هذا الانقلاب غير معقول بكلا- شقيه هما الانقلاب الموضوعى والانقلاب الاندكاكى, ومع عدم الانقلاب فليس هنا الا علم تفصيلى للمكلف بالحدث الاصغر وشك بدوى فى الحدث الاكبر.

وان اريد به التبدل الحكمى و هو كفايه غسل الجنابه عن الموضوع,

بمعنى انه رافع للحدث الاكبر والاصغر معا.

فيرد عليه أولاً, ان هذا ثابت بالنص لا على القاعده, اذ مقتضى القاعده عدم الاجزاء.

وثانياً, ان هذا التبدل الحكمى بهذا المعنى لا يوجب حصول العلم الاجمالى بالحدث الجامع بين الحدث الاصغر والاكبر, بل هنا علم تفصيلى بالحدث الاصغر وشك بدوى بالحدث الاكبر, و العلم الاجمالى بالجامع مبنى على الانقلاب و التبدل الموضوعى, فاذن لا تكون المسأله داخله فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى بل هو داخل فى القسم الثالث من اقسام استصحابه.

هذا اضافه الى ان التبدل فى المقام ليس من التبدل الحكمى ايضا, لان الغسل عن الجنابه المشكوكه لا يجرى عن الوضوء ولا بد من ضم الوضوء اليه ايضا.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الرطوبه المشتبهه اذا كانت منيا, كانت مؤديه الى انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر بالانقلاب الموضوعى أو الاندكاكى, ونتيجه ذلك هى العلم الاجمالى بالجامع بين الحدث الاكبر والاصغر, باعتبار ان الرطوبه المشتبهه ان كانت منياً, ينقلب الاصغر الى الاكبر فالاكبر موجود حينئذ دون الاصغر, وان لم تكن منياً فالاصغر موجود دون الاكبر, وحيث انا لا ندرى انها منى أو بول فهذا منشأ للعلم الاجمالى بوجود الجامع بينهما, وبذلك تدخل المسأله فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى, وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء الكلى عند ارتفاع الفرد القصير و هو الحدث الاصغر بالوضوء, اذ حينئذ نشك فى بقاء الجامع بعد العلم بوجوده فلا مانع من استصحاب بقاءه و مقتضاه وجوب الغسل, اذ لا يحصل اليقين بالطهاره الحديثه الا به.

ودعوى ان هذا الاستصحاب لا يثبت وجوب الغسل, لانه ليس من آثار الجامع بين الحدث الاصغر والا-كبر بل هو من آثار الحدث الاكبر فقط, و المفروض ان هذا الاستصحاب لا يثبت الحدث الاكبر الا على القول بالاصل المثبت.

مدفوعه, بان استصحاب بقاء الحدث الجامع بينهما وان كان لا يثبت الحدث الاكبر الا انه يثبت حكم العقل بوجوب الغسل لاجل ارتفاع هذا الحدث, لان هذا الحكم العقلي مترتب على الحدث اعم من وجوده الواقعي أو الظاهري, ومع هذا الاستصحاب لا- اثر لاستصحاب عدم الحدث الا-كبر, لانه لا يكون رافعاً للكلى يعنى لا يترتب عليه ارتفاع الكلى الا على القول بالاصل المثبت, فاذن مقتضى استصحاب بقاء الكلى وجوب الغسل بحكم العقل, و مقتضى استصحاب عدم الحدث الاكبر عدم وجوبه, فيتعارضان فيه نفيًا واثباتًا فيسقطان من جهه المعارضه, فالمرجع حينئذ هو قاعده الاشتغال فى المقام يعنى الجمع بين الوضوء و الغسل.

والخلاصه, ان القول بالانقلاب الموضوعى فى المسأله يشكل العلم الاجمالى بان المكلف إما محدث فعلا بالحدث الاكبر أو محدث بالحدث الاصغر, و هذا العلم الاجمالى وان كان ينحل حكماً باستصحاب بقاء الحدث الاصغر وعدم انقلابه الى الاكبر من ناحيه, و استصحاب عدم الحدث الاكبر من ناحيه اخرى, الا ان هذا الانحلال لا يمنع من استصحاب بقاء الجامع للشك فيه بعد اليقين بحدوثه, باعتبار ان المسأله على القول بالانقلاب تدخل فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى.

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من كفايه الوضوء فى المقام

و أما ما ذكره قدس سره من كفايه الوضوء فى المقام مع استصحاب عدم الحدث الاكبر, على اساس نكته فقهيه و هى ان قوله تعالى < إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...>

اراد الاتيان بالصلاه و قام اليها و كان محدثا بالاصغر ولم يكن محدثا بالاكبر, فوظيفته الوضوء اذا كان واجداً للماء والا فالتيمم, ويستفاد من الايه المباركه ان موضوع وجوب الوضوء مركب من الحدث الاصغر وعدم الحدث الاكبر, و حيث ان هذا الموضوع فى المقام محرز, غايه الأمر احد جزئيه بالوجدان و هو الحدث الاصغر و الجزء الآخر بالاستصحاب و هو عدم الحدث الاكبر, و يضم الوجدان الى الاستصحاب يتم الموضوع فيترتب عليه وجوب الوضوء.

عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام

فهو لا يتم على ما ذكره قدس سره من الانقلاب و التبديل, فانه على هذا تدخل المسأله فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى, و على هذا فاذا توضحاً المكلف فيشكك فى بقاء الحدث, فانه ان كان الاصغر فقد ارتفع وان كان اكبر فقد بقى, و حيث انا لاندرى بالحال فنشكك فى بقاء الحدث فيستصحب بقاءه فيترتب عليه حكم العقل بوجوب الغسل عليه, ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الحدث الاكبر, فان مقتضاه عدم وجوب الغسل فيسقطان معاً, فالمرجع هو حكم العقل بوجوب الغسل كما تقدم.

والخلاصه ان المسأله اذا كانت داخله فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى كما فى تقرير بحثه قدس سره فموضوع وجوب الوضوء فى الايه المباركه غير محرز, لان استصحاب عدم الحدث الاكبر الذى هو محرز لاحد جزئى الموضوع قد سقط من جهه المعارضه مع استصحاب بقاء الكلى.

نعم, على القول بعدم الانقلاب, فالموضوع محرز اى موضوع وجوب الوضوء, لان المسأله على هذا تدخل فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى, فعندئذ حيث لايجرى استصحاب بقاء الكلى, فلا

معارض لاستصحاب عدم الحدث الاكبر, وبضم هذا الاستصحاب الى الوجدان يلتئم موضوع وجوب الوضوء.

الى هنا قد تبين امور:

ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من الفروع الثلاثة فى المقام

الأول, ان استصحاب بقاء يوم العيد بالتقريب الذى ذكره السيد الاستاذ قدس سره وان كان لا مانع منه فى نفسه, الا انه يسقط من جهه المعارضه.

الثانى, ان انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر غير واقعى لا الانقلاب الموضوعى ولا الاندكاكى, ولا الحكمى.

الثالث, ان المسأله على القول بالانقلاب تدخل فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى, وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء الكلى بعد ارتفاع الفرد القصير, ولكنه معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل فيسقطان معا فالمرجع هو قاعده الاشتغال.

وعلى هذا فلا يمكن احراز موضوع وجوب الوضوء فى المسأله.

الرابع, انه على القول بعدم الانقلاب تدخل المسأله فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى, وحيث ان استصحاب بقاء الكلى لا يجرى حينئذ, فوظيفته الوضوء فى المسأله دون الغسل لاستصحاب عدم كونه محدثا بالا-كبر, فاذن موضوع وجوب الوضوء فى المسأله محرز بكلا جزئيه فى هذا الفرض احدهما بالوجدان و الآخر بالاستصحاب.

ثم ان هناك فروعاً اخرى ذكرها شيخنا الانصارى قدس سره (١) و كذلك السيد الاستاذ قدس سره (٢) مثلاً- للاصل المثبت, وحيث انها فروع واضحه من جهه ومذكوره فى الفقه من جهه اخرى لاحاجه الى التعرض لها واطاله الكلام فيها, هذا.

ص: ٩٠

١- (١) - ١ - فرائد الاصول ص ٧٧٩ الى ٧٨٤.

٢- (٢) - ٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٦٦ الى ١٦٨.

الأول: هوما اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على الكلى الذاتى كالانسان، فهل يمكن اثباته باستصحاب فرده فيه قولان، فذهب المحقق الخراسانى قدس سره الى انه لا مانع من اثبات الاحكام المترتبه على الكلى لفرده باستصحاب بقائه، ولا يكون هذا من الاصل المثبت. بيان ذلك بحاجة الى تقديم مقدمه، وهى ان للاحكام الشرعيه المجمعوله فى الشريعه المقدسه متعلقات وموضوعات وهى متعلقات المتعلقات.

أما متعلقاتها فان كانت الاحكام المجمعوله لها احكاماً وجوبيه، فهى متعلقه بايجادها فى الخارج لا بوجودها فيه، مثلاً الوجوب المتعلق بالصلاه يطلب من المكلف صرف ايجادها فى الخارج، بمعنى ان متعلقه ومصبه ايجادها لا- وجودها فيه، لانه مسقط لوجوبها لانه متعلقه.

ومن هنا يظهر ان الوجوب لايسرى من طبيعى متعلقه كالصلاه مثلاً الى افراده فى الخارج، فانها افراد للواجب لا انها واجبه.

فالتتيجه، ان مفاد الأمر المتعلق بالصلاه هو طلب ايجادها فى الخارج بنحو صرف الوجود و هو ينطبق على ايجاد فرد واحد.

وان كانت احكاماً تحريميه فهى متعلقه بافراد متعلقاتها وتنحل بانحلالها فى الخارج، مثلاً حرمة شرب الخمر تنحل بانحلال افراد الشرب فيه، فكل فرد من الشرب محرم شرعاً.

و أما موضوعات الاحكام، فلانها تنحل بانحلالها وتعدد بتعدددها على اساس انها مجمعوله فى الشريعه المقدسه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج بنحو القضييه الحقيقيه، وهى ترجع الى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، مثلاً جعل المولى وجوب الحج على

البالغ القادر العاقل المستطيع بنحو القضية الحقيقيه اى للموضوع المفروض وجوده فى الخارج, و هذا يرجع الى قضيه شرطيه كقولنا اذا استطاع العاقل البالغ وجب عليه الحج.

وان شئت قلت, ان الشارع جعل الاحكام الشرعيه فى الكتاب و السنه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج بنحو القضايا الحقيقيه بكافه قيودها وشروطها كالاتطاعه ونهار يوم التاسع من عرفه و زوال الشمس وغروبها ودخول شهر رمضان وغيرها, و هذه الاحكام الشرعيه تنحل بانحلال موضوعاتها فى الخارج, فيثبت لكل فرد حكم مستقل غير مربوط بالحكم الثابت للافراد الاخرى.

وبعد هذه المقدمه نقول, ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من ان استصحاب بقاء الفرد يثبت آثار الكلى له لا ينطبق على متعلقات الاحكام الشرعيه.

أما بالنسبه الى الاحكام الوجوبيه فالأمر واضح, لانها احكام ثابتة للطبيعى الكلى بنحو صرف الوجود ولا تسرى الى افراده فى الخارج, فاذن لايجرى استصحاب بقاء الفرد لعدم ترتب اثر عليه لامباشره ولا بالواسطه, هذا اضافه الى ان استصحاب الفرد لا يثبت الكلى الا على القول بالاصل المثبت, كما ان استصحاب عدم الفرد لا يثبت انتفاء الكلى الا بنحو الاصل المثبت.

و أما بالنسبه الى الاحكام التحريميه, فحيث انها مترتبه على الفرد دون الطبيعى الكلى, فلو جرى الاستصحاب فى الفرد كان جريانه فيه بلحاظ اثره المترتب عليه مباشره لا على الكلى, و هذا خارج عن محل الكلام, فان محل الكلام انما هو فى اثبات آثار الكلى للفرد باستصحاب بقاءه.

فالتتيجه, ان ما ذكره قدس سره من انه لا مانع من اثبات الآثار المترتبه على

الكلية للفرد باستصحاب بقاءه اى بقاء الفرد لا ينطبق على متعلقات الاحكام الشرعيه من الوجوبيه و التحريميه.

و أما بالنسبه الى موضوعات الاحكام الشرعيه, فقد تقدم انها مجعوله لها بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج سواء أكانت موجوده فعلا- ام لا- وتنحل هذه الاحكام بانحلال موضوعاتها فيه وتتعدد بتعددتها ويثبت لكل فرد من موضوعاتها فرد من الحكم مستقلا وغير مربوط بالحكم الثابت لفرد آخر.

فالأمر ايضا كذلك, يعنى ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره لا ينطبق على موضوعات الاحكام ايضا, لان استصحاب بقاء الفرد - و هو الاستصحاب الموضوعى - انما هو بلحاظ ما يترتب عليه من الاثر الشرعى مباشره لابلحاظ الاثر الشرعى المترتب على الكلية كذلك, هذا اضافه الى ان الاثر الشرعى لا يترتب على الكلية فى موضوعات الاحكام الشرعيه وانما يترتب على الافراد مباشره كاستصحاب بقاء المائع على خمريته اذا شك فى انقلابها خلًا, فان هذا الاستصحاب انما هو بلحاظ الاثر المترتب على خمريه هذا المائع فى الخارج لابلحاظ الاثر المترتب على كل الخمر, لفرض ان الاثر الشرعى لا يترتب عليه كذلك بل هو مترتب على افرادها فى الخارج.

والخلاصه, ان استصحاب بقاء الفرد فى باب موضوعات الاحكام كاستصحاب بقاء الوضوء واستصحاب بقاء شهر رمضان أو نحو ذلك, انما هو لاثبات الاثر الشرعى المترتب على المستصحب مباشره لا- بلحاظ الاثر المترتب على الكلية, لفرض ان الاثر لا يترتب عليه كذلك, حيث ان اخذه فى مقام الجعل انما هو لمجرد الاشاره الى ما هو الموضوع فى الخارج, فاذن المفاهيم الكليه المأخوذه فى لسان الادله كعنوان الاستطاعه و الوقت و العقل و البلوغ و نحوها انما اخذت بعنوان المعرفيه و المرآتيه لموضوعاتها

فى الخارج والاشاره الى ان موضوعاتها فى الخارج معنونات بهذه العناوين الخاصه.

فالتتيجه, ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من ان استصحاب بقاء الفرد لاثبات اثر الكلى له لا ينطبق على موضوعات الاحكام ايضا.

ثم اننا لو سلمنا ان الاثر الشرعى مترتب على الكلى دون الفرد, كما اذا فرضنا ترتب الاثر الشرعى على الانسان بما هو انسان دون فرد فى الخارج, وحينئذ فاذا شككنا فى بقاء زيد مثلا, فلا يجرى استصحاب بقائه لاثبات الاثر المترتب على الانسان الا على القول بالاصل المثبت, لان ترتب الكلى على الفرد عقلى فلا يمكن اثباته بالاصل, الا ان يقال ان استصحاب بقاء الفرد كزيد مثلا فى الحقيقه استصحاب لبقاء الانسان, حيث ان زيدا انسان متخصص بخصوصيه خاصه ولا ينفك استصحاب بقاء الفرد عن استصحاب بقاء الكلى, لوضوح ان الشك فى بقاء زيد لا ينفك عن الشك فى بقاء الانسان.

كلام بعض المحققين قدس سره حول ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام

ثم ان لبعض المحققين قدس سره (١) كلاما حول ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره. وحاصل ما افاده قدس سره على ما فى تقرير بحثه, من ان مصب الاستصحاب مفهوم الفرد لا- واقعه الخارجى, باعتبار ان اليقين و الشك لايتعلقان بالوجود الخارجى, وحينئذ فان كان مفهوم الفرد مركبا من مجموعه من المفاهيم منها مفهوم الكلى, ومنها خصوصيات اخرى, فاستصحابه حينئذ استصحاب للكلى مباشره و يترتب عليه اثره كذلك, و هذا ليس من اثبات اثر الكلى باستصحاب فرده لكى يقال انه مثبت وان لم يكن مفهوم الكلى داخلا- فى مفهوم الفرد, فعندئذ يكون مفهوم الفرد فى عرض مفهوم الكلى, وعلى هذا فلا يمكن اثبات آثار الكلى باستصحاب الفرد, لانه

ص: ٩٤

من اظهر مصاديق الاصل المثبت, لان مفهوم الكلى مابين لمفهوم الفرد, ولا يمكن اثبات مفهوم الكلى باستصحاب مفهوم الفرد, اذ انهما متباينان وان كانا صادقين على فرد واحد فى الخارج, هذا.

مناقشه كلام بعض المحققين قدس سره

ويمكن المناقشه فيه أما أولاً, فلان اتصاف المفهوم الذهني بالجزئيه الحقيقيه انما هو بملاك انه ملحوظ مرآه ومشيراً الى واقع خارجي و هو الجزئي الحقيقي فى الخارج, و أما اتصافه بالكليه فانما هو بلحاظ انه مرآه للمعنى الكلى فى عالم التقرير ولوح الواقع المنطبق على الافراد الكثيره فى الخارج و مشيراً اليه وفان فيه, والا فلا فرق بين الفرد و الكلى فى المفهوم التصورى فانه فى كليهما جزئى لحاظي, ولا- فرق بين زيد والانسان فى المفهوم التصورى, غايه الأمر ان مفهوم زيد مرآه للجزء الحقيقي فى الخارج ومفهوم الانسان مرآه للمعنى الكلى فى الواقع, وليس مفهوم زيد مركب من المفاهيم الكليه.

وثانيا, ان مفهوم زيد مركب بتحليل من العقل كمفهوم الانسان من حصه خاصه وخصوصيات شخصيه لا انه مركب من المفهوم الكلى و الحصه, فاذن استصحاب الفرد ليس استصحابا للكلى بل استصحاب للحصه الخاصه التى تمثل زيد مثلاً.

والخلاصه, ان الصحيح هو ان مفهوم الفرد كزيد مثلاً- مابين لمفهوم الكلى كالانسان وان كانا يصدقان على شىء واحد فى الخارج, فلا يمكن اثبات الكلى باستصحاب الفرد, فانه من اظهر مصاديق الاصل المثبت.

ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره حول ما اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على العنوان الكلى

الثانى: هو ما اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على عنوان الكلى العرضى بنحو المحمول بالضميمه كالقائم و العادل و الجالس والاسود والابيض ونحوها, فان تسميتها بالمحمول بالضميمه باعتبار ان مبادئها امور خارجيه منضمه الى الذات, أو بنحو خارج المحمول كالزوج و الفوق ونحوهما,

وتسميه ذلك بالخارج المحمول باعتبار انه ليس لمباديه ما بازاء فى الخارج.

وقد ذكر المحقق صاحب الكفايه قدس سره انه لا مانع من اثبات الاثر الشرعى المترتب على الكلى الانتزاعى باستصحاب منشأ انتزاعه, هذا.

ايراد السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراسانى قدس سره

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره (١) بانه ان اريد بذلك ان استصحاب الفرد يثبت له الآثار المترتبة على الكلى الانتزاعى, مثلاً- اذا شك فى ملكيه مال لزيد أو شك فى زوجيه هند لعمرى من جهه الشك فى طلاقها أو موت زوجها أو غير ذلك, فلا مانع من استصحاب بقاء ملكيه ذلك المال لزيد وترتيب آثار الملكيه الكليه عليها كجواز تصرفه فيه دون غيره و هكذا, وكذلك لا مانع من استصحاب بقاء علقه الزوجيه بينهما وعدم زوالها وترتيب آثار الزوجيه الكليه عليها كعدم جواز تزويجها وجواز نظره اليها ولمسه اياها دون غيره و هكذا.

فيرد عليه أولاً ان هذا ليس من استصحاب بقاء الفرد لاثبات آثار الكلى عليه, بل هذه الآثار آثار للفرد مباشره وليست آثاراً للعنوان الكلى, لوضوح ان الملكيه أو الزوجيه الكليه مجرد مفهوم انتزاعى لا وعاء له الا وعاء الذهن, ومن المعلوم ان هذه الآثار آثار الملكيه و الزوجيه فى الخارج وليست آثاراً لمفهومها الانتزاعى فى وعاء الذهن.

فالتتيجه, ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام, فان محل الكلام انما هو فيما اذا كان الاثر اثرًا للكلى لا للفرد, و أما فى المقام فالأثر اثر للفرد دون الكلى.

وثانياً, انه على هذا فلا فرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه.

وان اريد بذلك ان الاستصحاب يجرى فى منشأ انتزاع العنوان الكلى

ص: ٩٤

فيرد عليه, ان هذا من اظهر مصاديق الاصل المثبت. هذا ملخص ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره على ما فى تقرير بحثه فلاحظ.

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لا يظهر من كلام المحقق الخراسانى قدس سره

وغير خفى ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من التفصيل و الترديد لا يظهر من كلام صاحب الكفايه قدس سره, فان عبارته الكفايه صريحه فى ان الاثر الشرعى المترتب على الأمر الانتزاعى الذى ليس له ما بازاء فى الخارج اثر لمنشأ انتزاعه حقيقه, باعتبار انه ليس للأمر الانتزاعى ما بازاء فى الخارج الا منشأ انتزاعه, كما انه ليس بازاء الكلى شىء فى الخارج غير وجود فرده, فالأثر فى الحقيقه لمنشأ انتزاعه الذى له ما بازاء فى الخارج, كما ان الاثر فى الحقيقه للفرد دون الكلى لعدم ما بازاء له فى الخارج غير وجود فرده.

والخلاصه, ان التفصيل الذى ذكره السيد الاستاذ قدس سره وان كان صحيحا, الا انه ليس تفسيراً لما اراده صاحب الكفايه قدس سره, فانه قد صرح فى الكفايه ان الاثر الشرعى المترتب على العنوان الانتزاعى اثر فى الحقيقه لمنشأ انتزاعه, باعتبار انه ليس له ما بازاء فى الخارج غير منشأ انتزاعه فيه, و المفروض ان الاثر انما هو للواقع الخارجى لا لشىء لا واقع له و من هنا يكون اثر الكلى اثرًا لفرد حقيقه.

وعلى هذا, فلا مانع من استصحاب منشأ انتزاعه لانه يثبت اثره لا اثر شىء آخر, اذ ليس هنا شىء آخر فى مقابل منشأ انتزاعه فى الخارج حتى يثبت اثره بالواسطه, فاذن اثبات الاثر للفرد بالاستصحاب ليس بالواسطه بل بالمباشرة و هو خلف الفرض, لان المفروض ان محل الكلام انما هو فى اثبات الاثر المترتب على الكلى للفرد باستصحابه لا اثبات اثرًا لفرد باستصحاب بقائه فانه لا كلام فيه, وانما الكلام فى اثبات الاثر للفرد

بواسطة اى بواسطة اثبات الكلى الذاتى أو العرضى.

هذا اضافته الى انه لو اراد بذلك ان العنوان الانتزاعى المأخوذ فى لسان الدليل قد اخذ لمجرد المعرفيه و المشيريه المحضه بدون اى دخل له فى الحكم.

فيرد عليه, انه خلاف الظهور العرفى المرتكز فى الازهان, فان اى عنوان مأخوذ فى لسان الدليل كعنوان الزوج أو الفوق أو ماشاكل ذلك ظاهر فى الموضوعيه وحمله على مجرد المعرف و المشير بحاجه الى قرينه تدل على ذلك, والا فهو ظاهر فى دخله فى الحكم.

ودعوى, انه لا واقع موضوعى له فى الخارج حتى يكون له دخل فى الحكم.

مدفوعه, بانه لاشبهه فى ان العناوين الانتزاعيه عناوين واقعيه وثابته فى لوح الواقع الذى هو اعم من لوح الوجود, غايه الأمر انها غير موجوده فى الخارج, ولها دخل فى الحكم بلاشبهه, فاذا اخذ عنوان الزوج أو الزوجه أو الفوق أو غير ذلك فى موضوع الحكم فى لسان الدليل, كان ظاهرا فى الموضوعيه وان الحكم يدور مداره وجوداً وهدماً. فما ذكره قدس سره من ان اثر هذا العنوان الانتزاعى اثر فى الحقيقه لمنشأ انتزاعه غير تام ولا اساس له, كما ان ما ذكره قدس سره من ان الاثر الثابت للعنوان الكلى الذاتى اثر لفرد لا يرجع الى معنى صحيح, ضروره ان الاثر الشرعى قد يترتب على العنوان الكلى كالصلاه ولا يترتب على افراده و قد يكون الأمر بالعكس.

الى هنا قد تبين امور:

ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام غير تام

الأمر الأول: ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من انه لا مانع من استصحاب الفرد واثبات اثر الكلى له و هذا ليس من الاستصحاب المثبت

غير تام, اذ لا وجود لذلك في الاحكام الشرعيه على اساس انها مجعوله في الشريعه المقدسه بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها في الخارج وتنحل بانحلال افراد موضوعاتها فيه, فيثبت لكل فرد منها فرد من الحكم بنحو الاستقلال وغير المربوط بثبوت الحكم لسائر افرادها, وعليه فالاحكام الشرعيه ثابتة لافراد عنوان الكلي مباشره لا لعنوان الكلي فانه مجرد معرف ومشير الى ما هو موضوع الحكم في الواقع, نعم كل مجموعه من الافراد مشتركه في عنوان واحد خاص كعنوان المستطيع وعنوان البالغ العاقل القادر وعنوان المسافر و هكذا, فان هذه العناوين المأخوذه في لسان الادله عناوين لموضوعات الاحكام في الخارج.

وعلى هذا, فاذا شك في بقاء استطاعه شخص, فلا مانع من استصحاب بقائها ويترتب عليها اثرها و هو وجوب الحج عليه مباشره. فالنتيجه, ان استصحاب الفرد انما هو لاثبات اثره المترتب عليه بعنوانه الخاص لا لاثبات اثر الكلي, لفرض ان الاثر لا يترتب على الكلي بما هو, هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى, ان ما ذكره قدس سره لا ينطبق على متعلقات الاحكام ايضا, لما تقدم من ان الحكم ان كان وجوبيا فهو ثابت للطبيعي بنحو الوجود ولا يسرى منه الى افراده في الخارج, وان كان تحريميا فهو ثابت للافراد مباشره دون الطبيعي بما هو على تفصيل تقدم.

الأمر الثاني: اننا لو فرضنا ان مصب الحكم و موضوعه الطبيعي دون الفرد, كما اذا فرضنا ان المولى امر باكرام عالم, فالواجب حينئذ هو اكرام طبيعي العالم ولا يسرى منه الى افراده في الخارج, ففي مثل ذلك اذا شككنا في ان زيدا عالم أو جاهل, فان كانت حالته السابقه العلم فيستصحب بقاء علمه, فيثبت بالاستصحاب انه عالم ويترتب عليه اثره, وهل

يثبت به انطباق طبيعي العالم عليه أو لا؟

والجواب انه لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت, لان انطباق الطبيعي على فرده عقلي ولا يمكن اثباته بالاستصحاب.

و أما ما ذكره قدس سره في الكفايه من ان اثر الكلى اثر للفرد حقيقه, وقد علل ذلك بان الكلى ليس له ما بازاء في الخارج غير وجود فرده فيه.

ففيه احتمالان:

الاحتمال الأول, ان الكلى قد اخذ في موضوع الحكم في لسان الدليل في مرحله الجعل بنحو المعرفيه و المشيريه الى ما هو الموضوع في الواقع, بمعنى انه مجرد عنوان للموضوع و الموضوع المعنون بهذا العنوان.

الاحتمال الثاني, ان الحكم المجعول في الشريعه المقدسه مجعول للعنوان الكلى في مرحله الجعل, أما فعلية هذا الحكم لهذا العنوان فانما هي بفعلية الكلى في الخارج, وفعلية الكلى انما هي بفعلية وجوده في الخارج في ضمن افراده.

أما الاحتمال الأول, فهو خارج عن محل الكلام لان محل الكلام انما هو في استصحاب الفرد لاثبات آثار الكلى له, و أما اذا كانت الآثار آثاراً للفرد بعنوانه الخاص, فلا اشكال في جواز استصحابه وترتيب آثاره عليه و هذا ليس محل كلامه قدس سره.

و أما الاحتمال الثاني, فيرد عليه أولاً, انه مبني على ان يكون للحكم مرتبتين:

الأولى مرتبه جعله في عالم الجعل والاعتبار, الثانيه مرتبه فعليته بفعليه موضوعه في عالم الخارج, هذا.

ولكن قد ذكرنا في غير مورد ان للحكم مرتبه واحده و هي مرتبه الجعل, أما مرتبه الفعلية فهي ليست من مراتب الحكم, لاستحاله فعلية

ص: ١٠٠

الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج والا لكان خارجيا و هذاخلف فرض انه امر اعتبارى لا وجود له الا فى عالم الاعتبار و الذهن, ومن هنا تكون فعليه الحكم بفعليه جعله واعتباره, ولا- يعقل ان تكون له فعليه اخرى ووجود ثان و هو الوجود التكويني تبعاً لوجود موضوعه فى الخارج, نعم ان فاعليته و محركيته للمكلف فعليه بفعليه موضوعه فيه و هى امر تكوينى لاجعلى واعتبارى.

وثانيا, مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان للحكم مرتبتين, الا ان فعليه الحكم الكلى انما هى بفعليه الكلى فى الخارج, وفعليته فيه انما هى بفعليه فرده و وجوده فيه لابما هو وجود فرد بل بما هو وجود الكلى, لان الموجود فى الخارج وان كان واحداً الا ان له اضافتين, احدهما اضافه وجوده الى فرده بحده الفردى, والاخرى اضافه وجوده الى الكلى بحده الكلى, مثلا وجود زيد فى الخارج وجود واحد واذا اضيف الى زيد بحده الفردى وجود زيد, واذا اضيف الى الانسان بحده الانسانى وجود انسان حقيقه و واقعاً.

وعلى هذا فاستصحاب الفرد يثبت وجوده المضاف اليه و يترتب عليه اثره, ولا- يثبت اضافته الى الانسان, لانه وان كانت لازمه عقليه لوجود زيد, الا ان الاستصحاب لا يثبت لوازم المستصحب العقليه أو العاديه الا على القول بالاصل المثبت.

والخلاصه, ان الملازمه بين الاضافتين وان كانت ثابتة عقلا الا ان استصحاب بقاء الاضافه الأولى و هى اضافه الوجود الى الفرد بما هو فرد لا يثبت الاضافه الثانيه و هى اضافته الى الانسان بما هو انسان, لانه من اظهر مصاديق الاصل المثبت, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان الاحتمال الثانى مجرد افتراض لا واقع

موضوعى له, لان الاحكام الشرعيه فى الكتاب و السنه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج, فاذن الاحكام الشرعيه ثابتة للأفراد الاعم من المقدره و المحققه المعنونه بعنوان خاص كعنوان الاستطاعه و السفر و الحضر وما شاكل ذلك المأخوذه فى لسان الدليل فى مرحله الجعل والاعتبار بنحو المعرفيه و المشيريه الى ما هو الموضوع فى الواقع, وليس معنى هذا انه ليس للعنوان اى دخل فيه بل معناه ان الموضوع هو الافراد المعنونه بهذا العنوان لامطلقا, مثلا موضوع وجوب الحج البالغ القادر العاقل المعنون بعنوان المستطيع.

ما ذكره فى الكفايه يرجع الى احتماليين و مناقشتها

الأمر الثالث: ان فى ما ذكره قدس سره فى الكفايه - من ان الاثر المجعول للامر الانتزاعى اثر فى الحقيقه لمنشأ انتزاعه, و عليه فلا يكون الاستصحاب منشأ انتزاعه لاثبات آثار العنوان الانتزاعى له من الاستصحاب المثبت - احتماليين:

الاحتمال الأول, ان اخذ العنوان الانتزاعى فى لسان الدليل انما هو لمجرد الاشاره به الى ما هو الموضوع للاثر فى الواقع.

الاحتمال الثانى, ان الحكم مجعول للعنوان بنحو الموضوعيه.

أما الاحتمال الأول, فهو غير محتمل عرفا, اذ لا شبهه فى ان العنوان الانتزاعى المأخوذ فى لسان الدليل ظاهر عرفاً وارتكازاً فى ان له دخلاً فى الحكم, مثلا اذا اخذ عنوان الزوج أو الزوجيه فى لسان الدليل, كان ظاهرا بحسب المتفاهم العرفى الارتكازى فى ان له تأثيراً فى الحكم لا مجرد انه معرف و مشير بدون ان يكون له دخلاً فيه.

هذا اضافته الى ان الاثر اذا كان فى الواقع مترتبا على منشأ الانتزاع دون العنوان الانتزاعى, فاستصحاب بقاء منشأ الانتزاع لترتيب اثره عليه خارج عن محل الكلام, لان محل الكلام انما هو فى استصحاب بقاء منشأ

الانتزاع لاثبات الاثر الشرعى المترتب على العنوان الانتزاعى.

و أما الاحتمال الثانى, فلان فعليه العنوان الانتزاعى وان كانت بفعليه منشأ انتزاعه فى الخارج لا ان فعليه منشأ انتزاعه بفعليته, مثلاً فوقيه زيد فى الطابق الثانى بالنسبه الى عمرو فى الطابق الأول انما تصير فعليه بفعليه زيد فى الطابق الثانى, فعندئذ اذا شك فى بقاء زيد فيه, فاستصحاب بقاءه فيه لا يثبت فوقيته الا على القول بالاصل المثبت, هذا.

و أما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره على ما فى تقرير بحثه من ان الاثر ان كان مترتباً على العنوان الانتزاعى, فلا يمكن اثباته لمنشأ انتزاعه بالاستصحاب لانه من اظهر مصاديق الاصل المثبت, وان كان الاثر اثاراً لمنشأ انتزاعه فهو مترتب عليه مباشره لا بالواسطه.

فهو و ان كان صحيحاً فى نفسه, الا ان ذلك لا يظهر من عبارته الكفايه كما تقدم.

فى كلام المحقق الخراسانى قدس سره خلطاً بين الامر الانتزاعى والامر الاعتبارى الجعلى

الأمر الرابع: ان فى كلام صاحب الكفايه خلطاً بين الأمر الانتزاعى و الأمر الاعتبارى الجعلى كالملكيه و الزوجيه ونحوهما, وجعلهما من واد واحد مع انه فرق بينهما, لان المأخوذ فى لسان الدليل ان كان العنوان الانتزاعى كالفوقيه و التحتيه و البعديه و القبليه ونحوها, كان الاثر الشرعى مترتباً عليه مباشره فلا يمكن اثباته لمنشأ انتزاعه بالاستصحاب, لما مر من انه من اظهر مصاديق الاصل المثبت, لوضوح انه لا يمكن اثبات فوقيه زيد باستصحاب بقاءه فى الطابق الثانى لكى يترتب عليها اثرها.

و أما اذا كان المأخوذ فى لسان الدليل الأمر الاعتبارى الجعلى كالملكيه أو الزوجيه أو نحوها, فلا مانع من اثبات هذا الأمر الاعتبارى باستصحاب بقاء موضوعه و هو زيد مثلاً, فاذا شك فى بقاء حياه زيد الذى هو زوج لهند, فباستصحاب بقاء حياهه يثبت زوجيتها له وما يترتب عليها

من الاحكام كوجوب النفقه ونحوه, وقد تقدم ان بالاستصحاب يثبت تمام الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب وان كان بالواسطه اذا كانت الواسطه اثرا شرعيا له, فاذن لابد من الفرق بين الأمر الانتزاعي و الأمر الاعتباري الشرعي, فان الأول لا يثبت باستصحاب منشأ انتزاعه, و أما الثاني فهو يثبت باستصحاب بقاء موضوعه.

ما قاله المحقق الخراساني قدس سره في بحث الاصل المثبت لوجه له

الثالث: هو - استصحاب بقاء الشرط لاثبات شرطيته واستصحاب بقاء الجزء لاثبات جزئيته و المانع لاثبات مانعيته - لا يرتبط بالاصل المثبت.

و من هنا لا-وجه لا-درج المحقق الخراساني قدس سره ذلك في مبحث الاصل المثبت, فان هذا الفرع من صغريات مساله اخرى, و هي ان المعروف و المشهور في السنه الاصحاب ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي.

و أما اذا لم يكن المستصحب كذلك, فلا يكون مشمولاً للروايات لعدم امكان التعديده, لان التعبد الاستصحابي انما يتعلق بشيء كان وضعه ورفع بيده, و أما اذا لم يكن كذلك فلا يمكن التعبد به شرعا.

وعلى هذا فيقع الاشكال في جريان الاستصحاب في الاجزاء و الشرائط و الموانع, باعتبار ان الشرط غالبا لا يكون حكما شرعيا بنفسه, فانه من الامور الخارجيه التكوينييه كاستقبال القبلة و الستر و القيام و ماشاكل ذلك, و لاموضوعا لحكم شرعي, لان جواز الدخول في الصلاه ليس من الآثار الشرعيه لاستقبال القبلة بل هو من الاحكام العقليه, فان العقل يحكم بجواز الدخول في الصلاه عند توفر تمام شروطها, و الحكم الشرعي انما هو الأمر المتعلق بالصلاه المركبه من الاجزاء المقيده بالشرائط كاستقبال القبلة ونحوها بحيث يكون التقييد بها داخلا في الصلاه و القيود خارجه عنها و غير داخله فيها.

والخلاصه، ان متعلقات الاحكام الشرعيه من الـجزاء و الشرائط و الموانع ليست بنفسها احكاماً شرعيه بل هي امور تكوينيه خارجيه، ولا يترتب عليها احكام شرعيه، لان الاحكام الشرعيه انما هي مترتبه على موضوعاتها في الخارج لا على متعلقاتها، على اساس ان متعلقاتها في الخارج مسقطه لها لا انها مترتبه عليها، و من هنا تكون الاحكام الشرعيه متعلقه بايجادها في الخارج، فاذن الجزء و الشرط و المانع ليست بنفسها حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلهذا لا يجرى الاستصحاب فيها، هذا.

و قد اجاب المحقق الخراساني قدس سره (١) عن هذا الاشكال، بانه يكفي في جريان الاستصحاب في الشرط ترتب الشرطيه عليه وفي استصحاب الجزء ترتب الجزئيه عليه وفي استصحاب المانع ترتب المانعيه عليه، وذلك لان الشرطيه و الجزئيه و المانعيه وان كانت غير مجعوله مستقلاً الا انها مجعوله تبعاً، و المجعول بالتبع كالمجعول المستقل مصحح لجريان الاستصحاب.

وغير خفي ان هذا الجواب منه قدس سره اعتراف بصحة الاشكال، و هي ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب في نفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي والـفلا- يجرى، ولكنه جعل الحكم اعم من ان يكون مجعولاً مستقلاً أو بالتبع، هذا.

ايراد السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراساني قدس سره

و قد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره (٢) بان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره وان كان تاماً كبيراً، اذ يكفي في جريان الاستصحاب ترتب اثر مجعول على المستصحب وان كان بالتبع، الا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى، لان الشرطيه ليست من آثار وجود الشرط في الخارج بان يكون

ص: ١٠٥

١- (١) - ١ - كفايه الاصول ص ٤١٧.

٢- (٢) - ٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٧٣.

الشرط موضوعا لها، وكذلك الجزئيه ليست من آثار ذات الجزء فى الخارج، لوضوح ان نسبه الشرط الى الشرطيه ليست كنسبه الموضوع الى الحكم وكذلك نسبه الجزء الى الجزئيه فانها ليست كنسبه الموضوع الى الحكم، ضروره انها لو كانت كذلك لزم كون فعلية الشرطيه بفعلية الشرط فى الخارج و كذلك فعلية الجزئيه بفعلية الجزء فيه، على اساس ان فعلية الحكم انما هى بفعلية موضوعه فيه، مع ان الأمر ليس كذلك، فان الشرطيه موجوده وفعلية رغم ان الشرط كاستقبال القبلة ونحوه غير موجود، و النكته فى ذلك ان الشرطيه و الجزئيه و المانعيه انما تنتزع من الأمر المتعلق بالصلاه المركبه من الاجزاء المقيده بالشرط وفعليتها تدور مدار فعلية الأمر المتعلق بها، وفعلية هذا الأمر انما هى بفعلية موضوعه فى الخارج بتمام قيوده وشرطه، مثلا الأمر بالصلاه بعد دخول الوقت كزوال الشمس أو غروبها فعلى مع ان الشرط كاستقبال المصلى القبلة أو نحوه ليس بفعلية، فاذن لايمكن ان تدور فعلية الشرط أو الجزء مدار فعلية الشرط أو الجزء فى الخارج.

فالنتيجه، ان الشرطيه و الجزئيه و المانعيه ليست من آثار الشرط و الجزء و المانع واحكامها، ضروره انها منتزعه من تعلق الأمر بالصلاه المقيده بالستر واستقبال القبلة و القيام ونحوها، و منشأ انتزاعها الأمر وتدور فعليتها مدار فعلية الأمر، وفعلية الأمر تدور مدار فعلية موضوعه فى الخارج سواء أكانت تلك الشروط أو الاجزاء أو الموانع موجوده فى الخارج ام لا، حيث انه لا دخل لفعليتها فى فعلية الشرطيه أو الجزئيه أو المانعيه، فاذن لايمكن استصحاب بقاء الجزء أو الشرط بلحاظ جزئيته أو شرطيته على القول بان المعترف فى جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب فى نفسه حكما شرعيا أو موضوعا له، هذا.

ثم اجاب قدس سره(١) عن هذا الاشكال بانه لم يرد فى آيه أو روايه ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى, بل المعتبر فى جريان الاستصحاب ان يكون قابلا للتعبد شرعا تنجيذا أو تعذيرا بان لا يكون التعبد به لغوا.

ومن الواضح ان التعبد بوجود الشرط أوالجزء ظاهرا فلا مانع منه, لان التعبد بالأمر التكويني تكويننا لايمكن, و أما التعبد به ظاهرا وتشريعا فلا- مانع منه, و هذا المقدار يكفى فى جريان الاستصحاب, لان احراز وجود الشرط وبقائه أو وجود الجزء وبقائه بالاستصحاب يكفى فى مقام الامتثال كاستصحاب بقاءه مستقبل القبله أو بقاء ستر عورته فى الصلاه يكفى للحكم بصحة صلاته و المضى فيها و حصول البراءة و الأمن من العقوبه.

الى هنا قد تبين انه لايعتبر فى جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا له بل يكفى فى جريانه ان يكون المستصحب قابلا للتعبد شرعا تنجيذا أو تعذيرا بان يترتب عليه الأمن من العقوبه.

وامتثال الصلاه مع احراز جزئها أو شرطها بالاستصحاب وان كان احتماليا بحسب الواقع, الا- ان حكم العقل بتحصيل اليقين بالبراءة انما هو حكم معلق على احتمال العقاب وعدم وجود المؤمن, و المفروض ان الاستصحاب فى المقام مؤمن فلا احتمال للعقاب مع وجوده وان فرض انه كان مخالفا للواقع, هذا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره و تبعه فيه بعض المحققين قدس سره(٢) هذا.

ولكن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الصيغه لاختلاف فى الروح

ص: ١٠٧

١- (١) - ١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٧٤.

٢- (٢) - ٢ - بحوث فى علم الاصول ج ٥ ص ٦٨.

والجوهر عن الصيغه التي صاغها المشهور و هي ان المستصحب إما ان يكون حكما شرعيا بنفسه أو موضوعا لحكم شرعى, وذلك لان الشرط أو الجزء وان لم يكن فى نفسه حكما شرعيا, ولكنه موضوع لحكم شرعى و هو حكم الشارع بصحة الصلاه ظاهرا, فانه مترتب على احراز الجزء أو الشرط بالاستصحاب, ولا فرق فى ذلك بين ان يكون المستصحب جزء الموضوع أو تمامه اذا كان جزئه الآخر محرزاً وجدانا أو تعبدا, هذا.

الصحيح فى المقام

والصحيح فى المقام ان يقال, انه لا يعتبر فى جريان الاستصحاب فى مورد ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى, بل يكفى فى جريانه ان يكون المستصحب قابلا للتعبد شرعا تنجيذا أو تعذيرا كاستصحاب عدم وجوب شىء أو عدم حرمة آخر وهكذا, لان المناط فى جريانه ان لا يكون التعبد به لغوا بان يترتب عليه الاثر وان كان ذلك الاثر عقليا و مترتبا على نفس حجيه الاستصحاب لا على المستصحب كالمؤمنيه, فانها مترتبه على حجيه الاستصحاب كاستصحاب عدم وجوب شىء, فان المستصحب ليس حكما شرعيا ولا- موضوعا له ولكن مع ذلك لا يكون هذا الاستصحاب لغوا, اذ يترتب عليه التعذير و المؤمنيه من احتمال العقاب, و المفروض ان هذا الاثر مترتب على نفس التعبد الاستصحابى ولا يكون من آثار المستصحب لعدم اليقين بثوته, و اليقين انما هو بحجيه الاستصحاب و التعبد به, فيكون التأمين من آثارها.

النقطة الأولى: ان المعروف و المشهور بين الاصوليين هو ان مثبتات الإمارات الشرعيه حجه دون الاصول العمليه, ونكته هذا الفرق قد فسرت في كلمات الاصحاب بعده تفسيرات:

التفسير الأول, من المحقق الخراساني قدس سره ونقده.

التفسير الثاني, من المحقق النائيني قدس سره ونقده.

التفسير الثالث, من بعض المحققين قدس سره ونقده.

الصحيح هو انه لا يكفي في حجه مثبتات الإمارات قوه احتمال المطابقه للواقع ثبوتاً, وان كانت تلك القوه روح الأماره, بل لابد من النظر الى دليل حجيتها في مقام الاثبات ايضا على تفصيل تقدم.

النقطة الثانيه: ان مثبتات الإمارات لا تكون حجه مطلقاً, بل حصه خاصه منها تدل على حجه مثبتاتها و هي الإمارات التي تتوفر فيها نكات القوه ثبوتاً واثباتاً و هذه النكات لا تتوفر في جميع الإمارات.

النقطة الثالثه: المعروف و المشهور بين الاصحاب ان الاستصحاب يثبت الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب مباشره أو بواسطه الآثار الشرعيه, ولا يثبت الآثار الشرعيه المترتبه عليه بواسطه الآثار العاديه أو العقليه الا على القول بالاصل المثبت.

النقطة الرابعه: ان الواسطه اذا كانت شرعيه, فهل يمكن اثبات آثارها بالاستصحاب للمستصحب أو لا؟ و الجواب انه لا مانع منه, هذا لامن جهه اطلاق روايات الاستصحاب, فانه لا اطلاق لها من هذه الناحيه على جميع الاقوال في مفاد تلك الروايات, بل من ناحيه اخرى و هي ان الواسطه اذا

كانت شرعيه, فاذا ثبتت به ثبت آثارها الشرعيه باعتبار انها موضوع لها وهكذا الى نهايه السلسله.

و أما اذا كانت الواسطه عقليه أو عاديه, فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب, لان مفاد روايات الاستصحاب التعبد ببقاء المستصحب عملا- وترتيب آثاره الشرعيه العمليه ولا- نظر لها الى آثاره العاديه أو العقليه, الا- ان تكون تلك الآثار بنفسها موردا للتعبد الاستصحابي, وهذا خارج عن محل الكلام.

النقطه الخامسه: على القول بحجيه الاستصحاب المثبت, فهل هو معارض باستصحاب عدم ثبوت اللانزم العقلي أو العادي؟ و الجواب ان التعارض مبنى على انه حجه فى اثبات لوازمه وملزوماته وملازماته جميعا, فعندئذ يقع التعارض بين استصحاب بقاء حياه زيد لاثبات انبات لحيته و بين استصحاب عدم انبات لحيته لاثبات عدم بقاء حياه الذى هو ملزوم له.

ولكن الصحيح ان الاستصحاب المثبت لو قلنا بحجيته فهو انما يكون حجه فى اثبات لوازمه العاديه أو العقليه دون ملزوماته وملازماته, وعلى هذا فلا تعارض فى البين.

و من هنا يظهر الفرق بين مثبتات الاستصحاب ومثبتات الأمارات, فان الأولى لاتكون حجه الا فى اللوازم العاديه أو العقليه, و أما الثانيه فهى حجه مطلقا فى اللوازم والملزومات والملازمات العاديه أو العقليه جميعا.

النقطه السادسه: ان الاستصحاب المثبت لا يكون حجه مطلقا, بل يفرق بين ان تكون الواسطه العاديه أو العقليه خفيه أو جليه, وعليه فلا وجه لاستثناء الشيخ قدس سره الواسطه الخفيه من الاصل المثبت, كما انه لا وجه لاستثناء صاحب الكفايه قدس سره من الاستصحاب المثبت الواسطه اذا كانت

النقطه السابعه: ان هناك عدده فروع قد اختلف الاصحاب فيها, منها ملاقيه الشئ للنجس, فانه يحكم بنجاسته شريطه ان تكون فى الملاقى أو الملاقى رطوبه مسريه, فاذا شك فى بقاء رطوبه احدهما, فهل يمكن اثبات السرايه التى هى الموضوع للنجاسه باستصحاب بقائها فيها أو لا-؟ و الجواب انه لا-يمكن الا- على القول بالاصل المثبت, و فى هذا الفرع احتمالات و اقوال و تفصيلات تقدمت بشكل موسع.

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

والجواب انه لا-يمكن الا- على القول بالاصل المثبت, نعم ذكر السيد الاستاذ قدس سره اثباته بتقريب آخر, و قد تقدم هذا التقريب وما فيه من الاشكال.

منها ما اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على الكلى الذاتى, فهل يمكن اثباته باستصحاب فرده.

والجواب انه لا-يمكن على تفصيل تقدم.

منها ما اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على عنوان الكلى العرضى بنحو المحمول بالضميمه أو خارج المحمول.

و قد تقدم الكلام فى تمام احتمالات هذا الفرع وتفصيله فراجع.

التنبیه الثالث: لا شبهه فی جریان الاستصحاب فیما اذا كان الشك و اليقين كلاهما فعليا

اشاره

لا شبهه فی جریان الاستصحاب فیما اذا كان الشك و اليقين كلاهما فعليا.

و أما اذا كان الشك فی البقاء تقديريا بأن يشك فی بقاءه علی تقدير حدوثه من دون اليقين به أو أن اليقين به موجود ولكن الشك فيه تقديري, بمعنى انه لو التفت لشكك و أما فعلا فهو غافل عنه, فهل یجرى الاستصحاب فی هذين الفرضين أو لا؟

والجواب ان الكلام هنا يقع فی مقامين:

الأول: ان يكون الشك فی البقاء تقديريا لافعليا, بأن شكك فی البقاء علی تقدير حدوثه من دون اليقين به.

الثاني: اليقين بالحدوث موجود و الشك فی البقاء لولائي, یعنی لو التفت الى الحاله السابقه لشكك فی بقاءها و أما فعلا فهو غافل عنه.

أما المقام الأول, فقد تقدم الكلام فيه موسعا فی بحث اركان الاستصحاب و قلنا هناك ان اليقين بالحدوث معتبر فی جریان الاستصحاب, و تنص علی ذلك رواياته بل هو من اركانه ولا يكفي حدوث الحاله السابقه بدون اعتبار اليقين به, كما ان المعتبر فی جريانه الشك فی البقاء فعلا, ولا يكفي الشك فيه تقديرا كما تقدم ذلك, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان المراد من اليقين بالحاله السابقه فی روايات الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني و اليقين التعبدي, و من هنا قلنا بجريان الاستصحاب فی موارد الأمارات المعتبره و تمام الكلام هناك.

و أما الكلام فی المقام الثاني, و هو ما اذا كان الشك تقديريا, ومثل لذلك شيخنا الانصاري قدس سره بما اذا كان المكلف محدثا بالاصغر أو الاكبر

ثم غفل و دخل فى الصلاه وبعء الفراغ منها شك فى انه توضعاً أو اغتسل فءءل فى الصلاه أو لا، فهل ىجرى فىه اسءصءاب بقاء الءءء.

والءواب ان المشهور بىن المءءقىن من الاءصولىىن منهم المءءق الاءصفهانى(١) والمءق النائىنى(٢) والسىء الاسءاء (قءس سرهم)(٣) هو عءم ءرىان الاسءصءاب فىما اذا كان الشك ءقءىرىا ولم ىكن فعلىا، و قء اسءءلوا على ذلك بامرىن:

ما ذكره المءق الاءصفهانى قءس سره من ان الاءءام الظاهرىه اءءام طرىقه

اشاره

الأمر الأول، ءبوءى و هو ما ذكره المءق الاءصفهانى قءس سره من ان الاءءام الظاهرىه اءءام طرىقه لا نفسىه، ولهءا ىكون شأنها ءنءىز الواقع عءء الاءابه و ءعءىر عءء الءطأ، ومن الواضء ان ءنءىز و ءعءىر كلاهما مءقوم بالوصول ءءما وموضوعا، فلا ىعقل ءعلق ءنءىز أو ءعءىر بموضوع ءقءىرى لا فعلى ولا مورد للاءءاء.

وان شءء قءء، ان الاءءام الظاهرىه اءءام طرىقه وناشئه عن ملاءاء الاءءام الواقعىه فى ءال الاءءابه و الءهل واهءمام الشارع بعءم ءواز ءفوءىءها ءءى فى هءه الءاله، ولىسء ناشئه عن ملاءاء واقعىه فى عرض ملاءاء الاءءام الواقعىه و الاء لكانء اءءاماً واقعىه لا ظاهرىه، و هءا ءلف.

ومن هنا ىكون الغرض من ءعلها الءفظاظ على الاءءام الواقعىه بما لها من الملاءاء فى ءال الءهل بها واءءلاطها مع ءىرها، فاذن ىكون الاءءام الظاهرىه فى طول الاءءام الواقعىه ومنءزه لها أو معءره، ولهءا لا- شأن لها فى مءابل الاءءام الواقعىه، وءىء ان ءعءىر و ءنءىز مءقومان بوصول الءءم الظاهرى والاءءاء الىه، ومن المعلوم ان الوصول الىه

ص: ١١٣

١- (١) - ١ - نهایه الدراییه ء ٣ ص ١٤٨.

٢- (٢) - ٢ - اءوء ءقءىرىاء ء ٢ ص ٣٨٧.

٣- (٣) - ٣ - مصباح الاءصول ء ٣ ص ٩١.

لا يمكن الا بالوصول الى موضوعه و هو الشك والالتفات اليه فعلا, هذا.

مناقشه بعض المحققين قدس سره لما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره ونقد هذه المناقشه

و قد ناقش فيه بعض المحققين قدس سره (١) على ما فى تقرير بحثه.

و حاصل المناقشه, ان الاحكام الظاهرية ليست مجرد جعل و اعتبارات لاشان لها غير تنجيز الواقع أو تعذيبه, بل هى احكام ناشئه عن الملاكات الواقعيه, غايه الأمر ان ملاكاتها ليست ملاكات مستقلة فى مقابل ملاكات الاحكام الواقعيه, بل هى درجه الحفظ والاهتمام بها حتى فى موارد الشك والاختلاط والالتباس فى حالات التزاحم الحفظى بين الاعراض اللزوميه والاعراض الترخيصيه, فاذن يكون الحكم الظاهرى حكما واقعيًا جعلًا فلا يكون متقوماً بالوصول والاحراز باحراز موضوعه.

ولناخذ بالنقد على هذه المناقشه:

أما أولاً, فقد ذكرنا غير مره ان جعل الاحكام الظاهرية ليس مبنيا على التزاحم الحفظى بين الاعراض اللزوميه والاعراض الترخيصيه الواقعيين فى موارد الاشتباه والالتباس, وتمام الكلام فى ذلك قد تقدم فى ضمن البحوث السابقه مفصلاً.

وثانياً, ان ما ذكره قدس سره من ان مبنى المحقق الاصفهاني قدس سره فى الاحكام الظاهرية انها مجرد جعل و اعتبارات وليست لها ملاكات واقعيه غير صحيح, اذ لا يمكن ان يكون جعل الاحكام الظاهرية فى الشريعة المقدسه بلا ملاك مبرر له والا لكان جعلها لغوا و هو كما ترى, هذا اضافه الى انه ليس فى كلام المحقق الاصفهاني قدس سره ما يدل على ان الاحكام الظاهرية مجرد جعل و اعتبارات بدون ان يكون لها ملاك, بل فى كلامه ما يدل على ان لها ملاكا و هو الحفاظ على ملاكات الاحكام الواقعيه

ص: ١١٤

فى موارد الالتباس والاشتباہ، ولهذا تكون الاحكام الظاهرية احكاماً واقعیه وفى طول الاحكام الواقعيه، غايه الأمر انها طريقيه لا نفسيه.

والخلاصه، ان الاحكام الواقعيه احكام نفسيه ناشئه من الملاكات فى متعلقاتها، ولهذا تدعو المكلف الى الاتيان بها ولا تكون طريقيه، بينما الاحكام الظاهرية احكام طريقيه ناشئه عن اهتمام المولى بنفس الملاكات للاحكام الواقعيه و هى مرتبه حفظها فى موارد الاشتباہ والاختلاط، و هذا كاشف عن اهتمام الشارع بها وعدم رضائه بتفويتها حتى فى هذه الموارد، حيث ان حفظها فى هذه الموارد لا يمكن بالعمل بالاحكام الواقعيه، ولهذا جعل احكاماً ظاهريه طريقيه فى الموارد المذكوره للحفاظ عليها بما لها من الملاكات فى تلك الموارد، ولم تنشأ عن الملاكات فى متعلقاتها والا لكانت فى عرضها لا فى طولها و هذا خلف.

ومن هنا يظهر ان الملاكات الواقعيه بنفسها وذاتها ملاكات للاحكام الواقعيه، وحيث ان الشارع قد اهتم بحفظ هذه الملاكات وعدم تفويتها اصلاً حتى فى موارد الاشتباہ والالتباس، فلماذا جعل الاحكام الظاهرية بغرض الحفظ لها فى الموارد المذكوره، فاذن اهتمام الشارع بالحفاظ عليها فى تلك الموارد هو ملاك الاحكام الظاهريه.

و أما انها احكام ظاهريه رغم ان ملاكاتهما واقعیه باعتبار انها مجعوله فى ظرف الشك و الجهل بالواقع.

و أما انها احكام طريقيه، باعتبار انه ليس لها شأن غير تنجيز الواقع و الحفاظ عليها عند الاصابه و التعذير عند الخطأ.

و قد صرح بعض المحققين قدس سره (1) فى غير واحد من الموارد ان الاحكام الظاهرية اللزوميه كوجوب الاحتياط واستصحاب الحكم الالزامى ونحوهما احكام طريقيه وفى طول الاحكام الواقعيه ولا شأن لها غير تنجيز

ص: ١١٥

الاحكام الواقعيه بما لها من المبادى و الملاكات و الحفاظ عليها, و من الواضح ان منجزيه هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه أو معذريتها متقومه بالوصول والالتفات اليها.

و أما مع عدم وصولها كما فى موارد النسيان و الغفله أو الجهل المركب, فلا يمكن جعلها لهم لانه لغو, حيث ان جعلها انما هو بغرض تنجيز الواقع و الحفاظ عليه عند الاصابه و التعذير عند الخطأ و هو لا يمكن الا بالوصول, نعم ان الحكم الظاهري كالحكم الواقعي مجعول بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج و هو الشك فى الواقع و الجهل به, وحيث ان كان المكلف ملتفتا الى موضوعه بأن يكون شاكاً فى الواقع وملتفتا الى ان حكمه الظاهري كذا و كذا, يترتب عليه تنجيز الواقع أو تعذيره, وان لم يكن ملتفتا اليه فلا شىء عليه.

وعلى هذا, فان اراد بعض المحققين قدس سره بالحكم الظاهري وجوب الاحتياط أو استصحاب الحكم الالزامي, فقد عرفت انه لا يمكن ان يكون منجزا الا عند وصوله ولا يمكن وصوله فى موارد الغفله و النسيان أو الجهل المركب, باعتبار ان الغرض من جعله تنجيز الواقع عند الاصابه و الحفاظ عليه و عدم تفويته حتى فى الموارد المذكوره, على اساس اهتمام المولى به وعدم رضائه بذلك مطلقا.

والخلاصه, ان الغرض من جعل الحكم الظاهري اللزومى الطريقي انما هو اثبات الواقع تنجيزا, لان وصول الحكم الواقعي إما ان يكون بالعلم الوجدانى أو بالعلم التعبدي كما فى موارد الأمارات أو بالتنجيز كما فى موارد الاصول العمليه اللزوميه.

وان اراد قدس سره به ملاكه الواقعي و هو درجه الحفظ والاهتمام بالملاكات الواقعيه, فيرد عليه ان ملاكه وان كان واقعا الا ان المناط فى

الحكم الظاهري ما هو مجعول في ظرف الشك بالواقع والجهل به ولهذا يكون في طوله، والغرض من جعله تنجيز الواقع أو التعذير في موارد الاشتباه، وعلى هذا فجعل ايجاب الاحتياط اللزومي أو استصحاب الحكم الالزامي في موارد الشك بالاحكام الواقعيه انما هو بغرض تنجيزها، و من الواضح انه لا يمكن ان يكون منجزا الا اذا وصل الى المكلف وعلم به، فالنتيجه ان تنجيزه أو تعذيره متقوم بالوصول لا نفس الحكم الظاهري.

و من هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من عدم امكان جعل الاستصحاب في موارد الغفله و النسيان وان كان صحيحا لانه لغو، الا ان جعله بنحو الاطلاق لا مانع منه ولا يلزم منه محذور اللغويه.

ما ذكره السيد الاستاذ و المحقق الخراساني (قدس سرهما) من ان روايات الاستصحاب ظاهره في الشك الفعلي

اشاره

الأمر الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (١) وكذلك المحقق الخراساني قدس سره (٢) من ان روايات الاستصحاب ظاهره في ان المعتبر في جريان الاستصحاب الشك الفعلي لا الاعم منه ومن الشك التقديري، لان قوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك> قضيه حقيقيه قد اخذ في موضوعها اليقين و الشك مفروض الوجود في الخارج، وعليه فبطبيعته الحال تدور فعليه الاستصحاب مدار فعليه موضوعه في الخارج و هو اليقين و الشك، فاذا حصل اليقين و الشك في نفس المكلف صار الاستصحاب فعليا عليه، على اساس ان فعليه الحكم انما هي بفعليه موضوعه في الخارج والا لزم خلف فرض انه موضوع له، مثلا موضوع وجوب الحج الاستطاعه كما في الايه الكريمه و الروايات، وعلى هذا فاذا حصل الاستطاعه لزيد في الخارج صار وجوب الحج عليه فعليا، باعتبار ان فعليه الحكم انما هي بفعليه موضوعه فيه و مع عدم فعليه موضوعه فيه فلا وجوب اي لا فاعليه من قبله.

ص: ١١٧

١- (١) - ١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٩١.

٢- (٢) - ٢ - كفايه الاصول ص ٤٠٤.

وفى المقام اذا شك المكلف فى بقاء الحاله السابقه بعد اليقين بها, جرى الاستصحاب وحكم ببقائها تعبدا فى ظرف الشك, و أما اذا كان المكلف غافلا عن الحاله السابقه بحيث لا توجد فى نفسه الا صفه الغفله دون صفه الشك فلاموضوع للاستصحاب. فالنتيجه, ان ادله الاستصحاب قاصره عن الدلاله على حجيه الاستصحاب فى موارد اليقين و الشك التقديرى, لانه ليس بشك فعلا حتى يكون مشمولاً لاطلاق ادلته هذا.

مناقشتان لبعض المحققين قدس سره حول ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره و المحقق الخراسانى قدس سره

اشاره

و قد ناقش فى هذا الوجه بعض المحققين قدس سره (١) ايضاً على ما فى تقرير بحثه بمناقشتين:

المناقشه الاولى: انه لا قصور فى ادله الاستصحاب فى مقام الاثبات, لان اطلاق جمله من روايات الاستصحاب تام, منها قوله عليه السلام فى صحيحه زراره <لا-تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر > بتقريب ان الجملة الاخيريه قرينه على ان القاعده المضروبه هى عدم نقض اليقين بغير اليقين لا عدم نقض اليقين بالشك.

وعلى هذا فلا دخل لفعليه الشك فى هذه القاعده, لانها تدل على عدم جواز نقض اليقين بكل ما ليس بيقين, وفى المقام حيث لا يكون يقين بالانتقاض فيكون مشمولاً لاطلاق الصحيحه, فاذا كان مشمولاً لها كان الاستصحاب حجه فى المقام وجارياً فيه, فاذن تشمل الصحيحه باطلاقها موارد الشك التقديرى.

ومثلها صحيحه عبدالله بن سنان, لان قوله عليه السلام فيها <لانك اعترته اياه و هو طاهر ولم تستيقن انه نجسه > يدل على انه لا يجوز الانتقاض الا باليقين, فطالما لم يكن يقين بالانتقاض فيكون الاستصحاب حجه كان

ص: ١١٨

الشك موجودا ام لا. وكذلك الحال فى روايات الحل و الطهاره بناء على دلالتها على الاستصحاب, فانها تدل على عدم جواز الانتقاض الا باليقين, وحيث انه لا يقين به فيكون الاستصحاب حجه.

والخلاصه, انه قدس سره قد تمسك بهذه الطوائف الثلاث من الروايات على حجيه الاستصحاب فى موارد الشك التقديرى, هذا.

نقد المناقشه الاولى

وللنقد فى هذه المناقشه مجال.

أما الصحيحه الأولى, فلانها تدل على ان المراد من الشك خلاف اليقين كما هو معناه لغه و عرفا و هو الظاهر منه عند الاطلاق, فالجمله الاخيريه قرينه على ذلك, وحينئذ فتدل الجملة الأولى على عدم جواز نقض اليقين بالشك بتمام مراتبه من الشك المتساوى الطرفين و الظن بتمام درجاته طالما يكون ظنا ولا اطلاق لها بالنسبه الى غير الشك كالغفله ونحوها, و الجملة الاخيريه ليست شاهده على ذلك وانما هى شاهده على انه لا يجوز نقض اليقين بالشك بالمعنى اللغوى و العرفى و هو المساوق لعدم اليقين, و أما ما لا يكون من افراد الشك كالغفله ونحوها, فلا يكون مشمولا لاطلاق الصحيحه, فما ذكره قدس سره انما يتم اذا كان المراد من الشك الشك المتساوى الطرفين, ولكن لا يمكن ان يراد من الشك فى الصحيحه ونحوها الشك المتساوى الطرفين لانه مجرد اصطلاح من المناطقه, بل المراد منه الشك بمعنى عدم العلم و اليقين لانه المتبادر منه عند الاطلاق, وعلى هذا فمعنى قوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك> عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين الذى هو معنى الشك لغه و عرفا.

وبكلمه, ان الشك بمعناه العرفى و اللغوى قد اخذ فى موضوع الاستصحاب فى لسان رواياته بنحو القضييه الحقيقيه, وعلى هذا فبطبيع الحال تدور فعليه الاستصحاب مدار فعليه الشك و اليقين, فاذا تحقق الشك

فى ضمن اى مرتبه من مراتبه تحقق الاستصحاب, و أما اذا كان الموجود فى نفس المكلف الغفله دون الشك فى أى مرتبه من مراتبه, فلا يكون مشمولاً لاطلاق الصحيحه باعتبار انها ليست من مراتب الشك, فاذن يستحيل فعليه الاستصحاب بدون فعليه موضوعه.

ودعوى ان المراد من الشك فى موضوع الاستصحاب فى لسان الدليل اعم من الشك الفعلى و الشك التقديرى.

مدفوعه, بأنه لا شبهه فى ان لفظ الشك كلفظ اليقين وغيره ظاهر فى الشك الفعلى, وحمله على الاعم بحاجه الى قرينه ولاقرينه على ذلك لا فى نفس الصحيحه ولا فى الخارج, لان الشك التقديرى ليس بشك حقيقه.

وعلى الجملة, فلا شبهه فى ان حال الشك من هذه الناحيه حال سائر العناوين المأخوذه فى موضوع الحكم فى لسان الدليل كعنوان الاستطاعه و البلوغ و السفر ونحوها, فكما ان تلك العناوين ظاهره فى انها بعنوانها موضوع للحكم لا ان الموضوع الجامع بين الاستطاعه الفعليه والاستطاعه التقديرية فكذلك الشك, ضروره ظهور هذه العناوين فى العناوين الفعليه الموضوعيه و حملها على الاعم منها من التقديرية بحاجه الى قرينه تدل على رفع اليد عن ظهورها فيها.

ودعوى ان القرينه فى المقام موجوده و هى قوله عليه السلام <ولكن تنقضه بيقين آخر> لانه يدل على ان الناقض هو اليقين, و أما غير اليقين فلا يكون ناقضاً و هو باطلاقه يشمل غير الشك ايضا كالغفله ونحوها.

مدفوعه, بأن هذا الذيل فى مقابل صدر الروايه و هو قوله عليه السلام <لاتنقض اليقين بالشك> فانه يدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك, وذيلها يدل على جواز نقضه باليقين الذى هو فى مقابل الشك و الشك ظاهر فى الشك الفعلى, وحمله على الاعم منه ومن التقديرى بحاجه الى قرينه

ولاقرينه على ذلك لا- فى الداخلى ولا- فى الخارج, فاذا لا- الصدر يدل على ان المراد من الشك اعم من الشك الفعلى و التقديرى ولا الذيل يدل على ذلك, وبضم الذيل الى الصدر فالنتيجه ان الشك لا يكون ناقضا و اليقين ناقض فاليقين فى مقابل الشك لا فى مقابل غير اليقين وان لم يكن شكاً, فالروايه فى مقام بيان ان الشك بتمام مراتبه لا يكون ناقضا و الناقض هو اليقين.

قد يقال كما قيل, بأن قوله عليه السلام <ولكنه تنقضه بيقين آخر> قرينه على ان المراد من قوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك> عدم نقض اليقين بغير اليقين, ولا خصوصيه لعنوان الشك ولا موضوعيه له, فاذا شمل الصحيحه الشك التقديرى ايضا باعتبار انه غير اليقين فلا يجوز نقض اليقين بغيره.

والجواب ما تقدم من انه لا يصلح ان يكون قرينه على ان المراد من الشك فى الجمله الأولى غير اليقين, وان لم يكن من مراتب الشك حقيقه كالعقله التى تمثل الشك التقديرى, بل هو يدل على ان المراد من الشك الشك بمعناه اللغوى و العرفى و هو خلاف اليقين, وليس المراد منه الشك المتساوى الطرفين فانه مجرد اصطلاح لم يثبت, و قد سبق ان الشك كاليقين وغيره من العناوين ظاهره فى الشك الفعلى لا الاعم منه و من التقديرى.

ومن هنا يظهر حال صحيحه عبد الله بن سنان فان قوله عليه السلام فيها: <ولم تستيقن انه نجسه> يدل على عدم جواز نقض اليقين بعدم يقين المعير بالنجاسه, ومن الواضح ان المراد من عدم يقين المعير الشك بمعناه اللغوى و العرفى و هو ظاهر فى عدم اليقين الفعلى, ولا يمكن حمله على الاعم منه و من التقديرى فانه بحاجة الى قرينه تدل على ذلك ولاقرينه فى المقام لا فى نفس الصحيحه ولا من الخارج.

فالنتيجه, انه لا يمكن تطبيق قوله عليه السلام <ولم تستيقن انه نجسه> على

الغافل و الناسى و الجاهل المركب و هذا واضح.

و من هنا يظهر حال روايات الحل و الطهاره بناء على دلالتها على الاستصحاب, ولكن تقدم انها لا تدل على قاعده الاستصحاب, لان مفادها قاعده الحليه فى موارد الشك فى الحليه و الحرمة وقاعده الطهاره فى موارد الشك فى النجاسه و الطهاره.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره - من ان الطوائف الثلاث من الروايات المتقدمه تدل على ان المراد من الشك اعم من الشك الفعلى و التقديرى - غير تام, لما مر من ان شيئاً من هذه الطوائف الثلاث لا يدل على ذلك.

المناقشه الثانيه لبعض المحققين قدس سره فى المقام ونقده

المناقشه الثانيه: انا لو سلمنا انه ليس للطوائف الثلاث من الروايات اطلاق لفظى تشمل باطلاقها الشك التقديرى, الا ان مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه تقتضى الغاء اعتبار فعليه الشك فى حجه الاستصحاب, لان ملاكها وهن الشك وقوه اليقين, و هذا الوهن لا يختص بغرض فعليه الشك بل لعله اكثر وهنا فى حال كونه تقديرى فينعقد اطلاق عرفى يشمل تمام موارد عدم اليقين بالانتقاض, نعم لا تشمل موارد اليقين التقديرى بالانتقاض الغافل فعلاً المتيقن تقديراً بحيث لو التفت الى نفسه لتيقن.

وغير خفى ان هذا الوجه ليس بعرفى بل هو اقرب الى الاستحسان.

أما أولاً, فقد تقدم ان مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه العرفيه تقتضى ان للشك المأخوذ فى موضوع الاستصحاب فى لسان الدليل موضوعيه ولا يمكن رفع اليد عن ظهوره فى الشك الفعلى و الموضوعى, الا اذا كانت هناك قرينه تدل على ان المراد منه اعم من الشك الفعلى و التقديرى و المفروض عدم وجودها, فاذن حال الشك حال سائر العناوين

المأخوذه في لسان الأدله كعنوان الاستطاعه ونحوها, فكما ان تلك العناوين ظاهره في العناوين الفعلية و الموضوعية وان الاحكام المجعوله لها تدور فعليتها مدار فعليتها فكذلك الشك, و من هنا لافرق بين الشك و اليقين فلا يمكن حمل اليقين على الاعم من اليقين الفعلى و التقديرى, فكذلك لا يمكن حمل الشك على الاعم من الشك الفعلى و الشك التقديرى, ومن هنا لا يمكن فعلية الاستصحاب الا- بفعله اليقين و الشك معا, و المفروض ان الشك التقديرى ليس بشك فعلا بل هو غفله بالفعل ولكن لو التفت الى حاله السابقه زالت الغفله عنه و تحقق الشك فى بقائها فعلا.

وثانيا, ان ما ذكره قدس سره من ان ملاك حجيه الاستصحاب وهن الشك وقوه اليقين غير تام من وجوه:

الأول, ان اليقين غير موجود فى ظرف الشك فى البقاء وانما هو موجود فى ظرف الحدوث, و من الطبيعى انه انما يقتضى العمل على طبقه طالما يكون موجودا, و أما اذا زال البقاء وتبدل بالشك فيه, فعندئذ حكم الشارع بالعمل على طبق حاله السابقه انما هو مجرد تعبد لا- ان ذلك انما هو بملاك قوه اليقين و وهن الشك, لوضوح ان اليقين السابق الزائل فعلا لا يقتضى العمل فى ظرف الشك فى البقاء.

الثانى, انه لا طريق لنا الى ملاكات الاحكام الشرعيه, فاذن من اين نعلم ان ملاك حجيه الاستصحاب وهن الشك و قوه اليقين حتى يمكن التعدى الى الشك التقديرى.

الثالث, انا لو فرضنا انه ملاك حجيه الاستصحاب ولكن من اين نعلم انه تمام ملاكها.

الرابع, ما تقدم من ان ملاك حجيه الاستصحاب المتكفل للحكم الالزامى هو اهتمام المولى بالحفاظ على ملاكات الاحكام الواقعيه ومباديها

حتى فى موارد الاشتباه والالتباس وملاك حجته المتكفل للحكم الترخيصى المصلحه التسهليله النوعيه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى ان الاستصحاب لايجرى فى موارد غفله المكلف عن الحاله السابقه وعدم التفاته اليها فعلا- وان كان شاكاً فى بقائها ارتكازا, بمعنى انه لو التفت اليها لشك فيها, ولكن حيث انه غير ملتفت اليها فعلا فلا شك فيه وعليه فلايجرى الاستصحاب فى المقام لا ثبوتا لعدم تحقق موضوعه ولا اثباتاً لعدم اطلاق الروايات له.

ظهور ثمره البحث فى البحث الذى ذكره الشيخ الانصارى قدس سره و المحقق الخراسانى قدس سره

وعلى هذا فتظهر ثمره البحث فى الفرع الذى ذكره شيخنا الانصارى(١) والمحقق الخراسانى (قدس سرهما)(٢) و هو ما اذا علم المكلف بأنه محدث ثم غفل و دخل فى الصلاه وصلى وبعد الفراغ منها التفت انه كان محدثا قبل الصلاه وشك فى انه هل توضأ أو اغتسل صدفة أو لا, فبناء على ما ذكرناه من ان المعتبر فى جريان الاستصحاب ان يكون الشك فى البقاء فعليا ولايكفى ان يكون تقديرىا فلا-يجرى, و أما بناء على القول بالكفايه فيجربى, وتظهر الثمره بين القولين حيثئذ, فانه على القول بالكفايه فالصلاه محكومته بالفساد ولايمكن تصحيحها بقاعده الفراغ وان قلنا بجريانها حتى فى موارد احتمال الصحه والانطباق صدفة بدون احتمال الاذكريه.

و أما على القول الأول, فلا مانع من التمسك بقاعده الفراغ لو قلنا بجريانها حتى فى هذه الموارد.

و أما بناء على ما هو الصحيح من ان المعتبر فى جريان القاعده احتمال الاذكريه حين العمل, على اساس ان قاعده الفراغ قاعده عقلايه وتكون حجيتها من باب الأماريه و الكاشفيه, باعتبار ان المكلف اذا كان فى مقام

ص: ١٢٤

١- (١) - ١ - فرائد الاصول ج ٢ ص ٤٥٣.

٢- (٢) - ٢ - كفايه الاصول ص ٤٠٤.

الامتثال, فاحتمال انه ترك جزءاً أو شرطاً من الصلاة أو أوجد مانعاً فيها عامداً ملتفتاً فهو غير محتمل, لانه خلف فرض انه في مقام الامتثال, و احتمال انه تركه سهواً أو غفله فهو خلاف الاصل العقلائي, و أما اذا علم المكلف انه حين الدخول في الصلاة كان غافلاً عن انه محدث فهو خارج عن موضوع القاعده, لان احتمال الصحه والانطباق اتفاقاً و صدفة خارج عنه ولهذا لا مجال للتمسك بالقاعده بعد الصلاة ولا بالاستصحاب.

والخلاصه ان الاستصحاب لايجرى في هذا الفرع وماشاكله ولا قاعده الفراغ, وعندئذ فان كان هذا الشك في الوقت فالمرجع قاعده الاشتغال و وجوب اعاتدها من جديد, و أما اذا كان في خارج الوقت فالأمر الادائي المتعلق بها قد سقط من جهه سقوط موضوعه و هو الوقت, و الشك انما هو في الأمر الجديد بالصلاه خارج الوقت قضاءً فيكون المرجع فيه اصاله البراءه عن وجوب القضاء للشك في اصل حدوثه.

و أما مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الاستصحاب في المقام يجرى باعتبار ان المراد من الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب اعم من الشك الفعلي و التقديرى, وحينئذ فان لم تجر قاعده الفراغ باعتبار انها مشروطه بالاذكريه و هى مفقوده في المقام, لان المكلف يعلم بأنه كان غافلاً قبل الصلاة, فصلاته محكوم به بالبطلان فتجب اعاتدها من جديد.

اذا قلنا بجريان القاعده في المقام فهل يتقدم الاستصحاب على القاعده او بالعكس

و أما لو قلنا بجريان القاعده في المقام ايضاً, فعندئذ هل يتقدم الاستصحاب على القاعده أو القاعده على الاستصحاب.

والجواب ان فيه قولين:

القول الأول, ان الاستصحاب يتقدم على القاعده بالورود, بدعوى ان موضوع القاعده هو الشك في صحه الصلاة ولو صدفة وفسادها شريطه ان لا تكون الصلاة محكوم به بالفساد ظاهراً, و المفروض ان هذه الصلاة

محكومته بالفساد كذلك بمقتضى الاستصحاب اى استصحاب بقاء كون المكلف محدثا اثناء الصلاه, فاذن لاموضوع للقاعده لانه ينتفى بانتفاء شرطها و هو عدم كون الصلاه محكومته بالبطلان ولو ظاهرا, و المفروض انها فى المقام محكومته بالبطلان بمقتضى الاستصحاب, وعليه فيكون الاستصحاب واردا على القاعده ورافعا لموضوعها بارتفاع قيدها وجدانها, هذا.

ولكن هذا التقريب غير صحيح, اذ لا دليل على اعتبار هذا القيد اصلا, لان روايات القاعده جميعا خاليه عن هذا القيد ولا تدل على اعتباره بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلاله, هذا من جانب.

ومن جانب آخر, ان روايات القاعده تدل على اعتبار قيد آخر فى جريانها و هو ان يكون الشك فى الصحه و الفساد حادثا بعد الفراغ من الصلاه وغيرها.

و أما اذا كان حادثا قبل الفراغ و فى اثناء العمل واستمر هذا الشك الى ما بعد الفراغ من العمل فهو ليس موضوعا لها.

وعلى هذا, فلا بد من التفصيل فى المسأله بين الشك الفعلى بالحدث وبقائه قبل الدخول فى الصلاه وبين الشك التقديرى فيه قبل الدخول فيها, فعلى الأول لا تجرى القاعده, لان المعبر فى جريانها ان يكون الشك فى الصحه و الفساد حادثا بعد الصلاه, و أما اذا كان حادثا قبل الصلاه أو فى اثنائها واستمر الى ما بعد الفراغ منها فلا يكون هذا الشك موضوعا للقاعده, لانه بقاء للشك الحادث قبل الصلاه أو فى اثنائها, ولذلك فلا تجرى القاعده لعدم تحقق موضوعها فى المسأله.

والخلاصه, ان المكلف اذا كان شاكا فى بقاء الحدث اثناء الصلاه فعلا, فلا محاله يشك فى صحتها وفسادها بعد الفراغ منها, وحيث ان هذا

الشك هو الشك السابق وليس حادثاً بعد الفراغ منها فلا تجرى القاعده.

وعلى الثانى, فموضوع القاعده متحقق و هو الشك فى صحه الصلاه وفسادها الحادث بعد الفراغ منها, باعتبار ان المكلف كان غافلاً- قبل الصلاه عن كونه محدثاً وبقيت غفلته الى ان فرغ من الصلاه, وبعد الفراغ منها شك فى صحتها وفسادها من جهه الشك فى انطباق الصلاه المأمور بها على هذه الصلاه الماتى بها وعدم انطباقها عليها.

وعلى هذا فبناء على جريان الاستصحاب فى موارد الشك التقديرى, فمقتضاه بطلان الصلاه ظاهراً ومقتضى القاعده صحتها, فاذا يقع التنافى بينهما ولا يصلح اى منهما ان يكون حاكماً على الآخر ورافعاً لموضوعه فى المقام لا الاستصحاب, فانه لا يرفع الشك فى الصحه بعد الفراغ, ولا- قاعده الفراغ لا-ن موضوعها فى المقام الشك فى الصحه بعد الفراغ اتفاقاً و صدفة, و من المعلوم جريانها فى هذا المورد لا يرفع الشك فى بقاء الحدث, فاذا مقتضى استصحاب بقاء كون المكلف محدثاً اثناء الصلاه بطلانها, و مقتضى قاعده الفراغ صحتها.

ودعوى انه لا- تنافى بينهما لان الاستصحاب انما ينجز المستصحب بلحاظ زمان جريانه لا اكثر, أو فقل ان استصحاب بقاء كون المكلف محدثاً قبل الصلاه الجارى فى اثنائها انما يثبت عدم جواز الدخول فيها والائتان بها, ولكن حيث ان الشك تقديرى وان المكلف غافل اثناء الصلاه عن كونه محدثاً, فلهذا اتى بها بقصد القربه وبعد الصلاه التفت الى حاله وشك فى صحه صلاته صدفة من جهه احتمال انه توضاً أو اغتسل كذلك قبل الصلاه فاذا لا تنافى بينهما ولا تعارض.

مدفوعه, بأن جريان هذا الاستصحاب انما هو بلحاظ ما يترتب عليه بعد الصلاه و هو بطلانها, و أما اذا حكم بصحه هذه الصلاه بمقتضى قاعده

الفراغ فيكون الاستصحاب لغوا، لأن التفكيك بين الوجود الحدوثي للاستصحاب والوجود البقائي وكونه حجه في الحالة الأولى دون الحالة الثانية لا يمكن، لأن معنى ذلك اختصاص حججه الاستصحاب بحال كون المكلف في الصلاة ولا يكون حجه بعد الفراغ منها من جهة قاعده الفراغ وهذا كما ترى، ضروره انه لا يترتب على حججه الاستصحاب اثناء العمل كالصلاه اى اثر شرعى بدون كونه حجه بعد الفراغ منها، فان هذا الاستصحاب سواء جرى ام لم يجر اثناء الصلاه فانها محكومته بالصحه بعد الفراغ منها بمقتضى قاعده الفراغ، ولهذا فلا يمكن اختصاص التعبد الاستصحابى باثناء الصلاه و هو حال غفله المكلف عن كونه محدثا لوضوح انه لغو صرف.

والخلاصه، انه لا يمكن شمول دليل التعبد الاستصحابى الوجود الحدوثي للاستصحاب دون الوجود البقائي والا لكان لغوا، وهذه اللغويه تشكل الدلاله الالتزاميه له، بمعنى انه يدل على التعبد الاستصحابى بالوجود الحدوثي للاستصحاب بالمطابقه وعلى التعبد الاستصحابى بالوجود البقائي له بالالتزام على اساس وجود الملازمه بينهما، وهذا التعبير تعبير علمى معقد، و الأحسن ان يقول ان حججه التعبد الاستصحابى اثناء العمل فى المقام انما هى من جهة ترتب اثر عملى عليه بعد الفراغ منه، مثلا استصحاب بقاء الحدث اثناء الصلاه انما هو من جهة ترتب اثر عملى عليه بعد الفراغ منها و هو فسادها، و أما اذا لم يترتب عليه هذا الاثر بأن تكون الصلاه بعد الفراغ منها محكومته بالصحه، فلامعنى لهذا الاستصحاب ولا يمكن ان يكون مشمولا لدليل الاعتبار.

وعلى هذا فالمعارضه بين الاستصحاب و القاعده موجوده فى المقام ولا تكون القاعده حاكمه على الاستصحاب ولا العكس هذا.

ولكن مع هذا لا بد من تقديم القاعده على الاستصحاب, بتقريب ان دليل القاعده اخص من دليل الاستصحاب, حيث ان القاعده مجعوله فى موارد الاستصحاب, وعلى هذا فلا بد من تقديم دليل القاعده على دليل الاستصحاب تطبيقاً لقاعده تقديم الخاص على العام و المقيد على المطلق الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى.

هذا تمام الكلام فى الفرع الذى ذكره شيخنا الانصارى قدس سره وما شاكله.

ما ذكره العراقى قدس سره فرعاً اخر فى المقام غير ما ذكره الشيخ الانصارى قدس سره ويتصور هذا الفرع على صور

اشاره

ثم ان المحقق العراقى قدس سره(١) قد ذكر فرعاً آخر غير ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره و هو ما اذا كان المكلف متيقناً بأنه متطهر ثم شك فى بقاء طهارته فغفل ودخل فى الصلاه, وبعد الفراغ منها علم بتوارد الحالتين المتضادتين عليه و يشك فى تقدّم احدهما على الاخرى, كما اذا علم المكلف بأنه متطهر فى زمان و محدث فى زمان آخر ولكنه لا يدري ان زمان الطهور متقدم على زمان الحدث أو بالعكس.

و هذا الفرع يتصور على صور:

الصوره الأولى: بناء على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب بلحاظ الشك التقديرى

, فلا- يجرى استصحاب بقاء الطهاره حال الصلاه من جهه ان المكلف غافل عن الشك فى بقائها اثناء الصلاه, ودليل الاستصحاب لا يشمل الغافل فى مقام الاثبات و هو الشاك بالشك التقديرى فى المقام باعتبار انه ليس بشاك.

ودعوى ان الشك فى المقام فعلى بمعنى انه موجود فى اعماق النفس, غايه الأمر ان المكلف غير ملتفت اليه وعدم التفاته اليه لا يرفع الشك الموجود فى اعماقها لاعقلاً ولا شرعاً.

ص: ١٢٩

مدفوعه, بأن مجرد وجوده فى اعماق النفس ارتكازاً مع غفله المكلف عنه فعلاً- وعدم التفاته اليه لا اثر له ولا يكون مشمولاً لاطلاق دليل الاستصحاب بل لا يمكن ان يكون مشمولاً له مع عدم امكان ترتب اثر عملى عليه كتنجيز الواقع عند الاصابه و الحفاظ عليه بما له من المبادئ و الملاكات حتى فى موارد الاشتباه والالتباس.

فالتتيجه, ان استصحاب بقاء الطهور حال الصلاه لا يجرى حتى يحكم بصحه صلاته.

و أما قاعده الفراغ فهى ايضا لا تجرى بناء على ما هو الصحيح من ان جريانها مشروط بالاذكريه و هى مفقوده فى المقام.

هذا اضافته الى ان الشك الحادث بعد الفراغ عن الصلاه بنظر العرف نفس الشك السابق و هو الشك قبل الدخول فى الصلاه.

ودعوى ان الشك السابق معدوم فلا وجود له الا تقديرأً وفرضاً و اعاده المعدوم مستحيله.

مدفوعه, فان اعاده المعدوم وان كانت مستحيله بنظر الدقى العقلى الا انه لا مانع منها بنظر العرف, لان العرف يرى ان هذا الشك نفس الشك السابق وان كان بنظر العقل انه مثله لا عينه, وحيث ان المناط انما هو بنظر العرف فلا يكون هذا الشك شكا حادثا بعد الصلاه بل هو الشك السابق, فاذن لا يتحقق موضوع قاعده الفراغ, لان موضوعها الشك الحادث بعد العمل لا مطلقاً.

وعلى هذا, فان كان هذا الشك فى الوقت كان المرجع فيه قاعده الاشتغال, وان كان فى خارج الوقت فالمرجع فيه قاعده البراءه.

الصوره الثانيه: و هى اذا فرض ان الاستصحاب يجرى بلحاظ الشك التقديرى فى المقام

الصوره الثانيه: ما اذا فرض ان الاستصحاب يجرى بلحاظ الشك التقديرى فى المقام و يترتب عليه صحه الصلاه ظاهراً, ولكن هذا

الاستصحاب معارض باستصحاب بقاء الحدث للعلم بتوارد الحالتين المتضادتين عليه قبل الصلاة احدهما الطهاره والاخرى الحدث بدون ان يعلم بتقدم احدهما على الاخرى, فاذن استصحاب بقاء الطهاره الى ما بعد الصلاة معارض باستصحاب بقاء الحدث.

قد يقال كما قيل, ان هذا التعارض مبنى على ان يكون استصحاب بقاء الطهاره حجه حدوثا و بقاء يعنى فى حال الصلاة وبعدها, فاذا كان هذا الاستصحاب حجه و مشمولاً لدليل الاعتبار بلحاظ الوجود الحدوثى و البقائى معاً, كان معارضاً لاستصحاب بقاء الحدث, و أما لو قلنا بأن هذا الاستصحاب حجه بلحاظ الوجود الحدوثى اى فى حال الصلاة فقط, فلا يكون معارضاً لاستصحاب بقاء الحدث بعد الصلاة.

والجواب, انه لا- اصل لهذا القيل, لان استصحاب بقاء الطهاره انما يترتب عليه الاثر بلحاظ ما بعد الصلاة و هو صحتها ظاهراً و عدم وجوب اعادتها, لان التامين من وجوب اعادتها من جديد والاكتفاء بالامثال الاحتمالى لها انما هو مترتب على حجه هذا الاستصحاب بعد الصلاة والا لكان هذا الاستصحاب لغواً.

وبكلمه, انه لا فرق بين استصحاب بقاء الطهاره الى ما بعد الصلاة واستصحاب بقاء الحدث الى ما بعدها, لان جريان كلا الاستصحابين فى المقام انما هو على اساس الشك التقديرى, فان المكلف كما يعلم بصدور الحدث منه ثم غفل عنه الى ما بعد الصلاة وبعدها التفت, كذلك يعلم بحدوث الطهور له ثم غفل الى ما بعد الصلاة وبعدها التفت وشك فى التقدم و التأخر, ولهذا يقع التعارض بين الاستصحابين حدوثاً وبقاءً, اذ لا يمكن التفكيك بينهما, فاذن لا يمكن تخصيص حجه كلا الاستصحابين بحال الحدوث دون البقاء لانه لغو ولا يترتب عليه اى اثر. و أما تخصيص

حجيه احدهما المعين بحال الحدوث دون الآخر ترجيح بلا مرجح. فاذا لامناص من الالتزام بشمول دليل الحجيه لكلا الاستصحابين فى حال الحدوث و البقاء معا فيسقطان من جهه المعارضه, وحينئذ فان كان ذلك فى الوقت فالمرجع فيه قاعده الاشتغال وان كان خارج الوقت فالمرجع فيه اصاله البراءه.

الصوره الثالثه: ما اذا علم المكلف بتوارد الحالتين المتضادتين عليه قبل الصلاه

الصوره الثالثه: ما اذا علم المكلف بتوارد الحالتين المتضادتين عليه قبل الصلاه, وحينئذ فتاره يكون المكلف بعد العلم بتواردتهما عليه يشك فى المتقدم و المتأخر ثم غفل ونسى, و اخرى ان الغفله و النسيان تعرض عليه بعد العلم وقبل ان يشك فى المتقدم و المتأخر.

أما فى الفرض الأول فعلى القول بجريان الاستصحاب فى الشك التقديرى, فيقع التعارض بين الاستصحابين - فى حال غفله المكلف و بعد الالتفات و الشك فى بقاء كل من الطهور و الحدث - فيسقطان معا من جهه المعارضه. وحينئذ فعلى القول بعدم اعتبار الاذكريه فى جريان قاعده الفراغ فالمرجع هو القاعده, باعتبار ان الشك فى الصحه و الفساد فى هذا الفرض حادث بعد الصلاه اذ لا وجود للشك قبلها.

و أما على القول باعتبار الاذكريه فى جريان القاعده فلا تجرى, فاذا المرجع قاعده الاشتغال ان كان هذا الشك فى الوقت وقاعده البراءه ان كان فى خارج الوقت.

و أما بناء على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب فى موارد الشك التقديرى, فيقع التعارض بين الاستصحابين بعد الفراغ من الصلاه, لان المكلف بعد الفراغ منها يشك فى بقاء كل من الطهاره و الحدث, فاستصحاب بقاء كل منهما معارض باستصحاب بقاء الآخر فيسقطان من جهه المعارضه فالحكم كما تقدم.

فالتتيجه, انه لافرق بين القول بجريان الاستصحاب فى موارد الشك التقديرى وعدم جريانه فيها فى حكم المسأله, غايه الأمر على القول الأول يجرى كلا- الاستصحابين حال الصلاه وبعد الفراغ منها, وعلى القول الثانى يجرى كلاهما بعد الفراغ منها باعتبار ان الشك انما يصير فعليا بعد الفراغ لا قبله ولهذا يسقط كلا الاستصحابين بالتعارض على كلا القولين فى المسأله بدون فرق بينهما من هذه الناحيه.

فاذن التتيجه موحده, ولا فرق فيها بين كلا القولين فى المسأله.

غايه الأمر ان قلنا بجريان قاعده الفراغ فى المقام, فالمرجع بعد سقوط الاستصحابين من جهه المعارضه القاعده, وان قلنا بعدم جريانها فيه من جهه ان جريانها مشروط بالاذكريه و هى مفقوده فى المقام, فالمرجع قاعده الاشتغال بعد سقوط الاستصحابين ان كان الشك فى الوقت وقاعده البراءه ان كان فى خارج الوقت.

أما افتراض ان المكلف مع كونه شاكا فى تقدم الحدث على الطهاره وبالعكس قد دخل فى الصلاه ثم غفل, فهو مجرد افتراض لا واقع موضوعى له, لووضح انه اذا كان فى مقام الامتثال, فكيف يدخل فى الصلاه مع عدم احراز كونه متطهرا من الحدث.

الصوره الرابعه: ما اذا علم المكلف بالطهاره من الحدث

الصوره الرابعه: ما اذا علم المكلف بالطهاره من الحدث, وحينئذ فتاره تعرض عليه الغفله بعد العلم بها, واخرى يشك فى بقائها بعد العلم بها ثم تعرض عليه الغفله.

أما فى الفرض الأول, فان قلنا بجريان الاستصحاب فى الشك التقديرى, فلا مانع من استصحاب بقاء الطهاره الى ما بعد الفراغ من الصلاه ويترتب عليه صحه الصلاه ظاهراً ولا معارض له على الفرض لعدم العلم بتوارد الحالتين المتضادتين عليه.

وهل يتقدم هذا الاستصحاب على قاعده الفراغ بناء على القول بجريانها فى المقام أو تتقدم القاعده عليه أو انه لا تنافى بينهما ولا مانع من جريان كليهما معا؟ أما على القول بأن جريان قاعده الفراغ مشروط بأن لا يكون العمل محكوما بالصحه ولو ظاهرا، فيكون الاستصحاب المذكور وارداً عليها ورافعا لموضوعها وجدانا بارتفاع قيده و هو عدم كون العمل محكوما بالصحه ظاهرا، ولكن تقدم انه لا دليل على اعتبار هذا القيد فى موضوع القاعده.

وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب و القاعده معا فى المقام، لان مفاد كليهما صحه العمل ظاهرا بدون ان يكون احدهما حاكما على الآخر.

و أما اذا قلنا بأن الاستصحاب لا يجرى فى الشك التقديرى، فيكون المرجع فى المقام قاعده الفراغ بناء على عدم اعتبار الاذكريه فى جريانها، باعتبار ان الشك فى الصحه و الفساد حادث بعد الفراغ.

و أما اذا قلنا باعتبار الاذكريه فى جريانها، فلا تجرى فى المقام لفقدانها فيه، فاذن المرجع فيه قاعده الاشتغال و وجوب اعاده هذه الصلاه من جديد، باعتبار ان استصحاب بقاء الطهاره لا يجرى حال الصلاه، لانه كان غافلا عنها وبدونه لا يمكن احراز الطهاره اثناء الصلاه التى هى شرط لصحتها لا بالعلم الوجدانى ولا بالعلم التعبدى ولا بالاستصحاب اى لا واقعا ولا ظاهرا. هذا اذا حصل له الشك فعلا فى بقاء الطهاره اثناء الصلاه بعد الفراغ منها فى الوقت، و أما اذا حصل له هذا الشك بعد خروج الوقت فالمرجع قاعده البراءه.

و أما بالنسبه الى الصلاه المعاده، فقد احرز الطهاره من الحدث ظاهرا باستصحاب بقائها و هذا الاستصحاب يكفى للصلوات الاتيه.

و أما فى الفرض الثانى, و هو - ان المكلف بعد اليقين بحدوث الطهاره, شك فى بقائها ثم غفل و دخل فى الصلاه و بعد الفراغ منها التفت الى انه كان شاكا فى بقاء الطهاره - فعلى القول بجريان الاستصحاب فى موارد الشك التقديرى فالصلاه محكومہ بالصحة ظاهرا, و على القول بعدم جريانه فيها كما هو الصحيح, فيكون المرجع قاعده الفراغ بناء على عدم اعتبار الاذكريه حال العمل فى جريانها و لحدوث الشك بعد الفراغ عنه.

و أما على القول باعتبار كلا الأمرين فى جريانها كما هو الصحيح فلا تجرى فى المقام, فاذا كان المرجع فيه قاعده الاشتغال ان كان الشك فى الوقت, وقاعده البراءه ان كان فى خارج الوقت.

الصوره الخامسه: ما اذا علم انه محدث ثم غفل و صلى و بعده التفت بانه محدث

الصوره الخامسه: ما اذا علم المكلف بأنه محدث ثم غفل و صلى و بعد الصلاه التفت الى انه كان محدثا و شك فى انه توشأ أو اغتسل صدفة و دخل فى الصلاه, أو انه دخل فيها بدون ان يكون ملتفتا الى انه لا يجوز له الدخول فيها بدون احراز الطهور.

فى مثل ذلك, ان قلنا بجريان الاستصحاب فى موارد الشك التقديرى فالصلاه فى المقام محكومہ بالبطلان ظاهرا, وان قلنا بعدم جريانه فيها فيرجع الى قاعده الفراغ بناء على عدم اعتبار الاذكريه فى جريانها, و الا فالمرجع قاعده الاشتغال ان كان الشك فى الوقت وقاعده البراءه ان كان فى خارج الوقت. هذا بلافرق بين ان تكون غفلته بعد العلم بالحدث بلا فصل أو بعد الشك فى بقائه, فانه على كلا- التقديرين يكون جريان الاستصحاب فى المقام مبنيا على جريانه فى الشك التقديرى, لان الملاك كون المكلف حين الصلاه غافلا و المفروض انه غافل حين الصلاه عن الشك فى كلا الفرضين, غاية الأمر انه فى احد الفرضيين كان شاكا قبل الدخول فى الصلاه ثم غفل عن شكه و دخل فيها, وفى الآخر لم يحدث الشك له بعد

العلم بالحدث. ولكن هذا الفرق غير فارق في المقام.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هي ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون الشك كاليقين فعليا, ولا يكفي في جريانه الشك التقديرى, لانه غير مشمول لرواياته التي اخذ الشك و اليقين في لسانها الظاهره في فعليتهما.

ص: ١٣٦

النقطه الأولى: ان المعتبر فى جريان الاستصحاب الشك الفعلى ولا يكفى الشك التقديرى, لان الشك و اليقين المأخوذىن فى لسان روايات الاستصحاب بنحو القضية الحقيقىة ظاهران فى الفعلىة كما هو الحال فى سائر العناوين المأخوذىة فى لسان الادله, و ما ذكره بعض المحققىن قدس سره من كفاىة الشك التقديرى فى جريان الاستصحاب غير تام على تفصىل تقدم.

النقطه الثانىة: ان ما ذكره بعض المحققىن قدس سره من ان مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازىة تقتضى الغاء اعتبار فعلىة الشك فى حجىة الاستصحاب غير تام, لانه اقرب الى الاستحسان من العرف العام و قد تقدم تفصىله.

النقطه الثالثه: تظهر الثمره فى الفرعىن, احدهما ما ذكره شىخنا الانصارى قدس سره و هو ما اذا علم المكلف بأنه محدث ثم غفل و دخل فى الصلاه و صلى, و بعد الفراغ منها التفت الى انه كان محدثا قبل الدخول فىها و شك فى انه توضعاً أو اغتسل صدفه و دخل فى الصلاه أو دخل فىها بدون ذلك.

وثانىهما ما ذكره المحقق العراقى قدس سره و هو ما اذا علم المكلف بأنه متطهر ثم شك فى بقاء طهارته فغفل و دخل فى الصلاه و صلى, و بعد الفراغ منها علم بتوارد الحالتىن المتضادتىن علىه, و تفصىل الكلام فى كلا الفرعىن قد تقدم.

المقام الأول: فی تصویر الكلّی الذی هو مورد الاستصحاب

المقام الثانی: فی الاشکال الوارد علی هذا الاستصحاب

المقام الثالث: فی اقسام استصحاب الكلّی

أما الكلام فی المقام الأول: فالمراد من الكلّی لیس المفهوم الذهنی, ضروره ان المفهوم الذهنی بما هو مفهوم ذهنی لا وعاء له الا-عالم الذهن, فلا یصلح ان یكون موضوعا للحکم ومصبا للاستصحاب حتی یترتب علیه الاثر الشرعی, هذا اضافه الى ان المفهوم الذهنی بهذا القید جزئی حقیقی فلا- یكون کلیاً. و أما بلحاظ انطباقه علی افراده فی الخارج بقطع النظر عن وجوده فی الذهن فهو وان كان کلیاً, الا ان الاثر حیثئذ مترتب علی الفرد لا علی الكلّی بما هو, فاذن یكون مصب الاستصحاب الفرد دون الكلّی.

بل المراد منه الوجود السعی ولا نقصد به ما نسب الى الرجل الهمدانی من ان الكلّی موجود بوجود واحد سعی ونسبته الى افراده نسبه اب واحد الى الابناء. لان ذلك خلاف الضروره و الوجدان بل هو مستحیل وغير معقول, لاستحاله انطباق وجود واحد علی وجودات متعدده ومتباينه فی الخارج, اذ الوجود مساوق للتشخص فلا یعقل انطباق وجود علی وجود آخر فضلا عن انطباقه علی وجودات متعدده.

وبكلمه, ان ارید بالوجود السعی الوجود الخارجی, فیرد علیه انه مساوق للتشخص, و حیثئذ فلا یعقل انطباقه علی وجود آخر فی الخارج

فضلا عن انطباقه على وجودات متعدده فيه.

وان اريد به مفهومه الذهني, فيرد عليه ما تقدم.

فاذن ما هو المراد بالوجود السعي المسمى بالكلى.

والجواب, ان المراد منه الوجود المضاف الى الماهيه الكليه كوجود الانسان فى مقابل وجود زيد, فان الوجود ان اضيف الى الانسان فهو وجود سعى يصدق على جميع وجودات الانسان فى الخارج و تكون نسبته اليها نسبه الاء الى الابناء.

والخلاصه, ان المراد من الوجود السعى الوجود المضاف الى الماهيه الكليه كوجود الانسان لا- ماهيته, فانها قد توجد و قد لا توجد, و الفرض ان المستصحب هو وجود الكلى المتيقن سابقا و المشكوك بقاءه لاحقا فى مقابل استصحاب الفرد, فان المستصحب فيه وجود الفرد بحده الفردى كوجود زيد مثلا, فان هذه الاضافه فى دائره ضيقه و هى دائره الفرد بحده الشخصى, على اساس ان الفرد فى الخارج مجمع لمجموعه من الخصائص و الحثيات العرضيه التى تعرض عليه فيه و من لوازم وجوده ذاتا, ولا- يمكن الاشاره الى الفرد الا بالاشاره اليها و هى تمثل الفرد فى الخارج كَمَا و كيفا و وضعاً و أيناً و متى و هكذا, و بهذه الاضافه صار الوجود وجود فرد.

و أما اضافته الى الماهيه الكليه كوجود الانسان, فهى فى دائره واسعه ولا تستلزم الاقتران بشىء من الخصوصيات المذكوره.

وعلى هذا, فالمراد من استصحاب الفرد استصحاب الاضافه الأولى فى الحقيقه كوجود زيد أو عمرو, و المراد باستصحاب الكلى استصحاب الاضافه الثانيه اى استصحاب وجود الانسان فى المسجد مثلا أو وجود الحيوان فى المزرعه وهكذا.

ثم ان المراد من الكلى اعم من الكلى المتأصل كالانسان أو الكلى

الانتزاعى كعنوان الفرد و المصداق و الفوق و الزوج و الزوجه وهكذا, فان هذه العناوين عناوين كليه انتزاعيه, فاذا ترتب عليها اثر شرعى فلا مانع من استصحاب بقائها فيما اذا شك فيه بعد اليقين بحدوثها, لان المستصحب فى الحقيقه الوجود المضاف الى هذه العناوين, مثلاً وجود زيد تاره مضاف الى زيد بعنوانه الشخصى واخرى مضاف الى الفرد بعنوانه الكلى, والاضافه الأولى فى دائره ضيقه والاضافه الثانيه فى دائره متسعه, وهكذا الأمر فى سائر العناوين الانتزاعيه الكليه. وعلى هذا فاستصحاب اضافته الأولى استصحاب الجزئى واستصحاب اضافته الثانيه استصحاب الكلى. وكذلك الحال فى الكلى الاعتبارى كالوجوب و الحرمة ونحوهما.

الى هنا قد تبين ان المراد من الكلى ليس هو الكلى فى عالم الذهن, فانه ليس موضوعاً للاحكام الشرعيه, بل المراد منه الوجود السعى الذى هو مرآه للواقع وخالى عن جميع خصائص الفرد ومقوماته, و الوجود السعى لكل كلى بحسبه, فان كان الكلى متأصلاً فوجوده السعى ايضا كذلك, وان كان متزعا فوجوده السعى ايضا متزعا, وان كان اعتباريا فوجوده السعى ايضا اعتبارى.

المقام الثانى فى الإشكال الوارد على هذا الاستصحاب

اشاره

و أما الكلام فى المقام الثانى: فتاره يقع فى استصحاب الكلى فى الاحكام الشرعيه, واخرى فى استصحاب الكلى فى الموضوعات الخارجيه.

أما الكلام فى الأول, فقبل الدخول فى صلب الموضوع ينبغى لنا تقديم مقدمه و هى بيان الاقوال والاراء التى تقدمت فى تفسير روايات الاستصحاب وحقيقته.

الرأى الأول: ان حقيقه الاستصحاب التى هى تمثل مفاد رواياته عبارته عن جعل الشارع اليقين فى ظرف الشك طريقاً و يقينا تعبدى الى

الحاله السابقه للعمل بها, و قد اختار هذا الرأى المحقق النائنى قدس سره (١) والسيد الاستاذ قدس سره (٢), ومن هنا جعل السيد الاستاذ قدس سره (٣) الاستصحاب من الأمارات.

الرأى الثانى: ان مفادها جعل الاستصحاب منجز للواقع عند الاصابه ومعذرا عند الخطأ, فاذن المجعول هو المنجزيه و المعذريه لاشىء آخر.

الرأى الثالث: ان مفادها الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها و العمل بها فى هذا الظرف.

الرأى الرابع: ان مفادها تنزيل المشكوك منزله المتيقن فى اثبات آثاره له, و قد يعبر عن هذا الرأى بجعل الحكم المماثل للمستصحب أو حكمه أو المخالف له.

هل يجرى الاستصحاب اذا كان المستصحب حكم كلى

اشاره

وبعد بيان هذه المقدمه, نقول هل الاستصحاب يجرى فيما اذا فرض ان المستصحب حكم كلى؟ و الجواب انه لا مانع من جريانه على ضوء الرأى الأول و الثانى و الثالث, والاشكال انما هو فى جريانه على ضوء الرأى الرابع.

أما على الرأى الأول, فلا اشكال فى استصحاب الكلى, فان معناه ابقاء اليقين السابق تعبدا وجعله طريقا الى الجامع, لاین المستصحب ان كان جزئيا فالاستصحاب طريق اليه, وان كان كليا فطريق اليه.

و أما على الرأى الثانى, فايضا الأمر كذلك, فان الاستصحاب كما يكون منجزا للمستصحب اذا كان جزئيا حقيقيا كذلك يكون منجزا له اذا كان كليا, فاذن لافرق بين استصحاب الكلى واستصحاب الفرد, فانه على كلا التقديرين منجز له.

ص: ١٤١

١- (١) - ١ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٤٣.

٢- (٢) - ٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٦ الى ٢٦٤.

٣- (٣) - ٣ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٦٦.

و أما على الرأى الثالث, فايضا لا اشكال فى استصحاب الكلى, لان مفاده العمل على طبق الحاله السابقه اذا كان الاثر الشرعى مترتبا عليها بلافرق بين ان تكون الحاله السابقه جزئيه أو كليه, غايه الأمر ان المستصحب اذا كان كليا فالعمل بالكلى انما هو من جهه انطباقه على فرده.

و أما على الرأى الرابع, و هو ان مفاده جعل الحكم الظاهرى المماثل للمستصحب... الخ, فقد اعترض عليه بأنه لا يمكن جريان استصحاب الكلى على ضوء هذا الرأى, لانه الكلى و هو الجامع بين الوجوب والاستحباب أو بين الوجوبين أو بين الحرمة و الكراهه فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه. أما أولاً فلان المستصحب وان كان كليا الا انه فى نفسه ليس بحكم شرعى بل هو عنوان له وفان فيه و مشير اليه, فاذن لا يمكن جعل الحكم الظاهرى المماثل للمستصحب بالاستصحاب, فان هذا يجعل انما يمكن فيما اذا كان المستصحب حكما شرعيا.

وثانيا انه لا يمكن جعل الكلى بحده و ايجاده بقطع النظر عن جعل فرده و ايجاده, ضروره استحاله وجود الجامع الا فى ضمن وجود الفرد, و المفروض ان الجامع فى ضمن احد فرديه ليس مصباً للاستصحاب فان مصبه الجامع, هذا اضافه الى ان جريان الاستصحاب فى الفرد خارج عن محل الكلام.

وبكلمه, ان الجعل سواء أكان تكوينيا ام كان تشريعيًا, يستحيل ان يتعلق بالجامع بحده الجامعى, لاستحاله وجوده فى الخارج الا بوجود فرده فيه, فاذا علم بتعلق الطلب بفعل ولكنه لا يعلم انه طلب وجوبى أو ندى, ففى مثل ذلك الجامع معلوم ومتيقن, ثم اذا شك فى بقاءه بسبب أو آخر فلا يمكن استصحاب بقاءه, اذ معناه جعل الطلب الظاهرى المماثل للطلب المتيقن, و هذا لا يمكن لاستحاله جعل الطلب الجامع بحده الجامعى بدون

ان يكون فى ضمن الوجوب أو الندب اى بدون تفصله بفصل يمثل الوجوب أو الندب و هو خارج عن محل الكلام هذا.

ما افاده المحقق الاصفهانى قدس سره فى المقام بشكل مفصل

وقد اجاب عن ذلك المحقق الاصفهانى قدس سره (١) بشكل مفصل, ونحلل ما ذكره قدس سره من التفصيل فى ضمن نقاط:

الأولى: ان ايجاد الجامع بحده الجامعى تكوينيا كان ام تشريعيا غير معقول, اذ معنى ذلك وجود الجامع بدون وجود فرده و وجود الجنس بدون وجود فصله المقوم, ولا وجود للجنس الا بوجود فصله, فاذن لا يمكن ايجاد الطلب الجامع و المطلق وجعله بدون تخصصه بخصوصيه الوجوب أو الندب, و كذلك لا يمكن تحقق الاراده المطلقه بدون تخصصها بخصوصيه الشده و الحتميه أو بخصوصيه الضعف المساوقه للنديه, ولا يمكن تحقق المصلحه المطلقه بدون تخصصها بخصوصيه اللزوميه و النديه.

فالتتيجه, ان ايجاد الحكم الكلى بتمام مباديه بحده الجامعى بدون تخصصه بخصوصيه فرده غير معقول.

الثانيه: ان جعل الحكم الكلى بحده الكلى حقيقه و واقعا غير معقول, و أما جعله الانشائى فلا مانع منه, ومعنى جعل الحكم انشاءً تصور الجامع و التصديق به واستعمال اللفظ فيه اخبارا أو انشاءً, و هذا ليس من الايجاد الحقيقى للجامع, لان الوجود الانشائى ليس وجوداً بالذات للجامع.

الثالثه: ان انشاء الحكم اذا كان بداعى جعل الداعى واقعا و حقيقه, فهو ناشىء من الاراده الحقيقيه الموجوده فى نفس المولى الناشئه من المصلحه الواقعيه, و حينئذ فان كانت المصلحه لزوميه فالحكم المنشأ حكم واقعى متمثل فى الوجوب, وان لم تكن لزوميه فالحكم المذكور

ص: ١٤٣

و أما اذا كان الانشاء بداعى جعل الداعى ظاهرا, فهو غير ناشىء من الاراده الواقعيه الناشئه من المبادئ الحقيقيه فى الواقع.

الرابعه: ان المماثله بين الحكم الظاهرى الذى هو مفاد الاستصحاب وبين الحكم الواقعى المتيقن انما هى فى الانشاء الظاهرى الذى لم ينشأ من المبادئ الواقعيه, فاذن ليس الحكم الظاهرى مماثلا للحكم الواقعى فى جميع الجهات, حيث انه لا تماثل بينهما فى المبادئ و الملاكات الواقعيه, و التماثل بينهما انما هو فى الانشاء, فمدلول الأماره حكم ظاهرى انشائى مماثل لمؤداها الذى هو حكم واقعى على تقدير المطابقه, ومفاد الاستصحاب حكم ظاهرى انشائى مماثل للمتيقن, فاذا كان المتيقن ذات المطلوبيه المرده بين الوجوب و الندب, فيكون مفاد الاستصحاب جعل الطلب وانشائه بداعى جعل الداعى ظاهرا لا واقعا حتى يكون مصداقا للوجوب أو الندب, فالمماثله انما هى فى انشاء الطلب الظاهرى, هذا.

النظر فيما افاده المحقق الاصفهانى قدس سره

ولنأخذ بالنظر فى هذه النقاط:

أما النقطه الأولى, فهى فى غايه الصحه و المتانه.

و أما النقطه الثانيه, فقد ذكر قدس سره فيها أمرين:

احدهما, ان جعل الحكم الكلى بحده الجامعى واقعا و حقيقه غير معقول.

وثانيهما, انه لا مانع من جعل الحكم انشاءً بمعنى تصوره واستعمال اللفظ فيه.

أما الأول, فهو صحيح ولا اشكال فيه.

و أما الثانى, فان اراد به قدس سره انشاء مفهوم الجامع كانشاء مفهوم الجامع بين الوجوب والاستحباب, فيرد عليه انه ليس انشاء للحكم الكلى بل هو

انشاء لمفهومه بالحمل الأولى و هو ليس بحكم.

وان اراد به انشاء واقع الطلب الذى هو طلب بالحمل الشايع, فيرد عليه ان انشاء واقع الطلب لا يخلو إما انشاء للوجوب أو الندب, ضروره انه لا-يمكن انشاء الجامع وايجاده الا- فى ضمن انشاء احد فرديه وايجاده, فاذن لا يمكن استصحاب بقاء الجامع بين الوجوب والاستحباب حتى يكون المجعول هو الجامع, لما مر من انه لا-يمكن انشاء الجامع بحدده الجامعى وايجاده كذلك, لاستحاله ايجاد الجامع بدون ايجاد فرده.

فالتتيجه, ان استصحاب الكلى على ضوء هذا القول غير معقول.

و أما النقطة الثالثه, فقد ذكر فيها امرين ايضا:

الأول, ان انشاء الحكم بداعى جعل الداعى للمكلف اذا كان ناشئاً من الامراه الحقيقيه التى تنشأ من المبادئ و الملاكات الواقعيه, فهو انشاء واقعى و الحكم المنشأ به حكم واقعى, اذ جميع الاحكام الواقعيه ناشئه من المبادئ و الملاكات الواقعيه القائمه بمتعلقاتها.

الثانى, ان الانشاء بداعى جعل الداعى للمكلف ظاهراً لم ينشأ من الملاكات و المبادئ الواقعيه.

أما الأمر الأول, فهو صحيح و تام و لا اشكال فيه.

و أما الأمر الثانى, فان اراد بذلك ان الاحكام الظاهريه غير ناشئه من الملاكات و المبادئ فى مقابل الاحكام الواقعيه والا لكانت احكاماً واقعيه لظاهريه و هذا خلف, فهو صحيح و لامناص من الالتزام به, ضروره ان الاحكام الظاهريه ليست فى عرض الاحكام الواقعيه و ناشئه عن المبادئ و الملاكات المستقله, وانما هى فى طولها و ناشئه عن اهتمام الشارع بالحفاظ على ملاكات الاحكام الواقعيه و مبادئها حتى فى موارد الشك و الاشتباه و الاختلاط.

وان اراد به انه لاملا-ك لها اصلا, فيرد عليه ان الأمر ليس كذلك, اذ لاشبهه في ان لها ملاكات ومبادئ, لما تقدم من ان الاحكام الظاهريه ان كانت لزوميه فهي احكام طريقيه ويكون جعلها بداعي الحفاظ على الاحكام الواقعيه بمالها من المبادئ و الملاكات حتى في موارد الاشتباه والالتباس, ولهذا تكون في طولها لا- في عرضها وتنشأ من نفس ملاكات الاحكام الواقعيه ومبانيها, فان اهتمام الشارع بها في هذه الموارد وعدم رضائه بتفويتها اصلا حتى في تلك الموارد منشأ لجعلها وانشائها.

والخلاصه, كما ان اهتمام الشارع باصل تلك المبادئ و الملاكات منشأ لجعل الاحكام الواقعيه كذلك اهتمامه بالحفاظ عليها في موارد الشك منشأ لجعل الاحكام الظاهريه.

و أما اذا كانت ترخيصيه, فهي ناشئه عن المبادئ و الملاكات العامه و هي التسهيل على نوع المكلفين, و قد تقدم الكلام في كل ذلك بشكل موسع.

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

و أما النقطة الرابعه, و هي - ان الاحكام الظاهريه تماثل الاحكام الواقعيه في الجعل والانشاء لا في المبادئ و الملاكات, ولا فرق بين الوجوب و الندب في الجعل, فان المجعول هو الطلب وتخصصه بالوجوب تاره وبلاستحباب تاره اخرى انما هو من ناحيه الملاك و المبدأ لا من ناحيه

ما أورده بعض المحققين قدس سره على ما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره في النقطه الرابعه

اخرى - فقد أورد عليها بعض المحققين قدس سره (١) على ما في تقرير بحثه بامرین:

الأول, ان ما ذكره قدس سره لا يتم الا فيما اذا كان الكلى جامعا بين فردين متحدين في المتعلق كالوجوب و النذب, فعندئذ يكون مفاد الاستصحاب جعل الطلب الكلى ظاهرا المماثل للطلب الواقعي المردد بين فرديه في مرحله الانشاء و الجعل لا في مرحله التطبيق.

و أما اذا كان الكلى جامعا بين حكمين مختلفين في المتعلق لا في الصنف فقط, كما اذا علم اجمالا في يوم الجمعة إما بوجوب صلاه الجمعة فيه أو بوجوب صلاه الظهر, أو اذا علم الفقيه في مورد اجمالا إما بوجوب القصر أو التمام وهكذا, ففي مثل ذلك لا يمكن استصحاب بقاء الوجوب الجامع بينهما اذا شك في بقاءه, لعدم امكان جعل الجامع بحدده الجامعي بدون جعل احد فرديه, لاستحاله وجود الجامع الا- بوجود فرده بلا فرق بين ان يكون الجامع حقيقياً ام اعتبارياً, و أما الفرد فهو ليس مورداً للاستصحاب, فاذا ما هو مصبه فلا يمكن جريانه وما يمكن جريانه فيه فلا يكون مصبا له, هذا اضافه الى ان وجوب الجامع بين الفعلين ليس مماثلا للوجوب الواقعي.

الثاني, ان لازم ما ذكره قدس سره من ان المماثله بين الاحكام الظاهريه والاحكام الواقعيه انما هي في الانشاء و الجعل لا في الملاكات و المبادى, واتصاف المنشأ و المجعول بالوجوب تاره وبالندب تاره اخرى انما هو من ناحيه الملاك, فالملاك ان كان لزوميا فالمنشأ ايضا كذلك وان كان ندييا فالمنشأ ايضا نديي, ونتيجه ذلك ان الاحكام الظاهريه لا تتصف بالوجوب ولا بالندب, لانها لا تماثل الاحكام الواقعيه في الملاكات و المبادى,

ص: ١٤٧

والمفروض ان تخصص الحكم بالوجوب تاره وبالحرمه تاره اخرى أو بالنذب تاره وبالكراهه تاره اخرى انما هو من ناحيه الملاك, فاذن ما ليس له ملاك فلا يتخصص بهذه الخصوصيات, ولازم ذلك عدم جريان استصحاب الفرد ايضا, كما اذا شك فى بقاء وجوب الصلاه قصرا بعد اليقين بوجوبها كذلك, فان بهذا الاستصحاب لا يمكن الا اثبات اصل الانشاء و الجعل المماثل للمستصحب فى ذلك, ولا يثبت به خصوصيه الوجوب المترتب عليها لزوم الموافقه وحرمة المخالفه طالما لم يكن فارق بين الوجوب و النذب وبين الحرمه و الكراهه فى مرحله الجعل و الانشاء, وانما الفارق بينهما فى مرحله المبادئ و الملاكات, و المفروض ان الحكم المجعول بالاستصحاب انما يماثل الحكم الواقعى فى الانشاء و الجعل لا فى المبادئ و الملاك, ولهذا لا يتصف الحكم الظاهرى المجعول بالاستصحاب بالوجوب أو النذب ولا يترتب على استصحاب بقاء وجوب القصر, مثلا لزوم الامتثال وحرمة المخالفه باعتبار ان مفاده جعل وجوب القصر ظاهرا المماثل لوجوب القصر الواقعى فى الانشاء و الجعل فحسب لا فى الملاك و المبادئ, وتخصصه بالوجوب و الحتميه انما هو من جهه الملاك, و المفروض انه لا ملاك لانه لا يماثل الحكم فيه, هذا كما ترى.

مناقشه ايراد بعض المحققين قدس سره

ويمكن المناقشه فى كلا الأمرين:

أما الأمر الأول, فالظاهر انه لافرق بين ان يكون الكلى جامعا بين حكمين من صنف واحد ومتحدين فى المتعلق وبين حكمين مختلفين فى المتعلق كوجوب صلاه الجمعه فى يومها و وجوب صلاه الظهر فيه, غايه الأمر ان المعلوم بالاجمال فى الفرض الأول الطلب الجامع بين الطلب الوجوبى و النذوبى, وفى الفرض الثانى الوجوب الجامع بين وجوب صلاه الجمعه و وجوب صلاه الظهر.

ص: ١٤٨

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

ودعوى ان في الفرض الثاني لا يمكن جعل انشاء الطلب المطلق من دون تشخصه باحد المتعلقين حتى يكون مماثلا للكلى.

مدفوعه, بأن الحكم المستصحب في المقام هو بقاء وجوب احدهما ظاهراً و هو مماثل للحكم المتيقن في الواقع, و المفروض ان المتيقن هو وجوب احدهما وليس المراد من المماثلة مماثله مفاد الاستصحاب للواقع بقطع النظر عن كونه متعلقاً لليقين, بل المراد منها ان المشكوك مثل المتيقن, بمعنى ان المماثله انما هي بين الحكم المجعول ظاهراً و الحكم المتيقن واقعا و هذه المماثله موجوده في المقام.

فالنتيجه انه لافرق بين الفرضين.

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

واليك نص عبارته في التعليقه: < نعم فرق بين الانشاء بداعي الجعل واقعا و الانشاء بداعي جعل الداعي ظاهراً, و هو ان الانشاءات الواقعيه حيث انها منبعثه عن ارادات واقعيه منبعثه عن مصالح واقعيه, و مباديها امور خاصه فلامحاله هي مما ينطبق عليه الايجاب او الاستحباب بخلاف الانشاءات الظاهريه, فانها احكام مماثله لما اخبر به العادل او لما يقن به

سابقا فلامحاله تكون على مقدار المخبر به او المتيقن, فاذا لم يخبر الا عن اصل المطلوبيه او اذا لم يتيقن الا بمجرد المطلوبيه,
فكيف يعقل ان يكون الحكم المماثل مصداقا للايجاب او الاستحباب بل متمحض في جعل الداعي فقط

ص: ١٥٠

عليه لزوم الموافقه وحرمة المخالفه. بل يقول بأن استصحاب الوجوب المتيقن بشخصه او الحرمة المعلومه كذلك يثبت خصوصيه الوجوب او الحرمة ظاهراً وانما لا يثبت ذلك اذا كان المستصحب كلياً.

فالتتيجه, ان الاشكال مبنى على الخطأ فى تفسير عبارته قدس سره فى التعليقه او على التسامح و التساهل فى النظر اليها وعدم الدقه بها, هذا من ناحيه.

ما يرد على المحقق الاصفهاني قدس سره فى المقام

ومن ناحيه اخرى, ان المحقق الاصفهاني قدس سره قد ذكر ان حقيقه الطلب حقيقه واحده و هى لا تختلف باختلاف منشائه, لان منشائه تاره يكون المصلحه اللزوميه واخرى غير اللزوميه باعتبار ان العله غير داخله فى المعلول, فاذن ما هو عله الطلب و منشأؤه الذى هو غير داخل فيه ولهذا لا يختلف الطلب باختلاف منشائه وعلته, هذا.

وفيه, انه غير تام فى الطلب التشريعى الاعتبارى, فانه متعدد بتعدد ملاكه و منشائه, على اساس انه لا يمكن جعل الطلب الجامع الا بجعل احد فرديه هما الطلب اللزومى و الطلب غير اللزومى, فان كلا منهما بحده الشخصى مباين للآخر و الجامع بينهما مفهوم الطلب بالحمل الاولى و هو ليس بطلب تشريعى اعتبارى.

نعم ما ذكره قدس سره تام فى الطلب الحقيقى التكوينى هذا.

ومن ناحيه ثالثه, ان الذى يرد على المحقق الاصفهاني قدس سره هو انه لافرق بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى, فكما ان جعل الحكم الكلى الواقعى بحده الجامعى و بقطع النظر عن جعل فرده محال فكذلك جعل الحكم الكلى الظاهرى, لاستحاله وجود الكلى بقطع النظر عن وجود فرده, لان الوجود مساوق للتشخص و هو فى طرف النقيض مع الكلى فكيف يعقل وجوده بدون التشخص, واما انشاء الطلب الجامع فهو انشاء مفهوم

الطلب بالحمل الاولى ولا وعاء له الا فى عالم الذهن وليس انشاءً للحكم بالحمل الشايع.

وبكلمه, ان اريد بانشاء الطلب الكلى انشاء مفهومه بالحمل الاولى, فيرد عليه انه ليس انشاءً للحكم الكلى, لان مفهوم الطلب ليس بحكم شرعى, وان اريد به انشاء واقع الطلب, فيرد عليه انه جزئى حقيقى, لانه اما الوجوب او الندب و الطلب مجرد عنوان ومرآه له, فالمنشأ هو واقع الطلب و هو ليس بكلى.

و دعوى, ان المتيقن السابق اذا كان بمقدار الطلب بحده بدون تخصصه بخصوصيه الوجوب او الندب, فاستصحاب بقائه عند الشك فيه يثبت الطلب الظاهرى للمماثل للمتيقن بدون اثبات تخصصه بخصوصيه الوجوب او الندب و هذا هو جعل الحكم الظاهرى الكلى, و لهذا قد صرح قدس سره بقوله < فاذا لم يخبر الا عن اصل المطلوبيه او اذا لم يتيقن الا بمجرد المطلوبيه

ص: ١٥٢

ومن ناحيه رابعه, ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من ان الاحكام الظاهريه انما تماثل الاحكام الواقعيه فيما اذا كان مقدار المعلوم و المتيقن اصل المطلوبيه دون تخصصه بخصوصيه الوجوب او الندب او الحرمة او الكراهه, و عندئذ فيكون المنشأ و المجمعول اصل المطلوبيه ظاهراً المماثل للمتيقن في الانشاء و الجعل لا في الملاك و المبدأ, ولا يقول قدس سره بذلك مطلقاً حتى فيما اذا كان المتيقن الفرد بحدده الفردي كوجوب شيء خاص او حرمة آخر كذلك, فان الحكم الظاهري المجمعول في هذه الموارد مماثل للحكم الواقعي المتيقن في الانشاء و الملاك, مثلاً اذا اخبر ثقه عن وجوب شيء او استحباب شيء آخر وهكذا, فيكون مؤداه مماثلاً للواقع في الانشاء و الملاك.

فاذن ما في تقرير بعض المحققين قدس سره من نسبه ذلك اليه مطلقاً غير صحيح.

نعم ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من ان المصلحه كانت في نفس التعبد وجعل الاحكام الظاهريه و هي اقوى من المصلحه التي قد يؤدي العمل بالاحكام الظاهريه الى تفويتها او الوقوع في المفسده, فمن اجل ذلك لا يكون العمل بها قبيحاً, باعتبار ان قبح تفويت مصلحه الواقع او الالقاء في مفسدته اقتضائي ولا يكون بنحو العله التامه صحيح في الاحكام الظاهريه الترخيصيه, لان المصلحه العامه النوعيه تقتضى جعل الترخيص في موارد الاشتباه و الاختلاط, حيث ان تحصيل العلم بالاحكام الشرعيه في هذه الموارد مشقه و كلفه على نوع المكلفين, و المصلحه التسهيليّه النوعيه تدعو المولى الى جعلها ارفاقاً على الامه.

ثم ان هذه المصلحه ليست في نفس التعبد و الجعل كما ورد في

كلامه قدس سره، بل انما تقتضى التعبد و الجعل لا انها فيه، ضروره انها لو كانت فى نفس التعبد و الجعل انتهى مفعولها بانتهاى التعبد و الجعل مع ان الامر ليس كذلك، لان المصلحه انما هى فى الترخيص و المجمعول لا فى جعله و التعبد به الذى هو فعل المولى، فاذن ما فى كلامه قدس سره لا يخلو عن تسامح.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان جعل الحكم الكلى بحده و بقطع النظر عن جعل فرده مستحيل لاستحاله وجود الكلى بدون وجود فرده، سواء أكان الكلى بالاصاله ام بالاعتبار و الاعتبار سواء أكان حقيقياً ام ظاهرياً.

ما مغزى مراد الاصحاب من الاستصحاب الكلى و الجواب عنه

وعلى هذا فما هو مغزى مراد الاصحاب من استصحاب الحكم الكلى؟

والجواب، ان المراد منه استصحاب الجامع بين وجوب شىء و استحبابه او بين وجوبين كوجوب صلاه الجمعه و صلاه الظهر فى يوم الجمعه، باعتبار ان المستصحب فى مثل هذه الموارد هو المقدار المعلوم و المتيقن اجمالاً، و المفروض ان المعلوم بالاجمال هو الجامع بين وجوب صلاه الجمعه و وجوب صلاه الظهر، لان المكلف يعلم اجمالاً بوجوب احدهما فاذا شك فى بقاء وجوب احدهما بسبب او آخره، فلايجرى الاستصحاب على القول بأن مفاده جعل الحكم المماثل للمستصحب.

اما اولاً فلاين المستصحب ليس حكماً شرعياً بل هو عنوان اخترعه العقل لكى يتعلق به العلم الاجمالى، باعتبار انه لايتعلق بالموجود الخارجى مباشره ولا بالفرد بحده الفردى وانما يتعلق بعنوان احدهما او احدها الانتزاعى، لوضوح ان وجوب إحدى الصلاتين ليس حكماً شرعياً مجعولاً فى الشريعه المقدسه، لان المجمعول فيها إما وجوب صلاه الجمعه خاصه او صلاه الظهر كذلك لا الجامع بينهما، ومن هذا القبيل الطلب الجامع بين

الوجوب والاستحباب فانه ليس بحكم شرعى مجعول فى الشريعه المقدسه, لان المجعول فيها الوجوب او الاستحباب لا الجامع بينهما فانه عنوان انتزاعى اختراعى لا- وعاء له الا الذهن, و كذلك الزجر عن الفعل الجامع بين الحرمة و الكراهه, فانه مفهوم انتزاعى اختراعى وليس بحكم شرعى وهكذا.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء وجوب إحدى الصلاتين الجامع بين وجوبيهما او بقاء الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب لايجرى على القول المذكور, لانه لايدل على جعل حكم ظاهرى مماثل للمستصحب, لفرض ان المستصحب فى هذه الموارد ليس بحكم شرعى بل هو عنوان انتزاعى منتزع من الحكم الشرعى.

وثانيا, ما تقدم من ان الحكم الكلى لا-يمكن جعله بحدده الكلى الا- بجعل فرده, و حيث ان الفرد فى المقام ليس مورداً للاستصحاب فلا-يمكن جعله وما هو مورد للاستصحاب الكلى و هو غير قابل للجعل, فاذا ما هو قابل للجعل ليس مورداً للاستصحاب وما هو مورد له ليس قابلاً للجعل, فبالنتيجه ان الاستصحاب لايجرى على هذا القول.

واما على سائر الاقوال, فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام و هو استصحاب بقاء الجامع.

بيان ذلك, قد تقدم فى ضمن البحوث السالفه ان الاقوال فى تفسير حقيقه العلم الاجمالى ثلاثه:

القول الاول: ان العلم الاجمالى هو العلم بالجامع الانتزاعى بحدده الجامعى بدون التعدى عن حدوده, و قد اختار هذا القول جماعه من الاصوليين منهم السيد الاستاذ قدس سره(١).

ص: ١٥٥

القول الثانى: انه علم بالفرد بحده الفردى لا بالجامع, ولا فرق بينه و بين العلم التفصيلى الا فى صورته الفرد فى الذهن, فانها مبهمه فى العلم الاجمالى و متعينه فى العلم التفصيلى.

القول الثالث: انه متعلق بالجامع العوانى الذى اخترعه العقل للاشاره به الى واقعه فى الخارج بحيث يكون التردد فى الاشاره لا فى المشار اليه, فمتعلقه بالجامع لابعده الجامعى بل بملاكه انه مرآه الى الواقع ومشير اليه, فاذا ن يكون تعلق العلم الاجمالى بالفرد بواسطه هذا العنوان الانتزاعى فى الذهن لا مباشره, باعتبار استحاله تعلق العلم بالفرد الخارجى مباشره, لانه من الصفات النفسانيه فلا يمكن تعلقه بالخارج والا لكان خارجيا و هذا خلف.

اما على القول الاول, فلان الجامع وان كان كليا الا انه حيث لا يكون حكماً شرعياً وانما هو عنوان انتزاعى له, فاذا ن على القول بأن مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهرى المماثل للمستصحب فلا يجرى, لان المستصحب ليس بحكم شرعى حتى يمكن جعل الحكم الظاهرى المماثل له.

واما على القول بأن مفاد الاستصحاب تنجيز الواقع لدى الاصابه و التعذير لدى الخطأ او ان مفاده جعل الطريقيه او الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك, فلا اشكال فى جريان الاستصحاب فى المقام.

اما على الاول, فلان الاستصحاب يقوم مقام العلم الاجمالى, فكما ان العلم الاجمالى منجز فكذلك الاستصحاب, فاذا ن استصحاب بقاء وجوب إحدى الصلاتين, الجمعه او الظهر منجز كالعلم الاجمالى بوجوب احدهما.

واما على الثانى, فلان الاستصحاب طريق الى الواقع وعلم تعبدى به

فلامحاله يقوم مقام العلم الاجمالي ومنجز للواقع كالعلم الاجمالي.

واما على الثالث, فلان استصحاب بقاء وجوب إحدى الصلاتين يدل على وجوب الجرى العملى على طبق اليقين السابق بوجوب احدهما, و نتيجة ذلك هى وجوب الاتيان باحدى الصلاتين و هى مردده بين هذه وتلك, فيجب عليه حينئذ الاحتياط بالاتيان بكليتهما معاً, هذا.

ثم ان مرد هذا القول الى القول الاول, لان وجوب الجرى العملى على طبق الحاله السابقه متوقف على تنجزها فى ظرف الشك بالاستصحاب, هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى, انه على القول بأن مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهرى المماثل, فان كان مماثلاً للمستصحب فلايجرى الاستصحاب اذا كان المستصحب كلياً ولم يكن حكماً شرعياً وان كان مماثلاً للواقع, و المستصحب مجرد مرآه له فلا مانع من جريانه, لان الحكم الظاهرى حكم طريقي منجز للواقع, فاذا يرجع هذا القول الى القول الاول بحسب اللب و الجوهر.

واما على القول الثانى, فلان المستصحب ليس كلياً بل هو جزئى, ولكن تقدم موسعاً انه لا اساس لهذا القول.

واما على القول الثالث, فالامر ايضاً كذلك, لان المستصحب فى الحقيقه ليس عنوان احدهما او احدها الذى لاوعاء له الا فى عالم الذهن بل المرئى بهذا العنوان و المشار اليه به الواقع, هو جزئى حقيقى.

والخلاصه, ان المستصحب فى الحقيقه واقع هذا العنوان بالحمل الشايع لا نفس هذا العنوان بالحمل الاولى.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى انه لاموضوع لاستصحاب الحكم الكلى فى الشريعه المقدسه اذ لا وجود له فيها, فاذا
لاموضوع

للاشكال المتقدم على القول بأن مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب, هذا كله فيما اذا كان المستصحب حكماً شرعياً.

استصحاب الكلى فى الموضوعات

واما الكلام فى الثانى و هو استصحاب الكلى فى الموضوعات, فقد اشكل عليه بأن الآثار الشرعيه المترتبه على الكلى لا تترتب عليه بما هو كلى وملحوظ بنحو الموضوعيه, بل تترتب عليه بما هو مرآه لافراده فى الخارج و طريق و مشير اليها و ملحوظ بنحو المعرفيه و المشيريه لابنحو الموضوعيه, فاذن هذه الآثار آثار للفرد لا للكلى واستصحاب بقاءه من جهه انه عنوان ومعرف لما هو موضوع للاثر ومشيراليه, فاذن مردّ هذا الاستصحاب الى استصحاب الفرد.

والجواب عنه قد ظهر مما تقدم, من ان الاثر الشرعى تاره يترتب على الوجود المضاف الى الفرد بحدده الفردى, واخرى على الوجود المضاف الى الكلى كوجود الانسان.

وعلى هذا, فاذا كان الاثر مترتباً على الاول كان مصب الاستصحاب الفرد دون الكلى, واما اذا كان الاثر مترتباً على الثانى فيكون مصب الاستصحاب الكلى دون الفرد.

ثم ان هاتين الاضافتين و ان كانتا متلازميتين فى الخارج, باعتبار ان فى الخارج وجود واحد ولهذا الوجود الواحد اضافتان احدهما الى الفرد كزيد واخرى الى الكلى الا- انه لا-يمكن اثبات احدهما باستصحاب بقاء الا-خرى الا على القول بالاصل المثبت, باعتبار ان هذه الملازمه بينهما واقعيه لا الاعم منها و من الظاهريه, و قد تقدم ان المراد من الكلى الوجود السعى.

فاذن لا اشكال فى جريان استصحاب الكلى فى الموضوعات.

ثم ان المحقق العراقي قدس سره (١) قد ذكر ان المراد من الكلّي في المقام الحصه وكل فرد في الخارج مشتمل على حصته من الكلّي ولا فرق بينها وبين الفرد الا في المشخصات العرضيه, وعلى هذا فاستصحاب الكلّي عبارته عن استصحاب ذات الحصه المبهمه, واستصحاب الفرد عبارته عن استصحابه مع المشخصات, هذا.

وللمناقشه فيه مجال, فان الحصه وان كانت كليّه, لان حصه الكلّي يعنى صنفه و هو كليّ مثلاً للانسان حصص متعدده, الانسان العربى فانه حصه منه, الانسان العجمى حصه اخرى منه و هكذا, وكل حصه منه كليّه في مقابل الفرد, فالوجود اذاً اضعف الى الفرد كزيد فهو وجود الفرد, واذا اضعف الى الحصه فهو وجود الكلّي الا ان تخصيص استصحاب الكلّي بالحصه غير صحيح, باعتبار ان الاثر الشرعى تاره يترتب على وجود الكلّي كالانسان بدون دخاله خصوصيه هذه الحصه او تلك, واخرى يترتب على وجود الحصه في مقابل وجود الفرد اى بدون دخاله مشخصات الفرد فيه, فعلى الاول يكون المستصحب وجود الكلّي وعلى الثانى وجود الحصه, فالاستصحاب فى كليهما وان كان من استصحاب الكلّي الا ان تخصيصه بالثانى فى غير محله.

فالتبجيه, ان ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من ان المراد من الكلّي فى استصحاب الكلّي الحصه لا يرجع الى معنى محصل.

المقام الثالث فى أقسام استصحاب الكلّي

اشاره

اما الكلام فى الجبهه الثالثه, فيقع فى اقسام استصحاب الكلّي:

القسم الاول, ما اذا علم بوجود فرد معين كزيد مثلاً فى الدار ثم شك فى خروجه منها, ففى مثل ذلك كما يشك فى بقاء زيد فيها كذلك يشك فى بقاء انسان بعد اليقين بوجود كل منهما فيها, لان العلم بوجود زيد فيها علم

ص: ١٥٩

بوجود انسان فيها فلا يمكن التفكيك بينهما.

القسم الثاني, ما اذا علم بوجود انسان في الدار اما من جهة دخول زيد فيها او عمرو, كما اذا علم اجمالاً بدخول احدهما فيها ثم يشك في بقاء وجود انسان فيها من جهة الشك في ان الفرد الداخلة فيها هل خرج منها أو لا.

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

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

ثم ان السيد الاستاذ قدس سره (1) قد زاد قسماً آخر غير الاقسام المتقدمه, وهو ما اذا علم بوجود انسان في الدار ضمن وجود فرد معين فيها ثم علم بخروجه منها وعلم ايضاً بوجود فرد معين بعنوان كلي يحتمل انطباقه على الفرد الذي علم بخروجه من الدار كما يحتمل انطباقه على فرد آخر فيها, وهذا منشأ للشك في بقاء العنوان الكلي فيها وذكر قدس سره لذلك مثالين:

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

المثال الثاني, ما اذا علمنا بالجنابه ليله الخميس مثلاً واغتسلنا منها ثم

ص: ١٦٠

رأينا المنى فى الثوب يوم الجمعة وعلما بالجنايه حال خروج هذا المنى, ولكن احتملنا ان هذا المنى كان من الجنايه التى اغتسلنا منها كما يحتمل ان يكون من جنايه اخرى, و هذا الاحتمال منشأ للشك فى بقاء الجنايه.

وكلا المثالين غير داخل فى الاقسام المتقدمه.

اما عدم دخولهما فى القسم الاول و الرابع فظاهر.

واما عدم دخولهما فى القسم الثانى, فلان فى القسم الثانى لا- نعلم بوجود الكلى فى ضمن فرد معين بينما نعلم فيهما بوجود الكلى فى ضمن فرد معين.

واما عدم دخولهما فى القسم الثالث, فبنفس ملاك عدم دخولهما فى القسم الثانى مع ان فى القسم الثالث علم واحد وفيها علما, هذه هى اقسام استصحاب الكلى.

اما القسم الاول, فلا شبهه فى جريان استصحاب الكلى فيه اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على وجوده

, كما انه لا شبهه فى جريان الاستصحاب فى بقاء الفرد ايضا اذا كان الاثر الشرعى مترتبا عليه, لان اركان الاستصحاب فى هذا القسم تامه فى الكلى و الفرد معاً.

فالتبجه انه لا اشكال فى جريان الاستصحاب فيه فى كل من الكلى و الفرد اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على الكل.

واما القسم الثانى, فيقع الكلام فيه تاره فى استصحاب الكلى واخرى فى استصحاب الفرد

اشاره

, وثالثه فى اثبات الفرد باستصحاب الكلى, ورابعه فى اثبات اثر الكلى باستصحاب الفرد.

اما الكلام فى الفرض الاول, فلا شبهه فى جريان الاستصحاب فى الكلى بناء على ما هو الصحيح من ان المراد منه الوجود السعى العنوانى الذى هو مرآه الى الواقع الخارجى و هو مشير اليه لا الوجود السعى الواقعى,

فانه مستحيل لاستحاله وجود شيء في الخارج بدون تشخصه فيه، نعم ان وجود الكلي في الخارج منسوب الى الرجل الهمداني الخيالي.

والخلاصه، ان المراد من الكلي ليس المفهوم الذهني كما تقدم، بل المراد منه الوجود السعي والمفروض تماميه اركان الاستصحاب فيه.

واما الكلام في الفرض الثاني و هو استصحاب الفرد فلا يجرى، لان اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيه غير تامه، اذ لا يقين بتواجد زيد في الدار ولا بتواجد عمرو فيها، فاذا لا شك في بقاء زيد ولا عمرو، هذا بناء على ما هو الصحيح من ان العلم الاجمالي متعلق بالعنوان الانتزاعي الذي اخترعه العقل للاشاره به الى الواقع ومرآه ومشير اليه بدون ان تكون له موضوعيه، ومع التردد في الاشاره الى هذا الفرد او ذاك لا يقين بالحدوث.

واما على القول بأن متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي في الواقع والابهام والاجمال انما هو في الصورة الذهنيه كما اختاره المحقق العراقي قدس سره (1)، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الفرد، لان اركان الاستصحاب حينئذ تامه فيه و هي اليقين بالحدوث والشك في البقاء، اما اليقين فلنفسه انه متعلق للعلم الاجمالي، واما الشك في البقاء فلاحتمال خروجه من الدار وعدم بقائه فيها.

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

ص: ١٦٢

الكبرى على الصغرى, ومورده لامحاله المسائل النظرية باعتبار ان العلم بها يتوقف على الواسطه. واما المسائل الوجدانيه فهى مدرکه بالوجدان مباشره فلايتوقف ادراكها على اى مقدمه خارجيه حتى تكون هى الحد الاوسط فى القياس.

هذا اضافه الى ان صورته المعلوم بالاجمال فى الذهن اذا كانت مبهمه, فبطبيعته الحال يكون ابهامها بلحاظ تطبيقها على ما فى الخارج والا فالصوره فى الذهن لايمكن ان تكون مبهمه.

و من هنا لايرجع هذا القول الى معنى محصل بالتحليل مضافاً الى انه خلاف الوجدان, فالنتيجه ان استصحاب الفرد لايجرى لعدم تماميه اركانه فيه.

هل تثبت بالاستصحاب الكلى الآثار المترتبة على الفرد فيه رأبان

واما الكلام فى الفرض الثالث, و هو ان استصحاب الكلى هل يثبت به الآثار المترتبة على الفرد بحده الفردى أو لا؟

والجواب ان هناك رأيين:

الرأى الاول: ان استصحاب الكلى لايفى عن استصحاب الفرد وان كان وجود الكلى عين وجود الفرد فى الخارج الا ان له اضافتين

, فان هذا الوجود وجود كلى باعتبار اضافته اليه و وجود فرد باعتبار اضافته اليه, وعلى هذا فاستصحاب وجود الكلى استصحاب الوجود المضاف اليه, ومن الواضح ان هذا الاستصحاب لا يثبت اضافته الى الفرد الا على القول بالاصل المثبت و هذا من اوضح افراده, و التلازم بين الاضافتين وان كان ثابتاً فى الواقع الا ان هذا التلازم واقعى فلا يمكن اثباته بالاستصحاب.

الرأى الثانى ما ذكره بعض المحققين قدس سره

الرأى الثانى: ما ذكره بعض المحققين قدس سره (١) من ان استصحاب الكلى يثبت آثار الفرد, بتقريب ان روايات الاستصحاب على طائفتين:

ص: ١٦٣

الطائفة الاولى: ناظره الى حدوث الحاله السابقه فحسب كقوله عليه السلام فى صحيحه عبدالله بن سنان <لانك اعرتة اياه و هو طاهر > فانه يدل على ان المعبر فى جريان الاستصحاب هو حدوث الحاله السابقه لا اليقين بحدوثها.

الطائفة الثانيه: ناظره الى اليقين بالحاله السابقه كقوله عليه السلام <لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فلاينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك > فانه يدل على ان المعبر فى جريان الاستصحاب اليقين بالحاله السابقه ولا- مانع من الاخذ بكلتا الطائفتين معاً, و مقتضى الطائفة الاولى ان الاستصحاب يمثل التعبد ببقاء المتيقن وترتيب آثاره, ومقتضى الطائفة الثانيه ان الاستصحاب يمثل التعبد ببقاء اليقين و الجرى على وفق مايتطلبه اليقين السابق.

وعلى هذا فتدل الطائفة الاولى على بقاء الحادث تعبداً و ترتيب آثاره عليه بلا تقييده باليقين, وحينئذٍ فيجرى استصحاب بقاء ماثبت حدوثه بالاماره مثلاً, و الطائفة الثانيه على بقاء اليقين السابق تعبداً او التعبد بالجرى العملى على وفق ما يتطلبه اليقين السابق, ونتيجه ذلك ان استصحاب بقاء اليقين بالجامع تعبداً يكفى لترتيب آثار الفرد.

والخلاصه, ان الاستصحاب فى المقام يقوم مقام العلم الاجمالي, فكما ان العلم الاجمالي منجز و موجب لترتيب آثار افراده فكذلك استصحاب بقاء الجامع منجز و موجب لترتيب آثار افراده, وكأنَّ بالاستصحاب يعلم اجمالاً ببقاء احد الفردين او الافراد كما هو كذلك حدوثاً, هذا.

مناقشه ما ذكره بعض المحققين قدس سره

وللمناقشه فيه مجال, اما اولاً فلان الاستصحاب يمثل حقيقه واحده, فان اليقين بالحدوث لا يخلو من ان يكون معتبراً فى جريانه او لا يكون

معتبراً فيه ولا ثالث لهما، لا أنه معتبر في مورد وجوده وغير معتبر في مورد عدم وجوده وأن المعتبر فيه حدوثه فقط و هو كما ترى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان صحيحه عبدالله بن سنان معارضه بصحيحه اخرى له فتسقط من جهه المعارضه فلا اثر لها.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها معتبره ولا معارض لها، الا ان المتفاهم العرفي منها بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه هو ان المعير كان على يقين بطهاره ثوبه حين اعاره، فان هذا التعبير تعبير عرفي عن اليقين بالحاله السابقه واعتباره فيها لا مجرد انه كاشف و معرف، هذا اضافته الى ان قوله عليه السلام < و هو طاهر > ظاهر في الطهاره الواقعيه ولا يمكن احرازها الا بالعلم و اليقين الذي هو الموضوع للاستصحاب، ويؤيد ذلك بل يؤكد قوله عليه السلام بعد ذلك < ولم تستيقن انه نجسه > فانه يدل على ان الناقض للطهاره السابقه هو اليقين بالنجاسه ومعنى انه ناقض لها ناقض لليقين بها.

والخلاصه، ان المتفاهم العرفي الارتكازي من الصحيحه هو ان اليقين بالحاله السابقه معتبر في جريان الاستصحاب، ولا تدل على ان المعتبر في جريانه حدوث الحاله السابقه بدون تقيده باليقين وانه مجرد معرف، أو لا اقل من اجمالها وعدم ظهورها لا في اعتبار اليقين بالحدوث ولا في اعتبار الحدوث بدون دخل يقين به، وعندئذ فيكون المرجع سائر روايات الاستصحاب.

وثالثاً، لو سلمنا ان الصحيحه تدل على ان المعتبر في جريان الاستصحاب حدوث الحاله السابقه لا اليقين بحدوثها، فعندئذ تقع المعارضه بينها و بين الصحاح المتقدمه، فان مقتضى هذه الصحيحه ان العبره في جريان الاستصحاب انما هي بحدوث الحاله السابقه بدون تقيده باليقين، ومقتضى الصحاح ان العبره فيه انما هي باليقين بالحدوث.

وعلى هذا فالصحيحه تدل بالدلاله اللفظيه على ان المعتبر فى جريان الاستصحاب حدوث الحاله السابقه, وبالاطلاق الناشئ من السكوت فى مقام البيان تدل على عدم اعتبار اليقين بحدوثها وانه مجرد كاشف عن الموضوع بدون ان يكون له دخل فيه.

واما الصحاح, فهى تدل بالدلاله اللفظيه على اعتبار اليقين بالحدوث فى جريان الاستصحاب وانه مأخوذ بنحو الموضوعيه, وبالاطلاق الناشئ من السكوت فى مقام البيان تدل على عدم اعتبار الحدوث بدون تقيده باليقين, لان الظاهر منها انه مأخوذ فى الموضوع.

وعلى هذا, فمقتضى القاعده ان الدلاله اللفظيه لكل واحده منهما قرينه على تقييد اطلاق الاخرى, فاذا تبقى المعارضه بين الدلاله اللفظيه لكل واحده منهما بحالها, فان الصحيحه تدل على ان المعتبر فى جريان الاستصحاب حدوث الحاله السابقه بدون تقيده باليقين, واما الصحاح فهى تدل على ان المعتبر فى جريانه اليقين بحدوثها ولا يمكن الجمع بينهما, لان الاستصحاب قاعده واحده لا قاعدتان.

ولكن حيث ان دلالة الصحاح على اعتبار اليقين بالحدوث اقوى واطهر من دلالة الصحيحه على اعتبار الحدوث بدون تقيده باليقين, فلا بد من تقديم الصحاح عليها من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذى هو من احد موارد الجمع العرفى الدلالى.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى ان موضوع الاستصحاب مركب من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء و متقوم بهما.

هل مفاد روايات الاستصحاب هو ابقاء اليقين تعبدا بالحاله السابقه فيه رايان

ثم ان مفاد روايات الاستصحاب, هل هو ابقاء اليقين تعبداً فى ظرف الشك ببقاء الحاله السابقه او ابقاء المتيقن كذلك؟

والجواب ان فيه رأيين:

ص: ١٦٦

الرأى الاول: ان مفادها ابقاء اليقين تعبدًا.

الرأى الثانى: ان مفادها ابقاء المتيقن كذلك.

الرأى الاول ما اختاره المحقق النائىنى و السيد الاستاذ (قدس سرهما)

اما الرأى الاول: فقد اختاره جماعه منهم المحقق النائىنى قدس سره (١) والسيد الاستاذ قدس سره (٢), بتقريب ان المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه و الكاشفيه ولكن لامطلقا بل من حيث الجرى العملى على طبق الحاله السابقه, و من هنا جعل السيد الاستاذ قدس سره (٣) الاستصحاب من الامارات.

وفيه ما تقدم موسعاً من انه لايمكن المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه و العلم التعبدى, اذ لا يوجد فى مورده مايصلح ان يكون اماره على البقاء ولو بأدنى مرتبتها, لا- حدوث الحاله السابقه اذ لاملازمه بين حدوث الشىء وبقائه ولو ظناً, ولا اليقين السابق لانه قد زال فى ظرف الشك فى البقاء, واما الشك فهو لا يصلح ان يكون طريقاً هذا بحسب مقام الثبوت, واما فى مقام الاثبات, فلان مفاد روايات الاستصحاب النهى عن نقض اليقين بالشك, و من الواضح ان المراد من النقض العملى, لان النقض الحقيقى غير متصور, و نقصد بالنقض العملى عدم العمل بالحاله السابقه الثابته باليقين الوجدانى او التعبدى و الجامع بالحجه, وعدم العمل على طبقها نقض عملا على تفصيل تقدم.

واما الرأى الثانى: فلان مفادها بيان وظيفه الشاك فى بقاء الحاله السابقه وان وظيفته العمل على طبق الحاله السابقه وعدم جواز رفع اليد عنها

, ولاموضوعيه لليقين بما هو الا باعتبار انه حجه و منجز للحاله السابقه, فاذا شك المكلف فى بقائها, فالروايات تدل على وجوب العمل على طبقها وعدم جواز رفع اليد عنها عملا, فان رفع اليد عنها كذلك نقض عملى و قد

ص: ١٦٧

١- (١) - ١ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٤٣.

٢- (٢) - ٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٤.

٣- (٣) - ٣ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٦٤.

نهى عنه فى هذه الروايات.

وعلى هذا فاذا علمنا بوجود احدى الصلاتين فى يوم الجمعة او بنجاسه احد الانائين, ففى مثل ذلك لا يترتب الاثر الشرعى على الجامع بحدده الجامعى و هو عنوان احدهما, فان هذا العنوان عنوان إنتزاعى إنتزعه العقل للاشاره به الى واقعه الخارجى الذى هو موضوع الاثر الشرعى دون هذا العنوان, فانه مجرد معرف و مرآه الى ما هو الموضوع للاستصحاب, فاذا علمنا بنجاسه احد الانائين الشرقى او الغربى ثم اذا شككنا فى بقاء نجاسته بسبب او آخر, فلا مانع من استصحاب بقائها, و هذا الاستصحاب منجز لها اما مباشره بلحاظ ان المعلوم بالاجمال و هو عنوان احدهما عنوان اختزاعى اختزعه العقل - بلحاظ ان العلم لا يتعلق بالواقع الخارجى مباشره - للاشاره به الى ما هو موضوع النجاسه فى الخارج باشاره تردديه, فاذا ن مصب الاستصحاب نجاسه الفرد الخارجى لا الجامع العنوانى, لانه عنوان مشير الى الموضوع و ليس بموضوع لها بل الامر كذلك وان كان العلم الاجمالى متعلقا بالعنوان الجامع بحدده الجامعى, بمعنى انه مرآه للواقع بهذا الحد اى بمقدار الجامع دون اكثر و منجز للواقع بهذا الحد, واما خصوصيه الفرد فهى خارجه عن متعلق العلم الاجمالى فلا يكون العلم الاجمالى منجزا لها مباشره بل تنجزها متوقف على سقوط الاصول المؤمنه عن اطرافه من جهه المعارضه, واما بناء على ما قويناه من ان ادله الاصول العمليه قاصره عن شمول اطراف العلم الاجمالى التى يلزم من ارتكابها جميعا محذور المخالفه القطعيه العمليه, فلا يتوقف تنجز العلم الاجمالى لاطرافه على شىء.

وعلى هذا فعنوان احدهما الذى هو المعلوم بالاجمال على القول الاول مجرد معرف و مشير الى الفرد الخارجى بحدده الفردى
باشاره

ص: ١٤٨

ترددية، ولهذا يكون الاستصحاب منجز للواقع مباشرة، واما على القول الثانى فهو و ان كان معرفا ومشيئا الى الواقع ولكن بحده الجامعى لا- بحده الفردى، ولهذا يتوقف تنجيزه على سقوط الاصول المؤمنه عن اطرافه بالمعارضه، وعندئذ فيكون احتمال التكليف فى كل طرف منجز، وحيث ان هذا الاحتمال ناشىء عن العلم الاجمالى، فالنتيجه فى نهايه المطاف مستنده اليه لا الى الاحتمال، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الاستصحاب عباره عن التعبده ببقاء اليقين او بقاء المتيقن، فعلى كلا التقديرين يكون هذا الاستصحاب منجزا.

وعلى ضوء هذا البيان، يظهر حال المقام و هو العلم الاجمالى بدخول زيد فى الدار او عمرو و ترتب اثر شرعى على دخول كل منهما فيها بحده الشخصى، وحيث فاذا شككنا فى بقاء احدهما، فلا مانع من استصحاب بقاءه فيها بناء على ما هو الصحيح من ان عنوان احدهما مجرد معرف و مشير الى الفرد الواقعى الذى هو الموضوع للاثر و المصب للاستصحاب لا العنوان المذكور.

و قد مر آنفاً انه لا فرق فى ذلك بين ان يكون مفاد روايات الاستصحاب التعبده ببقاء اليقين او بقاء المتيقن بعد ما كان عنوان المتيقن عنوان انتزاعى ملحوظ بنحو المعرفيه و المشيريه الى ما هو موضوع الحكم بدون ان يكون له دخل فيه.

والخلاصه، ان استصحاب احدهما يقوم مقام العلم الاجمالى سواء أكان الاستصحاب يمثل بقاء اليقين او بقاء المتيقن، غايه الامر انه على الاول اماره وعلى الثانى اصل عملى، فاذا استصحاب بقاء نجاسه احد الانائين وجب الاجتناب عن كليهما معاكما هو الحال فى فرض العلم بنجاسه احدهما و كذلك الحال فى المقام، فان استصحاب بقاء احدهما فى

الدار منجز للآثر المترتب على واقع احدهما سواء أكان ذلك زيدا ام عمرواً، فاذن يجب الاحتياط وترتيب اثر كل منهما عليه، بل هو منجز على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره^(١) ايضاً من ان متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي و هو لاينجز الا متعلقه لا اكثر، و المفروض ان خصوصيه الافراد خارجه عن متعلقه، ولكن تنجز الافراد مستند الى سقوط الاصول المؤمّنه عنها بالتعارض لا الى العلم الاجمالي مباشره، وكذلك الاستصحاب في المقام فانه منجز لواقع المستصحب بحده الجامعي من دون خصوصيات الافراد، لانها غير داخله في المستصحب وتنجزها مستند الى سقوط الاصول المؤمّنه فيها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي انه لايفرق في تنجز العلم الاجمالي بين ان يكون وجدانياً او تعبدياً كالاماره والاستصحاب، كما انه لايفرق بين ان يكون مفاد دليل حجيه الاماره والاستصحاب الطريقيه و الكاشفيه او المنجزيه و المعذريه.

ما اذا قلنا بالفرق بين اليقين التعبدى و اليقين الوجدانى فى المقام

واما لو قلنا بالفرق بين اليقين التعبدى و اليقين الوجدانى فى المقام، فلايجرى استصحاب بقاء احدهما لانه لايبثت اثار الفرد باعتبار انه لايقوم مقام اليقين، هذا كله فيما اذا كان المعلوم بالاجمال الجامع الاختراعى كعنوان احدهما.

واما اذا كان الجامع الذاتى كالانسان مثلاً، فاذا شك فى بقاءه فى الدار فلا مانع من استصحاب بقاءه فيها و ترتيب اثره عليه إذا كان له اثر، والا فلايجرى هذا الاستصحاب اما بلحاظ الكلى فلا اثر له، واما بلحاظ الفرد فلاموضوع له و هو اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء، ولايمكن اثباته باستصحاب بقاء الكلى الا على القول بالاصل المثبت.

ص: ١٧٠

وعلى هذا فلا بد من الفرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال الجامع الانتزاعى الذى هو مشير الى واقعه بالحمل الشايع الذى هو موضوع الاثر, و مصب الاستصحاب فى الحقيقة دون العنوان المذكور فانه عنوان للمستصحب و مشير اليه فلا يكون موضوعا للاثر, فاذن استصحاب بقاء احدهما يثبت اثار الفرد.

وبين ان يكون الجامع الذاتى, فانه نفسه موضوع للاثر وليس عنوانا للفرد ومشيراً اليه, لوضوح ان الانسان ليس عنواناً لزيد او عمرو بل هو جامع مشترك بين افراده جميعاً.

الكلام فى الفرض الرابع و هو استصحاب الفرد الذى اختاره بعض المحققين قدس سره

واما الكلام فى الفرض الرابع و هو استصحاب الفرد, فهل هو يغنى عن استصحاب الجامع الكلى ويثبت آثاره باثبات الفرد أو لا؟ والجواب, ان بعض المحققين قدس سره^(١) على ما فى تقرير بحثه اختار ان استصحاب الفرد يثبت آثار الجامع, و قد افاد فى وجه ذلك ان صورته الفرد تتضمن صورته الجامع و هى تحكى عن الفرد بالمطابقه وعن الجامع بالتضمن, فاذن استصحاب بقاء الفرد استصحاب للجامع بالتضمن واثره الشرعى مترتب عليه, هذا.

وللمناقشه فيه مجال, وذلك لما تقدم من ان الوجود فى الخارج وجود واحد, و هذا الوجود الواحد اذا اضيف الى الفرد بحده الفردى فهو وجود الفرد واذا اضيف الى الجامع فهو وجود الجامع بحده الجامعى كوجود الانسان فدائره الاضافه الاولى مضيقه و الثانيه متسعه, وهاتان الاضافتان وان كانتا متلازمتين فى الواقع, الا انه لا يمكن اثبات احدهما باستصحاب الاخرى الا على القول بالاصل المثبت.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء زيد فى الدار لا يثبت بقاء الانسان فيه

ص: ١٧١

وترتيب اثره الشرعى عليه اذا كان لبقائه فيه اثر شرعى, لان معنى استصحاب الفرد هو استصحاب بقاء الاضافه الاولى اليه, ومعنى استصحاب بقاء الجامع هو استصحاب بقاء الاضافه الثانيه اليه.

ومن الواضح ان استصحاب الوجود المضاف الى زيد فى الدار لا يثبت اضافته الى الجامع و هو الانسان مثلاً- الا على القول بالاصل المثبت, فاذا لا يثبت الحصة الموجوده فى ضمن زيد لان اضافه الوجود الى الفرد غير اضافته الى الحصة فباستصحاب الاضافه الاولى لا يثبت الاضافه الثانيه, هذا اضافته الى ان وجود الحصة فى نفسه مورد الاستصحاب, لان وجود الفرد اذا كان مسبوqاً بالحاله السابقه فوجود الحصة ايضا كذلك للملازمه بينهما, كما ان استصحاب بقاء الانسان لا يثبت الفرد وان كان بقاء الانسان يستلزم بقاء الفرد الا- ان هذه الملازمه انما هى بين بقاء الانسان واقعا و بين فرده كذلك لاتعبدا, كذلك لا يثبت باستصحاب بقاء الحصة الا على القول بالاصل المثبت.

هذا تمام الكلام فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى.

القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى

اشاره

واما القسم الثالث: و هو ما اذا علمنا اجمالاً بوجود كلى فى ضمن فرد مردد بين فرد قصير الامد وفرد طويل الامد, كما اذا علمنا اجمالاً بدخول زيد أو عمرو فى الدار ولكن الداخلى فيها ان كان زيدا فهو باق فيها جزماً وان كان عمرواً فهو قد خرج عنها يقيناً, ففى مثل ذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى الكلى لأننا نعلم تفصيلاً بوجود انسان فى الدار اما فى ضمن زيد او عمرو ثم نشك فى بقاءه فيها من جهه انه ان كان فى ضمن زيد فهو باق قطعاً وان كان فى ضمن عمرو فقد ارتفع يقيناً و هذا التردد منشأ للشك فى بقاءه.

وعلى هذا فاذا كان الاثر الشرعى مترتباً على وجود انسان فى الدار

يثبت بالاستصحاب.

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

ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء طبعى الحدث الجامع بينهما, لان اركان الاستصحاب فيه تامه و هى اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء, والاثـر الشرعى مترتب عليه كعدم جواز مس كتابه القران وعدم جواز الدخول فى الصلاه و الطواف ونحوهما.

نعم, لا يترتب عليه احكام خصوص الحدث الاكبر كالجنايه, باعتبار انه لا يمكن اثبات الحدث الاكبر بهذا الاستصحاب الاعلى القول بالاصل المثبت, هذا.

ولكن حيث ان العلم الاجمالى فى المقام منجز وموجب لايجاب الاحتياط و هو الجمع بين الوضوء و الغسل, فيكون الاستصحاب ملغياً ولا اثر له, لان مقتضى هذا العلم الاجمالى الجمع بين وجوب الوضوء و وجوب الغسل ولهذا لاحاجه الى هذا الاستصحاب.

الى هنا قد تبين انه لا مانع من استصحاب الكلى, هذا.

ثم ان استصحاب بقاء الكلى فى هذا القسم لا يختص بما اذا كان الفرد الحادث مردداً بين فرد مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه و فرد مقطوع البقاء كذلك فانه مجرد تمثيل له, والا فاستصحاب بقاء الكلى لا ينحصر به بل يكفى فيه ما اذا كان الفرد الحادث مردداً بين فرد مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه و فرد محتمل البقاء على هذا التقدير, او اذا فرض ان الفرد القصير مردد بين زيد وعمرو ولاندرى انه زيد او عمرو ثم رأى فى الخارج الدار احدهما المردد بينهما, ففى هذين الفرضين ايضا يشك

فى بقاء الانسان فى الدار بعد اليقين بوجوده فيها.

والخلاصه, ان المعيار فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم هو كون الشك فى بقاء الانسان سواء أكان منشأؤه هذا او ذاك, اذ لا خصوصيه للمنشأ, هذا.

مايرد على استصحاب الكلى فى هذا القسم بوجوه وجواب المحقق الخراسانى قدس سره عنه بوجوه

و قد اورد على استصحاب الكلى فى هذا القسم بوجوه:

الوجه الاول: ان المراد من الكلى الحصه وعليه فاركان الاستصحاب غير تامه فيها لعدم اليقين بحدوث الحصه لا فى ضمن زيد ولا فى ضمن عمرو, فاذن لا يقين بحدوث الكلى حتى يجرى الاستصحاب فيه.

والجواب, قد تقدم ان المراد من الكلى ليس هو الحصه بل المراد منه الوجود السعى و هو الوجود المضاف الى الكلى كوجود الانسان فى مقابل الوجود المضاف الى زيد أو عمرو.

وان شئت قلت, ان المراد من الحصه ان كان الوجود فهى ليست شيئاً ثالثاً فى مقابل الكلى و الفرد, فانها ان اضيفت الى الفرد فهى عين الفرد وان اضيفت الى الكلى فهى عين وجود الكلى.

والخلاصه, ان الوجود فى الخارج مساوق للتشخص و هذا الوجود من جهه اضافته الى الفرد بحدده الفردى عين وجود الفرد, ومن جهه اضافته الى الكلى بحدده الجامعى عين وجود الكلى, و هذه الاضافه اضافته اختراعيه لا وجود لها الا فى عالم الذهن.

الوجه الثانى: ان الاستصحاب فى المقام وان كان جارياً فى نفسه لتماميه اركانه الا انه محكوم باصل سببى, لان الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الطويل واستصحاب عدم حدوثه حاكم على استصحاب بقاء الكلى, هذا.

وقد اجاب المحقق الخراسانى قدس سره (١) عنه بوجه:

الوجه الاول: ان الشك فى المقام حيث انه فى اتصاف الفرد الحادث بالطويل او القصير فلا حاله سابقه لكل منهما بمفاد كان الناقصه, لان الفرد الحادث من حين حدوثه كان اتصافه بكل من الوصفين المذكورين مشكوكاً فيه, فاذن لامعارض لاستصحاب بقاء الكلّى, هذا.

والجواب اولاً, ان الشك انما هو فى حدوث الفرد الطويل بمفاد كان التامه, لانه متعلق الشك لا ان متعلقه كون الحادث هل هو الفرد الطويل او القصير بمفاد كان الناقصه, لان عنوان الحادث عنوان انتزاعى لا واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن الفانى و المشير الى واقعه فى الخارج و هو اما الفرد الطويل او القصير بمفاد كان التامه, لوضوح ان الشك انما هو فى دخول زيد فى الدار بوجوده المحمولى او دخول عمرو فيها كذلك, فليس الشك فى ان الحادث فى الدار هل هو الفرد الطويل او القصير, لان عنوان الحادث عنوان منتزع من العلم الاجمالى اما بدخول زيد فى الدار او عمرو فيها, فان كان زيد فقد خرج منها جزماً وان كان عمرو فقد بقى فيها كذلك, ومن ذلك انتزع العقل عنوان الحادث الجامع بين الفردين و وصفى الطويل و القصير لهما.

وحيث ان عنوان الحادث عنوان انتزاعى لا- واقع موضوعى له فى الخارج غير وجوده فى عالم الذهن, فاخذه فى متعلق العلم الاجمالى انما هو للاشاره الى واقعه باشاره تردديه الى هذا او ذاك بمفاد كان التامه, فاذن يكون الشك فى بقاء الكلّى انما هو من جهه الشك فى حدوث واقع الفرد الطويل الذى يمثل وجود عمرو فى الدار مثلاً بمفاد كان التامه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشك انما هو فى اتصاف

ص: ١٧٥

الفرد الحادث بالطويل او القصير بمفاد كان الناقصه ولاحاله سابقه لهذا الاتصاف, الا انه مع ذلك لا مانع من استصحاب عدم اتصاف الحادث بالطويل بناء على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه, بتقريب انه فى زمان لم يكن الحادث موجوداً ولا اتصافه بالطويل لان كليهما كان مسبقاً بالحاله السابقه, ثم انه وجد الحادث ويشك فى ان اتصافه بالطويل ايضا وجد او لا, فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بالطويل نظير المرأه التى يشك فى قرشيتها بعد اليقين بوجودها, فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالقرشيه, وبضم الوجدان الى الاستصحاب يثبت ان هذه المرأه ليست بقرشيه, وفى المقام يثبت بضم الوجدان الى الاستصحاب ان هذا الفرد الحادث ليس بطويل, فيكون الجزء الاول محرزاً بالوجدان و الثانى بالاستصحاب, فاذن يكون هذا الاستصحاب حاكماً على استصحاب بقاء الكلى.

وبكلمه, ان المسبب اذا كان من الاثار الشرعيه للسبب, فبطبيعته الحال يكون الاصل فيه محكوماً بالاصل فى السبب, ولذلك فروع كثيره فى الفقه:

منها ما اذا شك فى ماء انه طاهر او نجس, فاذا غسل به الثوب المتنجس وشك فى انه طهر به او لا, فاستصحاب بقاء نجاسه الثوب محكوم باصالة الطهاره فى الماء او باستصحاب بقاء طهارته اذا كانت حالته السابقه الطهاره, لان من اثار طهارته طهاره الثوب المغسول به.

ومنهما ما اذا تنجس الثوب بملاقاه النجس المردد بين كونه بولاً او منياً ثم غسل الثوب بالماء القليل مره واحده وشك فى بقاء نجاسته من جهه الشك فى ان نجاسته هل كانت من جهه ملاقاه البول او المنى, فعلى الاول تبقى نجاسته لان طهارته تتوقف على تعدد الغسل به ولايكفى غسله مره واحده, وعلى الثانى طهر حيث يكفى فى طهارته غسله به مره واحده,

وحيث ان هذا الشك مسبب عن الشك في ملاقاته للبول او المنى, فاستصحاب عدم ملاقاته للبول او عدم كون الملاقى بالفتح بولا- يقدم على استصحاب بقاء نجاسه الثوب اما بالحكومه او بالجمع الدلالى العرفى, ولا يعارض استصحاب عدم كونه بولا باستصحاب عدم كونه منيا, لانه لايجرى فى نفسه لعدم ترتب اثر شرعى عليه, اذ انه لا يثبت ان الملاقى بالفتح بول الا على القول بالاصل المثبت, او فقل ان استصحاب عدم ملاقاته للبول مقدم على استصحاب بقاء نجاسه الثوب, ومنها غير ذلك.

وعلى هذا فاذا فرض ان بقاء الكلى من الاثار الشرعيه لحدوث الفرد الطويل, فلامحاله يكون استصحاب بقاءه محكوما باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل.

الوجه الثانى: ان بقاء الكلى عين بقاء الفرد الطويل فى الخارج, لان الكلى عين الفرد فيه لانه من لوازمه, فاذن لاتكون هناك سببيه ومسببيه لانهما تقتضيان الاثنييه والتعدد, فلا يعقل ان يكون شىء واحد سببا ومسببا معا, هذا.

ما اورده السيد الاستاذ قدس سره على الوجه الثانى ومناقشته

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره (١) على ما فى تقرير بحثه ان العينيه لاتجرى فى المقام بل جريان الاستصحاب فى الكلى على العينيه اولى بالاشكال على السببيه, هذا.

وغير خفى ان ما اورده السيد الاستاذ قدس سره من الاشكال على هذا الوجه مجمل وغير مبين, ولعله اراد به ان استصحاب بقاء الكلى حينئذ مع الشك فى حدوث الفرد الطويل لا- موضوع له, باعتبار انه على العينيه يكون الشك فى حدوث الفرد الطويل عين الشك فى حدوث الكلى فاذن لاموضوع لاستصحاب بقاءه, ولعل هذا هو مراده قدس سره من ان الاشكال على

ص: ١٧٧

العينية اولى من الاشكال على السببيه باعتبار انه لاموضوع له على الاول.

والخلاصه, ان العينية بهذا المعنى فى المقام رافعه لموضوع استصحاب بقاء الكلى حيث لا يتصور فيه البقاء حينئذ, هذا.

ولكن هذا الوجه فى نفسه لا يرجع الى معنى محصل, لما تقدم من ان المراد من الكلى فى المقام الوجود السعى العنوانى المشير الى الواقع باشاره تردديه بين هذا الفرد فى الخارج وذاك الفرد فيه, و المراد من الفرد الوجود الخاص المتخصص بخصوصيات خارجيه من الكم والكيف والايين والوضع وهكذا.

وان شئت قلت, ان الوجود فى الواقع وان كان واحدا ولا يعقل ان يكون وجود الكلى فى الخارج غير وجود الفرد فيه بل لهما وجود واحد, ولكن يختلف وجود الكلى عن وجود الفرد فى الاضافه التى هى خارجه عن حقيقه الوجود, لانه ان اضيف الى الفرد فهو وجود الفرد بحده الفردى وان اضيف الى الكلى فهو وجود الكلى بحده الجامعى, فالاضافه الاولى فى دائره ضيقه والاضافه الثانيه فى دائره متسعته, والاثار الشرعى تاره يترتب على الوجود فى الدائره الاولى واخرى على الوجود فى الدائره الثانيه, وثالثه على الوجود فى كلتا الدائرتين.

وهاتان الاضافتان وان كانتا متلازمتين فى الخارج, ولكن باستصحاب الاضافه الاولى لا يمكن اثبات الاضافه الثانيه الا على القول بالاصل المثبت وكذلك العكس.

الوجه الثالث: ان الاصل فى السبب انما يقدم على الاصل فى المسبب اذا كان المسبب من الاثار الشرعيه للسبب, واما فى المقام فليس المسبب من الاثار الشرعيه للسبب, لان الملازمه بين حدوث الفرد الطويل فى الدار مثلا وبقاء الكلى فيها عقليه وليست بشرعيه.

وعلى هذا فلا يمكن ان يثبت باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل انتفاء الكلى الا على القول بالاصل الميثت.

والخلاصه, انه لا يمكن اثبات عدم الكلى باستصحاب عدم الفرد وبالعكس ولا باستصحاب بقاء الفرد بحده الفردى بقاء الكلى كذلك وبالعكس, هذا.

ما يرد على المحقق الخراسانى قدس سره فى هذا الوجه

وفيه, ان ما ذكره قدس سره وان كان تاما بحسب الكبرى الا ان هذه الكبرى لاتنطبق على جميع موارد الشك فى بقاء الكلى من جهه الشك فى حدوث الفرد الطويل, فان من موارد ما اذا علم المكلف بتنجس ثوبه ولكن لا يدري انه تنجس بملاقاه البول او الدم, ففى مثل ذلك اذا غسله بالماء القليل مره واحده فقد علم اجمالا انه لو كان متنجساً بالدم فقد طهر واما لو كان متنجساً بالبول فقد بقى على النجاسه, وعندئذ فبطبيعته الحال يشك فى بقاء نجاسته الجامعه بين نجاسه الدم ونجاسه البول, و هذا الشك حيث انه مسبب عن الشك فى ملاقاته للبول, فبطبيعته الحال يكون استصحاب عدم ملاقاته للبول مقدم على استصحاب بقاء نجاسته, اما بملاك الحكومه او الجمع العرفى الدلالى, وبهذا الاستصحاب يحرز موضوع الحكم بطهارته, لان موضوع الحكم بطهارته هو غسله بالماء وعدم كونه نجساً بملاقاه البول, و الجزء الاول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب و بضمه الى الوجدان يتحقق الموضوع.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى ان ما ذكره قدس سره من ان الاصل فى السبب انما يتقدم على الاصل فى المسبب اذا كان المسبب من الاثار الشرعيه له تام.

واما ما ذكره قدس سره من ان بقاء الكلى ليس من الاثار الشرعيه لحدوث الفرد الطويل بل هو من الاثار العقليه له, فلا يترتب ارتفاعه على استصحاب

عدم حدوث الفرد الطويل. فهو و ان كان صحيحاً في الجملة ولكنه غير تام بنحو الكبرى الكلية, لان بقاء الكلى قد يكون من الاثار الشرعيه لحدوث الفرد الطويل كما تقدم.

وقد يقرب هذا الوجه بتقريب آخر, و هو ان انتفاء الكلى انما هو بانتفاء كلا فرديه في المقام هما الفرد الطويل و الفرد القصير, وحيث ان الفرد القصير قد انتفى بالوجدان و الفرد الطويل بالاستصحاب فبضم الاستصحاب الى الوجدان يثبت انتفاء الكلى.

او فقل ان انتفاء كلا الفردين احدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد يكون حجه على انتفاء الكلى وعدم بقائه, هذا.

ولكن هذا التقريب لا يختلف عن التقريب الاول الا صورته, واما لباً وروحاً فلا فرق بينهما, لان محل الكلام في المقام انما هو في الشك في بقاء الكلى بعد ارتفاع الفرد القصير وجداناً واستصحاب بقائه هل هو محكوم باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل أو لا؟

وان شئت قلت ان محل الكلام في المقام انما هو في الشك في بقاء الكلى في الدار بعد اليقين بوجوده, و منشأ هذا الشك هو ان الفرد الحادث في الدار هل هو الفرد القصير او الطويل؟ والاول مقطوع الارتفاع على تقدير دخوله في الدار و الثاني مقطوع البقاء على هذا التقدير, فاذا الشك في بقاء الكلى فيها انما هو من جهة الشك في حدوث الفرد الطويل واما الفرد القصير فلا دخل له في المقام, لان هذا الشك بعد ارتفاعه, فاذا ضم اليقين بارتفاع الفرد القصير الى الاستصحاب في المقام كضم الحجر في جنب الانسان فلا دخل له فيما هو محل الكلام في المقام, لان البحث في المقام عن ان استصحاب بقاء الكلى هل هو معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل او انه محكوم به, ولهذا لا اختلاف بين هذا التقريب

والتقريب السابق فى اللب و المعنى وانما الاختلاف بينهما فى الشكل لا فى الجوهر.

والخلاصه, ان بقاء الكللى ان كان من الاثار الشرعيه لحدوث الفرد الطويل, فيترتب انتفائه على استصحاب عدم حدوثه ولا اثر لضم انتفاء الفرد القصير اليه, وان لم يكن من الآثار الشرعيه له فلا يترتب انتفائه على استصحاب عدم حدوثه سواء انضم اليه انتفاء الفرد القصير ام لا, و النكته فى ذلك ان نسبه الكللى الى افراده نسبه الاء الى الاء لا نسبه اب و احد الى الاء, وعلى هذا فالكللى فى ضمن الفرد القصير قد انتفى بانتفائه على تقدير حدوثه فيها, واما الكللى فى ضمن الفرد الطويل فانتفاؤه انما هو بانتفاء الفرد الطويل ولا- دخل لانتفاء الفرد القصير فيه اصلاً, فالنتيجه ان هذا التقريب ليس تقريباً جديداً بل هو عين التقريب الاول ولكن قربه بصيغه اخرى, هذا.

كلام المحقق النائنى قدس سره فى المقام و النظر فيه

ثم ان للمحقق النائنى قدس سره (١) فى المقام كلاماً, و هو ان الاستصحاب فى ناحيه السبب معارض بمثله, لان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد القصير فيسقط من جهه المعارضه, فيبقى حينئذ استصحاب بقاء الكللى بلا معارض.

وللنظر فيه مجال, لان هذا التعارض بينهما مبنى على ان يكون لحدوث كل منهما اثر شرعى مترتب عليه زائداً على الاثر الشرعى المترتب على بقاء الكللى, مثلاً اذا فرضنا ان لوجود زيد فى الدار اثراً شرعياً ولوجود عمرو فيها اثراً شرعياً ولوجود الانسان فيها اثراً شرعياً, فاذا بطبيعته الحال يقع التعارض بين استصحاب عدم دخول زيد فى الدار و استصحاب عدم دخول عمرو فيها فيسقطان معا من جهه المعارضه, وحينئذ فلا مانع من

ص: ١٨١

استصحاب بقاء وجود الانسان فيها.

والخلاصه ان تماميه ما ذكره قدس سره مبنيه على مقدمتين:

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

الثانيه: ان يكون للكلى اثر شرعى مابين للاثر الشرعى المترتب على كل من الفردين بحده الفردى بأن لا يكون مشتركاً معهما فى الاثر.

ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعى له فى الفروع الفقهيّه, لان الاثر المترتب على الكلى لا يكون مبيناً للاثر المترتب على كل من الفردين, فاثـر الجامع لا-يمكن ان يكون مبيناً لا-اثر كل منهما بل هو مشترك معه فى الجملة, فاذا علم المكلف بأنه محدث ولكنه لايدرى انه محدث بالاصغر او الاكبر, فان كان محدثاً بالاصغر فوظيفته الوضوء وعدم مس كتابه القرآن وعدم جواز الدخول فى كل ما هو مشروط بالطهاره, وان كان محدثاً بالاكبر فوظيفته الغسل لانه من آثاره وعدم جواز المكث فى المساجد وعدم جواز العبور من المسجدين الشريفين وعدم جواز الدخول فى الصلاه وفى كل ما هو مشروط بالطهاره وعدم جواز مس كتابه القرآن وهكذا, وهذه الآثار مترتبه على الجامع بينهما ايضاً.

وعلى هذا فيقع التعارض بين استصحاب عدم كونه محدثاً بالاصغر واستصحاب عدم كونه محدثاً بالا-كبر للعلم الاجمالى بحدوث احدهما, فاذا سقط كلا الاستصحابين من جهه المعارضه فيكون العلم الاجمالى منجزاً و مقتضاه وجوب الجمع بين عمليه الوضوء وعمليه الغسل معاً, وعندئذٍ فلا-اثر لاستصحاب بقاء كلى الحدث الجامع بينهما لانه لغو وبلا اثر. واما المثال المتقدم وهو تنجس الثوب إما بملاقاه البول او الدم, فان الشك فى بقاء نجاسته بعد غسله مره واحده من الآثار الشرعيه لملاقاته البول

ص: ١٨٢

ولهذا فالتعارض بين استصحاب عدم ملاقاته للبول واستصحاب عدم ملاقاته للدم كما تقدم.

هذا اضافة الى ان ما ذكره قدس سره من التعارض انما يتم اذا كان لكل من الفردين اثر شرعى, واما اذا كان الاثر الشرعى للفرد الطويل دون القصير فلامعارضه فى البين حتى يسقط استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل بالمعارضه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى الكلى لتوفر اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء والاثر الشرعى المترتب عليه, نعم قد يكون محكوماً باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل, هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى, يمكن افتراض ان الاثر المترتب على كل من الفردين بحده الشخصى مبين للاثر المترتب على الكلى بحده السعى, فاذا فرضنا ان الاثر المترتب على وجود زيد فى الدار وجوب التصدق للفقراء, والاثر المترتب على وجود عمرو فيها قراءه القرآن, والاثر المترتب على وجود الانسان فيها ركعتين من الصلاه, فاذن الاثر المترتب على الكلى مبين للاثر المترتب على كل واحد منهما بحده الفردى فلا اشتراك بينه وبينهما فى الاثر فى هذا المثال و امثاله.

واما فى الفروع الفقيهيه المتداوله بين الناس, فلا يمكن افتراض ان الكلى لا يشترك مع افراده فى الاثر ولو فى الجملة.

هذا تمام الكلام فى المرحله الاولى و هى جريان الاستصحاب فى الكلى.

جريان الاستصحاب فى الفرد

واما الكلام فى المرحله الثانيه - و هى جريان الاستصحاب فى الفرد - فيقع فى جريانه فى الفرد بعنوانه التفصيلى كعنوان زيد او عمرو اذا كان

الآثر الشرعى مترتباً عليه كذلك, كما اذا فرضنا ان الآثر الشرعى مترتب على دخول زيد فى الدار وتواجده فيها وعلى دخول عمرو وتواجده فيها ثم علمنا اجمالاً بدخول احدهما فى الدار مع القطع بأن الداخلى فيها ان كان زيداً فقد خرج عنها يقيناً لانه ظهر فى خارج الدار وان كان عمرواً فهو باق فيها يقيناً.

وعلى هذا فهل يمكن اجراء الاستصحاب فى الفرد الذى هو موضوع للآثر الشرعى أو لا؟

والجواب, انه لا يمكن اجراؤه فيه لعدم تماميه اركانه و هى اليقين بالحدوث بالنسبه الى كل من الفردين, اذ كما لا يقين بحدوث زيد فى الدار بعنوانه التفصيلى كذلك لا يقين بحدوث عمرو فيها كذلك, و اليقين انما هو بالجامع و هو عنوان احدهما و هو ليس يقيناً بعنوان الفرد تفصيلاً.

فالنتيجه ان اليقين بالحدوث الذى هو من اهم اركان الاستصحاب غير متوفر فى المقام, هذا.

ما ذكره بعض المحققين قدس سره للتخلص من الاشكال باحد قولين

وذكر بعض المحققين قدس سره (١) على ما فى تقرير بحثه انه يمكن التخلص من هذا الاشكال بالالتزام باحد قولين:

القول الاول: ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب

, فان ما هو من اركانه ذات الحدوث, و قد دلت على ذلك صحيحه عبدالله بن سنان المتقدمه, ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الحدوث فى موارد اليقين او الامارات او العلم الاجمالى, وحيث ان العلم الاجمالى فى المقام موجود اما بحدوث زيد فى الدار وتواجده فيها او حدوث عمرو فيها, فيكفى فى جريان الاستصحاب حدوث زيد كذلك بأن يكون احد طرفى العلم الاجمالى, و كذلك حدوث عمرو الذى هو طرفه الآخر, هذا.

ص: ١٨٤

ولكن تقدم موسعاً أن اليقين بالحدوث ركن اساسى للاستصحاب لا ذات الحدوث, واما صحيحه عبدالله بن سنان فهي ساقطه من جهه المعارضه بصحيحته الاخرى.

هذا اضافته الى انها فى نفسها قاصره عن الدلاله على ان اليقين بالحدوث ليس ركناً للاستصحاب بل الركن ذات الحدوث, فانها لو لم تدل على الاول فلاتدل على الثانى غايه الامر انها مجمله فلا يمكن الاستدلال بها, فاذا المرجع فى ذلك صحاح زراره المتقدمه فانها ناصه فى ركنيه اليقين بالحدوث.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان صحيحه عبدالله بن سنان تدل على انه يكفى فى جريان الاستصحاب ذات الحدوث, الا انها حينئذٍ معارضه بالصحاح المتقدمه التى تدل بوضوح على ان المعتبر فى جريان الاستصحاب اليقين بالحدوث, ومن الواضح انها لاتصلح ان تقاوم تلك الصحاح لأنها اقوى واطهر دلالة منها, فاذا لا بد من تقديمها عليها تطبيقاً لقاعده تقديم الاظهر على الظاهر.

فالتتيجه, ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره فلا يمكن المساعده عليه.

القول الثانى ما ذهب اليه المحقق العراقى قدس سره ومناقشته

القول الثانى: ما ذهب اليه المحقق العراقى قدس سره من ان متعلق العلم الاجمالى الفرد بحده الفردى والابهام انما هو فى صورته الفرد فى الذهن لا فى واقعه.

وعلى هذا فاليقين بالحدوث موجود و هو اليقين الاجمالى.

ولكن تقدم ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل, لان اليقين امروجدانى وكل من يرجع الى وجدانه فيرى انه لا يقين فى نفسه بدخول زيد فى الدار ولا بدخول عمرو فيها, وانما الموجود فى نفسه اليقين بدخول احدهما فيها المردد بين كونه زيدا أو عمرواً لا دخول زيد بعنوانه ولا

دخول عمرو كذلك.

والخلاصه, ان العلم لا يتعلق بالواقع الخارجى لانه من الصفات النفسانيه وانما تعلق بالمفهوم الذهني, و من الواضح ان متعلق العلم الاجمالي عنوان انتزاعى و هو عنوان احدهما فى عالم الذهن لا-عنوان الفرد بما هو فرد, ولهذا يكون هذا القول خلاف الضروره و الوجدان.

الى هنا قد تبين ان اليقين بالحدوث الذى هو من اهم اركان الاستصحاب غير متوفر فى الفرد بعنوانه التفصيلى فى المقام, وكذلك الشك فى البقاء الذى هو الركن الثانى للاستصحاب فانه غير متوفر بالنسبه الى كل من الفردين فى المقام, اما الفرد القصير فانه على تقدير حدوثه مقطوع الارتفاع فلا-شك فى بقاءه, واما الفرد الطويل فهو على تقدير حدوثه مقطوع البقاء فلاشك فى البقاء, و من هنا لايجرى استصحاب الفرد فى المقام حتى على القولين المذكورين هما القول بأن المعتبر فى جريان الاستصحاب ذات الحدوث لااليقين به, و القول بأن متعلق العلم الاجمالي الفرد بحدده الفردى فى الواقع, لما تقدم من انه لاشك فى البقاء لا فى الفرد القصير على تقدير حدوثه ولا فى الفرد الطويل كذلك. فالنتيجه ان الركن الثانى - و هو الشك فى البقاء - غير متوفر على جميع الاقوال فى المساله.

نعم على ضوء هذين القولين لا-مانع من استصحاب بقاء الفرد فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى, و هو ما اذا وجد الكلى فى ضمن احد فردين متساويين بدون العلم بارتفاع احدهما, كما اذا علم اجمالاً بدخول زيد او عمرو فى الدار بدون ان يعلم بخروج احدهما منها.

وحيثُ فلا مانع من استصحاب بقاء الفرد فيها, بتقريب انه يشير الى واقع الفرد الداخلى فى الدار, فان كان زيد كان الشك فى بقاءه فيها فلا مانع حيثُ من استصحاب بقاءه, وان كان عمرو كان الشك فى بقاءه فيها فلا مانع

من استصحاب بقائه.

وحيث ان احد الشرطين مطابق للواقع فيحصل منه العلم الاجمالي التعبدى بثبوت احد الاثرين الشرعيين المترتبين على الفردين بعنوانهما الخاص ويكون هذا العلم الاجمالي منجزاً.

هذا اضافته الى انه لا مانع من ترتيب آثار بقاء زيد في الدار وترتيب آثار بقاء عمرو فيها، و العلم الاجمالي بعدم مطابقه احد الاستصحابين للواقع لا يمنع عن جريانها معاً ولا يوجب التعارض بينهما، لان استصحاب بقاء زيد فيها لا يدل على نفي بقاء عمرو فيها وبالعكس الا على القول بالاصل المثبت.

هذا هو الفرق بين القسم الثانى و القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى.

هل يجرى استصحاب الجامع الانتزاعى فى القسم الثالث و الجواب عنه

ثم انه هل يجرى فى هذا القسم اى القسم الثالث استصحاب الجامع الانتزاعى العنوانى المشير به الى الواقع باشاره ترديده الى هذا الفرد او ذاك؟

والجواب انه لا يجرى، لان الجامع فيه حيث انه عنوان اختراعى اخترعه العقل للاشاره به الى الواقع، فلا يكون قابلاً للتنجز على كل تقدير اى سواء أكان فى ضمن الفرد القصير ام كان فى ضمن الفرد الطويل.

اما على الاول، فلفرض ان الفرد القصير قد انتهى أمده، واما الفرد الطويل فلا علم بوجوده فيها، و قد تقدم ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال قابلاً للتنجز على كل تقدير، و المفروض انه على تقدير كونه فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع واما كونه فى ضمن الفرد الطويل فهو و إن كان قابلاً للتنجز الا ان حدوثه فى ضمنه غير معلوم لا وجداناً ولا تعبداً.

فاذن يختلف هذا القسم عن القسم السابق و هو القسم الثانى من هذه

الجهه ايضاً، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان العلم الاجمالي بدخول زيد او عمرو في الدار ثم العلم بخروج زيد عنها على تقدير دخوله فيها يكون منجزاً للآثر المترتب على كل منهما، بناء على ما هو الصحيح من انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين كون اطرافه دفعيه او تدريجيه، فاذاً يكون منجزاً للتكليف المترتب على الفرد الطويل في تمام ازمته الطويله و التكليف المترتب على الفرد القصير في الزمن الاول، لانه الفرد القصير في الزمن الاول - و هو زمن حدوث العلم الاجمالي بينه وبين الفرد الطويل - طرف له اى العلم الاجمالي وطرفه الآخر الفرد الطويل في تمام ازمته الطويله، فانه منجز للآثر المترتب على الفرد القصير في الزمن الاول و منجز للآثر المترتب على الفرد الطويل في تمام ازمته التدريجيه، إما مباشره بناء على ما قويناه من ان ادله الاصول المؤمنه قاصره عن شمول اطراف العلم الاجمالي، و إما بناء على مسلك السيد الاستاذ قدس سره^(١) فالعلم الاجمالي انما يكون منجزاً بعد سقوط الاصول المؤمنه عن اطرافه بالمعارضه على تفصيل تقدم.

هذا تمام الكلام في المرحله الثانيه.

جريان الاستصحاب في الفرد المردد

واما الكلام في المرحله الثالثه: فيقع في جريان الاستصحاب في الفرد المردد في المقام و هو المردد بين فردين احدهما متيقن الارتفاع على تقدير حدوثه و الآخر متيقن البقاء على هذا التقدير، ولتوضيح محل الكلام وتنقيحه ينبغي تقديم امور:

الامر الاول: ما اذا علمنا بدخول زيد في المسجد قطعاً ولانعلم بدخول عمرو فيه ثم رأينا شخصاً في خارج المسجد وشككنا في انه زيد او

ص: ١٨٨

عمرو، ففي مثل ذلك يكون الفرد القصير مردداً بين زيد وعمرو.

وحينئذٍ فحيث ان بقاء زيد في المسجد مشكوك فيه بعنوانه التفصيلي فلا- مانع من استصحاب بقائه، ولكن هذا ليس من الاستصحاب في الفرد المردد لانه من الاستصحاب في الفرد المعين، واما بالنسبه الى عمرو فلاموضوع للاستصحاب لعدم اليقين بحدوثه حتى يشك في بقائه، اذ حدوثه غير محرز لا بالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدى ولا بالعلم الاجمالي فأركان الاستصحاب فيه غير تامه.

فالتتيجه ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام.

الامر الثاني: ما اذا علمنا بدخول زيد في الدار أو عمرو وفرضنا ان لدخول كل منهما فيها اثرا شرعياً ثم علمنا بخروج زيد عن الدار على تقدير حدوثه لأننا رأينا زيدا في خارج الدار واما عمرو على تقدير دخوله فيها فقد بقى جزءاً، وفي مثل ذلك لا يجرى استصحاب بقاء الجامع بين الفرد القصير و الفرد الطويل و هو عنوان احدهما اذ لا موضوع له، لان الجامع ان كان في ضمن الفرد القصير فقد انتفى بانتفائه، وان كان في ضمن الفرد الطويل فلا علم بحدوثه، فاذا كان الركن الاول من الاستصحاب غير متوفر.

واما الاستصحاب في الفرد المردد فلا يجرى، لان الركن الاول - و هو اليقين بالحدوث - غير متوفر فيه حيث لا يقين بواقع الفرد المردد المعين عند الله و المردد عندنا، لانه كما يحتمل انطباقه على الفرد القصير كذلك يحتمل انطباقه على الفرد الطويل فلا يقين بالانطباق على الفرد المعين، فاذا كان الركن الاول للاستصحاب غير متوفر و هو اليقين بالحدوث، بل الركن الثاني - و هو الشك في البقاء - فايضاً غير متوفر اذ لا شك في بقاء كل من الفردين بحدده الفردى، ومن المعلوم ان الشك في البقاء معتبر في جريان الاستصحاب ومن ار كانه.

واما بناء على ما ذكره بعض المحققين قدس سره^(١) من ان العبره فى جريان الاستصحاب انما هى بحدوث الحاله السابقه لا باليقين بحدوثها فايضا لايجرى الاستصحاب فى واقع الفرد المردد، وذلك لان حدوثه وان كان محرزاً، الا ان الشك فى البقاء غير محرز، لانه مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير الحدوث وما هو مقطوع البقاء على هذا التقدير، فلا يكون الشك متمحضاً فى البقاء ولهذا فلا يجرى الاستصحاب فيه.

الامر الثالث: ما اذا كان الاثر الشرعى الخاص مترتباً على كل من الفردين بحده الفردى، مثلاً يترتب على دخول زيد فى الدار وجوب الصدقه وعلى دخول عمرو فيها وجوب الانفاق على الفقراء، ثم علمنا بدخول احدهما فيها، ففى مثل ذلك اذا كان الفرد القصير غير معين ومردداً بين زيد وعمرو، كما اذا رأينا شخصاً فى خارج الدار مردداً بين كونه زيداً او عمرواً، فلا مانع من جريان استصحاب بقاء الجامع العوانى بينهما المشير اليهما باشاره تردديه و هذا الاستصحاب حيث انه بمثابة العلم الاجمالى التعبدى، فيوجب تنجيز الاثر الشرعى المترتب على كل واحد منهما، وهذا ليس من الاستصحاب فى الفرد المردد بل هو من استصحاب الجامع العوانى الانتزاعى بين فردين مردين المشير اليهما باشاره تردديه.

والخلاصه ان استصحاب بقاء احدهما كالعلم الاجمالى به فيكون منجزاً.

ثم ان هذا الاستصحاب فى هذا الفرض هل يجرى فى الفرد المردد أو لا؟

والجواب انه لا- يجرى، بناء على ما هو الصحيح من ان اليقين بالحدوث معتبر فى جريان الاستصحاب وركن من اركانه، والمفروض انه

ص: ١٩٠

لا يقين بواقع الفرد المردد لانه مجهول عندنا وان كان معلوما عند الله تعالى، فان المعلوم عندنا عنوان احدهما.

لامانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد على مسلك بعض المحققين قدس سره

واما على مسلك بعض المحققين قدس سره (١)، فلا- مانع من جريان الاستصحاب في واقع الفرد المردد لفرض انه حدث في الواقع، غايه الامر انه مردد عندنا بين هذا الفرد و ذاك، فاذا نتخذ عنوان احدهما بعنوان المشير و الرمز الى الواقع ونستصحه، واما اليقين بالحدوث فهو غير معتبر في جريانه، وتظهر الثمره بين القولين في هذا القسم. كما انه لا- مانع من استصحاب بقاء الجامع بينهما بأن نتخذ عنوان احدهما بوصفه جامعاً عنوانياً مشيراً ورمزاً الى الواقع فنستصحه، فيترتب اثر كل من الفردين عليه بهذين الاستصحابين، و هذان الاستصحابان بذينك الطريقتين يقومان مقام العلم الاجمالي باحد الفردين فيكون منجزاً شريطه ان يكون هذا العلم الاجمالي التعبدى علماً بالحكم او موضوعه على كل تقدير والا فلا يكون منجزاً حتى اذا كان وجدانياً فضلاً عما اذا كان تعبدياً.

الامر الرابع: ان الاثر الشرعى المترتب على كل من الفردين ايضاً مردد فلاندرى ان المترتب على دخول زيد في الدار وجوب الصدقه او وجوب الانفاق على الفقراء، وكذلك لاندرى ان المترتب على دخول عمرو فيها الاثر الاول او الثانى و هو وجوب الانفاق.

وعلى هذا فكما ان الفرد الداخلى في الدار مردد بين زيد وعمرو، فكذلك الاثر الشرعى المترتب على كل واحد منهما مردد بين هذا الاثر او ذاك.

وحينئذٍ فاذا علمنا بدخول زيد او عمرو في الدار، فقد علمنا بأن الاثر الشرعى المترتب على دخول زيد فيها احد الاثرين المذكورين وكذلك

ص: ١٩١

الاثراالشرعى المترتب على دخول عمرو فيها.

وعلى هذا فتاره يكون الفرد القصير معلوماً اجمالاً واخرى يكون معلوماً تفصيلاً.

واما على الفرض الاول, كما اذا رأينا شخصاً خارج الدار ولكننا لاندرى انه زيد او عمرو, فهل يجرى استصحاب بقاء الجامع العنوانى الانتزاعى و هو عنوان احدهما لاثبات اثر الفرد وتنجزه او لا؟

والجواب, انه لا- مانع من جريانه فيه بعنوان الرمز الى الواقع و المشير اليه باشاره تردديه وتنجز به الا-ثر المترتب على كل من الفردين, باعتبار انه علم اجمالى تعبدى و هو منجز كالعلم الاجمالى الحقيقى و قد مرت الاشاره اليه آنفاً.

واما الاستصحاب فى الفرد المردد, فبناء على ما هو الصحيح من ان المعتبر فى جريانه اليقين بحدوث الحاله السابقه لانفس الحدود, فلا يجرى فيه لعدم اليقين بالحدوث ولا الشك فى البقاء.

واما على مسلك بعض المحققين قدس سره(1) فلا- مانع من جريانه فى واقع الفرد المردد باتخاذ عنوان احدهما مرآه له ورمزاً ومشيراً اليه باشاره تردديه, واما اليقين بالحدوث فهو غير معتبر فيه, و فى هذا الفرض ايضاً تظهر الثمره بين القولين و المسلكين فى المسأله.

والخلاصه, ان العلم الاجمالى فى هذا الفرض منجز ومعه لاجاهه الى استصحاب بقاء الجامع العنوانى بوصفه جامعاً وان كان فى نفسه لا مانع منه, و كذلك لاجاهه الى استصحاب واقع الفرد المردد وان كان لا مانع منه فى نفسه على مسلك بعض المحققين قدس سره.

واما على الفرض الثانى, و هو ما يكون الفرد القصير معلوماً تفصيلاً,

ص: ١٩٢

فهل يجرى استصحاب بقاء الجامع او لا؟

والجواب ان فيه قولين: الاول انه لا مانع من جريانه, الثانى ان فى جريانه اشكال بل منع.

ما اختاره بعض المحققين قدس سره فى المقام و النظر فيه

اما القول الاول, فقد اختاره بعض المحققين قدس سره^(١) و قد افاد فى وجه ذلك, انه لا- مانع من استصحاب بقاء الجامع العوانى بوصفه جامعا لاثبات اثر الفرد, باعتبار ان المكلف لا يعلم فى هذا الفرض بانتفاء وجوب الصدقه او الانفاق تفصيلا وانما يعلم بانتفاء احدهما بانتفاء موضوعه.

وبكلمه, ان المكلف اذا علم بدخول زيد او عمرو فى الدار ثم علم بخروج زيد عنها, فلامحاله يشك فى بقاء احدهما بوصفه جامعا عنوانيا, فلا- مانع من استصحاب بقائه لاثبات الاثر المترتب على الفرد الطويل و هو مردد بين وجوب الصدقه والانفاق, فيجب عليه الجمع بين الاثرين بمقتضى العلم الاجمالي التعبدى, لان الاستصحاب المذكور يقوم مقام العلم الاجمالي ببقاء احدهما فى الدار, فاذا الاستصحاب علم اجمالى تعبدى فيكون منجزا للاثر المترتب على الفرد الطويل, اذ معنى الاستصحاب ترتيب جميع الاثار المترتبة على اليقين السابق الوجدانى على اليقين التعبدى فى ظرف الشك, و العلم بانتفاء احد الحكمين لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي وان كان تعبديا. هذا نظير ما اذا اثبتنا نجاسه احد الانائين بالاستصحاب وفى نفس الوقت نعلم بطهاره احدهما, فان هذا العلم لا يمنع عن تنجيز الاستصحاب الذى هو علم تعبدى, هذا.

وللنظر فيه مجال:

اما اولاً, فلأنه ان اريد باستصحاب بقاء الجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما ترتيب الاثر المترتب على الجامع, فيرد عليه انه لا اثر للجامع. وان

ص: ١٩٣

اريد به الاثر المترتب على الفرد الطويل, فيرد عليه انه لايمكن الا على القول بالاصل المثبت. وان اريد به انه علم اجمالى ببقاء احدهما تعبداً و العلم الاجمالي التعبدى كالعلم الاجمالي الوجدانى, فيرد عليه اولاً ان الاستصحاب ليس علماً تعبدياً الا على ضوء مدرسه المحقق النائنى قدس سره, وثانياً ان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال قابلاً للتنجز على كل تقدير اى سواء أكان فى ضمن هذا الفرد ام ذاك وما نحن فيه ليس كذلك.

وان اريد باستصحاب بقاءه استصحاب بقاء احد الحكمين هما وجوب الصدقه و وجوب الانفاق للشك فى بقاءه بعد ارتفاع الفرد القصير, فيرد عليه اولاً- ان الاستصحاب الحكمى لايجرى مع الشك فى موضوعه, وثانياً ان هذا الجامع و هو احد الحكمين المذكورين ان كان فى ضمن حكم الفرد القصير, فلايكون منجزاً لانه ينتفى بانتفاء موضوعه, وان كان فى ضمن حكم الفرد الطويل, فهو وان كان قابلاً للتنجز الا انه لا علم به, فاذن ليس فى المقام علم اجمالى لا وجداناً ولا تعبداً حتى يكون منجزاً للمعلوم بالاجمال, لفرض ان احد الفردين مقطوع الارتفاع و الفرد الآخر مشكوك الحدوث فلاعلم بالجامع.

واما ثانياً, فلان العلم الاجمالي بدخول احد الفردين المذكورين فى الدار منجز وارتفاع احد الفردين لايمنع عن تنجيزه, لان المناط فى تنجيزه وجوده وعدم زواله عن الجامع وانحلاله, و المفروض فى المقام ان العلم بالجامع موجود بعد ارتفاع احد الفردين ايضا, غايه الامر ان احد فرديه قصير و الآخر طويل, ولا فرق فى تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه عرضيه او طوليه, و هذا العلم الاجمالي يغنى عن استصحاب بقاء الجامع, واما استصحاب واقع الفرد المردد فهو لايجرى فى هذا الفرض على كلا

ثم ان الاثر الشرعى قد يترتب على الفرد الطويل دون القصير, وفي مثل ذلك لايجرى استصحاب واقع الفرد المردد حتى على مسلك بعض المحققين قدس سره, لانه لا يثبت الفرد الطويل لاحتمال انطباقه على الفرد القصير.

واما استصحاب بقاء الجامع العنوانى و هو عنوان احدهما فايضاً لايجرى, لان الجامع المذكور ان كان منطبقاً على الفرد القصير فلا اثر له, وان كان منطبقاً على الفرد الطويل فهو وان كان ذا اثر قابل للتنجز الا انه لا علم بحدوثه, فاذن ليس هنا جامعاً ذا حكم على كل تقدير لكى يكون استصحاب بقاءه منجزاً له.

واما استصحاب بقاء الفرد الطويل على تقدير حدوثه, فلا مانع منه على مسلك بعض المحققين قدس سره, باعتبار ان حدوثه مورد للعلم الاجمالى, هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى, قد يقال كما قيل ان محل البحث فى جريان الاستصحاب فى الفرد المردد انما هو فيما اذا حصل العلم الاجمالى بعد ارتفاع الفرد القصير, واما اذا كان العلم الاجمالى حاصلًا قبل ارتفاع الفرد القصير, كما اذا علمنا اجمالاً اما بدخول زيد فى المسجد او دخول عمرو فيه ثم علمنا بخروج زيد عنه على تقدير دخوله فيه, فلامجال للاستصحاب فى الفرد المردد, لان العلم الاجمالى المذكور منجز للاثر المترتب على كل من الفردين و معه يكون استصحاب الفرد المردد لغواً وبدون فائده, ولهذا يكون محل البحث فى جريانه فيه انما هو فيما اذا حصل العلم الاجمالى بعد ارتفاع الفرد القصير, هذا.

والجواب انه لا وجه لهذا القيل, لان محل الكلام انما هو فى امكان

جریان الاستصحاب فی الفرد المردد وعدم امكانه فی المقام, واما عدم جریانه من جهة انه لغو وبلافاائده فهو امر آخر ولا کلام فيه, هذا اضافه الى انه لا یكون لغواً, اذ لا مانع من جریان الاستصحاب فی موارد قاعده الاشتغال.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هی ان الاستصحاب بناء على ما هو الصحيح من ان الیقین بالحدوث معتبر فيه وانه رکن من ارکانه لا یجرى فی واقع الفرد المردد المعلوم عندالله تعالی و المردد عندنا.

واما استصحاب الجامع العنوانی و هو عنوان احدهما, فلیس من الاستصحاب فی الفرد المردد.

اذا علم شخص بأن احد طرفى عباؤه تنجس بالملاقاه ولكنه لا يدري انه تنجس الطرف الايمن أو الايسر ثم قام بغسل احد طرفيه المعين, وحينئذ فيشك في بقاء النجاسه الجامعه بين نجاسه الطرف المغسول ونجاسه الطرف الآخر, ولا مانع من استصحاب بقائها و هى الجامعه بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه و الآخر متيقن البقاء على هذا التقدير, هذا مما لا كلام فيه.

وانما الكلام فيما اذا لاقت يده الطرف غير المغسول, فانه لا يحكم بنجاستها باعتبار ان الملقى لاحد الطرفين العلم الاجمالي محكوم بالطهاره, واما اذا لاقت الطرف المغسول ايضا, فيحكم بنجاستها على اساس ان الجامع بينهما و هو عنوان احدهما محكوم بالنجاسه بمقتضى الاستصحاب, و المفروض ان يده قد لاقت الجامع, فان ملاقاه كلا الطرفين ملاقاه للجامع.

وغير خفى ان هذه النتيجة غريبه, لان اليد اذا لاقت الطرف غير المغسول لم يحكم بنجاستها واما اذا لاقت الطرف المغسول ايضا فيحكم بنجاستها, فان معنى ذلك ان ملاقاه اليد للطرف الطاهر مؤثره, و هذا كما ترى.

وان شئت قلت, ان ملاقاه اليد للطرف غير المغسول لا توجب الحكم بنجاستها, باعتبار ان الملقى لاحد طرفى العلم الاجمالي محكوم بالطهاره, واما ملاقاتها للطرف المغسول, فهى من ملاقاه اليد الطاهره للطاهر و هى لا توجب النجاسه, فاذن ماهو منشأ الحكم بنجاستها اذا لاقت كلا الطرفين معا هذا.

ويقع الكلام فى هذه المسأله من جهات:

الجهه الاولى: ان هذه النتيجه الغريبه مبنيه على مسلك المشهور بين الاصوليين من ان الملاقى لاحد طرفى العلم الاجمالى بالنجاسه محكوم بالطهاره

وبعدم وجوب الاجتناب عنه.

ولكن قد تقدم فى ضمن البحوث السالفه ان هذا المسلك غير تام, لان حكم الملاقى لاحد طرفى العلم الاجمالى بالنجاسه حكم الملاقى فى وجوب الاجتناب عنه, وعدم جريان اصاله الطهاره فيه لانها تسقط من جهه المعارضه مع اصاله الطهاره فى الطرف الآخر.

وعلى هذا, فتنحل المشكله فى المسأله على اساس ان العلم الاجمالى بنجاسه احد طرفى العبء لم ينحل, لان العلم بالجامع موجود, غايه الامر ان احد طرفيه قصير و هو الطرف المغسول و الطرف الآخر طويل و هو الطرف غير المغسول, واصاله الطهاره فى الطرف القصير معارضه باصاله الطهاره فى الطرف الطويل مطلقاً اى فى طول ازمته, اذ لافرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين ان تكون اطرافه تدريجيه او دفعيه.

وعلى هذا فاذا لاقت يده الطرف غير المغسول من العبئه حدث علم اجمالى جديد بين اليد الملاقيه و الطرف الآخر و هو الطرف المغسول قبل غسله, فانه بعد الملاقاه صار طرفاً لكلا العلمين الاجماليين, فاذن يكون المؤثر فى تنجيز هذا الطرف بعد الملاقاه كلا- العلمين معاً لا- العلم الاجمالى الاول فقط على تفصيل تقدم سابقاً, فاذن اصاله الطهاره فى اليد الملاقيه معارضه باصاله الطهاره فى الطرف الآخر قبل غسله فتسقط من جهه المعارضه فيجب الاجتناب عنها.

والخلاصه, ان هذه النتيجه الغريبه مبنيه على القول بأن الملاقى لاحد طرفى العلم الاجمالى بالنجاسه محكوم بالطهاره, واما بناء على ما هو

ص: ١٩٨

الصحيح من انه محكوم بالنجاسه و وجوب الاجتناب كالملاقى بالفتح و الطرف الآخر فعندئذ لا اشكال فى المسأله, ولا فرق فى ذلك بين ان تكون اليد ملاقيه للطرف غير المغسول اولاً ثم الطرف المغسول او بالعكس, وعلى كلا التقديرين فالملاقى محكوم بوجوب الاجتناب عنه كالملاقى بالفتح و الطرف الآخر.

الجهه الثانيه: قد اجاب المحقق النائينى قدس سره عن هذه الشبهه

(١)

على ضوء مبنى المشهور الذى هو مختاره قدس سره ايضاً - و هو ان الملاقى لاحد طرفى العلم الاجمالى بالنجاسه محكوم بالطهاره - بطريقتين:

الاول: ان استصحاب بقاء النجاسه الجامعه فى هذه المسأله ليس من استصحاب الكلى فى القسم الثانى من اقسامه, لان الكلى فى هذا القسم عبارته عن الجامع المردد بين فردين احدهما قصير العمر و الآخر طويل العمر.

واما فى المقام, فالنجاسه فرد واحد شخصى مرده بين مكانين هما الطرف الايمن من العباءه و الطرف الايسر منها ولا ندرى انها وقعت على الطرف الايمن او الايسر, ونظير ذلك ما اذا علمنا بأن زيداً فى الدار ولكن لاندري انه فى الطرف الشرقى او الغربى, فان كان فى الطرف الشرقى فقد مات لأنهدام هذا الطرف و وقوعه عليه, وان كان فى الطرف الغربى بقى حياً, فيشك حينئذ فى بقاء حياه زيد فيها, وعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء حياته, ولكن هذا الاستصحاب ليس من استصحاب الكلى بل هو من استصحاب الفرد بحده الفردى, و من هذا القبيل ما اذا اشتبه درهم شخص بدرهمين للآخر و فقد احد هذه الدراهم وشك صاحب درهم واحد فى بقاء درهمه, فلا مانع من استصحاب بقائه ولكنه ليس من استصحاب الكلى بل

ص: ١٩٩

هو من استصحاب الفرد.

وعلى هذا فالمستصحب فى المقام ليس هو النجاسه الجامعه بل فرد واحد شخصى فى موضوع معين من العباءه فى الواقع المعلوم عند الله و المجهول عندنا، فلا-يترتب على استصحاب بقائه فيه نجاسه الملاقى للشك فى انه لاقاه أو لا- فاذن لا- مانع من استصحاب عدم ملاقاته له او اصاله الطهاره فيه، و هذا بخلاف ما اذا كان المستصحب النجاسه الجامعه، فان الملاقى اذا لاقى كلا الجانبين من العباءه فقد لاقى النجاسه الجامعه المستصحبه، ولهذا يحكم بنجاسته و وجوب الاجتناب عنه ظاهراً، هذا.

مناقشه المحقق النائنى قدس سره

وللمناقشه فيه مجال اما اولاً، فلان المراد من الكلى فى هذا القسم اعم من الكلى الحقيقى و الكلى الانتزاعى الاختراعى الذى هو متعلق العلم الاجمالى، لان العلم لا-يمكن ان يتعلق بالفرد الخارجى وانما يتعلق بالعنوان الانتزاعى و هو عنوان احدهما الذى لا وجود له الا فى عالم الذهن.

وعلى هذا فيكون متعلق العلم الاجمالى فى المقام النجاسه الجامعه الانتزاعيه بين نجاسه هذا الطرف من العباءه و نجاسه ذاك الطرف منها و هى عنوان احدهما، و كذلك الحال فى الامثله التى ذكرها قدس سره.

اما المثال الاول، فلان متعلق العلم الاجمالى الجامع الانتزاعى بين وجود زيد فى الطرف الشرقى و وجوده فى الطرف الغربى و هو عنوان احدهما، ضروره انه متعلق العلم الاجمالى دون الفرد الخارجى بعنوانه التفصيلى و كذلك الحال فى المثال الثانى.

وثانياً، ان استصحاب الفرد بعنوانه التفصيلى لايجرى فى نفسه، لعدم تماميه اركانه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء، لانه لايقين بحدوث النجاسه فى الجانب الايمن من العباءه ولا بالجانب الايسر منها، فاذا لم يكن يقين بالحدوث فلاشك فى البقاء، لان اليقين انما تعلق بنجاسه العباءه اعم

من الجانب الايمن او الايسر.

فالتتيجه, ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من الجواب عن هذه الشبهه غير تام.

الثانى: ان استصحاب بقاء نجاسه العباءه لايجرى فى نفسه, لانه ان اريد به استصحاب بقائها بمفاد كان الناقصه, فلاحاله سابقه لها اذ لانعلم بنجاسه الطرف المعين من العباءه حتى يشك فى بقائها فيه بسبب او آخر.

وان اريد به استصحاب بقائها بمفاد كان التامه فهو لايبث ان اليد الملاقيه للعباءه ملاقيه لنجاستها, لان هذا الاستصحاب لايبث اتصاف العباءه بالنجاسه الا على القول بالاصل المثبت.

وبكلمه, ان نجاسه العباءه بمفاد كان التامه معلومه بالوجدان, وبعد غسل احد طرفيها يشك فى بقائها فيها و استصحاب بقائها بمفاد كان التامه لايبث نجاسه الطرف غير المغسول الا على القول بالاصل المثبت, فان الملازمه بين بقاء النجاسه فى العباءه بعد غسل احد طرفيه وبقائها فى الطرف غير المغسول وان كانت ثابتة عقلاً الا انه لايمكن اثباتها بالاستصحاب.

وان شئت فقل, ان استصحاب بقاء النجاسه فى العباءه بمفاد كان التامه لايبث اتصاف الطرف غير المغسول بها بمفاد كان الناقصه الا على القول بالاصل المثبت, فاذا لم يجر الاستصحاب فى المسأله تندفع الشبهه بانتفاء موضوعها, هذا.

مناقشه السيد الاستاذ قدس سره فى المقام

و قد ناقش فيه السيد الاستاذ قدس سره(1) بأنه لا- مانع من جريان استصحاب بقاء النجاسه بمفاد كان الناقصه مع عدم تعيين موضوع النجاسه تفصيلاً, ولكن نتخذ عنوان احد طرفي العباءه بعنوان المشير و الرمز الى موضعها

ص: ٢٠١

الواقعي ونقول بأن هذا الموضوع كان نجسا الان كما كان او طرف من العباءه كان نجسا قطعاً الان كما كان, فاذن هذا الموضوع محكوم بالنجاسه للاستصحاب, و الملاقاه مع كلا طرفي العباءه قد تحققت بالوجدان, فاذن يحكم بنجاسه الملاقي لامحاله لانه لاقى نجاسه العباءه الثابته بالاستصحاب.

عدم رجوع مناقشه السيد الاستاذ قدس سره الى معنى صحيح

وغير خفي ان هذه المناقشه و ان كانت لها صورته الا انها بالتحليل لا ترجع الى معنى صحيح, لان الطرف من العباءه النجس في الواقع المعلوم عند الله وغير المعلوم عندنا من الفرد المردد ولا يمكن الاشاره اليه الا باشاره تردديه.

وعلى هذا فان اراد السيد الاستاذ قدس سره بذلك استصحاب بقاء نجاسه الجانب من العباءه الذي كان نجساً في الواقع, فيرد عليه انه من الاستصحاب في الفرد المردد, لانه هذا الجانب مردد بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع نجاسته و الآخر مقطوع البقاء على تقدير حدوثها, ومن الواضح ان الاستصحاب لايجري فيه لعدم تماميه اركانه من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء, اذ لايقين بحدوث كل منهما بحده التفصيلي وانما اليقين بحدوث الجامع - و هو عنوان احدهما - بوصفه جامعاً اختراعياً.

والخلاصه, ان واقع النجاسه في المقام مردد بين نجاسه هذا الطرف ونجاسه ذاك الطرف, و المفروض انه لايقين بحدوث نجاسه هذا الطرف ولا بنجاسه ذاك الطرف, وموضوع الاستصحاب - و هو اليقين بالحدوث و الشك في البقاء - غير متوفر بالنسبه الى واقع موضوع النجاسه لانه مردد بين هذا و ذاك.

وبكلمه واضحه, ان السيد الاستاذ قدس سره ان اراد باستصحاب بقاء نجاسه طرف من العباءه استصحاب بقاء النجاسه المضافه الى واقع الطرف المعين

عندالله وغير معين عندنا.

فيرد عليه انه من الاستصحاب فى الفرد المردد, لادن واقع الطرف من العباءه مررد بين الطرف الايمن واليسر, و المفروض ان اركان الاستصحاب غير تامه فى شىء منهما كما هو المفروض, ولهذا لايجرى.

وان اراد قدس سره به استصحاب النجاسه المضافه الى الجامع بين الطرفين اليمين و اليسار.

فيرد عليه ان الجامع بينهما - و هو عنوان احدهما - بوصفه جامعاً انتزاعياً حيث انه مفهوم ذهنى لا وجودله الا فى عالم الذهن, فلا يصلح ان يكون مصباً وموضوعاً للنجاسه وانما هو المعرف و المشير الى ماهو الموضوع و المصب لها فى الخارج.

هذا اضافه الى انا لوسلمنا ان الجامع المذكور مصب للنجاسه و موضوع لها, الا ان استصحاب بقاء نجاسته لا يثبت نجاسه فرده بالسرايه الا على القول بالاصل المثبت.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى انه لا يمكن دفع هذه الشبهه الا باحد امرين:

الاول: ما اشرنا اليه الان من ان الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالى بالنجاسه فى الشبهه المحصوره محكوم بوجوب الاجتناب كالملاقى بالفتح و الطرف الآخر, على اساس العلم الاجمالى الجديد الحادث بالملاقاه.

وعلى هذا فاذا علمنا بنجاسه احد الانائين فلاقى احدهما اناء ثالث, حكم بوجوب الاجتناب عنه كالملاقى بالفتح و الطرف الآخر.

فاذن تنتفى الشبهه العباثيه بانتفاء منشائها و هو الحكم بطهاره الملاقى لاحد طرفى العلم الاجمالى بالنجاسه, وعليه فالحكم بنجاسه الملاقى لكلا الطرفين من العباءه المغسول وغيرالمغسول حكم غريب كما تقدم.

ص: ٢٠٣

واما اذا قلنا بوجوب الاجتناب عنه اذا لاقى الطرف غير المغسول, فلاموضوع للشبهه حينئذ في هذه المسأله.

الثانى: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الملاقي لاحد اطراف العلم الاجمالى بالنجاسه محكوم بالطهاره لا- بالنجاسه, ان الاستصحاب لايجرى فى المسأله, لانه ان اريد به استصحاب نجاسه واقع احد الجانبين من العباءه بأن نتخذ عنوان احدهما مشيراً و رمزاً الى واقعه المردد بين هذا الجانب او ذاك.

فيرد عليه انه من الاستصحاب فى الفرد المردد والاستصحاب فيه لايجرى, لعدم تماميه اركانه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء, و قد تقدم تفصيل ذلك موسعاً.

وان اريد به استصحاب بقاء نجاسه الجامع و هو عنوان احدهما بوصفه جامعاً لا عنواناً مشيراً.

فيرد عليه أولاً, ان الجامع المذكور ليس مصباً و موضوعاً للنجاسه, وثانياً انه لا يثبت نجاسه الفرد الا على القول بالاصل المثبت. فالنتيجه, انه بعد غسل احد جانبي العباءه, فلايجرى الاستصحاب لا استصحاب الفرد ولا استصحاب الجامع الانتزاعى كما مر. ولهذا لا اصل لهذه الشبهه.

الجهه الثالثه ما اجاب السيد الاستاذ قدس سره عن هذه الشبهه

الجهه الثالثه: ان السيد الاستاذ قدس سره(١) قد اجاب عن هذه الشبهه بشكل آخر وبنى هذا الجواب على مقدمتين:

الاولى, ان الملاقي لاحد اطراف العلم الاجمالى بالنجاسه محكوم بالطهاره باصالة الطهاره او استصحابها.

الثانيه, ان استصحاب بقاء نجاسه واقع الجانب من العباءه يجرى

ص: ٢٠٤

للشك في بقاء نجاسته.

وبعد هاتين المقدمتين ذكر قدس سره ان الاصول المؤمّنه في الملاقي لاحد اطراف العلم الاجمالي بالنجاسه في الشبهه المحصوره انما تجرى اذا لم تكن محكومته باستصحاب بقاء نجاسه الملاقي بالفتح, باعتبار ان نجاسه الملاقي بالكسر من الاثار الشرعيه لنجاسه الملاقي بالفتح, فاذا يترتب على استصحاب بقاء نجاسه الملاقي بالفتح نجاسه الملاقي بالكسر ولهذا يكون حاكماً على اصاله الطهاره فيه او متقدماً عليها بالجمع الدلالي العرفي.

وعلى هذا ففي المقام اذا لاقت اليد كلا الجانبين من العباءه هما الجانب المغسول و الجانب غير المغسول, فقد علم بملاقاتها للجانب المحكوم بالنجاسه بمقتضى الاستصحاب, فان الملاقي بالفتح اذا كان نجساً واقعاً تنجس ملاقيه كذلك, واذا كان نجساً ظاهراً تنجس ملاقيه ظاهراً, لان نجاسته تتولد من نجاسته, فان كانت واقعيه فهي واقعيه وان كانت ظاهريه فهي ظاهريه.

ثم ان مقتضى اطلاق كلامه قدس سره عدم الفرق بين ان تكون اليد الملاقيه ملاقيه للجانب المغسول من العباءه اولاً ثم الجانب غير المغسول منها او بالعكس, بأن لاقت الجانب غير المغسول اولاً ثم الجانب المغسول, هذا.

ما ذكره بعض المحققين قدس سره من التفصيل في المقام

وذكر بعض المحققين قدس سره (١) التفصيل بين ما اذا لاقى الملاقي الجانب المغسول من العباءه اولاً ثم الجانب غير المغسول, وما اذا لاقى الجانب غير المغسول منها اولاً- ثم الجانب المغسول, فعلى الاول استصحاب بقاء نجاسه الملاقي بالفتح معارض باستصحاب بقاء طهاره الملاقي بالكسر فيسقطان معاً فالمرجع قاعده الطهاره, وعلى الثاني فالملاقي بالكسر محكوم بالنجاسه

ص: ٢٠٥

و قد افاد فى وجه ذلك, اما عدم تماميه الشبهه فى الفرض الاول, فلان اليد اذا لاقت الجانب المغسول من العباءه أولاً ثم الجانب غير المغسول, فتكون هنا حصتان من الطهاره الواقعيه, الاولى طهاره اليد قبل الملاقاه, الثانيه طهارتها بين الملاقين يعنى بعد الملاقاه الاولى وقبل الملاقاه الثانيه.

واما الحصه الاولى من الطهاره, فقد ارتفعت بملاقاتها لكلا الجانبين من العباءه باعتبار انها بملاقاتها لها فقد لاقت النجس الثابت لواقع احدهما بالاستصحاب.

وبكلمه, ان استصحاب بقاء النجاسه على اجمالها فى واقع احد طرفى العباءه لاثبات نجاسه الملاقى كاليد معارض باستصحاب بقاء الحصه الثانيه من الطهاره الواقعيه للملاقى و هى الطهاره بين الملاقطين, لاننا نقطع ببقاء هذه الطهاره الى ما بعد ملاقاته للطرف المغسول فنستصحب هذه الطهاره الى ما بعد ملاقاته للطرف غير المغسول, وهذا الاستصحاب لا يكون محكوماً باستصحاب بقاء النجاسه المجرمله فى العباءه, فان هذه النجاسه المجرمله المردده بين الطرفين من العباءه على تقدير ثبوتها انما تكون رافعه للطهاره الثانيه للملاقى و هو اليد قبل الملاقطين معاً, باعتبار انه اذا لاقى كلا الجانبين فقد لاقى النجس الثابت بالاستصحاب, وهذا الاستصحاب يكون حاكماً على استصحاب بقاء طهارته, باعتبار ان نجاسه الملاقى بالكسر من اثار نجاسه الملاقى بالفتح الاعم من النجاسه الواقعيه و الظاهريه, واما الطهاره الثابته بالقطع الوجدانى بين الملاقطين, فاستصحاب بقائها الى ما بعد الملاقاه الثانيه ليس محكوماً باستصحاب بقاء النجاسه المردده بين هذا الطرف من العباءه و ذاك الطرف, لان هذا الاستصحاب لا يثبت انها فى

الجانب الآخر و هو الطرف غير المغسول الا على القول بالاصل المثبت, لان لازم بقاء النجاسه المجله وان كان بقائها فى هذا الطرف الذى لاقاه الملاقى ثانياً الا ان الاستصحاب لا يثبت هذه الملازمه, فاذا التبعء بقاء هذه الطهاره بالاستصحاب غير محكوم باستصحاب بقاء النجاسه المجله المردده.

وان شئت قلت, ان هذه الطهاره المتيقنه بين الملاقين للملاقى التى يستصحب بقائها لا يكون زوالها مسبباً عن نجاسه الجامع بين الطرفين على حد تسبب نجاسه الملاقى عن نجاسه الملاقى, وانما يكون ارتفاعها بنجاسه خصوص الطرف غير المغسول و هى لا تثبت باستصحاب الكلى الا على القول بالاصل المثبت.

فالتبججه, ان استصحاب نجاسه الجامع و هو عنوان احد الجانبين لا يكون حاكماً على استصحاب طهاره اليد بل يتعارضان فيسقطان معاً فالمرجع اصاله الطهاره, هذا.

واما تماميتها فى الفرض الثانى, فلان اصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر محكومه باستصحاب بقاء نجاسه الملاقى بالفتح.

مناقشه السيد الاستاذ قدس سره فى المقام

وللمناقشه فيه مجال, اما أولاً فلان مراد السيد الاستاذ قدس سره من استصحاب النجاسه ليس هو استصحاب النجاسه الجامعه المردده بين نجاسه هذا الطرف او ذاك الطرف, بل مراده قدس سره من استصحاب النجاسه استصحاب بقاء النجاسه واقع جانب من العباه فى الواقع يعنى استصحاب الفرد لا الجامع, فانه قدس سره قد صرح بأننا نشير الى ان خيط من العباه او موضع منها تنجس ثم نشك فى بقاء نجاسته فنستصحب بقائها.

وعلى هذا فلا فرق بين الفرضين, لان الملاقى فى كليهما قد لاقى ذلك الخيط او الموضع, فلهذا يحكم بنجاسته على اساس ان نجاسه الملاقى

من اثار نجاسه الملقى, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان طهاره الملقى كاليده طهاره واحده, لان ملاقاته للطرف المغسول من العباءه مما لا اثر لها اصلا حيث ان وجودها وعدمها سيان, فاذا الشك في بقاء نفس هذه الطهاره لاطهاره اخرى كما هو واضح, ودعوى ان طهارته قبل كلتا الملاقاين قد ارتفعت بملاقاته للنجاسه المجرده بين هذا الطرف و ذاك الطرف على اساس ان نجاسه الملقى من اثار نجاسه الملقى.

مدفوعه, بأنها مبنيه على ان يكون المستصحب النجاسه الجامعه, ولكن قد مر ان مراد السيد الاستاذ قدس سره هو ان المستصحب واقع هذه النجاسه الجامعه هو شخص نجاسه واقع طرف العباءه, وعلى هذا فلا فرق بين ان تكون اليد الملاقيه ملاقيه للطرف المغسول أولاً- ثم الطرف غير المغسول أو بالعكس, فانه على كلا التقديرين فاستصحاب بقاء طهاره الملقى و هو اليد محكوم باستصحاب بقاء نجاسه شخص موضع العباءه الذى تنجس, و المفروض ان الملقى قد لاقى ذلك الموضع قطعاً على كلا التقديرين, هذا.

ولكن الذى يرد على السيد الاستاذ قدس سره هو ان استصحاب بقاء ذلك الموضع المعين على نجاسته من الاستصحاب فى الفرد المردد فلايجرى كما تقدم, واما بقطع النظر عن هذا فلايرد عليه الاشكال المذكور.

وثانياً, ان استصحاب بقاء النجاسه الجامعه و هى نجاسه احد الطرفين من العباءه بوصفه جامعاً انتزاعياً لاعنواناً مشيراً الى الواقع مرآه له, لايجرى فى نفسه, لان الجامع المذكور ليس مصباً وموضوعاً للنجاسه, بل الموضوع و المصب لها هو الفرد يعنى الطرف الايمن من العباءه بحده الشخصى او الطرف الايسر منها كذلك.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الجامع المذكور مصب وموضوع للنجاسه, الا ان استصحاب بقاء نجاسته لا يثبت نجاسه فرده و هي نجاسه هذا الطرف من العباءه او ذاك الطرف منها الا على القول بالاصل المثبت, باعتبار ان سرايه النجاسه من الجامع الى افراده عقليه فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب, هذا من جانب.

ومن جانب آخر, قد ذكر بعض المحققين قدس سره انه يمكن تعميم فرض التعارض في الفرض الثاني ايضاً بتقريبين:

الاول, ان الملاقى كاليد اذا لاقى الطرف غير المغسول من العباءه, فيشك في بقاء طهارته من جهه الشك في نجاسه الملاقى و هو الطرف غير المغسول وعدم نجاسته, فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقاء طهارته الى مابعد الملاقاه الاولى, و هذا الاستصحاب الى هنا غير محكوم باستصحاب بقاء نجاسه الجامع كما هو ظاهر, ثم نستصحب الطهاره الثابته للملاقى و هو اليد بين الملاقاتين الى مابعد الملاقاه الثانيه, فانها لا ترتفع الا- بنجاسه الطرف الذى تلاقيه اليد ثانياً لا بنجاسه الجامع, و المفروض انا نعلم بعدم نجاسه ذلك الطرف الذى لاقته اليد ثانياً باعتبار انه مغسول.

عدم قصد الاستصحاب باستصحاب الطهاره الظاهره باحد امرين

ولانقصد بهذا الاستصحاب استصحاب الطهاره الظاهره حتى يقال بأن الطهاره الظاهره ترتفع بعد الملاقاه الثانيه وجداناً من جهه حكومه استصحاب نجاسه الجامع عليه, بل نقصد به استصحاب الطهاره الواقعيه التى احرزها الاستصحاب ظاهراً بين الملاقاتين و ذلك باحد امرين:

الامر الاول, ان الطهاره الواقعيه بين الملاقاتين متيقنه لنا تعبداً وان لم تكن متيقنه وجداناً, فان الاستصحاب قطع تعبدى بناء على مبنى قيامه مقام القطع الموضوعى, و قد تعلق الشك بها بعد الملاقاه الثانيه فتكون اركان الاستصحاب تامه, فلا- مانع من استصحاب بقائها الى مابعدا ايضاً و هذا

الاستصحاب غير محكوم باستصحاب بقاء نجاسه الجامع بل هو معارض له، لانه يقتضى عدم وجوب الاجتناب عن العباءه، واستصحاب بقاء نجاسه الجامع يقتضى وجوب الاجتناب عنها فيسقطان معاً من جهه المعارضه و المرجع حينئذٍ اصاله الطهاره.

الامر الثانى، انه قدس سره قد بنى على عدم اخذ اليقين بالحدوث فى موضوع الاستصحاب بل نفس الحدوث يكفى فيه، وحيث ان هذا الركن يثبت بالاستصحاب و الركن الثانى و هو الشك فى البقاء بعد الملاقاه الثانيه محرز بالوجدان فتم اركان الاستصحاب، فاذا لا يكون استصحاب نجاسه احد الطرفين من العباءه حاكماً على هذا الاستصحاب، باعتبار انه لا يثبت نجاسه الملاقى بالفتح فى الملاقاه الثانيه، فاذا تقع المعارضه بينهما، هذا.

مناقشه كلا الامرين

وللمناقشه فى كلا الأمرين مجال.

اما الامر الاول، فيرد عليه اولاً ان الاستصحاب ليس يقيناً تعبدًا، لان كون الاستصحاب كذلك مبنى على ان يكون المجموع فيه الطريقيه و الكاشفيه، ولكن ذكرنا غير مره ان المجموع فيه ليس ذلك، و من هنا قلنا ان الاستصحاب لا يصلح ان يكون اماره ولا اصلاً محرزاً بل حاله حال الاصول غير المحرز، ولهذا لا يقوم مقام القطع الموضوعى.

وثانياً ان طهاره الملاقى - و هو اليد - بين الملاقاين الثابته بالاستصحاب الى ما بعد الملاقاه الاولى باقيه بنفسها بقاء موضوعها و هو الشك فيه الى ما بعد الملاقاه الثانيه، لفرض ان الملاقاه ملاقاه مع الطاهر و هو الطرف المغسول فيكون وجود هذه الملاقاه وعدم وجودها على حد سواء.

والخلاصه ان اليد اذا لاقت الطرف غير المغسول من العباءه شك فى بقاء طهارتها لاحتمال نجاسه هذا الطرف، فاذا يستصحب بقاء طهارتها، و هذه الطهاره المستصحبه باقيه الى ما بعد الملاقاه الثانيه و هى ملاقاها

للطرف المغسول, اذ لا اثر لهذه الملاقاه اصلاً, لوضوح انه ليس هنا شكان, احدهما الشك في بقاء طهاره اليد الملاقيه الى مابعد الملاقاه الاولى و هى ملاقاتها للطرف غير المغسول, و الآخر الشك في بقاء هذه الطهاره المستصحبه الى مابعد الملاقاه الثانيه و هى ملاقاتها للطرف المغسول اذ لا وجود لهذا الشك, ضروره ان هذه الطهاره المستصحبه باقيه الى مابعد الملاقاه الثانيه قطعاً فلاشك في بقائها, واما الشك في بقاء طهارتها الواقعيه الى مابعد الملاقاه الثانيه, فهى نفس الشك في بقاء طهارتها الواقعيه بعد الملاقاه الاولى.

واما استصحاب بقاء نجاسه الجامع و هو عنوان احد الطرفين, فان اتخذ هذا العنوان رمزاً ومشيراً الى واقعه المردد بين هذا الطرف وذاك الطرف, فلايجرى هذا الاستصحاب لانه من الاستصحاب في الفرد المردد, هذا اضافته الى ان احد فردى المردد لا اثر له لانه ظاهر في مفروض المسأله, و الفرد الآخر المشكوك طهارته ونجاسته لايمكن اثبات نجاسته بالاستصحاب لعدم تماميه اركانها فيه.

وان اتخذ عنوان احدهما بوصفه جامعاً انتزاعياً بين هذا أو ذاك, فاستصحاب بقاء نجاسته لايثبت نجاسه الطرف غير المغسول الا على القول بالاصل المثبت.

هذا اضافته إلى ان عنوان احدهما بوصفه جامعاً ليس موضوعاً ومصعباً للنجاسه, لان الموضوع و المصعب انما هو واقعه و هو الفرد بحدده الشخصى.

واما الامر الثانى, فقد تقدم موسعاً ان اليقين بالحدوث معتبر في جريان الاستصحاب وانه ركن اساسى من اركانه ولايكفى نفس الحدوث الواقعيه.

و من هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الحكم بنجاسه اليد

الملاقية لكلا طرفي العباءه هما الطرف المغسول و الطرف غيرالمغسول من جهه استصحاب بقاء نجاسه احد طرفيها اجمالاً, على اساس ان نجاسه الملاقى و هو اليد من اثار نجاسه الملاقى بالفتح غير تام كما تقدم, هذا.

مقاله بعض المحققين قدس سره حول كلام السيد الاستاذ قدس سره فى المقام و النظر فيه

و قد ذكر بعض المحققين قدس سره كما تقدم ان ما افاده السيد الاستاذ قدس سره لا يتم فى الفرض الثانى, و هو ما اذا لاقت اليد الطرف المغسول أولاً ثم الطرف غير المغسول.

و قد افاد فى وجه ذلك, ان فى هذا الفرض حصتين من الطهاره الواقعيه للملاقى و هو اليد فى المثال, احدهما الطهاره الواقعيه الثابته لليد قبل الملاقاه, و ثانيهما الطهاره الواقعيه الثابته لها بعد ملاقاتها للطرف المغسول, و بعد الملاقاه الثانيه و هى ملاقاتها للطرف غير المغسول نعلم انها لاقت احد الطرفين المحكوم بالنجاسه بمقتضى الاستصحاب.

وعلى هذا فترتفع طهارتها الواقعيه الاولى و هى الثابته لها قبل الملاقاه, لان ارتفاعها مسبب عن نجاسه الملاقى و هو احد طرفي العباءه المحكوم بالنجاسه من جهه الاستصحاب, واما الحصة الثانيه من طهارتها الواقعيه الثابته لها بعد الملاقاه الاولى و قبل الملاقاه الثانيه فهى مشكوكه البقاء بعد الملاقاه الثانيه, لان ارتفاعها مسبب عن نجاسه الملاقى بالفتح بعد الملاقاه الاولى و هو خصوص الطرف غير المغسول, و المفروض ان نجاسته لم تثبت الا بالاستصحاب فى نفسه لعدم تماميه اركانه ولا باستصحاب بقاء نجاسته الجامع الا على القول بالاصل المثبت, فاذن يقع التعارض بين الاستصحابيين فيسقطان فيرجع الى اصاله الطهاره, هذا.

وللنظريه مجال, لان جعل طهاره اليد الواقعيه فى الفرض المذكور حصتان, الاولى طهارتها الواقعيه قبل ملاقاتها للطرف المغسول, و الثانيه طهارتها الواقعيه بعد ملاقاتها له و قبل ملاقاتها للطرف غير المغسول مجرد

افتراض لا واقع موضوعى له, ضروره ان طهارتها بعد ملاقاتها للطرف المغسول نفس طهارتها قبل ملاقاتها له, فان هذه الملاقاه وجودها وعدمها سيان, لوضوح ان ملاقاه الجسم الطاهر مع الجسم الطاهر لا اثر له ولا تختلف حاله بعد الملاقاه المذكوره عن حاله قبل هذه الملاقاه, فاذن ليس هنا الا تعدد الزمان, زمان قبل الملاقاه و زمان بعد الملاقاه, و من الواضح ان تعدد الزمان لا يوجب تعدد الطهاره.

فاذن الطهاره الثابته لليد طهاره واحده بلافرق بين قبل ملاقاتها للطرف المغسول وبعده ملاقاتها له.

وعلى ضوء ذلك, فاذا لامقت اليد الطرف غير المغسول من العباءه ايضا, فقد علم بأنها لاقت احد طرفيها المحكوم بالنجاسه بمقتضى الاستصحاب, و هذا الاستصحاب حاكم على استصحاب طهاره اليد قبل الملاقاه, باعتبار ان نجاسه الملقى و هو اليد من آثار نجاسه الملقى بالفتح, فاذا علمنا بملاقاتها للطرف المحكوم بالنجاسه بالتعبد الاستصحابى, فقد علمنا بارتفاع طهارتها وزوالها, لان زوالها مسبب عن نجاسه الملقى بالفتح, وحينئذٍ فلامعنى للقول بأن طهارتها قبل الملاقاه الاولى قد زالت بملاقاه الجامع و هو عنوان احدهما دون طهارتها بعد الملاقاه الاولى وقبل الملاقاه الثانيه, باعتبار ان زوالها مسبب عن نجاسه خصوص الطرف غير المغسول و هى غير ثابتة, لما تقدم من انه ليس هنا طهارتان بل طهاره واحده, هذا.

وغير خفى ان هذا مبنى على جريان استصحاب بقاء نجاسه الجامع و هو عنوان احدهما, ولكن تقدم ان هذا الاستصحاب لايجرى, لانه ان لوحظ الجامع بنحو المعرفيه و المرآتيه الصرفيه للواقع المردد بين هذا الطرف من العباءه و ذاك الطرف, كان هذا الاستصحاب من الاستصحاب

فى الفرد المررد و هو لا ىجرى, وان لوظ بوصفه ؤامعاً عنوانياً فانه لىس مصباً وموضوعاً للنجاسه, هذا اضافه الى ان استصحاب نجاسه الؤامع كذلك لا ىثبت سرايتها الى افراده الا على القول بالاصل المثبت.
هذا تمام الكلام فى ؤريان الاستصحاب فى الكلى فى القسم الثالث من اقسامه.

الكلام فى فروع هذا الاستصحاب

بقى الكلام فى فروع هذا الاستصحاب تطبيقياً لا نظرياً.

الفرع الاول: ما اذا علمنا بنجاسه شىء وشكنا فى ان نجاسته ذاتيه لاقبل التطهير بمعنى انه لا يطهر بالغسل او عرضيه يطهر به

, كما اذا علمنا ان الثوب الفلانى من الصوف ولكننا لاندرى انه من صوف الخنزير حتى يكون نجاسته ذاتيه او من صوف الشاه حتى تكون عرضيه, فى مثل ذلك اذا غسل هذا الثوب, فبطبيعه الحال نشك فى بقاء نجاسته الؤامعه بين النجاسه الذاتيه و النجاسه العرضيه, لانها ان كانت ذاتيه كانت باقيه وان كانت عرضيه فقد زالت بالغسل, و هذا التردد منشأ للشك فى بقاء نجاسته ومعه لا- مانع من استصحاب بقاء نجاسته, و هذا الاستصحاب من الاستصحاب فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى, باعتبار ان احد فرديه متيقن الارتفاع على تقدير حدوثه و الفرد الآخر متيقن البقاء كذلك, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, هل هنا استصحاب آخر يكون حاكماً على هذا الاستصحاب اى استصحاب الكلى أو لا؟

والؤواب, نعم هنا استصحاب آخر يكون حاكماً عليه.

بيان ذلك, ان ماده هذا الثوب صوف و هو ماؤوذ من الؤوان وماده الصوف الى الؤراء من الؤشيش وهكذا, وحينئذٍ فاذا شك فى ان الؤشيش الذى هو ماده هذا الثوب فى نهايه المطاف, هل صار جزء الخنزير او صار

جزء الحيوان الآخر كالشاه, فلا مانع من استصحاب عدم صيرورته جزء الخنزير وبه يحرز ان هذا الثوب لم تكن مادته من اجزاء الخنزير, واما استصحاب عدم صيرورته جزء الحيوان الآخر, فلا-يجرى لعدم ترتب اثر عليه الا- ان يثبت انه صار جزء الخنزير ولا-يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت, و هذا الاستصحاب يكون حاكماً على استصحاب الكلّي ورافعاً لموضوعه, لانه يثبت ان مادته ليست من صوف الخنزير.

ومع الاغماض عن هذا الاستصحاب, فلا مانع من التمسك بالاستصحاب فى الاعدام الازليه, بتقريب انه فى زمان لم يكن هذا الثوب موجوداً ولا-كونه من صوف الخنزير, ثم ان الثوب قد وجد فى الخارج وشك فى كونه من صوف الخنزير, فلا مانع من استصحاب عدم كونه من صوفه وبه يحرز ان هذا الثوب ليس من صوف الخنزير, ولايعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم كونه من صوف غير الخنزير, فانه لايجرى فى نفسه لعدم ترتب اثر شرعى عليه.

الفرع الثانى ما اذا علمنا اجمالاً بملاقاه الثوب للدم او البول

الفرع الثانى: ما اذا علمنا اجمالاً بملاقاه الثوب للدم او البول, فان لاقى الدم كفى غسله مره واحده, وان لاقى البول وجب غسله مرتين ولايكفى مره واحده.

وعلى هذا فاذا غسل هذا الثوب مره واحده, فلامحاله نشك فى بقاء نجاسته الجامعه بين النجاسه البوليه و النجاسه الدميه, ولا مانع من استصحاب بقائها وترتيب آثار النجاسه عليه, و هذا الاستصحاب من استصحاب الكلّي فى القسم الثانى, لانه مردد بين فردين, احدهما مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه و الآخر مقطوع البقاء على هذا التقدير, هذا لاكلام فيه.

وانما الكلام فى ان هناك استصحاباً آخر يكون حاكماً على هذا

والجواب, نعم ان هناك استصحاباً آخر يكون حاكماً على استصحاب النجاسه الجامعه.

بيان ذلك, انه قد ورد فى الروايات الآمره بغسل المتنجس بالبول كالثوب و البدن مرتين بالماء القليل, و هذه الروايات تقيد اطلاقات الروايات الآمره بكفايه غسل كل متنجس مره واحده, ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين كون المتنجس متنجساً بالبول او غيره, و الروايات المذكوره تقيد اطلاقها بغير المتنجس بالبول فانه لا يظهر الا بغسله مرتين اذا كان بالماء القليل. و قد ذكرنا غير مره ان الدليل المخصص يقيد موضوع الدليل العام بغير عنوانه اى عنوان المخصص, فاذا ورد فى الدليل <اكرم كل عالم > ثم ورد فى دليل آخر <لاتكرم العالم الفاسقاكرم كل عالم > و ورد فى دليل آخر

كلا تكرم العالم الفاسق

ص: ٢١٧

تكن بالدم فبالبول, فاذن استصحاب عدم كونها بالبول معارض باستصحاب عدم كونها بالدم فيسقطان, فالمرجع بعد الغسله الاولى اصاله الطهاره, هذا.

وغير خفى ان ما قاله الاصفهاني قدس سره مبنى على ان مثبتات الاستصحاب حجه, اذ لا يترتب على استصحاب عدم كون النجس دماً اثر شرعى الا ان يثبت لازمه العقلى و هو كونه بولاً, و المفروض ان الاستصحاب لا يثبت لوازمه العقليه او العاديه الا على القول بالاصل الميثب ولانقول به حتى فيما اذا كان الاستصحاب من الامارات فضلاً عن كونه من الاصول, بل هو قدس سره ايضاً لا يقول بحجيه الاستصحاب الميثب, فاذن كيف يقول بالتعارض فى المقام؟

فالتبجيه, انه لامعارض لاستصحاب عدم ملاقيه الثوب للبول, ومقتضى هذا الاستصحاب كفايه غسله مره واحده فى الحكم بالطهاره و المستثنى من ذلك المتنجس بالبول, و المفروض انه ليس متنجساً بالبول بالاستصحاب, و هذا الاستصحاب حاكم على استصحاب بقاء النجاسه المجمله.

الفرع الثالث ما اذا خرج من المكلف بلل مشتبه بين البول و المنى

الفرع الثالث: ما اذا خرج من المكلف بلل مشتبه مردد بين البول و المنى, فتاره يكون المكلف متطهراً قبل خروجه منه, واخرى يكون محدثاً بالاكبر, وثالثه يكون محدثاً بالاصغر.

اما الفرض الاول, فحيث ان المكلف يعلم اجمالاً- اما بوجوب الغسل عليه اذا كان البلب المذكور منياً و وجوب الوضوء عليه اذا كان بولاً- فيجب عليه الجمع بين الوضوء و الغسل, لان العلم الاجمالي منجز ولا-تجرى الا-صول المؤمنه فى اطرافه, اما لعدم المقتضى لها وقصور ادلتها عن شمولها وانصرافها عنها كما قويناه او من جهه المعارضه الداخليه بينها, فان شمولها لجميع اطرافه قد يستلزم محذور المخالفه القطعيه العمليه, واما شمولها

لبعضها المعين دون الآخر فانه ترجيح من غير مرجح ولهذا تسقط, ويكون العلم الاجمالي منجزاً, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, انه لا مانع من استصحاب بقاء الكلى فى هذا الفرع.

بيان ذلك, ان المكلف اذا توضأ فان كان البلل المذكور الخارج منه بولاً فقد ارتفع حدثه وان كان منياً فلا يرتفع, وحيث انه كان يعلم بأنه اما بول او منى, فقد علم بأنه كان محدثاً بنحو الاجمال, وبعد الوضوء يشك فى بقاء الحدث الكلى الجامع فلا مانع من استصحاب بقائه ويترتب عليه آثاره كعدم جواز الدخول فى الصلاه وفى كل ما هو مشروط بالطهاره الحدثيه وعدم جواز مس كتابه القرآن وغيرها, واما الآثار المختصه بالحدث الاكبر كعدم جواز الدخول فى المساجد و المكث فيها وعدم جواز العبور من المسجدين الشريفين وعدم جواز قراءه آيات السجده, فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب المذكور الا على القول بالاصل المثبت.

والخلاصه, انه لا اثر لهذا الوضوء وحده كما انه لا يكفي استصحاب بقاء الحدث الجامع بعد الوضوء فى ترتيب تمام آثاره من الآثار المترتبه على الجامع و الآثار المترتبه على خصوص الحدث الاكبر بحده الا على القول بالاصل المثبت, و من هنا يكون الحاكم فى المسأله العلم الاجمالي, فان مقتضاه وجوب الجمع بين الوضوء و الغسل معاً, ولا يمكن الاكتفاء باحدهما.

اما فى فرض الثانى, فلاشبهه فى وجوب الغسل عليه على كل تقدير أى سواء أكان البلل المذكور بولاً أم كان منياً باعتبار انه محدث بالاكبر.

واما الوضوء فلا يجب عليه, لاستصحاب عدم كونه بولاً- ولا يعارض باستصحاب عدم كونه منياً, لانه لايجرى لعدم ترتب اثر شرعى عليه, فاذن

لا- مانع من الاستصحاب المذكور, ومع قطع النظر عن ذلك فلا مانع من التمسك باصالة البراءة عن وجوب الوضوء للشك فيه بعد الغسل.

الفرض الثالث الذي جعله المحقق العراقي قدس سره الى عدده فروض

واما الفرض الثالث, فقد جعله المحقق العراقي قدس سره (١) الى عدده فروض:

الاول, فرض عدم التضاد بين الحدين.

الثاني, فرض التضاد بينهما في المرتبة و الحد لاذاتاً كالسواد الشديد مع السواد الضعيف و البياض الشديد مع البياض الضعيف, فانه لا تضاد بينهما ذاتاً وانما التضاد بينهما في المرتبة و الحد.

الثالث, التضاد بينهما ذاتاً.

فاذن يقع الكلام في مقامين:

الاول في صحة هذه الفروض.

الثاني في احكام كل واحد منها.

الفرض الاول الكلام في صحة هذه الفروض

اما الكلام في المقام الاول: فالصحيح من هذه الفروض الثلاثة الفرض الاول, وذلك لان الحدث امر اعتبارى لا واقع موضوعى له غير وجوده في عالم الاعتبار و الذهن ولا يتصور التضاد بين الامور الاعتباريه ولا اتصافها بالشده او الضعف, فان كل ذلك انما يتصور في الامور الواقعيه التكوينييه الخارجيه, واما الامور الاعتباريه كلاحكام الشرعيه, فحيث انه لا- وجود لها الا في وعاء الاعتبار و الذهن فلا- تتصور المضاده بينها ولا- اتصافها بالشده و الضعف, فانهما انما يتصوران في الموجودات الخارجيه من الجواهر والاعراض, نعم ان مبادئ الاحكام الشرعيه وملاكاتهما حيث انها من الامور الواقعيه فيتصور فيها التضاد وكذلك اتصافها بالشده تاره وبالضعف تاره اخرى, و الحدث كلاحكام الشرعيه امر اعتبارى, فان

ص: ٢٢٠

الشارع عند خروج البول من المكلف اعتبره محدثاً بالاصغر، وعند خروج المنى منه اعتبره محدثاً بالا-كبر، ومن الواضح انه لاتضاد بينهما لا بالذات ولا بالمرتبه و الحد.

فالتتيجه، انه لاتضاد بين الحداث لا ذاتاً ولا حداً، و هذا الفرض هو الصحيح دون الفرضين الآخرين.

واما الكلام فى المقام الثانى: فعلى الفرض الاول من الفروض السالفه و هو فرض عدم المضاده بينهما لا ذاتاً ولا حداً ومرتبته كما هو الصحيح تكون وظيفه المكلف الوضوء، لفرض انه محدث بالاصغر جزماً سواء أكان هذا البلل الخارج منه بولا- أو منياً ولايجرى فيه استصحاب الكلى، لان هذا الفرض داخل فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى و هو ما اذا وجد الكلى فى ضمن فرد معين، كما اذا علم بدخول زيد فى المسجد مثلاً ثم علم بخروجه منه وكان يشك فى ان عمرواً هل دخل فى المسجد حين خروج زيد منه حتى يكون الكلى باقيا فى ضمنه أو لا؟ ففى مثل ذلك لايجرى استصحاب بقاء الكلى، لان الكلى الموجود فى ضمن وجود زيد فقد ارتفع جزماً بارتفاعه ويشك فى وجوده فى ضمن وجود عمرو فيه، وعليه فاركان الاستصحاب غير تامه، لان ماهو المتيقن قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك فلايقين بحدوثه.

وعلى هذا فاذا توضحاً المكلف فقد ارتفع حدثه الاصغر، واما حدوث حدث الاكبر فانه مشكوك فيه فلاعلم به، ولهذا لا مانع من استصحاب عدم كون البلل المشتبه الخارج منه منياً ولا معارض له، لان استصحاب عدم كونه بولاً لايجرى فى نفسه لعدم ترتب اثر شرعى عليه، هذا.

فى احكام كل من هذه الفروض واشكال بعض المحققين قدس سره عليها

واشكل عليه بعض المحققين قدس سره(1) على ما فى تقرير بحثه، من ان

ص: ٢٢١

استصحاب الكلى و ان لم يجر فى هذا الفرض الا- انه لا- مانع من استصحاب الفرد بناء على المشهور, و هو الصحيح من ان الضوء لا يكون رافعاً للحدث الاصغر اذا كان مع الحدث الاكبر, وعلى هذا فالمكلف بعد الضوء يشك فى ارتفاع الحدث الاصغر به وعدم ارتفاعه, لان البلل المشتبه ان كان بولاً فقد ارتفع يقيناً وان كان منياً لم يرتفع, وحيث ان المكلف لا يدري انه منى او بول, فلا يحرز ان هذا الضوء رافع للحدث الاصغر أو لا, فاذن نستصحب عدم رافعيته له وبقاءه هذا.

مناقشه اشكال بعض المحققين قدس سره

ويمكن المناقشه فيه, فان ما ذكره قدس سره تام على مسلك المشهور اذا لم يمكن احراز عدم كون البلل المشتبه منياً, فعندئذ يشك فى ان الضوء رافع للحدث الاصغر أو لا؟

واما اذا امكن احراز ان البلل المذكور ليس منياً بالاستصحاب كما هو المفروض فى المقام, فلا مانع من هذا الضوء ويكون رافعاً للحدث الاصغر, لان موضوع رافعيته مركب من امرين, احدهما كون المكلف محدثاً بالاصغر و الآخر عدم كونه محدثاً بالاكبر, والاول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب, وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع بكلا جزئيه, فاذن يكون الضوء رافعاً للحدث الاصغر.

والخلاصه, ان المكلف اذا كان محدثاً بالاصغر ثم خرج منه بلل مشتبه مردد بين كونه منياً أو بولاً, فاذا كان بولاً فلا اثر له, لان اثره وجوب الضوء و المفروض انه كان واجباً عليه سواء أكان البلل المذكور بولاً أم لا, واما كونه منياً فهو مشكوك فيه فلا مانع من استصحاب عدم كونه منياً وبه يحرز انه محدث بالاصغر ولم يكن محدثاً بالاكبر, فاذن وظيفته الضوء, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان مقتضى اطلاق ادله رافعيه الضوء انه رافع

للحدث الاصغر وان كان المكلف محدثاً بالاكبر ايضاً, كما ان مقتضى اطلاق ادله رافعيه الغسل انه رافع للحدث الاكبر فقط دون الاصغر.

ولكن هناك دليلاً ثالثاً يدل على ان غسل الجنابه يجزى عن الوضوء يعنى انه رافع للحدث الاكبر والاصغر معاً, ولهذا لا يكون الوضوء بعد غسل الجنابه مشروعاً, ومع قطع النظر عن هذا الدليل فمقتضى القاعده عدم كفايته عن الوضوء.

وان شئت قلت, ان الدليل الثالث يدل على ان غسل الجنابه يجزى عن الوضوء, بمعنى انه رافع للحدث الاكبر والاصغر معاً, وعليه فلا يكون الوضوء بعده مشروعاً ولا- يدل على عدم مشروعيته قبله, فاذا لا- مانع من الوضوء قبل الغسل وكونه رافعاً للحدث الاصغر, وقد تقدم انه لا مضاده بين الحدث الاصغر والا-كبر, فلا مانع من كون المكلف محدثاً بالاصغر والاكبر معاً, وعليه فيكون الوضوء رافعاً للاصغر و الغسل رافعاً للاكبر شريطه ان يكون الوضوء قبله.

الى هنا قد تبين ان مقتضى القاعده هو ان الوضوء رافع للحدث الاصغر وان كان مع الحدث الاكبر, لانه لا يكون مانعاً عن رافعيته ولهذا لا يكون غسل مس الميت رافعاً للحدث الاصغر وانما يكون رافعاً للحدث الاكبر فقط فيجب الوضوء بعده, ومن هذا القبيل غسل المستحاضه الوسطى, فانه لا يجزى عن الوضوء بل لا بد منه بعده, فاذا كون الغسل رافعاً للحدث الاصغر بحاجه الى دليل, و الدليل يدل على ان الغسل الجنابه يجزى عن الوضوء ويكون رافعاً للحدث الاصغر ايضاً, ولهذا لا يكون الوضوء بعده مشروعاً وكذلك الاغسال المستحبه منها غسل الجمعه, فانه يجزى عن الوضوء بمقتضى الدليل الخاص ولا يدل على انه يمنع عن الوضوء قبله ايضاً.

فالنتيجه, ان الحدث الاكبر لا يكون مانعاً عن الوضوء قبل الغسل ولا مانع منه, وحينئذٍ فالغسل رافع للحدث الاكبر فقط, فما هو المشهور من ان الحدث الاكبر المتمثل في الجنابه مانع عن الوضوء مطلقاً حتى قبل الغسل لادليل عليه, لان المنع بحاجه الى دليل و الدليل انما يكون على عدم مشروعيه الوضوء بعد الغسل.

الكلام فى الفرض الثانى و هو التضاد بين الحدثين فى الحد و الدرجه

واما الكلام فى الفرض الثانى: و هو فرض التضاد بين الحدثين فى الحد و الدرجه, فيقع فى ان ماخرج منه من البلل المشتبه المردد بين كونه بولاً- او منياً, فان كان منياً أدى الى انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر, باعتبار ان الحدث حقيقه واحده والاختلاف بين افرادها انما هو بالشده و الضعف كالسواد و البياض, وان كان بولاً فلا اثر له, لفرض ان المكلف كان محدثاً بالاصغر قبل خروج هذا البلل منه, و هذا التردد منشأ للشك فى بقاء الحدث الاصغر و معه لا مانع من استصحاب بقائه, وعلى هذا فوظيفه المكلف الوضوء. واما احتمال كون البلل المذكور منياً, فمدفوع بالاصل, فاذن يحرز موضوع وجوب الوضوء لانه مركب من كون المكلف محدثاً بالاصغر ولم يكن محدثاً بالاكبر وكلاهما محرز بالاستصحاب.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من ان استصحاب بقاء الحدث الاصغر يجرى بعد الوضوء, لان المكلف المحدث بالاصغر اذا توضأ كان يشك فى بقاء الحدث الاصغر, باعتبار ان البلل المشتبه الخارج منه ان كان منياً انقلب الحدث من المرتبه الضعيفه الى المرتبه الشديده فلا يرتفع بالوضوء, وان كان بولاً فلا انقلاب و يرتفع بالوضوء, وحيث انه مردد بين كونه منياً او بولاً, فهذا التردد منشأ للشك فى بقاء الحدث الاصغر بحده فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقائه.

غير تام, لان المكلف المحدث بالاصغر اذا خرج منه البلل المشتبه

المردد بين كونه بولاً او منياً، فبطبيعته الحال يشك في ان حدثه الاصغر هل انقلب من مرتبته الخفيفه الى مرتبته الشديده اذا كان البلل المشتبه منياً او لم ينقلب وبقي على مرتبته الخفيفه اذا كان البلل المذكور بولاً، و هذا التردد منشأ للشك في بقاء الحدث الاصغر على مرتبته الخفيفه وعدم انقلابه الى مرتبته الشديده. واما احتمال انه منى فهو مدفوع باصالة عدم كونه منياً، فاذن بضم هذه الاصالة الى الاستصحاب المذكور ينقح موضوع وجوب الوضوء، فاذا توضحاً ارتفع حدثه الاصغر فلا يشك في بقاءه.

الفرض الثالث و هو فرض وجود المضاده بين الحديثين ذاتاً

واما في الفرض الثالث: و هو فرض وجود المضاده بين الحديثين ذاتاً.

فقد ذكر المحقق العراقي قدس سره انه اذا خرج من المكلف البلل المشتبه المررد بين كونه بولاً او منياً، فقد علم اجمالاً بأنه اما محدث بالاصغر او بالاكبر، باعتبار ان الجمع بينهما لا يمكن.

وحيثُذ فان كان البلل المذكور منياً، انتفى الحدث الاصغر من جهة عدم امكان اجتماعه مع الحدث الاكبر على اساس وجود المضاده بينهما ذاتاً.

ولهذا يتولد العلم الاجمالي منه، لانه ان كان بولاً فالمكلف باقٍ على حدثه الاصغر، وان كان منياً فقد ارتفع حدثه الاصغر وصار محدثاً بالاكبر، ومقتضى هذا العلم الاجمالي وجوب الجمع بين الوضوء و الغسل، كما انه لو توضحاً كان يشك في بقاء كلي الحدث وكذلك اذا اغتسل، وحيثُذ فلا مانع من استصحاب بقاءه ويترتب عليه وجوب الغسل او الوضوء حتى يحصل اليقين بفراغ الذمه.

ثم انه قدس سره قد اشكل على نفسه بأن هذا خلاف مبنى الفقهاء، لان مبناهم في هذا الفرض الاكتفاء بالوضوء ودفع احتمال كون البلل المشتبه منياً بالاستصحاب، و بذلك ينقح موضوع وجوب الوضوء على اساس انه

مركب من كون المكلف محدثاً بالاصغر ولم يكن محدثاً بالكبر، و الجزء الاول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب.

واجاب قدس سره عن ذلك، بأن مبنى الفقهاء يقوم على اساس عدم التضاد بينهما، واما وجوب الاحتياط فيه فهو مبنى على فرض التضاد بينهما، هذا.

ما ذكره بعض المحققين قدس سره من حمل اشكال المحقق العراقي على نفسه

وذكر بعض المحققين قدس سره (١) على ما فى تقرير بحثه، انه يمكن حمل هذا الاشكال على هذه الفرضيه و هى فرضيه التضاد بينهما على طبق مبنى الفقهاء فى المسأله بقرينه ما افاده المحقق النائينى قدس سره من ان الايه الكريمه < إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... الخ > تدل على ان المكلف اذا قام الى الصلاه من النوم (كما فى الرويات الوارده فى تفسير الايه)، فان كان جنباً فوظيفته الغسل وان لم يكن جنباً فوظيفته الوضوء، اذ المقسم فى الايه المباركه المكلف المحدث بالاصغر، فانه ان كان جنباً فوظيفته الغسل والا فوظيفته الوضوء.

وعلى هذا فموضوع وجوب الوضوء المكلف المحدث بالاصغر وعدم كونه محدثاً بالا-كبر، كما ان موضوع وجوب الغسل المكلف المحدث بالكبر، و من الواضح ان التقسيم قاطع للشركه.

وعلى هذا فاذا كان الجزء الاول من موضوع وجوب الوضوء محرزاً بالوجدان و هو كون المكلف محدثاً بالاصغر وشك فى الجزء الثانى و هو عدم كونه محدثاً بالا-كبر، فلا مانع من احرازه بالاستصحاب، وللمكلف فى المقام ان يتمسك باستصحاب عدم كون البلل المذكور منياً ولا معارض لهذا الاستصحاب، و استصحاب عدم كونه بولا لايجرى لعدم ترتب اثر شرعى عليه بعد ما كان المكلف محدثاً بالاصغر قبل خروج هذا البلل منه، وبضم هذا الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع وجوب الوضوء،

ص: ٢٢٦

فاذن يجب عليه الوضوء فقط, هذا.

مناقشه ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى المقام

ويمكن المناقشه فيه بأن ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فى تفسير الايه المباركه بضميمه الروايات تام على القول بأنه لا تضاد بين الحديثين ولا مانع من اجتماعهما فى موضوع واحد, فعندئذٍ ما ذكره قدس سره من التفصيل صحيح, لان المكلف اذا كان محدثاً بالاصغر ثم خرج منه بلل مشتبه مردد بين البول و المنى, وحيث ان موضوع وجوب الوضوء مركب من كون المكلف محدثاً بالاصغر وعدم كونه محدثاً بالاكبر, والاول محرز بالوجدان و الثانى بالتعبد وبضم الوجدان الى التعبد يتحقق موضوع وجوب الوضوء.

و دعوى, ان الايه المباركه تدل على وجود المضاذه بينهما وعدم امكان اجتماعهما فى موضوع واحد.

مدفوعه, بأن الايه لاتدل على ذلك لانها فى مقام بيان وظيفه المكلف, فان كان محدثاً بالاصغر فوظيفته الوضوء, وان كان محدثاً بالاكبر كالجنابه فوظيفته الغسل, وعدم تعرض الآيه فيما اذا كان المكلف محدثاً بالاصغر والاكبر معاً, ولا يدل على عدم امكان الجمع بينهما, ولعل عدم تعرضها لذلك من جهه ان الغسل يكفى عن الوضوء, وكيف ما كان فالايه لاتدل على التضاد بينهما.

واما على القول بالتضاد واستحاله اجتماعهما فى موضوع واحد كما هو المفروض فى محل الكلام فلا يتم ما افاده قدس سره, لانه اذا خرج البلل المشتبه من المكلف المحدث بالاصغر المردد بين البول و المنى انقلب اليقين بالحدث الاصغر الى الشك فيه, لان البلل ان كان منيا انقلب الحدث الاصغر بالاكبر لاستحاله اجتماعهما فى موضوع واحد, وان كان بولاً فلا اثر له باعتبار انه محدث بالاصغر.

واما اذا كان المكلف محدثاً بالاكبر ثم خرج منه بول فلا اثر له ايضا,

لانه لا يوجب انقلاب الاكبر الى الاصغر او زواله وارتفاعه, لان الضعيف لا يمكن ان يزيل القوى واما القوى فهو يزيل الضعيف.

والخلاصه, ان المراد من التضاد بينهما استحاله اجتماعهما فى موضوع واحد, بمعنى ان المكلف اذا كان محدثاً بالاكبر كالجنايه فلا اثر لصدور الاصغر منه بعد ذلك, لان وجوده كالعدم باعتبار ان الحدث الاكبر يتضمن الاصغر و مازاد, و هذا بخلاف ما اذا كان المكلف محدثاً بالاصغر و صدر منه الاكبر, فانه بمجرد حدوث الاكبر منه قد زال الاصغر لاستحاله كون المكلف محدثاً بالاصغر والاكبر معاً.

الى هنا قد تبين انه بمجرد خروج البلل المشتبه منه قد زال اليقين بكونه محدثاً بالاصغر الى الشك, لاحتمال ان البلل المذكور منى يوجب زوال الاصغر, فما ذكره قدس سره من ان موضوع وجوب الوضوء مركب من كون المكلف محدثاً بالاصغر وعدم كونه محدثاً بالاكبر, و الجزء الاول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب وان كان تاماً بالنسبه الى موضوع وجوب الوضوء, الا ان ذلك انما يتصور على القول بعدم التضاد بينهما, واما على القول بالتضاد فلا يتصور ان يكون الجزء الاول من الموضوع و هو كون المكلف محدثاً بالاصغر محرزاً بالوجدان فى هذا الظرف لانه احتمال كون البلل الخارج منه منياً يوجب الشك فى بقاء الحدث الاصغر, ضروره انه مع هذا الاحتمال لا يمكن ان يكون محرزاً بالوجدان والا لزم خلف فرض انه مضاد للحدث الاكبر, وحيث انا فى المقام لاندرى انه بول او منى فيشك فى زواله وعدم زواله, فاذا الجزء الاول من موضوع وجوب الوضوء غير محرز بالوجدان بل هو مشكوك فيه.

فالتتيجه فى نهايه الشوط, ان ما ذكره تام على القول بعدم التضاد بينهما, واما على القول بالتضاد فلا يتم, هذا.

ويمكن حل هذا الاشكال على هذا القول, و هو القول بالتضاد بتقريب آخر, و هو ان كون المكلف محدثا بالاصغر فعلا في هذا الفرض وان كان مشكوكاً فيه, الا انه لما كان مسبقاً بالحاله السابقه كان يشك في بقاءه, لان البلب المشتبه ان كان بولاً فهو باق قطعاً, وان كان منيا فقد زال كذلك, و هذا التردد منشأ للشك في بقاءه, وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاءه وبه يحرز الجزء الاول من موضوع وجوب الوضوء تعبداً و هو كون المكلف محدثا بالاصغر, وكذلك يحرز الجزء الثانى و هو عدم كونه محدثا بالا-كبر بالاستصحاب, فكلا-الجزئين محرز بالاستصحاب فيتحقق موضوع وجوب الوضوء دون الغسل, فاذا ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من وجوب الجمع بين الوضوء و الغسل معا لا-وجه له, لان العلم الاجمالى ينحل حكما باستصحاب بقاء الحدث الاصغر, وعندئذٍ فلا مانع من الرجوع فى الطرف الآخر الى استصحاب عدم كون المكلف محدثا بالاكبر, هذا من ناحيه. و من ناحيه اخرى, ان استصحاب بقاء الكلى و هو الحدث الجامع محكوم باستصحاب بقاء الفرد, لان هذا الاستصحاب حاكم عليه وينقح موضوع وجوب الوضوء.

هذا تمام الكلام فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى و فروعاه وملحقاته.

القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلى

اشاره

واما القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلى: و هو ما اذا علم بوجود الكلى فى ضمن فرد معين ثم ارتفع ذلك الفرد و شك فى بقاء الكلى فى ضمن فرد آخر, كما اذا علمنا بدخول زيد فى المسجد ثم علمنا بخروجه عنه ولكننا نشك فى ان عمرواً هل دخل فيه حين خروج زيد منه او حين دخوله فيه او لا-؟ ففى مثل ذلك لايمكن استصحاب بقاء الكلى, لان المتيقن فى المقام وجود الانسان فى ضمن وجود زيد فيه و هو قد ارتفع

يقينا، وما هو مشكوك فيه - و هو وجود الانسان في ضمن وجود عمرو - ليست له حاله سابقه، فاذا اركان الاستصحاب فيه غير تامه ولهذا لايجرى استصحاب بقاء الكلى في هذا القسم.

وبكلمه انا اذا علمنا بدخول زيد في المسجد حصل لنا علمان:

احدهما العلم بوجود زيدفيه.

ثانيهما العلم بوجود انسان فيه.

ثم ان زيدا قد خرج عن المسجد لانا رأيناه في الخارج ولكننا نشك في دخول عمرو فيه مقارناً لدخول زيد فيه او خروجه عنه وبقاء الانسان في ضمن عمرو، وهذا يوجب الشك في بقاء الانسان فيه في ضمن وجود عمرو، وهل يجرى استصحاب بقائه أو لا؟

والجواب، ان بيان ذلك بحاجه الى مقدمه و هي ما اشرنا اليه في مستهل هذا البحث، من ان المراد من الكلى في المقام ليس مفهومه بالحمل الاولى، فانه لا وعاء له الا في عالم الذهن، فلا يصلح ان يكون مصباً للاستصحاب، لان مصب الاستصحاب هو ما يترتب عليه الاثر الشرعى.

فاذاً يكون المراد منه احد امرين:

الاول، ان يكون المراد من الكلى الحصه كما عن المحقق العراقي قدس سره^(١)، بتقريب ان كل فرد يشتمل على حصه من الكلى مع سائر المشخصات كالكم و الكيف و الوضع وهكذا، و المراد من استصحاب الكلى استصحاب ذات الحصه، و المراد من استصحاب الفرد استصحابه مع مشخصاته كافه.

وعلى ضوء هذا التفسير للكلى فلايجرى استصحابه في المقام، لان الحصه المتيقنه الموجوده في ضمن زيد في المسجد قد ارتفعت بارتفاع

ص: ٢٣٠

زيد، و الحصه الاخرى فى ضمن وجود عمرو فيه مشكوكه الحدوث، فاذن لا تتم اركان الاستصحاب فيها لان ما هو المتيقن قد ارتفع وما هو المشكوك ليس بمتيقن، هذا.

ولكن هذا التفسير خاطئ جداً، لانه ان اريد بالحصه واقعها الموضوعى فى الخارج.

فيرد عليه، ان واقعها فيه الفرد لا الكلى، واستصحاب بقائها لو جرى فهو استصحاب بقاء الفرد لا بقاء الكلى، وما ذكره قدس سره من الفرق بين الحصه و الفرد خاطئ، لان مشخصات الفرد من عوارضه وليست من مقوماته و مشخصاته حقيقه، لان تشخص الفرد بوجوده وتقومه به لابعوارضه من الكم و الكيف ونحوهما، فاذن لا فرق بين واقع الحصه و الفرد.

وان اريد بها وجودها المضاف الى مفهوم الحصه وعندئذ وان كانت الحصه غير الفرد، فان الفرد يمثل الوجود المضاف الى واقع الحصه فى الخارج، و الحصه تمثل الوجود المضاف الى مفهومها الانتزاعى الا انه لا واقع موضوعى لهذا الوجود و هو الوجود المضاف الى مفهوم الحصه الا فى وعاء الذهن، ومن الواضح انه ليس موضوعا للاثر الشرعى حتى يصلح ان يكون مصبا للاستصحاب، الا ان يوخذ هذا الوجود الذهنى بنحو المعرفيه و المشيريه الى ما هو موضوع للاثر الشرعى ومصب للاستصحاب.

ولكن على هذا فالمستصحب هو الفرد لا الحصه فى مقابل الفرد، غايه الامر تاره يكون استصحاب الفرد بواسطه مرآتيه مفهومه الجزئى ومشيرته اليه و هو مفهوم زيد مثلا، باعتبار انه لا يمكن استصحاب الفرد الخارجى مباشره، لان الاستصحاب امر اعتبارى لا يمكن تعلقه بالفرد الخارجى بنحو المباشر والا لكان خارجياً و هذا خلف.

واخرى يكون استصحابه بواسطه المفهوم الكلى الماخوذ بنحو المعرفيه و المشيريه الى الموضوع بدون اى دخل له فيه, وعلى هذا فالمستصحب ايضا يكون جزئياً حقيقياً لا كلياً و الفرق بين الصورتين انما هو فى المعرف, فانه فى الصوره الاولى جزئى و فى الصوره الثانيه كلى.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى ان المراد من الكلى ليس هو الحصفه.

ما اذا كان المراد من الكلى فى المقام الوجود السعى

الثانى: أن يكون المراد من الكلى فى المقام الوجود السعى, ولا نقصد به ان للكلى الطبيعى وجوداً واحداً متسعاً كما نسب ذلك الى الرجل الهمدانى فانه غير معقول, لاستحاله انطباق وجود واحد على وجودات متعدده متباينه, لان الوجود مساوق للتشخص ويستحيل ان يوجد شىء فى الخارج بدون تشخص.

ومن هنا يكون للكلى وجودات متعدده بعدد افراده, ونسبه الكلى اليها نسبه الاء الى الابناء لا نسبه أب واحد الى الابناء, كما لا نقصد به مفهومه الانتزاعى الذى لا- واقع له الا فى وعاء الذهن, بل المقصود منه واقعه الحقيقى, لان الوجود فى الخارج واحد كوجود زيد مثلاً ولهذا الوجود اضافتان, احدهما اضافته الى الفرد بحده الفردى والاخرى اضافته الى الكلى كذلك, مثلاً وجود زيد فى الخارج وجود واحد وله اضافتان, اضافته الى زيد و اضافته الى الانسان وكلتا الاضافتين بنحو الحقيقه, الا ان دائره الاضافه الثانيه اوسع من دائره الاضافه الاولى وهما متلازمتان ذاتا وحقيقه و العلم باحدهما علم بالاخرى, فاذا علمنا بوجود زيد فى المسجد فقد علمنا بوجود انسان فيه, واذا علمنا بخروج زيد منه فقد علمنا بخروج انسان منه, واذا شككنا فى وجود زيد فيه فقد شككنا فى وجود انسان فيه.

والخلاصه, ان المراد من الكلى فى المقام الوجود السعى الذى يمثل

اضافه الوجود الى الكلى، فاذا شك في بقاء هذه الاضافه، فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان هناك اثر شرعى مترتب عليه، فاذا علم بوجود زيد في المسجد فقد علم بوجود انسان فيه، وهذا ليس معناه ان هنا وجودين احدهما وجود الفرد بحدده الفردى و الآخر وجود الانسان بحدده السعى بل وجود واحد حقيقه وذاتاً، والاختلاف بينهما انما هو فى الاضافه، فان العلم بهذا الوجود لا ينفك عن العلم باضافته الى ماهيه الفرد بعنوانه التفصيلى و الى ماهيه الكلى بعنوانه الاجمالى.

ومن هنا اذا خرج زيد عن المسجد، ارتفع كلتا الاضافتين معاً، واذا شك فى دخول عمرو فيه مقارناً لخروج زيد منه او لدخوله فيه، شك فى اصل وجوده فيه ومعهُ يشك فى اصل تحقق اضافته الى الانسان، ولهذا لاحاله سابقه لها فما هو المتيقن من الاضافه قد ارتفع يقيناً وما هو المشكوك فيه ليس بمتيقن سابقاً، فاذا اركان الاستصحاب غير تامه.

ومن هنا يظهر انه لا- فرق بين ان يكون حدوث فرد آخر مقارناً لحدوث الفرد المتيقن او مقارناً لخروجه منه، فانه على كلا التقديرين لا يجرى استصحاب بقاء الكلى فى المقام لعدم تماميه اركانه فى كلتا الصورتين.

تفصيل الشيخ الانصارى قدس سره فى المقام

واما شيخنا الانصارى قدس سره (١) فقد فصل بين الصورتين وحكم بجريان استصحاب بقاء الكلى فى الصوره الاولى دون الثانيه، وقد افاد فى وجه ذلك ان وجود الكلى فى الصوره الاولى معلوم سابقاً ولكنه مردد بين ان يكون وجوده بنحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه ولهذا يجرى استصحاب بقائه، وهذا بخلاف الصوره الثانيه، فان ما هو المعلوم وجوده فى هذه الصوره قد ارتفع بارتفاع فرد، واحتمال حدوثه بحدوث فرد آخر

ص: ٢٣٣

مقارنا لارتفاع الفرد الاول محكوم بالعدم, هذا.

ولكن هذا التقريب لا يرجع الى معنى صحيح, لما تقدم من ان المراد من الكلى فى المقام الوجود السعى و هو يمثل اضافته الى الكلى فى مقابل اضافته الى الفرد بحدده الفردى, و المفروض ان هذه الاضافه التى تحققت قد ارتفعت بارتفاع وجود الفرد, و الشك انما هو فى حدوث اضافته اخرى الى الكلى من جهة احتمال حدوث فرد آخر, ولا فرق فى ذلك بين ان يكون احتمال حدوث فرد آخر مقارنا لحدوث الفرد المتيقن او مقارنا لارتفاعه, فانه على كلا الفرضين يكون الشك فى حدوث اضافته اخرى الى الكلى.

قد يقال كما قيل ان هنا علمين, احدهما العلم بوجود زيد فى المسجد و الآخر العلم بوجود انسان فيه ضمنا, اما العلم الاول فقد ارتفع بخروج زيد عنه, واما العلم الثانى فلا يقين بارتفاعه, لاحتمال بقاء الانسان فيه من جهة دخول عمرو.

والجواب أولاً ان المعتبر فى جريان الاستصحاب هو ان يكون الشك فى بقاء المتيقن السابق, و المفروض ان هذا الشك غير موجود, لان ما هو المتيقن سابقاً فى المقام هو وجود الانسان فى ضمن وجود زيد, فاذا ارتفع وجود زيد بخروجه عن المسجد, فقد ارتفع وجود الانسان ايضا, لان فى الخارج وجود واحد, غايه الامر ان له اضافتين, اضافته الى الفرد و اضافته الى الكلى, فاذا ارتفع ذلك الوجود ارتفع كلتا الاضافتين, لاستحاله بقاء الاضافه مع انتفاء المضاف لانها متقومه ذاتا و حقيقه بالمضاف و المضاف اليه حيث انهما من الذاتيات لها و بمثابة الجنس و الفصل للنوع, فاذا الشك فى وجود انسان آخر فى المسجد بوجود فرد آخر فيه شك فى اصل وجوده ولا حاله سابقه له.

ص: ٢٣٤

والخلاصه، ان العلم بوجود زيد فى المسجد علم باضافته الى الانسان حقيقه، لان هذا العلم لازم ذاتى للعلم بوجود زيد فيه، لان هنا علماً واحداً و هو العلم بوجود انسان فيه المتمثل بوجود زيد، والاختلاف انما هو فى الاضافه و هى اضافته الى زيد بحده التفصيلى و اضافته الى الانسان بحده الجامعى.

الى هنا قد تبين ان استصحاب الكلى فى هذا القسم لا يجرى، هذا.

و قد استثنى من ذلك ما اذا كان الشك فى تبدل المتيقن من مرتبه الى مرتبه اخرى او ارتفاعه وانعدامه نهائياً وتبدله الى شىء آخر، كما اذا علم شده سواد جسم ثم علم بزوال شدته ولكن يشك فى انه تبدل من مرتبه شديده الى مرتبه ضعيفه او تبدل الى لون آخر كالبياض مثلاً، ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء طبيعى سواده، لان صفه الشده و الضعف من حالاته لا من مقوماته بنظر العرف العام، فاذن يكون الشك فى بقاء المتيقن السابق فلا مانع من استصحاب بقائه، هذا.

و قد اشكل عليه بعض المحققين قدس سره (١) على ما فى تقرير بحثه من ان الاستصحاب وان كان يجرى فى هذه الموارد الا انه من استصحاب الفرد و الشخص، وافاد فى وجه ذلك ان المعلوم زواله هو المرتبه الشديده من السواد، و الشك انما هو فى بقاء شخص المرتبه الضعيفه واستصحاب بقائها استصحاب الفرد لا الكلى، هذا.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لان المرتبه الشديده من السواد متقومه بالشده، حيث انها من المقومات الذاتيه لها بل عينها وبزوالها زالت هذه المرتبه، باعتبار انها عين الشده و كل مرتبه من مراتب السواد او البياض بحدها مباينه للمرتبه الاخرى منه كذلك، و الجامع بين هذه المراتب طبيعى

ص: ٢٣٥

وعلى هذا فاذا زالت شدة السواد عن الجسم الفلانى وشككنا فى ان الزائل هل هو خصوص المرتبه الشديده او الزائل اصل السواد وتبدله بلون آخر مباين له, فبطبيعته الحال نشكك فى بقاء طبيعى السواد فلا مانع من استصحاب بقائه, وليس الشك فى شخص المرتبه الضعيفه التى تكون متقومه بالضعف, لان شخص هذه المرتبه مباين لشخص المرتبه الشديده ولا تصدق احدهما على الاخرى, فان المشكوك ليس عين المتيقن بل مباين له, حيث ان المشكوك شخص المرتبه الضعيفه و المتيقن شخص المرتبه الشديده, و المفروض ان المرتبه الشديده ليست مركبه من الشده و الضعف بل هى بسيطه و متقومه بالشده كما مر.

واما لو فرض انها مركبه من المرتبه الشديده و المرتبه الضعيفه, فلاشبهه فى ان المرتبه الضعيفه مندكه فيها ولا وجود لها بحدها وتزول بزوالها, وحينئذٍ فالشك فى حدوث المرتبه الضعيفه بحدها لا فى بقائها ولهذا لايجرى الاستصحاب فيها ولا الاستصحاب فى الكلى, لانه الكلى الموجود فى ضمن المرتبه الشديده انتفى بانتفاء تلك المرتبه, واما حدوثه فى ضمن مرتبه اخرى وفرد آخر مشكوك فيه.

فالتتيجه, ان الاستصحاب على ضوء هذا اللحاظ لايجرى لا فى الشخص ولا فى الكلى.

واما لحاظ مراتب البياض او السواد او نحوه من الاعراض, فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها, بيان ذلك اذا فرضنا ان السواد قد وجد فى جسم بمرتبه الشديده ثم علمنا ان شدة السواد قد زالت ولكننا لاندرى ان الزائل شدته فقط او اصله وتبدله بلون آخر, فعندئذٍ نشكك فى بقاء طبيعى السواد باعتبار ان الشده و الضعف من حالات الموضوع لا من مقوماته بنظر

العرف, فاذا شك يكون في بقاء طبيعي السواد ولا مانع من استصحاب بقاءه.

وبكلمه, ان الشك في المقام انما هو في بقاء اصل السواد, لان المعلوم هو زوال المرتبه الشديده منه واما زوال طبيعي السواد فهو غير معلوم لنا ونشك في بقاءه, وعندئذ فلا مانع من جريان استصحاب طبيعي السواد لان لوجوده في هذا الجسم اضافتين: احدهما اضافته الى ماهيه الفرد بحده الفردي والاخرى اضافته الى ماهيه الكلي الجامع, واستصحاب الاضافه الاولى استصحاب الفرد واستصحاب الاضافه الثانيه استصحاب الكلي, فاذا لا مانع من جريان كلا الاستصحابين في المقام اذا كان هناك اثر شرعى مترتب عليه, و المفروض ان وجود الكلي انما هو بوجود الفرد والاختلاف بينهما انما هو في الاضافه لا في اصل الوجود, فاذا وجد السواد في جسم في الخارج فقد وجد وجود الكلي, لان وجوده عين وجود فرده, غايه الامر اذا اضيف هذا الوجود الى الفرد بعنوانه التفصيلي فهو وجود الفرد, واذا اضيف الى الكلي بعنوانه الاجمالي فهو وجود الكلي ولا ينفك احدهما عن الآخر, فاذا علم بوجود زيد في الدار فقد علم بوجود انسان فيه, واذا شك في وجود زيد فيها شك في وجود انسان فيها, واذا شك في بقاء وجود زيد فيها شك في بقاء وجود انسان فيها ايضا ولا يمكن الانفكاك في تمام المراحل و الحالات.

وعلى هذا فلا مانع من استصحاب الكلي, كما انه لا مانع من استصحاب الفرد ولا يغني الثاني عن الاول اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الكلي ايضا, هذا اذا لم يعلم بارتفاع الفرد ويشك فيه, واما اذا علم به كما اذا علمنا بوجود مرتبه شديده من السواد في الجسم ثم علمنا بارتفاع هذه المرتبه وشكنا في انها تبدلت الى المرتبه الضعيفه فيه او الى لون آخر,

ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء طبيعى السواد دون المرتبه الضعيفه, لان الشك بالنسبه الى المرتبه الضعيفه بحددها الشخصى ليس فى بقائها حيث انها بحددها الشخصى مباينه للمرتبه الشديده كذلك, و المعتبر فى جريان الاستصحاب ان يكون المشكوك عين المتيقن ذاتا وحقيقه و الأختلاف بينهما فى الحدوث و البقاء, فان متعلق اليقين الحدوث و متعلق الشك البقاء.

واما فى المقام فمتعلق الشك مباين لمتعلق اليقين, فان متعلق الشك المرتبه الضعيفه بحددها الخاص و متعلق اليقين المرتبه الشديده كذلك, ومن الواضح ان كل مرتبه بحددها الشخصى مباينه للمرتبه الاخرى كذلك.

وعلى هذا فما فى تقرير بحثه قدس سره من ان الشك انما هو فى بقاء المرتبه الضعيفه بحددها الشخصى واستصحاب بقائها من استصحاب الشخص لا الكلى.

لا يمكن المساعده عليه, اما اولاً فلما عرفت من ان شخص المرتبه الضعيفه بحددها الشخصى مباين للمرتبه الشديده كذلك, فاذن لا يكون الشك فى بقاء شخص المرتبه الضعيفه شكاً فى بقاء المتيقن السابق بل شك فى حدوثها بعد ارتفاع المرتبه الشديده بحددها.

وثانيا ما عرفت من ان للمرتبه الضعيفه اضافتين اذا حدثت فى جسم كسائر افراد الكلى اذا حدثت, اضافه الى الفرد بحدده الفردى و اضافه الى الكلى, فاستصحاب الفرد يمثل استصحاب الاضافه الاولى و استصحاب الكلى يمثل استصحاب الاضافه الثانيه, فاذن كما يجرى استصحاب الفرد كذلك يجرى استصحاب الكلى, هذا.

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره قسماً آخر من استصحاب الكلى غير الاقسام المتقدمه

ثم ان السيد الاستاذ قدس سره (١) قد ذكر قسماً آخر من استصحاب الكلى

ص: ٢٣٨

غير الاقسام المتقدمه, بمعنى ان الاستصحاب الكلى غير منحصر بالاقسام المذكوره ومثل كذلك بمثاليين:

المثال الاول, مثال عرفى و هو ما اذا علمنا بدخول زيد فى الدار ثم علمنا بوجود متكلم فيها ولاندرى انه هو زيد او غيره, و هذا غير داخل فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى, لان فى هذا القسم يعلم بوجود جامع مردد بين فردين احدهما قصير العمر و الآخر طويل العمر, واما فى المقام فهنا علمان, علم بوجود الفرد بعنوانه التفصيلي, وعلم بالعنوان الانتزاعى الجامعى و هو عنوان المتكلم ولا فى سائر الاقسام كما هو واضح.

المثال الثانى, فرع فقهي و هو ما اذا علم المكلف بجنابته يوم الاربعاء واغتسل منها ثم رأى يوم الخميس منياً فى لباسه وشك فى انه اثر الجنابه السابقه أو اثر جنابه جديده, و هذا المثال خارج عن القسم الثالث بنفس الملاك وكذلك عن سائر الاقسام كما هو واضح.

وعلى هذا, فاذا علمنا بخروج زيد عن الدار فبطبيعته الحال نشك فى بقاء المتكلم فيها, لانه ان كان زيدا فلم يبق فيها وان كان غيره فهو باق, و هذا التردد منشأ للشك فى بقائه فيها, وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقائه فيها وترتيب اثره عليه.

وفى المثال الثانى لا مانع من استصحاب بقاء الجنابه المردده بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع و الآخر مشكوك الحدوث, و هذا التردد منشأ للشك فى بقاء الجامع و هو الجنابه المجمله, ولكن هذا الاستصحاب محكوم بالاستصحاب الموضوعى و هو استصحاب عدم حدوث جنابه اخرى له, لان المكلف اذا علم بالجنابه واغتسل منها ثم شك فى جنابه اخرى, كان مقتضى الاستصحاب عدم حدوثها, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان استصحاب بقاء الجنابه الجامعه لايجرى فى

المقام, لانها مردده بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث, اما بالنسبه الى الفرد الاول فلا اثر لهذا الاستصحاب واما بالنسبه الى الفرد الثانى فهو لا يثبت هذا الفرد الاعلى القول بالاصل المثبت, هذا.

والصحيح ان كلا-المثالين لا يكون خارجا عن اقسام الاستصحاب الكلى, لانه إما ان يكون داخلاً فى القسم الثانى اوفى القسم الثالث, وذلك لان عنوان الجامع الانتزاعى كالجنازه فى المثال الثانى و المتكلم فى المثال الاول ان لوحظ بنحو العرفيه و المشيريه الى الواقع المردد بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع و الآخر مشكوك الحدوث فهو داخل فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى, وان لوحظ بنحو الموضوعيه وترتيب الاثر عليه فهو داخل فى القسم الثانى, غايه الامر ان فى هذا الفرض فرض علم تفصيلى بحدوث فرد معين اولاً, ولكن هذا لادخل له فى المساله بل ضمه اليها كضم الحجر فى جنب الانسان.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى ان ما ذكره قدس سره ليس قسماً آخر فى مقابل الاقسام المتقدمه بل هو داخل فيها.

هذا تمام كلامنا فى اقسام استصحاب الكلى.

النقطه الاولى: ان المراد من الكلى فى المقام الوجود السعى, ونقصد به الوجود المضاف الى الماهيه الكليه فى مقابل الوجود المضاف الى ماهيه الفرد بحده الفردى.

النقطه الثانيه: ان فى تفسير حقيقه الاستصحاب عدّه آراء لا مانع من جريان استصحاب الكلى على الرأى الاول و الثانى و الثالث كما تقدم.

واما على الرأى الرابع و هو ان مفاد الاستصحاب جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صورته المطابقه و المخالف له فى صورته المخالفه, فلايجرى استصحاب الكلى و هو الجامع بين الحكمين, لان الجامع بماهو جامع لايمكن جعله, ضروره ان يجعل انما تعلق بالفرد سواء أكان تكوينياً ام تشريعياً, فاذاً الجامع لا يكون حكماً بل هو عنوان انتزاعى لا واقع موضوعى له الا فى عالم الذهن والاختراع, هذا.

وقد اجاب عن ذلك المحقق الاصفهانى قدس سره بشكل يرجع بالتحليل الى عدّه نقاط, وقد فصلنا الحديث فيها بالنقد والابرار من جهات مختلفه بشكل موسع, وخلاصته ان انشاء الحكم الجامع كالمطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب لا يمكن لان الانشاء مساوق للتشخص سواء أكان تكوينياً ام تشريعياً كما تقدم.

النقطه الثالثه: انه لاموضوع لاستصحاب الحكم الكلى فى الشريعه المقدسه, اذ لا وجود له فيها حتى يمكن اجراء الاستصحاب فيه.

النقطه الرابعه: انه لا مانع من جريان الاستصحاب الكلى فى الموضوعات, لان الاثر الشرعى قد يترتب على الوجود المضاف الى الماهيه الكليه و قد يترتب على الوجود المضاف الى

الماهيه الفرديه, فعلى الاول اذا شك في بقاء هذه الاضافه فلا مانع من استصحاب بقائها وترتيب اثرها عليه و هذا هو استصحاب الكلى, وعلى الثانى اذا شك في بقائها فلا مانع من استصحاب بقائها وترتيب اثرها عليه و هذا هو استصحاب الفرد.

النقطه الخامسه: ان استصحاب الكلى يمثل اربعة اقسام وزاد السيد الاستاذ قدس سره قسما آخر غير داخل في الاقسام الاربعه, ولكن سوف نشير ان الامر ليس كذلك و انه داخل في الاقسام المذكوره.

اما القسم الاول, فلا شبهه في جريان استصحاب الكلى اذا كان الاثرالشرعى مترتباً عليه, كما انه لا شبهه في جريان استصحاب الفرد شريطه ترتب اثر شرعى عليه.

واما القسم الثانى, فيقع الكلام فيه تاره في استصحاب الكلى واخرى في استصحاب الفرد وثالثه في اثبات اثر الفرد باستصحاب الكلى, ورابعه عكس ذلك, وتفصيل كل هذا تقدم.

النقطه السادسه: لاشبهه في جريان الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى, و هو ما اذا علمنا بوجود كلى في ضمن فرد مردد بين فردين, احدهما قصير العمر و الآخر طويل العمر, فان كان في ضمن الاول فقد ارتفع بارتفاعه وان كان في ضمن الثانى فقد بقى ببقائه, و هذا التردد منشأ للشك في بقاء الكلى, وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقائه اذا كان الاثر الشرعى مترتباً عليه.

النقطه السابعه: قد اورد على استصحاب الكلى في هذا القسم بوجوه, عمدتها ان الشك في بقاء الكلى مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل والاصل في ناحيه السبب مقدم على الاصل في ناحيه المسبب, و قد نوقش في هذا الاشكال بوجوه وجميع هذه الوجوه ساقطه ولا يمكن المساعده

على شىء منها.

النقطه الثامنه: ان بقاء الكلى قد يكون من الآثار الشرعيه لحدوث الفرد الطويل و قد يكون من الآثار العقليه له, فعلى الاول يكون استصحاب بقاء الكلى محكوماً باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل, وعلى الثانى فلاحكومه فى البين الا على القول بالاصل المثبت.

النقطه التاسعه: ان استصحاب الفرد بعنوانه التفصيلى لا-يجرى فى هذا القسم لعدم اليقين بحدوئه تفصيلا, و اليقين انما هو بحدوث احدهما اجمالا.

نعم, على القول بأن اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب لا-مانع من جريانه, و كذلك على القول بأن متعلق العلم الاجمالى الفرد بحده الفردى, ولكن تقدم ان كلا القولين غير صحيح.

النقطه العاشره: ان الاستصحاب لا-يجرى فى واقع الفرد المردد, لان اركان الاستصحاب فيه غير تامه كاليقين بالحدوث حيث لايقين بحدوث هذا الفرد ولا ذاك الفرد.

نعم, بناء على انه يكفى فى جريان الاستصحاب حدوث الحاله السابقه لاليقين به, فلا مانع من جريانه فيه على تفصيل تقدم, و تقدم نقد هذا المبنى.

النقطه الحاديه عشره: ان النتيجة التى تحصل من الشبهه العبائيه نتيجه غريبه, و هى ان اليد اذا لاقت الطرف غير المغسول من العباء لم يحكم بنجاستها, على اساس ان الملاقى لأحد اطراف العلم الاجمالى محكوم بالطهاره, واما اذا لاقت الطرف المغسول ايضا يحكم بنجاستها و هذا غريب.

النقطه الثانيه عشره: ان غرابه هذه النتيجة مبنيه على مسلك المشهور من ان الملاقى لأحد اطراف العلم الاجمالى محكوم بالطهاره, واما بناء

على ماقويناه من انه محكوم بالنجاسه و وجوب الاجتناب عنه كالملاقى بالفتح و الطرف الآخر فلا يلزم هذه النتيجة الغريبه, واما المحقق النائيني قدس سره فقد اجاب عن هذه الشبهه على ضوء مسلك المشهور و قد تقدم ان الجواب غير تام.

النقطه الثالثه عشره: ان استصحاب بقاء نجاسه العباءه الجامعه لايجرى فى نفسه, لانه ان اريد به استصحاب بقاء نجاستها بمفاد كان الناقصه فلاحاله سابقه لها, وان اريد به استصحاب بقاء نجاستها بمفاد كان التامه, فهو لا يثبت ان اليد الملاقيه للعباءه ملاقيه للنجاسه, لان هذا الاستصحاب لا يثبت اتصاف العباءه بها الا على القول بالاصل المثبت.

النقطه الرابعه عشره: ان جواب السيد الاستاذ قدس سره عن هذه الشبهه و كذلك جواب بعض المحققين قدس سره عنها غير تام, و قد فصلنا الحديث فى الجواب عنهما.

النقطه الخامسه عشره: ان للاستصحاب الكلى فى القسم الثالث من اقسامه فروعاً تطبيقيه لانظريه قد فصلنا الحديث فى تلك الفروع واحداً بعد الآخر كما تقدم.

النقطه السادسه عشره: ان الاستصحاب لايجرى فى الكلى فى القسم الرابع من اقسامه, لان ماهو المتيقن قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك الحدوث فلا يقين بحدوثه فار كان الاستصحاب غير تامه.

النقطه السابعه عشره: ان الشك اذا كان فى تبدل المتيقن من مرتبه الى مرتبه اخرى, فلا مانع من استصحاب بقاءه, كما اذا علمنا بوجود مرتبه شديده من السواد فى الجسم ثم علمنا ان المرتبه الشديده قد زالت ولكننا نشك فى انها تبدلت الى المرتبه الضعيفه او انها زالت بتمام مراتبها, و هذا التردد منشأ للشك فى بقاء الجامع و هو طبيعى السواد, وحينئذٍ فلا مانع من

استصحاب بقاءه, وما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان الاستصحاب وان كان يجرى فى هذه الموارد الا انه من استصحاب الفرد دون الكلى, لان المرتبه الشديده قد زالت يقيناً و الشك انما هو فى بقاء المرتبه الضعيفه بحددها الشخصى غير تام على تفصيل تقدم.

النقطه الثامنه عشره: ان السيد الاستاذ قدس سره قد زاد قسماً آخر من استصحاب الكلى غير الاقسام المتقدمه وذكر له مثالين احدهما عرفى و الآخر شرعى, ولكن تقدم انه ليس قسماً آخر بل هو داخل اما فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى او القسم الثانى, هذا تمام كلامنا فى هذا التنبيه الذى يمثل استصحاب الكلى بتمام اقسامه.

ص: ٢٤٥

التنبیه الخامس: جریان الاستصحاب فی الامور التدريجیه يقع الكلام فی هذا التنبیه فی مقامات

المقام الاول: فی جریان الاستصحاب فی الامور التدريجیه الزمانیه

اشاره

كالحركه بكافه اشكالها و الوانها من الحركات الطبيعیه, كحركه المياہ الجاريه و حركه الاشجار و النباتات التي تتحرك من مرحله الى مرحله اخرى و من دور الى دور آخر كماً و كيفاً و وضعاً و أيناً, و حقيقه الحركه خروج الشئ من القوه الى الفعلية و من الامكان الى الوجود, و منها حركات الكرات في الفضاء الكوني و منها غيرها و هكذا.

الثاني: في جريانه في اجزاء الزمان و آناته التدريجيه.

الثالث: في الفعل المقيد بالزمان.

اما الكلام في المقام الاول: فقد نوقش في جريان الاستصحاب فيه بأن المعتبر في جريانه اتحاد القضيه المتيقنه مع القضيه المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً, و على هذا فان كان المستصحب من الامور القاره كالانسان مثلاً او عداله زيد او علم عمرو و هكذا, ففي مثل ذلك اذا علمنا بوجود انسان في المسجد مثلاً- و شككنا في بقاءه فيه, فلا مانع من استصحاب بقاءه فيه, و اذا شككنا في بقاء عداله زيد بعد اليقين بها او في حياہ عمرو كذلك فلا مانع من استصحاب بقاءها و هكذا, فان القضيه المشكوك فيها متحده مع القضيه المتيقنه ذاتاً و حقيقه, غايه الامر ان متعلق الشك بقاء الشئ و متعلق اليقين حدوثه, و لافرق بين واقع الحدوث و البقاء كما ان واقع حدوث شئ و وجوده الاول و واقع بقاءه وجوده الثاني, فاذن

الفرق بينهما انما هو فى العنوان, على اساس ان اليقين و الشك لايتعلقان بالموجود الخارجى وانما يتعلقان بالموجود الذهنى و هو عنوان الحدوث و البقاء المأخوذين بنحو الاشاره الى الواقع.

فالتتيجه, ان اركان الاستصحاب فى الامور القاره تامه.

واما فى الامور التدريجيه التى توجد بنحو التدرج و التصرم من مرحله الى مرحله اخرى بوجود جزء وانعدامه و وجود جزء آخر وانعدامه وهكذا, لان حقيقتها متقومه بذلك, فقد نوقش بعدم جريان الاستصحاب فيها لعدم تماميه اركانه, لان متعلق اليقين فيها جزء و متعلق الشك جزء آخر, مثلا الحركه خروج الشىء من القوه الى الفعل أَنَا فَأَنَا وشيئاً فشيئاً, فاذا تيقن بحدوث الحركه ثم شك فى بقائها, فمن الواضح ان متعلق اليقين جزء منها و هو قد انصرم وانعدم و متعلق الشك جزء آخر منها و ليس الشك فى بقاء الجزء المتيقن بل الشك فى حدوث جزء آخر, فاذا لا تكون القضية المشكوكه متحده مع القضية المتيقنه موضوعاً و محمولاً.

والخلاصه, ان الشك فى بقاء الحاله السابقه المتيقنه معتبر فى جريان الاستصحاب, و المفروض انه لا يتصور الشك فى بقاء المتيقن السابق فى الامور التدريجيه, لان الجزء المتيقن منها انعدم وانصرم جزماً و الشك انما هو فى حدوث جزء آخر لافى بقاء الجزء الاول, فاذا لا تكون القضية المشكوكه متحده مع القضية المتيقنه ولا فرق بينهما فى المضمون.

ودعوى ان الشك فى بقاء المتيقن السابق غير معتبر فى جريان الاستصحاب, على اساس ان اليقين بالحدوث غير معتبر فيه كما بنى عليه بعض المحققين قدس سره.

مدفوعه اولاً, ما تقدم من ان اليقين بالحدوث معتبر فى جريان الاستصحاب.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اليقين بالحدوث غير معتبر في جريانه, الا انه لاشبهه في ان الشك في بقاء الحادث معتبر في جريانه, واما في المقام و هو الامور التدريجييه, فلا يتصور فيها الشك في البقاء, اما الجزء المتيقن فقد انقضى وانعدم واما الجزء الآخر فالشك في اصل وجوده.

والجواب, ان هذه المناقشه غير تامه, وذلك لان الامور التدريجييه التي هي مركبه من الاجزاء الطويله حقيقه واحده اذ انها متقومه بهذه الاجزاء, مثلا- الحركه بين النجف و الكوفه حركه واحده مركبه من الاجزاء الطويله ومتقومه بها ولها حدوث و بقاء, غايه الامر حدوثها بحدوث الجزء الاول منها وبقائها ببقاء الجزء الاخير.

ومن هنا تختلف الامور القاره عن الامور التدريجييه من هذه الناحيه فانها مركبه من الاجزاء العرضيه و متقومه بها ذاتا و حقيقه ولها حدوث و بقاء, غايه الامر ان حدوثها بحدوث تمام اجزائها وبقائها ببقاء تمام اجزائها, بينما الامور التدريجييه ليست كذلك, فانها كما مر مركبه من الاجزاء الطويله و متقومه بها بنحو التصرم و التدرج, لانه بمثابة الفصل المقوم لها, و لهذا يكون وجودها طوليا تبعا لطويله اجزائها, فاذن حقيقه الحركه حقيقه واحده طويله, لان سنخ وجودها سنخ التصرم و التدرج, و لهذا يكون معنى تقومها به انها توجد بوجود الجزء الاول منها وتنتهي بانتهاء الجزء الاخير منها, مثلا الحركه بين الكوفه و النجف حقيقه واحده و هذه الحقيقه توجد بوجود الجزء الاول منها و حدوثه وتنتهي بانتهاء الجزء الاخير منها, وعلى هذا فيتصور فيها اليقين بالحدوث و الشك في البقاء, فاذا تيقن بحركه زيد من النجف الى الكوفه وشك في بقائها واستمرارها, فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان هناك اثر شرعى مترتب عليه.

وبكلمه, ان الموجودات القاره مركبه من الاجزاء العرضيه و متقومه

بها، سواء اكانت من المركبات الحقيقيه كالانسان ونحوه ام كانت من المركبات الخارجيه، ولا يمكن تحققها ووجودها فى الخارج الا بتحقق تمام اجزائها فيه فى عرض واحد و هذا هو مقتضى عرضيه الاجزاء.

واما الموجودات التدريجيه وغير القاره مركبه من الاجزاء الطويله ومتقومه بها بنحو التصرم و التدرج، فتكون حقيقتها حقيقه تصرميه و تدرجيه، فاذا كانت حقيقتها كذلك، فبطبيعته الحال يكون وجودها طوليا فتوجد بوجود اول جزئها وحدوثه وتبقى بنحو التصرم و التدرج الى آخر جزئها وبانتهاهه تنتهى، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب لتماميه اركانه و هى اتحاد القضيه المتيقنه مع القضيه المشكوك فيها موضوعا ومحمولا، فاذا علمنا بحركه السياره الفلانيه من النجف الى كربلا فى الوقت الفلانى ثم شككنا فى بقاء هذه الحركه لسبب او آخر، فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان له اثر شرعى، فالشك يكون فى بقاء المتيقن السابق.

فالتتيجه، انه لافرق بين الاشياء القاره والاشياء التدريجيه من هذه الجبهه كالحركه الأئينيه و الحركه الوضعيه و الحركه الجوهريه، هذا.

ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام

واما ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (١) من انا لو سلمنا ان الاستصحاب لايجرى فى الامور التدريجيه الزمانيه كالحركه، فانه انما لايجرى فى الحركه القطعيه و هى كون الشىء فى كل آن فى حد ومكان، ولكن لا مانع من جريانه فى الحركه التوسطيه و هى كون الشىء بين المبدأ و المنتهى، بتقريب ان الحركه اذا لوحظ وجودها فى كل آن فى حد خاص بأن لوحظ وجودها فى كل خطوه خطوه بنحو الاستقلال، فلايجرى الاستصحاب، لان وجودها فى كل آن فى حد و مكان غير وجودها فى

ص: ٢٤٩

حد ومكان آخر, بمعنى ان وجودها فى كل خطوه غير وجودها فى خطوه اخرى وهكذا, وعلى هذا فلا تكون اركان الاستصحاب تامه فى هذا الفرض, لان المشكوك غير المتيقن فيه ولا يكون الشك فيه شكاً فى البقاء فلا اتحاد بين القضيتين فيه, وان لوحظ وجود الحركة بين المبدأ و المنتهى كالحركة بين الكوفه و النجف او بين النجف و كربلاء وهكذا, فحيث انها حركة واحده و وجود واحد, فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها اذا شك فى بقائها لتماميه اركانها فى هذا الفرض, هذا.

ولكن هذا التقريب غير صحيح, لان لحاظ وجود الحركة فى كل آن فى حد ومكان وفى كل خطوه خطوه ولحاظ وجودها بين المبدأ و المنتهى, وتسميه الحركة على الاول بالحركة القطعيه وعلى الثانى بالتوسطيه مجرد اعتبار وتصور لا واقع موضوعى له غير وجوده فى افق الذهن و التصور كذلك, لان الحركة حقيقه واحده فى الخارج و مركبه من الاجزاء الطويله و متقومه بها بنحو التصرم و التدرج ذاتا و حقيقه وليست الحركة على قسمين فيه, احدهما الحركة القطعيه و الآخر الحركة التوسطيه, لان هذا التقسيم انما هو بلحاظ عالم التصور و الذهن لايحسب عالم الخارج والا فهى حقيقه واحده عقلا و عرفا, وعلى كلا التقديرين لا مانع من جريان الاستصحاب فيها اذا شك فى بقائها.

الى هنا قد تبين أن الحركة حقيقه واحده بنظر العرف و العقل, واما تقسيم الفلاسفه الحركة الى الحركة القطعيه و التوسطيه, فليس بلحاظ واقعها الخارجى بل بلحاظ تصورها الذهنى الذى لا واقع موضوعى له فى الخارج, فاذا لافرق بين الامور التدريجيه والامور الدفعيه, فكما ان الاستصحاب يجرى فى الثانى فكذلك فى الاولى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

إشاره

واما الكلام في المقام الثاني: و هو جريان الاستصحاب في الزمان, فيقع تاره في جريانه فيه بمفاد كان التامه واخرى بمفاد كان الناقصه.

اما الاول, فقد ظهر مما تقدم ان كل قطعه من الزمان المعنونه بعنوان خاص و اسم مخصوص كاليوم و الساعه والاسبوع و الشهر و السنه وهكذا حقيقه واحده متقومه ذاتا و حقيقه بالتصرم و التدرج و التجدد, بمعنى ان حقيقته حقيقه تدريجيه تصرميه تجدديه عقلا و عرفا في مقابل الاشياء القاره التي تكون حقيقتها حقيقه ثباتيه.

ومن هنا يكون وجود الزمان وجودا طويلاً تبعاً لطوليه اجزائه و تدريجيتها, لانها بمثابة الجنس و الفصل له و لهذا يكون اليوم حقيقه واحده مركبه من الآتات الطوليه و متقومه بها ذاتا و حقيقه و يوجد اليوم بوجود جزئه الاول و يستمر وجوده باستمرار وجود اجزائه تدريجيا و ينتهي بانتهاء جزئه الاخير.

فالتتيجه, ان لكل قطعه من الزمان كالنهار و الليل و الفجر ونحو ذلك وحده بنظر العرف بل العقل.

ولو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان وحدتها ليست عقليه الا انه لاشبهه في ان لها وحده عرفيه, فان العرف يرى ان النهار موجود واحد له حدوث و بقاء, لانه يوجد حقيقه بوجود اول جزئه و ينتهي بانتهاء آخر جزئه, فاذا شك في بقاءه فلا مانع من استصحاب بقاءه و ترتيب اثر عليه كوجوب صلاه الظهر او العصر, وكذلك الليل فانه موجود واحد وجعله الشارع موضوعا للحكم الشرعي كوجوب صلاه المغرب و صلاه العشاء و نافله الليل, كما ان الشارع جعل الفجر و هو بين الطلوعين موضوعا للحكم الشرعي كوجوب الصلاه الصبح و نافلته و غيره من الاحكام الشرعيه.

والخلاصه, ان كل قطعه من الزمان اذا كانت معنونه بعنوان خاص و

باسم مخصوص بدرجاتها المختلفه من حيث السعه و الضيق موجوده بوجود واحد, وله حدوث وبقاء حقيقه, كالشك في بقاء النهار او الليل او الاسبوع او الشهر او السنه وهكذا, فاذا كان له اثر شرعى فلا مانع من استصحاب بقاءه, لان اركان الاستصحاب تامه و القضيه المشكوكه متحده مع القضيه المتيقنه موضوعا ومحمولا, فيكون مشمولا لروايات الاستصحاب, اذ يصدق على رفع اليد عن المتيقن السابق نقض اليقين بالشك.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى انه لاشبهه فى جريان الاستصحاب فى الامور التدريجيه سواء اكانت من الزمانيات ام كانت من نفس الزمان الذى هو مركب من الآتات المتصله, ولا فرق بينها وبين الامور الدفعيه من هذه الناحيه.

الامور التدريجيه تكون على مراتب وجريان الاستصحاب فيه

ثم ان الامور التدريجيه على مراتب:

المرتبه الاولى, تمثل الزمان باعتبار انه مركب من الآتات المتدرجه المتصرمه المتحركه المتشده فى الالتصاق والاتصال بحيث لا يتصور تخلل العدم بينها لاعقلا ولا عرفا كحركه الطائرات و السيارات و السفن و القطارات و الكرات فى الفضاء وما شاكلها والاشد والاقوى فى الاتصال والالتصاق من الكل كحركه النور.

فالتتيجه ان لهذه المرتبه من الحركه وحده عقليه عرفيه.

المرتبه الثانيه: تمثل حركه الدابه كحركه الانسان فانها مركبه من الاجزاء التدريجيه و هى الخطوه بعد الخطوه التى يتصور فيها تخلل العدم عقلا و ان كانت بنظر العرف متصله ولا يرى تخلل العدم بينها.

المرتبه الثالثه: تمثل قراءه القرآن والاشعار و القاء الخطابه و ماشاكل ذلك, فانها وان كانت مركبه من الاجزاء الطويله التدريجيه الا ان العدم

يتخلل بينها ولكن مع هذا لا يضر هذا التخلل بوحدتها عرفا.

المرتبه الرابعه: تمثل استمرار مجالس العزاء و الوعظ والارشاد فى شهر رمضان وشهر محرم منها استمرار الطلبه فى الحوزه العلميه و الجامعات و المعاهد و الكليات مع عدم اتصال المجالس بعضها مع بعضها الآخر وكذلك الدروس فى الجامعات رغم كل ذلك فالاتصال بينها بنظر العرف موجود.

واما المرتبه الاولى, فلاشبهه فى جريان الاستصحاب فيها لما تقدم من ان كل قطعه من قطعات الزمان المعنونه بعنوان خاص واسم مخصوص حقيقه واحده لها حدوث وبقاء, وكذلك ماشاكلها من قطعات حركات الطائرات و السيارات ونحوهما, فاركان الاستصحاب فيها تامه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء.

واما المرتبه الثانيه, فايضا لاشبهه فى جريان الاستصحاب فيها لتماميه اركانه فيها, لان حركه زيد مثلا من النجف الى الكوفه حركه واحده مركبه من الاجزاء التدريجيّه الطويله حتى بنظر العقل, لان الاتصال مساوق للوحده.

واما المرتبه الثالثه, فايضا لا مانع من جريان الاستصحاب فيها, فاذا القى شخص الخطابه وشككنا فى انه مستمر فيها او لا, فلا مانع من استصحاب بقاءه على الاستمرار, او القى قصيده و شككنا فى بقاءه مستمرا فى القائها فلا مانع من استصحاب بقاءه كذلك, لان لها وحده بنظر العرف, فاذن اركان الاستصحاب فيها تامه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء, فاذا كان هناك اثر شرعى مترتب على بقاءه فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

واما المرتبه الرابعه, فايضا لا مانع من جريان استصحاب بقاء

المجالس اذا شك فيه, لوضوح انه اذا شككنا فى استمرار المجلس الفلانى الى آخر شهر رمضان فلا مانع من استصحاب بقاء استمراره, و كذلك اذا شككنا فى بقاء استمرار زيد مثلاً على الدراسه لان لها وحده عرفيه وان لم تكن عقليه, فان الفصل بين مجلس ومجلس آخر وان كان كثيراً و كذلك الفصل بين درس و درس آخر, الا ان العرف يرى خيط الربط والاتصال بين هذه المجالس و الدروس فلذلك لها وحده بنظرهم, فاذا كانت لها وحده فيتصور فيها اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء فاركان الاستصحاب تامه فيها.

ومنشأ هذا الاتصال والارتباط هو البناء على استمرار هذه المجالس عاده الى تمام الشهر وعلى استمرار الدراسه فى الحوزه العلميه و الجامعات.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى ان الاستصحاب يجرى فى الامور التدريجيه بتمام مراتبها, هذا من ناحيه.

الحركه تنقسم الى اقسام

ومن ناحيه اخرى, ان الحركه تنقسم الى اقسام:

القسم الاول, الحركه الجوهريه و هى ثابتة فى صميم كيان الاشياء وجوهر ذاتها, بمعنى ان هذه الحركه عين ذاتها وذاتياتها, واما الحركه العرضيه الظاهريه فهى برهان عليها.

القسم الثانى, الحركه فى الكم و الكيف.

والاول كنمو الاشياء من الاشجار و النباتات و الحيوانات, فان تلك الاشياء فى نمو مستمر الى ان وصلت الى حدودها التامه فتنفذ قواها فتقف حركتها, مثلاً المنى يتحرك الى ان صار علقه و العلقه تتحرك الى ان صارت مضغه وهكذا الى ان صارت انساناً كاملاً و حينئذٍ تنقلص القوى من مرحله الى مرحله اخرى الى تنفذ تماماً فتقف الحركه, و هذه الحركه تكشف عن الحركه الجوهريه كشافاً انياً اى كشف المعلول عن العله.

والثانى كحركة الوان ثمار الاشجار, فانها تتحرك من اللون الاخضر الى اللون الاصفر وهكذا, وهذه الحركة ايضا تكشف عن وجود الحركة الجوهرية كشفا انيا, لوضوح ان الحركة لايمكن ان تكون بلامحرك لها فى المرتبه السابقه.

القسم الثالث, الحركة الاينيه كحركة الطائرات و السفن و السيارات و حركه الكرات فى الفضاء وغيرها.

ثم ان حقيقه الحركة خروج الشىء من القوه الى الفعلية لافناء الشىء فناء مطلقا و وجود شىء آخر من جديد, لانها تطور الشىء فى درجات الوجود الواحد باعتبار ان كل حركه تنطوى على وجود واحد مستمر فى التطور و التدرج من مرحله الى مرحله اخرى, و كل مرحله من مراحلها تعبر عن درجه من وجوده ويستبدل فى كل مرحله من مراحل الحركة الامكان بالوجود و القوه بالفعل, فلذلك تكون القوه و الفعلية متشابكتين فى جميع ادوار الحركة و مراحلها طالما لم تستنفذ جميع امكاناتها وطاقاتها.

والخلاصه, ان الحركة فى كل مرحله ذات لونين هما الامكان و الوجود و القوه و الفعلية, فالشىء المتحرك فى كل مرحله يملك الحركة بالفعل بالنسبه الى هذه المرحله و بالقوه بالنسبه الى المرحله القادمه, فلهذا لاتناقض بينهما لعدم اجتماعهما فى مرحله واحده حتى يقال انه يلزم اجتماع النقيضين.

ومن ناحيه ثالثه, قد ظهر ان الحركة بتمام اقسامها واشكالها تطور الشىء فى درجات الوجود الواحد المستمر فى التطور و التدرج و النقل من مرحله الى مرحله اخرى, مثلا الزمان موجود بوجود واحد مستمر فى التدرج و التنقل من دور الى دور آخر وهكذا.

ثم ان الاحكام العقلائيه و كذلك الاحكام الشرعيه مترتبه على

قطعات خاصه من الزمان كاليوم و الليل و الفجر و الزوال و الاسبوع و الشهر و السنه و القرن وهكذا, لان هذه القطعات المعنونه بعناوين خاصه واسامى مخصوصه موضوع للاحكام الشرعيه ولكل واحد منها وجود واحد مستمر فى تمام درجاته.

وبكلمه, ان الزمان تاره لوحظ بما هو زمان بدون اى عنوان واسم, واخرى لوحظ كل قطعه منه بحيالها واستقلالها وجعلها معنونه بعنوان خاص و مسماه باسم مخصوص, وعلى هذا اللحاظ فوجود كل قطعه مبين لوجود قطعه اخرى.

وحيث ان هذا اللحاظ بهذا النحو لا يمكن ان يكون جزافا, فلا محاله يكون من جهه ما يترتب عليها من الاثار الشرعيه او العقلائيه.

فاذن تقطيع الزمان وجعل كل قطعه منه معنونه بعنوان خاص انما هو من جهه ترتب اثر شرعى او عقلائى عليها, والا فالزمان موجود بوجود واحد مستمر بالتدرج و التصرم من المبدأ الى المنتهى.

واما الحركه كحركه الانسان او الطائر و السياره ونحوها فتدور وحدتها و تعددها مدار نيه المتحرك او المحرك, مثلا زيد اذا تحرك من النجف فان كان قصده الى الكوفه فتنتهى حركته بوصوله اليها, فتكون هذه القطعه حركه واحده ولها حدوث وبقاء, وحينئذ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها عند الشك فيه, وان كان قصده الى بغداد كانت هذه القطعه من الحركه و هى ما بين النجف وبغداد حركه واحده ولا يضر بوحدتها مكثه فى الطريق للاستراحه او الصلاه او الاكل و الشرب وهكذا ولها حدوث وبقاء, فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها.

ومن هذا القليل حركه القوافل فى الحج, فانهم يبقون ليله او ليلتين فى الطريق, و هذا لا يضر بوحدته هذه الحركه التى لها حدوث وبقاء, فاذا

شككنا فى بقائها فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان هناك اثر شرعى مترتب عليه.

ومن هنا يظهر ان من اراد الحركة من النجف الى الكوفة وبعد وصوله اليها حدثت فى نفسه ارادة الذهاب الى بغداد وتحرك منها اليه, فالحركة الثانية حركة مستقلة جديدة ليست جزء الحركة الاولى.

و هذا بخلاف ما اذا نوى السفر الى بغداد وفى الطريق عنده شغل فى الحله, فاذا وصل الى الحله ويقضى شغله فيها ثم يواصل سفره الى بغداد, فهذه سفره واحده وقضاء الشغل فى الطريق لا يضر بوحدته.

عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره - من ان وحده الحركة انما هى باستمرارها واتصالها, فاذا قطعت فى الطريق ولو بزمان يسير فالحركة بعد القطع تعد حركة اخرى غير الاولى - غير تام مطلقا, وذلك لان من قصد السفر الى الحله فقط من جهه شغل له فيها وسافر الى الحله وبعد قضاء شغله كان قصده الرجوع الى بلده ولكن حصل له البداء الى ان يسافر الى بغداد فشرع فى السفر اليه, فلاشبهه فى ان هذه سفره اخرى غير الاولى.

واما اذا كان ناويا السفر الى بغداد من الاول ولكن لديه شغل فى الحله و اراد قضاء شغله فيها فى ضمن هذه السفره ايضا وبعد قضائه يواصل سفره الى بغداد, فهذه سفره واحده لاسفرتان, فان تعدد الانقطاع اذا كان من قصده الاستمرار فى السفر الى مقصده الاخير النهائى لا يضر بوحدته السفر, ولهذا اذا شك فى بقائه على السفر او عدوله عنه فيستصحب بقائه عليه, فاذا شرع شخص فى قراءه سورة وشك فى بقائه على قرائتها فيستصحب بقائه عليها, واما اذا شك فى قراءه سورة اخرى بداع آخر, فيجربى استصحاب عدم الشروع فى قراءه سورة اخرى لا استصحاب بقائه

على القراءة, لان الفرد الاول قد ارتفع يقينا و الفرد الثانى مشكوك الحدوث فلايجرى استصحاب بقاء الكلى الجامع بينهما, لانه داخل فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى.

و قد يكون من قبيل القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى, كما علمنا بشروع شخص بقراءه سوره ولكننا لاندرى انه شرع فى قراءه سوره من السور الطوال او سوره من السور القصار, فعلى الاول فهو باق على القراءه وعلى الثانى فقد انتهى عنها, فيدور امر القراءه بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه و الآخر مقطوع البقاء على هذا التقدير, و هذا التردد منشأ للشك فى بقاءه على القراءه الجامعه بينهما, فلا مانع من استصحاب بقاءه عليها اذا كان هناك اثر شرعى مترتب عليه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى انه لا- مانع من جريان الاستصحاب فى الامور التدريجيه بتمام اقسامها من الزمان و الزمانيات بمفاد كان التامه.

الكلام فى جريان الاستصحاب فى المقام بمفاد كان الناقصه

واما الكلام فى الثانى, و هو جريان الاستصحاب فيها بمفاد كان الناقصه, فيقع تاره فى الامور التدريجيه المتمثله فى الزمانيات و اخرى فى الامور التدريجيه المتمثله فى الزمان.

واما الكلام فى الفرض الاول, فان كان الاثر الشرعى مترتباً على وجود القراءه بمفاد كان التامه, فاذا شك فى بقاء القراءه بعد اليقين بحدوثها, فلا مانع من استصحاب بقاءها بمفاد كان التامه و ترتيب الاثر عليه.

واما اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على اتصاف الكلمه بالقراءه, فانه وان كان لايمكن اثباته باستصحاب بقاء القراءه بمفاد كان التامه الا على القول بالاصل المثبت, لان اتصاف الكلمه بالقراءه لازم عقلى للبقاء على قرائتها بمفاد كان التامه, و هذه الملازمه حيث انها واقعیه فلايمكن اثباتها

بالتعبء الاستصحابى الا- انه لاجاه الى ذلك, فان استصحاب بقاء القراءه بمفاد كان الناقصه يجرى فى نفسه لتماميه ار كان الاستصحاب فيه من اليقين باتصاف المقروء بالقراءه و الشك فى بقاء هذا الاتصاف, فلا ينفك استصحاب بقاء القراءه بمفاد كان التامه عن استصحاب بقاء هذا الاتصاف بمفاد كان الناقصه, فاذن يجرى كلا الاستصحابين بملاك واحد. وسوف نشير الى ذلك فى بحث جريان الاستصحاب فى الزمان بشكل موسع.

وكذلك الحال فى استصحاب بقاء الحركه بمفاد كان التامه, فانه لا يثبت اتصاف هذه الخطوه المشكوكه بها الا على القول بالاصل المثلث لانه لازم عقلى لوجود هذه الخطوه واقعا لا لوجودها تعبدا, و المفروض ان الاستصحاب لا يثبت وجودها واقعا و حقيقه.

فالتبجيه, ان استصحاب بقاء الحركه او القراءه بمفاد كان التامه لا يثبت اتصافها بها بمفاد كان الناقصه الا على القول بالاصل المثلث, هذا من جانب.

ومن جانب آخر, هل يجرى استصحاب بقاء الحركه و القراءه بمفاد كان الناقصه مستقلا, بأن يكون هناك استصحابان احدهما استصحاب بقائهما بمفاد كان التامه, و الآخر استصحاب بقائهما بمفاد كان الناقصه أو لا؟

والجواب انه يجرى ولا ينفك عن استصحاب بقاء الحركه بمفاد كان الناقصه, لان الشك فى بقائها بمفاد كان التامه لا ينفك عن الشك فى بقائها بمفاد كان الناقصه وسوف ياتى تفصيل ذلك فى البحث القادم و هو جريان الاستصحاب فى الزمان.

هل يجرى الاستصحاب فى الزمان بمفاد كان الناقصه؟

واما الكلام فى الفرض الثانى, و هو ان الاستصحاب هل يجرى فى الزمان بمفاد كان الناقصه أو لا؟

ففيه قولان, فذهب جماعه من المحققين الى القول الثاني منهم المحقق الاصفهاني(١) و المحقق النائيني(٢) و السيد الاستاذ (قدس سرهم)(٣), بتقريب ان الآن المشكوك كونه من النهار لم يكن اتصافه به متيقنا سابقا حتى يشك فعلا- في بقاءه فيستصحب فاذن اركان الاستصحاب بمفاد كان الناقصه فيه غير تامه, واما اثباته باستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامه فلا يمكن الا على القول بالاصل المثبت, هذا.

وغير خفى ان هذا القول مبنى على لحاظ كل آن من الزمان بنحو الاستقلال, فانه حينئذٍ ليست لأتصاف الآن المشكوك كونه من النهار حاله سابقه, لان الشك في اصل حدوث هذه الصفه له ولهذا لايجرى الاستصحاب فيه بمفاد كان الناقصه بل لايجرى بمفاد كان التامه ايضا لعدم اليقين بأنه نهار, لانه من حين حدوثه يشك في انه نهار او لا؟ ولكن هذا اللحاظ غير واقعي وخاطئ جداً ولا واقع موضوعي له, وذلك لان النهار موجود بوجود واحد مستمر في التدرج و التصرم, و قد يشك في بقاء هذا النهار بمفاد كان التامه, كما قد يشك في بقاء اتصافه بالنهار لانه كان متصفا به والان يشك في بقاء هذا الاتصاف.

ما ذهب اليه المحقق العراقي في المقام هو الصحيح

اما القول الاول فقد اختاره المحقق العراقي قدس سره(٤) وقواه بعض المحققين قدس سره(٥) و هذا القول هو الصحيح, و الوجه في ذلك ان جريان الاستصحاب في الزمان انما هو مبنى على اساس ان الزمان موجود بوجود واحد مستمر في التدرج و التصرم من مرحله الى مرحله اخرى من آن الى آن آخره, وكل آن و مرحله منه تعبر عن درجه من وجوده ولهذا الوجود

ص: ٢٤٠

- ١- (١) - ١ - نهاية الدرايه ج ٣ ص ١٨٦.
- ٢- (٢) - ٢ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٠٠.
- ٣- (٣) - ٣ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٢٣.
- ٤- (٤) - ٤ - نهاية الافكار ج ٤ ص ١٥٠.
- ٥- (٥) - ٥ - بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٧٩.

حدوث وبقاء، مثلا النهار موجود بوجود واحد مستمر في التدرج، فاذا شك في بقاء هذا الوجود فلا مانع من استصحاب بقاءه بمفاد كان التامه، وهذا الوجود حيث انه متصف بصفه النهاريه، فلا مانع من استصحاب بقاءها عند الشك فيه.

ومن هنا يظهر ان الشك في بقاء وجود النهار بمفاد كان التامه لا ينفك عن الشك في بقاء اتصافه بالنهار بمفاد كان الناقصه، كما ان اليقين بوجود النهار بمفاد كان التامه لا ينفك عن اليقين بصفه النهاريه بمفاد كان الناقصه.

والنكته في ذلك هي ان منشأ الشك في كلا الفرضين هو وحده وجود النهار المستمر، ضروره انه لو لم يكن وجودا واحدا كذلك لم يجر استصحاب بقاءه بمفاد كان التامه ايضا، فانه اذا لوحظ كل آن من النهار مستقلا فلا يجرى الاستصحاب اصلا حتى بمفاد كان التامه لعدم تماميه اركانه، واما اذا لوحظ اتصال هذه الآنات الطويله بعضها ببعضها الآخر، فيكون لها وجود واحد مستمر، وحينئذ اذا شك في بقاءه فلا مانع من جريان كلاً الاستصحابيين فيه اي استصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامه واستصحاب بقاء صفه نهاريته بمفاد كان الناقصه، فان الشك في الاول لا ينفك عن الشك في الثاني وبالعكس.

الى هنا قد تبين ان النهار اذا كان موجودا بوجود واحد مستمر في التدرج و التصرم، فالشك في بقاء هذا الوجود لا ينفك عن الشك في بقاء صفه نهاريته، اذ كما ان وجوده بمفاد كان التامه مسبق بالحاله السابقه كذلك صفه نهاريته بمفاد كان الناقصه.

ظهور أن ما ذهب اليه السيد الاستاذ قدس سره في المقام مبني على نقطه خاطئه

ومن هنا يظهر ان ذهاب المحققين من الاصوليين منهم السيد الاستاذ قدس سره الى عدم جريان الاستصحاب في الزمان بمفاد كان الناقصه مبني على نقطه خاطئه، و هي ان كل آن من آنات الزمان التي يكون النهار مركبا منها

ملحوظ بحده الخاص و وجوده المخصوص, وعندئذٍ فلايجرى الاستصحاب فيه لافساد كان التامه ولابمفاد كان الناقصه, وعلى هذا فوجود الآن المشكوك كونه من النهار غير وجود الآتات السابقه المتصفه بصفه النهاريه, ولا-يمكن اثبات وجود الآن المشكوك كونه من النهار بحده الخاص لا- باستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامه ولابمفاد كان الناقصه, اما على الثانى فواضح, واما على الاول فلان استصحاب بقاء الكلى لايبث الفرد بحده الخاص الا على القول بالاصل المثبت, لان استصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامه استصحاب بقاء الوجود الممتد و المستمر فى التدرج و هو لايبث وجود الفرد المشكوك بحده الفردى الا على نحو المثبت.

وعلى هذا فاذا شككنا فى بقاء النهار بمفاد كان التامه و هو بقاء وجوده الممتد و المستمر, فلامحاله كنا نشك فى بقاء صفه نهاريته, لان وجوده بمفاد كان التامه كما كان مسبقا بالحاله السابقه كذلك وجوده بمفاد كان الناقصه, فاذا شككنا فى بقاء النهار كما انا نشك فى اصل بقاء وجوده بمفاد كان التامه, كذلك نشك فى بقاء صفه النهاريه له بمفاد كان الناقصه, وكما ان استصحاب بقاء وجوده بمفاد كان التامه لايبث كون الآن المشكوك فيه من النهار بحده الخاص الا على القول بحجيه الاصل المثبت, وكذلك استصحاب بقاء صفه النهاريه بمفاد كان الناقصه لايبث صفه نهاريه الآن المشكوك بحده الخاص الا على القول المذكور, لان المستصحب بقاء صفه النهاريه الممتده بامتداد وجوده المستمر فى التدرج و التصرم لا- بقائها للآن المشكوك كونه من النهار وان كان ذلك لازم المستصحب عقلا, وعلى الجملة فالشك فى بقاء النهار بمفاد كان التامه ملازم للشك فى بقائه بمفاد كان الناقصه, واستصحاب بقاء صفه النهاريه عند الشك فى بقائها وان كان لايبث اتصاف الان المشكوك بالنهاريه الا

بنحو المثبت, الا انه لا مانع من جريانه فى نفسه اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على بقائها.

بيان ذلك, ان الاثر الشرعى اذا كان مترتبا على اتصاف الآن المشكوك بالنهاريه, فلا يمكن اثباته لا باستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامه ولا باستصحاب بقائه بمفاد كان الناقصه, فاذا فرض ان المعتبر فى صحه الصلاه هو ايقاعها فى النهار, فلا يمكن اثبات ايقاعها فى النهار لا باستصحاب الاول ولا بالثانى, واما اذا فرض ان المعتبر فى صحه الصلاه هو ايقاعها فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا بأن يكون الزمان ماخوذا فى الموضوع بنحو التركيب, فيجرى استصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامه وبه يثبت احد جزئى الموضوع و هو النهار, و الجزء الآخر محرز بالوجدان و هو ايقاع الصلاه فى زمان وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق موضوع الحكم بصحه الصلاه.

وبكلمه ان الاثر الشرعى اذا كان مترتبا على بقاء صفه النهار بمفاد كان الناقصه او مترتبا على بقاء النهار بمفاد كان التامه, فلا اشكال فى جريان الاستصحاب وترتيب هذا الاثر, واما اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على اضافه هذه الصفه الى الآن المشكوك كونه من النهار, فلا يجرى الاستصحاب لا بمفاد كان الناقصه ولا- كان التامه الا على القول بالاصل المثبت, لانه لا يثبت هذه الاضافه الا على ضوء هذا القول.

وكذلك الحال اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على الصوم النهارى اى وقوعه فى النهار, فانه لا يمكن اثباته باستصحاب بقاء صفه النهار الا بناء على حجيته الاصل المثبت, نعم اذا فرض ان المعتبر فى صحه الصوم وقوعه فى زمان وكون ذلك الزمان نهارا, فلا مانع حينئذ من اثبات ذلك بالاستصحاب باعتبار ان الموضوع عندئذ مركب لا مقيد.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هي انه لا مانع من استصحاب بقاء صفه النهاريه التي هي ممتده بامتداد وجود النهار بمفاد كان الناقصه اذا كان هناك اثر شرعى مترتب عليها, كما انه لا مانع من استصحاب بقاء وجود النهار بمفاد كان التامه.

بقى هنا شىء, و هو انه هل يمكن التمسك بالاستصحاب العدمى فى المقام كاستصحاب عدم غروب الشمس بديلا عن استصحاب بقاء النهار واستصحاب عدم تحقق الفجر بديلا عن استصحاب بقاء الليل.

والجواب انه لا يمكن الا على القول بالاصل المثبت, فانه لا يثبت العنوان الوجودى كبقاء النهار او الليل.

الكلام فى المقام الثالث و هو الفعل المقيد بالزمان كالصلاه و الصيام و الحج

اشاره

واما الكلام فى المقام الثالث: و هو الفعل المقيد بالزمان كالصلاه و الصيام و الحج ونحوها او الموضوع المقيد به كتنقيد وجوب التصديق بالنهار.

فيقع تاره فى الزمان الماخوذ فى متعلق الوجوب, واخرى فى موضوعه.

اما الاول, فالزمان الماخوذ فى المتعلق كالصلاه ونحوها, فتاره يكون ماخوذاً فيه بمفاد كان التامه واخرى يكون ماخوذاً فيه بمفاد كان الناقصه.

وعلى كلا- التقديرين, فتاره يكون الزمان قيذا للفعل و هو الواجب كسائر قيوده, مثلا- الصلاه كما انها مقيده بالقيود الزمانى كاستقبال القبلة و الطهاره من الحدث و الخبث وغيرهما كذلك انها مقيده بوقوعها فى النهار.

واخرى يكون جزء الواجب لاقيدته, كما اذا كان الواجب الصلاه فى زمان وكان ذلك الزمان نهارا, وحينئذٍ فاذا كان وقوع الصلاه فى زمان محرزا بالوجدان وكون ذلك الزمان نهارا بالتعبد كفى ذلك فى الحكم بصحة الصلاه.

اما على القول الاول, فان كان الزمان قيذا للواجب كالصلاه بمفاد كان التامه, فعندئذٍ اذا شك في بقاء النهار فاستصحاب بقاءه بمفاد كان التامه و ان كان جاريا الا انه لا يثبت تقيد الصلاه به الا على القول بالاصل المثبت, لان التقيد عنوان وجودى زائد على ذات الصلاه, و وجود النهار بمفاد كان التامه فلا يمكن اثباته بالاستصحاب لانه لا يثبت وقوعها فيه وتقيدها به الا على القول المذكور.

وان كان قيذا للواجب بمفاد كان الناقصه بمعنى ان القيد ليس ذات الزمان بمفاد كان التامه بل وصفه العنوانى يعنى اتصافه بالنهاريه, وحينئذٍ وان كان هذا الاستصحاب يجرى باعتبار ان النهار موجود واحد ممتد بنظرالعرف ومستمر فى التدرج و التصرم, و هذا الموجود الواحد كان متصفا بالنهاريه و الآن نشك فى بقاء هذا الاتصاف فلا مانع من استصحاب بقاءه, و قد تقدم ان الشك فى بقاء النهار بمفاد كان التامه لا ينفك عن الشك فى وصفه العنوانى, الا انه لا يجرى من جهه اخرى و هى انه لا يثبت تقيد الصلاه به بوصفه العنوانى و وقوعها فيه الا على القول بالاصل المثبت.

واما استصحاب المقيد بما هو مقيد, فلا مانع منه فى نفسه اذا كانت له حاله سابقه, كما اذا دخل فى الصلاه فى النهار وفى الركعه الثانيه مثلا شك فى ان صلاته فى النهار او لا من جهه الشك فى بقاء النهار, ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء صلاته فيه, وكذلك الحال فى الصوم فانه اذا كان فى نهار شهر رمضان ثم شك فى انه باق فيه او لا من جهه الشك فى بقاء شهر رمضان, فلا مانع من استصحاب بقاءه فيه ويرتب عليه وجوب التواصل فى الصيام.

ومن هذا القبيل ما اذا فرضنا ان الجلوس فى المسجد فى نهار الجمعة واجب, فاذا جلس فيه يوم الجمعة فى وقت يكون من النهار ويواصل فى

جلوسه فيه الى ان شك في بقاء النهار, ولازم هذا الشك الشك في بقاء جلوسه فيه فلا مانع من استصحاب بقاءه فيه و يترتب عليه وجوب البقاء الى ان تيقن بانتهاء نهار الجمعه و زواله.

واما اذا جلس فيه في وقت يشك في ان هذا الوقت نهار الجمعه أو لا, فلايجرى استصحاب المقيد لعدم حاله سابقه له, لانه من الاول كان يشك انه في نهار الجمعه او لا, واستصحاب بقاء نهار الجمعه لا يثبت وقوعه فيه وتقيد به الا على القول بالاصل المثبت.

الى هنا قد تبين ان استصحاب بقاء النهار سواء أكان بمفاد كان التامه أم كان بمفاد كان الناقصه فلا يثبت تقيد الواجب به و وقوعه فيه الا بنحو الاصل المثبت.

واما على الفرض الثاني و هو ما اذا كان الزمان جزء الواجب بأن يكون الواجب مركبا من ذات الشيء في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا.

وعلى هذا, فاذا كان الجزء الاول محرزا بالوجدان و هو الجلوس في زمان مثلا- و الجزء الثاني و هو كون الزمان نهار الجمعه محرزا بالاستصحاب وبضمه الى الوجدان يتحقق الواجب المركب بكلا جزئيه و يترتب عليه الصحه.

وكذلك الحال في الصلاه, فانها حينئذٍ مركبه من ذات الصلاه في زمان وان يكون ذلك الزمان نهارا, فالصلاه محرزه بالوجدان في زمان و كون الزمان نهارا محرزاً بالاستصحاب وبضمه الى الوجدان تتحقق الصلاه وحكم بصحتها هذا.

ولكن الكلام في انه هل يمكن ان يكون الزمان جزء الواجب أو لا؟

والجواب ان فيه قولين:

ما ذهب اليه بعض المحققين قدس سره الى ان الزمان لا يكون جزء الواجب

فذهب بعض المحققين قدس سره (١) الى القول الثانى على ما فى تقرير بحثه. وقد افاد فى وجه ذلك, ان الزمان لا يعقل ان يكون جزء الواجب, باعتبار ان الامر المتعلق بالواجب اذا كان مركبا ينسب على اجزائه, فيتعلق بكل جزء منه حصه من الامر و هى الامر الضمنى, و هذا يتطلب ان يكون الواجب بتمام اجزائه مقدورا للمكلف والا لزم التكليف بغير المقدور.

وعلى هذا, فلا يمكن ان يكون الزمان جزء الواجب بأن يكون الواجب كالصوم مركبا من جزئين احدهما الصوم فى زمان و الآخر كون ذلك الزمان نهار شهر رمضان, و الجزء الثانى حيث انه غير اختيارى فلا يمكن انبساط الامر المتعلق به اليه, لاستلزامه التكليف بغير المقدور و هو لا يمكن عرفا وعقلا, فالممكن انما هو تقييد الصوم بكونه فى نهار شهر رمضان, وكذلك الصلاه فلا يمكن ان تكون مركبه من جزئين احدهما ذات الصلاه فى زمان باعتبار انها امر زمانى و الآخر ان يكون ذلك الزمان نهارا او ليلا. او فجرا, لان الجزء الثانى حيث انه غير اختيارى فلا يعقل انبساط الامر المتعلق بها اليه, لانه تكليف بغير المقدور, فاذن الممكن هو تقييد الصلاه به لتركيبها معه.

فالتنتيجه, ان هذه النكته تجعل اخذ الزمان فى الواجب بنحو التقييد لا التركيب, هذا.

مناقشه ما ذهب اليه بعض المحققين قدس سره فى المقام

ويمكن المناقشه فيه بما ذكرناه غير مره, من ان انبساط الامر الواحد المتعلق بالمركب الى اوامر متعدده ضمنيه لا اصل له ولا واقع لهذا الانبساط بل هو امر غير معقول, لان الواجب امر اعتبارى لا واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الاعتبار و الذهن, و الواجب بوجوده الذهنى متعلق الوجود, ومن الواضح ان الانبساط و التحليل انما يتصور فى الامور الواقعيه

ص: ٢٤٧

الخارجيه ولايتصور فى الامور الاعتباريه, ومن هنا لا يعقل تعلق الوجوب بالواجب بوجوده الخارجى لامرين:

الاول, ان الواجب بوجوده الخارجى مسقط للوجوب لانه متعلق به.

الثانى, ان الوجوب يستحيل ان يوجد فى الخارج والا لكان امرا خارجيا و هو خلف فرض انه امر اعتبارى.

فاذن لامحاله يكون متعلق الوجوب الواجب فى وعاء الذهن و التصور لا فى الخارج ولايتصور فيه الانبساط و التحليل, ومن هنا قلنا ان للحكم الشرعى مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل والاعتبار.

واما مرتبه الفعلية و هى فعلية الحكم بفعلية موضوعه فهى ليست من مراتب الحكم, ومن هنا قلنا ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه فعلية محركيته وفاعليته بفعلية موضوعه فى الخارج لافعلية نفس الحكم الشرعى.

وعلى هذا فان اريد بذلك ان الزمان لايمكن ان يجعل جزء الواجب فى مرحله الجعل والاعتبار, فيرد عليه انه لا مانع من كونه جزءاً له فى هذه المرحلة اذ لايلزم منه اى محذور.

وان اريد به ان الزمان لايمكن ان يكون جزءاً له فى مرحله الفعلية باعتبار انه خارج عن اختيار المكلف.

ففيه ان جزئيه الزمان تختلف عن جزئيه سائر اجزاء الواجب كالصلاه مثلاً, فان معنى جزئيته ان الامر تعلق بالصلاه فى زمان باعتبار انها امر زمانى فلايمكن ايجادها الا فى زمان وان يكون ذلك الزمان نهارة, فاذن فعلية فاعليه الامر بالصلاه ومحركيته انما هى فى متعلقه باحراز كون ذلك الزمان نهارة ضمناً, بمعنى انها تعلقت بايجاد الصلاه فى زمان وكون ذلك الزمان نهارة و كلا الجزئين مقدور للمكلف كما ان ايجاد الصلاه فى زمان وكون ذلك الزمان نهارة مقدور له اما وجدانا او بالاستصحاب, فاذن الواجب هو

ايقاع الصلاه فى زمان وكون ذلك الزمان نهارا و هذا مقدور للمكلف, ضروره انه لا يحتمل ان يكون الجزء ايجاد الزمان كسائر اجزاء الصلاه حتى يقال انه غير مقدور, بل معنى كون النهار جزءاً ايقاع الواجب فى زمان وكون ذلك الزمان نهارا, و المفروض ان هذا مقدور ولا يلزم محذور التكليف بغير المقدور.

وان شئت قلت, ان الجزء هو احراز الزمان لا- واقعه الخارجى و المكلف مامور باحرازه لا بايجاده حتى يقال انه تكليف بغير المقدور واحراز امر مقدور للمكلف.

بيان ذلك, ان الزمان فى نفسه ظرف للفعل الزمانى كالصلاه و الصيام ونحوهما, فاذن النهار فى نفسه ظرف للصلاه و الصيام تكويناً و هذا النهار الذى هو ظرف لهما تاره يؤخذ قيد للصلاه و الصيام, وحينئذٍ فالواجب هو الصلاه المقيدة بوقوعها فى النهار و الصوم المقيد بوقوعه فيه, و اخرى يؤخذ جزءاً لهما, فالواجب هو الصلاه فى زمان وان يكون ذلك الزمان نهارا, فالنهار جزء بوجوده العلمى الوجدانى او التعبدى, واما سائر اجزاء الصلاه جزء بوجودها الخارجى, و هذا يعنى ان المطلوب على الاول احرازه وعلى الثانى ايجاده وكلا الجزئين مقدور للمكلف, اذ كما ان ايجاد اجزاء الصلاه مقدور له كذلك احراز كون زمانها نهارا فانه مقدور له, فاذن لا يلزم التكليف بالمحال, لان كلا القسمين من اجزاء الصلاه و تحت اختيار المكلف و قدرته, فلا يلزم من اخذ الزمان الخاص و هو النهار مثلاً جزءاً للواجب تكليف بغير المقدور, غايه الامر ان الزمان اذا اخذ جزءاً للواجب فلا بد ان يكون شرطاً للوجوب ايضا والا لزم ان يكون الوجوب فعليا قبل تحقق الزمان, فعندئذٍ يلزم التكليف بغير المقدور كما هو الحال فى كل قيد غير اختيارى, فانه اذا اخذ قيدا للواجب فلا بد ان يكون قيدا للوجوب ايضا

والا- لزم التكليف بغير المقدور بل لا- مانع من كون النهار جزءاً للواجب, بمعنى ان يكون للنهار و الليل و الفجر دخلا- فى المصلحه القائمه بالصلاه كما ان لها دخلا فى اتصافها بها, لان المكلف قادر على الاتيان بها فى زمان يكون ذلك الزمان نهارا او ليلا- او فجرا, فاذا كان المكلف قادرا على ذلك فلا- مانع من فعله فاعليه الامر المتعلق بها بفعليه موضوعه فى الخارج ومحركيته له نحو الاتيان بها كذلك لانه ليس تحريكاً نحو فعل غير مقدور, اذ الصلاه اذا كانت مركبه مع الزمان الخاص كالنهار او الليل, فاذا دخل النهار او الليل فهو قادر على الاتيان بها فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا او ليلا, واذا شك فى بقاءه فيستصحب بقاءه وبه يحرز هذا الجزء, هذا من ناحيه.

ذكر عدّه تخريجات للاستصحاب فى المقام

اشاره

ومن ناحيه اخرى, ذكر جماعه من المحققين الاصوليين مجموعه من التخريجات للاستصحاب فى المقام.

التخريج الاول ما ذكره مدرسه المحقق النائيني قدس سره

التخريج الاول: ما ذكره مدرسه المحقق النائيني قدس سره (1) من الضابط الكلى للموضوع المركب و الموضوع المقيد.

بيان ذلك, ان الموضوع لا يخلو من ان يكون مركبا من جوهرين كوجود زيد و وجود عمرو, كما اذا فرضنا ان الاثر الشرعى مترتب على وجود زيد و وجود عمرو معا فى المسجد بنحو التركيب لا على وجود كل منهما مستقلا, ولا يعقل ان يكون ذلك بنحو التقييد و التوصيف, ضروره ان وجود احدهما لا يعقل ان يكون قيذا لوجود الآخر و وصفا له.

اويكون مركبا من عرضين لموضوعين كعداله زيد و عداله عمرو, فان الاثر الشرعى مترتب على عداله كليهما معا بنحو التركيب, لان التقييد غير معقول, لوضوح ان عداله احدهما ليس قيذاً لعداله الآخر و صفه له.

ص: ٢٧٠

او من عرضين لموضوع واحد كعداله زيد وعلمه, وحيث انه لاصله بينهما ولاربط, فلامحاله يكون الموضوع مركبا منهما اذ التقييد لايتصور بينهما, ضروره ان علم زيد ليس صفه لعدالته و بالعكس.

او من جوهر وعرض لجوهر آخر كوجود زيد وعداله عمرو, فالموضوع لامحاله يكون ماخوذاً بنحو التركيب اذ التقييد غير متصور, ضروره ان عداله عمرو ليست قيماً لوجود زيد.

فالتتيجه, ان الموضوع المركب لا يخلو اما ان يكون مركبا من جوهرين او عرضين لموضوعين او لموضوع واحد او مركب من جوهر وعرض لجوهر آخر, فان في هذه الموارد لايتصور ان يكون الموضوع مقيداً.

واما اذا كان الماخوذ في الموضوع عرضه القائم به وعارض عليه وصفه له فيكون مقيداً ولا يمكن ان يكون مركبا, كما اذا كان الماخوذ في الموضوع وجود زيد وعدالته او علمه, فان الموضوع في مثل ذلك لامحاله يكون مقيداً ولا يمكن ان يكون مركبا, لانه معنى كونه مركبا في هذاالفرض هو انه مركب من وجود زيد و وجود العداله بدون اضافتها اليه, وهذا خلف فرض ان الموضوع مركب من وجود زيد وعدالته اي الحصة الخاصه من العداله و هي العداله المضافه الى زيد لا طبعي العداله, و هذه الاضافه دخيله في الموضوع و مقومه له و هي عباره اخرى عن التقييد الذي هو جزء الموضوع لا ذات القيد.

فالتتيجه, ان الماخوذ في الموضوع ان كان العرض مع معروضه و الصفه مع موصوفها, فلامحاله يكون مقيداً ولا يعقل ان يكون مركبا, هذا.

مناقشه هذا التخرين

وللمناقشه في كلا الضابطين مجال.

اما الضابط الاول, فلان الماخوذ في الموضوع اذا كان جوهرين

كوجود زيد و وجود عمرو، فتارة يكون الماخوذ فيه وجود زيد في زمان بمفاد كان التامه و وجود عمرو فيه كذلك بدون اعتبار اى عنوان آخر زائداً على ذلك كعنوان المعيه او التقارن او التصاحب فيكون الموضوع مركبا من ذات جوهرين فحسب.

واخرى يكون الماخوذ فيه عنوانا زائداً على اصل وجوديهما بمفاد كان التامه كعنوان التقارن بينهما او المعيه، فحينئذ يكون الموضوع مقيدا لامركبا، غايه الامر ان القيد تاره يكون صفه الموضوع وعرضه الخاص وفي طول الموضوع واخرى يكون فى عرضه كقيد المعيه و التقارن و الظرفيه، فان الزمان ظرف لكل امر زمانى ولكنه قد يؤخذ قيدا له.

والخلاصه، ان اخذ الموضوع او المتعلق تاره بنحو التركيب و اخرى بنحو التقييد فى مقام الثبوت تابع لملاك الحكم فى الواقع، فان كان للتقييد دخلا فيه زائدا على وجود جزئين، فالموضوع مقيد لامحاله لامركب، وان لم يكن له دخلا فيه فالموضوع مركب لامقيد.

نعم، اذا كان الماخوذ فى الموضوع العرض مع معروضه و الصفه مع موصوفه، كما اذا كان الموضوع زيد وعدالته وعمرو وعلمه، فلامحاله يكون مقيدا لامركبا، اذ لا يتصور ان يكون مركبا والا لزم خلف فرض ان الماخوذ فى الموضوع عداله زيد وعلم عمرو يعنى حصه خاصه من العداله و هى العداله المضافه الى زيد و حصه خاصه من العلم و هى العلم المضاف الى عمرو لاطبيعى العداله و العلم والا لم يكن الماخوذ فى الموضوع عداله زيد وعلم عمرو و هذا خلف.

واما الزمان الذى هو ظرف فى نفسه، فيمكن ان يؤخذ قيدا للموضوع او المتعلق، ويمكن ان يؤخذ جزءاً له ولا يتعين كونه جزءاً او قيدا بحسب مقام الثبوت لانه تابع لكيفيه فعله فى الملاك.

واما فى مقام الاثبات فالمتبع هو ظاهر الدليل، فان كان الماخوذ فى لسانه عنوان زائد على ذاتى الجزئين، فالموضوع مقيد، لان الدليل بهذا اللسان كاشف عن ذلك وان لم يكن الماخوذ فيه ذلك، فالموضوع مركب لامقيد لان التقييد بحاجه الى عنايه زائده.

واما الضابط الثانى و هو الضابط للتقييد، فقد ظهر مما تقدم انه لاينحصر بما اذا كان الماخوذ فى الموضوع صفه الشىء وعوارضه، بل يمكن ان يكون الموضوع مقيداً بعنوان آخر لا يكون من عوارضه كالمعيه و التقارن ونحوهما كما مر.

الى هنا قد تبين ان الماخوذ فى الموضوع اذا كان الصفه مع موصوفه و العرض مع معروضه فلامحاله يكون مقيدا لامركبا، اذ فرض التركيب بين العرض ومعروضه و الصفه وموصوفه لا يتصور، لان صفتيته للموصوف متقومه باضافته اليه وعلاقته به وكذلك عرضيته للمعروض فانها متقومه باضافته اليه وعلاقته به، واما فرض التركيب بين طبيعى الصفه و الموصوف فهو خلف الفرض، لان طبيعى الصفه ليس صفه له فان صفته حصه خاصه من الطبيعى وكذلك طبيعى العرض، واما اذا كان الماخوذ فى الموضوع جوهرين او عرضين لموضوعين أو لموضوع واحد او عرض لموضوع وجوهر فيتصور فى الجميع التركيب و التقييد معا، فيمكن ان يكون الموضوع مقيداً ويمكن ان يكون مركبا كما تقدم.

واما الزمان فقد مرّ انه فى مقام الثبوت يمكن ان يكون ماخوذاً قيداً للواجب ويمكن ان يكون جزءاً له، هذا بحسب مقام الثبوت.

واما فى مقام الاثبات، فالظاهر من الكتاب و السنه ان الزمان ليس قيدا للواجب كالصلاه، اما الكتاب كقوله تعالى: < أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ > فيدل على ان وقت صلاتى الظهرين

والعشائين ممتد من زوال الشمس الى غسق الليل بدون الاشارة الى اخذ عنوان زائد فيه كالمعیه و الظرفیه ونحوهما.

واما السنه, فقد ورد في الروايات الكثيره <اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهرين و اذا غربت الشمس فقد دخل وقت العشائين > و المستفاد من هذه الروايات ان وقت الظهرين من زوال الشمس الى الغروب و وقت العشائين من غروب الشمس الى غسق الليل, فالروايات مفسره للآيه الكريمه و تحدد وقت الظهرين في فتره من الزمان و وقت العشائين في فتره اخرى منه بدون الدلاله على اعتبار شىء زائد على وجود ذلك الزمان بمفاد كان التامه, ولا يؤخذ في لسان هذه الادله شىء من العناوين الزائده على اصل وجود الزمان.

وعلى هذا فاذا شك في بقاء النهار, فلا مانع من استصحاب بقاءه و يترتب عليه وجوب الاتيان بهما, وكذلك اذا شك في بقاء الليل او بقاء الفجر.

وعلى هذا فالزمان ظرف للواجب بمفاد كان التامه, و مقتضى هذه الادله من الكتاب و السنه انه شرط للوجوب لا للواجب.

الى هنا قد تبين ان الزمان بحسب مقام الثبوت يمكن ان يكون قيماً للواجب او جزءاً له كما يمكن ان يكون قيماً للوجوب, واما بحسب مقام الاثبات فالادله المذكوره تدل على ان الزمان شرط للوجوب في مقام الاثبات وللملاك في مقام الثبوت وليس شرطاً للواجب ولا جزءاً له.

التخريج الثاني ما ذكره المحقق العراقي قدس سره

التخريج الثاني: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره⁽¹⁾ وحاصل ما ذكره على ما في تقرير بحثه يرجع الى امرين:

الاول: ان تقييد الفعل بالزمان يرجع الى التركيب, و هذا يدل على ان

ص: ٢٧٤

التركيب ممكن لا انه مستحيل.

الثانى: ان اخذ الزمان قيذا بنحو الظرفيه بحاجه الى مؤنه زائده, و هى منفيه باطلاق دليل الصوم, لان مقتضى اطلاقه ان متعلق الامر الصوم فى شهر رمضان مجتمعا مع النهار, هذا.

ولكن كلا الامرين لا يرجع الى معنى محصل.

اما الامر الاول, فان اراد بذلك ان التقييد فى مقام الثبوت يرجع الى التركيب فيه, فيرد عليه انهما متباينان فى هذا المقام فكيف يرجع التقييد الى التركيب فيه, الا ان يكون مراده قدس سره من ذلك هو ان التقييد اذا لم يمكن, فيتعين فيه التركيب كما ذكره المحقق النائيني قدس سره.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذا التاويل, اما اولاً فلانه خلاف ظاهر كلامه قدس سره وثانياً قد تقدم ان التقييد ممكن فى نفسه ولا مانع منه ولا يرجع الى التركيب.

وان اراد قدس سره به ان التقييد فى مقام الاثبات يرجع الى التركيب فيه, فاذا كان الدليل ظاهراً فى ان الزمان قيد للصوم مثلاً فلا بد من رفع اليد عنه وحمله على انه جزء له.

فيرد عليه, انه بحاجه الى قرينه تدل على ذلك ولاقرينه الا دعوى عدم امكان التقييد فى مقام الثبوت ولكن قد مر انه ممكن ولا مانع منه, فاذن لا وجه لما ذكره قدس سره, هذا مضافاً الى انه خلاف ظاهر كلامه. وان اراد قدس سره به ان الدليل فى مقام الاثبات ظاهر فى التركيب لافى التقييد, فيرد عليه ان الامر وان كان كذلك كما تقدم الا انه ليس معنى ذلك ان التقييد يرجع الى التركيب.

واما الامر الثانى: فلان المؤنه الزائده على التقييد موجوده و هى كلمه <فى

موجوده على التقييد فلا يجوز رفع اليد عنه الا بوجود قرينه اقوى من القرينه المذكوره, هذا اضافه الى انه لافرق بين قيد الظرفيه وقيد المعيه والاجتماع و التقارن.

وهل يمكن اثبات قيد الظرفيه او المعيه باستصحاب بقاء النهار او الليل.

والجواب انه لا يمكن اثباته به الا على القول بالاصل المثبت, لوضوح ان استصحاب بقاء النهار لا يثبت تقييد الصلاه به.

الى هنا قد تبين ان هذا التخريج لا يرجع الى معنى محصل.

التخريج الثالث ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره فى المقام

التخريج الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره (1) فى المقام, وما ذكره قدس سره يرجع الى عدّه امور:

الامر الاول: ان الزمان ظرف للواجب كالصلاه مثلا و شرط لوجوبه, فاذا قال المولى < اذا طلع الفجر فصم و اذا زالت الشمس فصل الظهرين و اذا غربت الشمس صل العشاءين

ص: ٢٧٦

١- (١) - ١ - نهايه الدرايه ج ٣ ص ١٩٣.

مؤثره فى ترتب الملاك عليه فى مرحله الامتثال.

والخلاصه, ان النهار شرط لوجوب الصلاه فى مرحله الجعل ولا تصافها بالملاك فى مرحله المبادئ وكذلك الحال بالنسبه الى الصوم, واما فى مرحله الامتثال فهو ظرف للواجب كالصلاه ونحوها لاقيد مقوم له, والا فلزامه ان له دخلا فى ترتب الملاك عليه.

الامر الثانى: ان الزمان كالنهار قيد مقوم للصوم بمفاد كان التامه وله دخل فى ترتب ملاكه عليه فى مرحله الامتثال.

الامر الثالث: ان الزمان كالنهار قيد مقوم للصوم بمفاد كان الناقصه, فعلى الاول يكون الواجب الصوم فى النهار وعلى الثانى يكون الواجب الصوم النهارى.

اما على الاول, فقد ذكر قدس سره انه لا مانع من جريان الاستصحاب, فاذا شك فى بقاء النهار فلا مانع من استصحاب بقائه بمفاد كان التامه ويترتب عليه وجوب الامساک, باعتبار انه مترتب على ثبوت موضوعه سواء أكان ثبوته بالوجدان ام كان بالتعبد, و المفروض فى المقام انه ثابت بالتعبد الاستصحابى.

واما على الثانى, فقد ذكر قدس سره انه لا مانع من جريان الاستصحاب ايضا, فاذا شك فى بقاء النهار بمفاد كان التامه, فلا مانع من استصحاب بقائه وبه يثبت القيد تعبدا, و المقيد ثابت وجدانا و هذا كاف فى كون الامساک فى النهار فانه امساک بالوجدان فى النهار التعبدى.

واما على الثالث, فقد ذكر قدس سره ان الاستصحاب لا يجرى الا- على القول بالاصل المثبت, لان الواجب فى هذا الفرض الامساک النهارى اى الامساک المعنون بهذا العنوان, واستصحاب بقاء النهار لا يثبت هذا العنوان الا على القول بحجيه الاصل المثبت, لان هذا العنوان اى الامساک النهارى

لم يثبت لابلوجدان ولا بالتعبد، و المفروض ان الحكم متعلق بالمعنون بهذا العنوان الانتزاعى و هو لم يثبت، لان التعبد بالنهار غير التعبد بكون الامساك نهاريًا، هذا.

ولنا ان ننظر الى هذه الامور بعمق صحه و فساداً.

النظر فيما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره فى المقام

اما ما ذكره قدس سره فى الامر الاول فهو صحيح، سواء أكان مراده قدس سره من هذا الامر ان النهار شرط للوجوب لا للواجب ولا جزء له، ام كان مراده انه شرط للوجوب وجزء للواجب، فانه على كلا التقديرين لا مانع من استصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامه و يترتب عليه وجوب الامساك كما يثبت به جزء الواجب.

واما ما ذكره قدس سره فى الامر الثانى فلا يمكن المساعده عليه، وذلك لان الاستصحاب وان كان يثبت بقاء النهار تعبداً الا انه لا يثبت تقييد المقييد - وهو الصوم - به الا على القول بالاصل المثبت، ومجرد كون النهار ثابتاً بالتعبد و المقييد ثابت بالوجدان لا يكفى لاثبات ظرفيه النهار له وتقيده به، لانه الملازمه بين ثبوت النهار و ثبوت ظرفيته للامساك وتقيده به واقعيه فلا يمكن اثباتها بالتعبد ببقاء النهار الا على ضوء الاصل المثبت.

هذا اضافه الى ان عنوان الظرفيه و التقييد اذا ثبت باستصحاب بقاء النهار رغم انه من لوازم المستصحب عقلاً ثبت به عنوان الصوم النهارى ايضاً، لان هذا العنوان كعنوان التقييد و الظرفيه من لوازم المستصحب عقلاً فى المقام - و هو بقاء النهار - فاذن ماهو الفرق بين ما اذا كان الامساك مقيداً بالنهار و ما اذا كان الامساك معنونا بعنوان الامساك النهارى وان الاول يثبت باستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامه دون الثانى مع ان كليهما من لوازم المستصحب عقلاً.

ودعوى، ان تقييد الامساك بكونه فى النهار التعبدى وجدانى فلاحاجه

الى التعبد به خاطئه جداً، فانها مبنيه على الخلط بين التعبد و المتعبد به، وما هو ثابت بالوجدان التعبد الاستصحابي، فان التعبد به ثابت بالوجدان واما المتعبد به فهو ثابت بالتعبد و هو المستصحب فى المقام، و المفروض ان المستصحب فى المقام هو بقاء النهار بمفاد كان التامه و الوجود المحمولى و هو ثابت بالتعبد الاستصحابي، واما لوازمه العقليه كظرفيته للصلاه او الصوم و تقيدها به فلا-يمكن اثباتها به الا على القول بالاصل المثبت، لان الملازمه بين النهار وظرفيته للفعل و تقيده به واقعيه فلايمكن اثباتها بالاستصحاب، حيث انه لا يثبت النهار بوجوده الواقعي واما يثبته بوجوده الظاهري.

واما تقيده الواجب به فى نفسه، فليس مورداً للاستصحاب على الفرض.

هذا اضافه الى ان لازم ذلك عدم الفرق بين الفرض الثانى و الفرض الثالث، فان استصحاب بقاء النهار اذا كان مثبتا، تقيده الواجب به كان مثبتا وقوع الواجب فى النهار ايضا، باعتبار انه من لوازم بقاء النهار عقلا مع انه قدس سره انكر ثبوت ذلك باستصحاب بقاء النهار فى الفرض الثالث الا على القول بالاصل المثبت.

واما الامر الثالث، و هو ان يكون الزمان قيده للواجب، بأن يكون الواجب مقيدا بكونه فى النهار او الليل او الفجر، فان كانت للمقيد حاله سابقه فلا-مانع من استصحاب بقائه و ترتيب اثره عليه، وان لم تكن له حاله سابقه فلايمكن اثبات الواجب المقيد كالصوم المقيد فى النهار باستصحاب بقاء ذات القيد بمفاد كان التامه الا على القول بالاصل المثبت، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان هذه الاشكالات جميعا مبنيه على ان يكون

مراده قدس سره من الامر الثانى هو كون النهار قيذاً للامساک, فعندئذ يرد عليه الاشكالات المتقدمه, واما اذا كان مراده قدس سره من الامساک فى النهار كون النهار جزء الواجب, بمعنى ان الواجب هو الامساک فى زمان وان يكون ذلك الزمان نهاراً, فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء النهار لانه يثبت هذا الجزء, و الجزء الاول ثابت بالوجدان وبضمه الى الوجدان يحرز الواجب بكلا جزئيه و القرينه على ذلك امران:

الاول, انه قدس سره لا يرى حجيه الاصل المثبت.

الثانى, انه قدس سره فرق بين الامر الثانى والامر الثالث, وفى الامر الثالث صرح قدس سره بعدم حجيه الاصل المثبت.

وعلى ضوء هذين الامرين لابد من حمل كلامه قدس سره فى الامر الثانى على ان النهار فيه ماخوذ جزءاً للواجب لا قيذاً له. هذا كله فيما اذا كان الزمان قيذاً للواجب او جزءاً له.

ما اذا كان الزمان قيذاً للوجوب وشرطاً له فهو قيد لموضوعه

واما اذا كان قيذاً للوجوب وشرطاً له فهو قيد لموضوعه, لان قيود الموضوع وشروطه شروط للوجوب وقيود له فى مرحله الجعل ولا تصاف الواجب بالملاك فى مرحله المبادى, مثلاً- الاستطاعه قيد للموضوع و هو الانسان البالغ العاقل المستطيع وشرط لوجوب الحج فى مرحله الجعل, ولا تصافه بالملاك فى مرحله المبادى ودخول الوقت قيد لموضوع وجوب الصوم و الصلاه و شرط لوجوبهما فى مرحله الجعل ولا تصافهما بالملاك فى مرحله المبادى و هكذا, هذا من جانب.

و من جانب آخر, ماهو الفرق بين قيود الوجوب و قيود الواجب؟

والجواب ان الفرق بينهما فى موردين:

الاول, ان قيود الحكم شروط له فى مرحله الجعل والاعتبار وشروط لا تصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى, واما قيود المامور به فهى

شروط لترتب الملاك عليه في مرحله الامتثال.

الثانى, ان قيود المامور به لابد ان تكون اختياريه, ولا يمكن تقييد المامور به بقيد خارج عن الاختيار والا لزم التكليف بغير المقدور, نعم اذا كان قيد المأمور به غير اختيارى, فلا بد ان يكون قيماً للوجوب ايضا والا لزم التكليف بغير المقدور, و من هذا القبيل تقييد الواجب بزمان خاص, فانه لابد ان يكون قيماً للوجوب ايضا والا لزم محذور التكليف بغير المقدور, واما بعد تقييده به فيكون ايقاعه فيه مقدور للمكلف باختياره, لوضوح ان له ايقاع الصلاه فى النهار وايقاع الصوم فى نهار شهر رمضان وهكذا.

واما قيود الحكم فهى غالباً خارجه عن الاختيار كالبلوغ و العقل ودخول الوقت, وقد تكون اختياريه كالسفر وقصد الاقامه والاستطاعه ماشاكلها.

الكلام فى قيود الحكم على صور

وبعد ذلك يقع الكلام فى قيود الحكم فهنا صور:

الصوره الاولى, ما اذا كان الزمان بعنوانه الخاص قيماً للوجوب وموضوعاً له, كما اذا قال المولى <اذا دخل شهر رمضان فصم واذا زالت الشمس فصل واذا دخل النهار فتصدق > فالجمله الاولى ظاهره فى ان دخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم وشرط له, و الثانى ظاهره فى ان زوال الشمس موضوع لوجوب الصلاه وشرط له و الثالثه ظاهره فى ان دخول النهار موضوع لوجوب التصديق وشرط له, وقد مر ان شروط الحكم فى مرحله الجعل شروط لاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى.

الصوره الثانى, ان يكون موضوع الحكم مركباً من الزمان بأن يكون الزمان جزء الموضوع, كما لو قال المولى <اذا سافرت فى زمان ويكون ذلك الزمان ليلاً فتصدق > فان موضوع وجوب التصديق مركب من السفر

فى زمان وكون ذلك الزمان ليلا, او يكون موضوع الحكم مركبا من الجلوس فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا وهكذا.

الصورة الثالثة, ان يكون موضوع الحكم مقيدا بالزمان, كما اذا قال المولى < اذا سافرت فى الليل فتصدق > فموضوع وجوب التصديق السفر المقيد بالليل او الجلوس المقيد به.

اما فى الصورة الاولى, فلا اشكال فى جريان استصحاب بقاء النهار, لان موضوع وجوب الامساک وجود النهار سواء أكان بمفاد كان التامه ام كان بمفاد كان الناقصه, لان استصحاب بقاء النهار يجرى على كلا التقديرين كما تقدم موسعاً.

فالتنتيجه, ان الموضوع فى هذه الصورة وجود النهار وان كان بمفاد كان الناقصه, لما تقدم من ان الاستصحاب يجرى فيه ايضاً لوجود الملازمه بين الشك فى بقاء بمفاد كان التامه و الشك فى بقاء بمفاد كان الناقصه.

واما فى صورته الثانيه, فايضا لا اشكال فى جريان استصحاب بقاء النهار سواء اكان بمفاد كان التامه ام كان بمفاد كان الناقصه, فانه يثبت احد جزئى الموضوع و هو ذات النهار او وصفه, و الجزء الآخر محرز بالوجدان وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع المركب ويترتب عليه اثره.

واما فى الصورة الثالثه, فلا يجرى الاستصحاب, لان استصحاب بقاء النهار سواء أكان بمفاد كان التامه ام كان بمفاد كان الناقصه لا يثبت تقييد الموضوع به الا على القول بالاصل المثبت كما تقدم.

عدم صحه ما ذكره المحقق النائينى قدس سره فى المقام

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائينى قدس سره (١) من ان اثبات تقييد الموضوع بالنهار منوط بجريان الاستصحاب فى بقاء النهار بمفاد كان

ص: ٢٨٢

الناقصه, مبنى على الخلط بين الامرين, لان استصحاب بقاء صفه النهار يجرى ومع ذلك لا يثبت تقييد الموضوع بها الا على القول بالاصل المثبت كما تقدم.

والخلاصه, ان القيد للموضوع سواء أكان وجود النهار بمفاد كان التامه ام كان صفه النهار بمفاد كان الناقصه, فلا يثبت تقييد الموضوع لا بالاول ولا بالثانى الا بناء على الاصل المثبت, هذا من ناحيه.

عدم تماميه ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام

ومن ناحيه اخرى, قد تقدم ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (1) من ان الزمان لو كان دخيلا فى الوجوب, فاستصحاب بقاء الزمان كالنهار او الليل وكذلك استصحاب بقاء المقيد بما هو مقيد.

غير تام, لان الاستصحابين المذكورين لا يمكن اجتماعهما فى موضوع واحد, اذ استصحاب بقاء النهار انما يجرى اذا كان الموضوع مركبا من ذات الواجب و النهار, بمعنى ان تكون الصلاه فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا, و اما اذا كان الموضوع مقيداً بالنهار فلا يمكن اثبات التقييد باستصحاب بقاء القيد الا على القول بالاصل المثبت.

واما استصحاب المقيد بما هو مقيد, فهو انما يجرى اذا كانت له حاله سابقه.

فالتتيجه, انه لا يمكن الجمع بين هذين الاستصحابين فى موضوع واحد ومورد فارد.

بقى هنا شيان:

الاول: ان الزمان الذى هو قيد للواجب تكون قيديته بنحو صرف الوجود.

الثانى: ان تكون قيديته بنحو مطلق الوجود.

ص: ٢٨٣

اما الاول, كصلاه الظهرين التي هي واجبه بين زوال الشمس وغروبها وصلاه العشاءين التي هي واجبه من غروب الشمس الى غسق الليل, وصلاه الفجر التي هي واجبه بين الطلوعين وغيرها من الصلوات المؤقتة و الصوم ومايشاكله, لان كل آن من آنات هذا الزمان الممتد ليس قيماً للصلاه بل الجامع بين آناته بنحو صرف الوجود و هو الوجود الممتد و المستمر في التدرج و التصرم, وعلى هذا فالشك في بقاء هذا الوقت الممتد اما من جهه ان المكلف قد اّخر الصلاه عمداً او سهواً او نسياناً الى زمان كان يشك في بقاء وقتها, او من جهه ان الصلاه لم تكن واجبه عليه في اول الوقت الا من حين كان يشك في بقاء وقتها, كما اذا لم يكن بالغاً في اول الوقت وبلغ في وقت كان يشك في بقاء وقت الصلاه فيه. فهنا فرضان, احدهما ان منشأ الشك في بقاء الوقت هو تاخير المكلف بسبب من الاسباب, الثاني ان منشأ الشك في بقاء الوقت عدم مقتضى اللوجوب الا- في هذا المشكوك.

اما في الفرض الاول, فالمعروف و المشهور بين الاصحاب ان المورد من موارد قاعده الاشتغال, لان شك المكلف في ذلك يرجع الى شكه في فراغ ذمته عن الصلاه في هذا الوقت من جهه الشك في قدرته على الاتيان بها بعد اليقين باصل وجوبها واشتغال ذمته بها, و هو من موارد قاعده الاشتغال.

وهل يجرى استصحاب بقاء الوقت أو لا؟ فيه وجهان:

عدم جريان الاستصحاب في بقاء الوقت كما يبنى عليه بعض المحققين قدس سره

ذهب بعض المحققين قدس سره (١) الى الوجه الثاني بتقريب, ان الاستصحاب لا يجرى في المقام, باعتبار انه لا يدل على اكثر من قاعده الاشتغال, لان مفاد الاستصحاب بقاء الوقت بمفاد كان التامه وترتب وجوب الصلاه عليه, ولا يثبت ان هذا الآن من النهار الا على القول بالاصل

ص: ٢٨٤

المثبت, فاذا يترتب على الاستصحاب وجوب الصلاة ظاهرا ويحقق به موضوع قاعده الاشتغال و هو ان ذمه المكلف مشغوله بوجوبها ظاهرا ومعه يحكم العقل بتحصيل اليقين بالفراغ, و المفروض ان موضوع القاعده ثابت بالوجدان, لان المكلف كان متيقنا باشتغال ذمته بوجوب الصلاة و يشك فعلا في فراغ ذمته عنه, و هذا امر وجداني في المقام فلا حاجة الى الاستصحاب بل هو لغو, لان اثبات ما هو ثابت بالوجدان بالتعبد من اراد انحاء تحصيل الحاصل, هذا.

الصحيح هو جريان الاستصحاب في المقام

ولكن الصحيح جريان الاستصحاب في المقام, لان مفاده اثبات الوقت وترتب وجوب الصلاة عليه, و المفروض ان قاعده الاشتغال لا تثبت الوقت لان مفادها حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وعلى هذا فالاستصحاب رافع لموضوع القاعده تعبدا كما انه رافع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان كذلك, فاذا يكون تنجز وجوب الصلاة في هذا الوقت مستندا الى الاستصحاب دون القاعده ولا سيما على القول بأن المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه و الكاشفيه, فانه على هذا القول لاشبهه في حكمه الاستصحاب على قاعده الاشتغال, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, لاشبهه في ان وقت الصلاة او الصوم شرط لوجوبها فلا وجوب لها قبل دخول الوقت, كما انه لاشبهه في انه شرط لصحتها ايضا وانما الكلام في ان شرطيه الوقت للصلاه هل هي بنحو القيديه, بمعنى ان الواجب هو الصلاه المقيده بالوقت او بنحو الجزئيه بمعنى ان الواجب هو الصلاه في زمان ويكون ذلك الزمان نهائياً, فيه وجهان:

الظاهر هو الثاني, ولهذا فاذا شك في بقاء الوقت, فلا مانع من استصحاب بقائه ويترتب عليه وجوب الصلاه كما تقدم.

واما لو كان ماخوذاً بنحو القيديه, فلايجرى الاستصحاب عند الشك في بقاء الوقت الا على القول بالاصل المثبت.

ثم ان الوقت اذا كان قيدياً للواجب, كان قيدياً للوجوب ايضا والا- لزم التكليف بغير المقدور, يعنى ان الوجوب اذا كان مطلقاً وفعليا قبل دخول الوقت لزم محذور التكليف بالمحال, و من هنا لو كان قيد الواجب غير اختياري فلامحاله يكون قيدياً للوجوب ايضا والا لزم المحذور المذكور.

واما في الفرض الثاني, فيجرى استصحاب بقاء الوقت ويترتب عليه فعلية الوجوب, باعتبار ان الوقت اذا اخذ قيدياً او جزءاً للواجب فلامحاله يكون مقيداً للوجوب ايضا والا- لزم ان يكون الوجوب فعليا قبل دخول الوقت و هذا يستلزم التكليف بغير المقدور, ولهذا قلنا ان كل قيد للواجب اذا كان غير اختياري فهو قيد للوجوب ايضا.

وعلى هذا فاذا علم شخص انه بلغ وشك في بقاء وقت الصلاة, فلا مانع من استصحاب بقائه وبه يحرز موضوع الوجوب المركب من جزئين احدهما بلوغه في زمان و الآخر ان يكون ذلك الزمان نهاري, والاول محرز بالوجدان و الثاني بالتعبد الاستصحابي وبضمه الى الوجدان يتحقق موضوع وجوب الصلاة.

ودعوى ان الواجب هو ايقاع الصلاة في النهار والاستصحاب المذكور لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت, لانه انما يثبت ان هذا الزمان الذي تقع الصلاة فيه نهار ولا يثبت وقوعها فيه لانه من لوازم بقاء النهار واقعا ولا يمكن اثباتها بالاستصحاب البناء على الاصل المثبت, فاذن يكون المكلف شاكا في ان صلاته هذه هل تقع في النهار او لا؟ و هذا الشك حيث انه من الشك في القدره فهو مورد لقاعده الاشتغال, فاذن ينقح هذا الاستصحاب موضوع القاعده, لانه يثبت ان الزمان الذي تقع الصلاة فيه

نهار، وعليه فيشك المكلف في ايقاع صلاته في النهار و هذا موضوع لقاعده الاشتغال.

مدفوعه، بأن هذا الاستصحاب ينقح موضوع وجوب الصلاه و هو البلوغ في زمان يكون ذلك الزمان نهارا، ولهذا يكون حاكما على قاعده الاشتغال، باعتبار ان الواجب هو ايقاع الصلاه في زمان ويكون ذلك الزمان نهارا، و الجزء الاول محرز بالوجدان و الثاني بالاستصحاب، وليس الواجب هو ايقاع الصلاه في النهار لكي يقال ان الاستصحاب لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت.

الى هنا قد تبين ان من علم ببلوغه في وقت كان يشك في بقاء النهار او الليل او من طهرت من الحيض في وقت كانت تشك في بقاء النهار او الليل، فلا مانع من استصحاب بقاء النهار او الليل او الفجر و الحكم بوجوب الصلاه عليه.

ومن هنا يظهر انه لامجال للتمسك باصالة البراءة في المقام، لان اصالة البراءة انما تجرى بقطع النظر عن الاستصحاب المذكور ومع جريانه في المقام فلامجال لها، لانه يثبت الموضوع و هو الوقت، نعم لو لم يجر فالمرجع اصالة البراءة دون قاعده الاشتغال، لان الشك في اصل حدوث التكليف لا في سقوطه بعد ثبوته، ولكن مع الاستصحاب في المقام لامجال لاصالة البراءة.

ما اذا كان الزمان قيذا للواجب بنحو المطلق الوجود

واما الثاني، و هو ما اذا كان الزمان قيذا للواجب بنحو مطلق الوجود كالصوم في النهار، حيث انه يجب في تمام آتات النهار اى من طلوع الفجر الى غروب الشمس.

فيقع الكلام فيه تاره فيما اذا كان الشك في بقاء النهار من جهه مانع خارجي كالغيم او نحوه، او كان المكلف في مكان لا يدري ان الغروب

تحقق او لا. واخرى يكون الشك فى بقاءه من جهه الشك فى مقدار النهار, ولايدرى انه عشر ساعات او اكثر او اقل.

اماعلى الفرض الاول الذى كان يعلم مقدار النهار ولكنه يشك فى بقاءه من جهه مانع خارجى كالغيم او نحوه.

ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى المقام

فقد ذكر بعض المحققين قدس سره(١) على ما فى تقرير بحثه ان المرجع فيه قاعده الاشتغال, لان الشك فى هذا الفرض انما هو فى الفراغ وبرائه الذمه بعد اليقين بالاشتغال و هو مورد للقاعده, هذا.

ولكن يمكن اجراء استصحاب بقاء النهار فيه واثبات وجوب الصوم او الصلاه به و هو حاكم على قاعده الاشتغال.

اما جريان هذا الاستصحاب, فقد تقدم ان المستفاد من ادله وجوب الصوم هو وجوبه فى وقت ويكون ذلك الوقت نهارا, فاذا شككنا فى بقاء النهار فلا- مانع من استصحاب بقاءه وبه يحرز ان ذلك الوقت نهارا, وعلى هذا فبضمه الى الوجدان يتحقق موضوع الواجب, غايه الامر ان الجزء الاول محرز بالوجدان و الثانى بالتعبد.

فالتتيجه, ان المتفاهم العرفى من الادله ان موضوع وجوب الصوم مركب لامقيده, فاذن لا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام و به يحرز كون ذلك الوقت نهارا, فاذن يكون المكلف قادرا على الامساك فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا بحكم الشارع, ويكون هذا الاستصحاب حاكما على قاعده الاشتغال فلا تصل النوبه اليها, وقد تقدم انه لا مانع من كون النهار جزءاً للواجب ولا يلزم محذور التكليف بغير المقدور شريطه ان يكون قيماً للوجوب ايضا.

واما فى الفرض الثانى, فقد ذكر قدس سره ان امر النهار اذا دار بين عشره

ص: ٢٨٨

ساعات او احدى عشره ساعات, فاذا مضى من النهار عشره ساعات فيشك في وجوب الصوم في الساعه الحاديه عشره لانها الساعه المشكوك كونها من النهار, وحيث ان الشك في وجوب الصوم في هذه الساعه فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه, حيث ان الشك فيه انما هو في التكليف الزائد و هو وجوب الصوم في الساعه المشكوك كونها من النهار, و حينئذٍ فيدخل المقام في كبرى دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين و المرجع فيه اصاله البراءه و هي ترفع قاعده الاشتغال بارتفاع موضوعها, لان حكم العقل معلق على عدم الترخيص من الشارع في الترك واصاله البراءه ترخيص فيه, ولايجرى الاستصحاب في المقام, لان الاستصحاب انما يثبت وجوب الصوم بين طلوع الفجر وغروب الشمس ولايثبت وجوب الصوم في هذه الساعه المشكوكه, هذا.

مناقشه ما ذكره بعض المحققين قدس سره في المقام

ويمكن المناقشه فيه, بأن ما ذكره قدس سره في هذا الفرض تام اذا كان موضوع وجوب الصوم مركبا من الساعات ومرددا بين الاقل كعشره ساعات والاكثر كاحدى عشره ساعات ويشك في وجوب الصوم في الساعه الاخيره المشكوكه ولانعلم باصل وجوب الصوم في هذه الساعه, وحيث ان الشك في اصل وجوبه فالمرجع فيه اصاله البراءه.

ولكن الامر ليس كذلك, لان موضوع وجوب الصوم النهار بين الحدين و هو موجود بوجود واحد مستمر في التدرج و التصرم, و الشك انما هو في بقاء هذا الوجود اى وجود النهار بمفاد كان التامه او الناقصه, وعندئذٍ فبطبيعته الحال يكون الشك في بقاء وجوب الصوم من جهه الشك في بقاء موضوعه و هو النهار وليس الشك في اصل وجوب الصوم في هذه الساعه المشكوك كونها من النهار.

وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء النهار, و هذا الاستصحاب

ينقح موضوع وجوب الصوم, لان الزمان و هو النهار كما انه قيد للوجوب كذلك انه قيد للواجب و هو الصوم, وتقييد الواجب بالزمان الخاص يرجع الى التركيب بمقتضى الفهم العرفي, فاذا قال المولى <صم فى النهار> يرجع الى وجوب الصوم فى زمان ويكون ذلك الزمان نهاراً و كذلك اذا قال المولى <صل فى النهار او فى الليل او فى الفجر

ص: ٢٩٠

خصوصيه الظرف لا انها ظرف.

ومن هنا يكون المتفاهم عرفا من مثل قوله عليه السلام <صم فى النهار> وجوب الصوم فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا, و الجزء الاول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب.

وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون الزمان قيذا بنحو مطلق الوجود او قيذا بنحو صرف الوجود, فانه على كلا التقديرين فالتقييد يرجع الى التركيب بحسب المتفاهم العرفى, فكما ان قولك <صم فى النهار> ظاهر عرفا فى وجوب الصوم فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا, فكذلك قولك <صل فى النهار> فانه ظاهر عرفا فى وجوب الصلاه فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا.

الى هنا قد تبين ان المراد من الزمان الذى هو قيد للواجب سواء أكان بنحو مطلق الوجود ام كان بنحو صرف الوجود, فعلى كلا التقديرين يكون المتفاهم العرفى بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه من ادله توقيت الصلاه باوقات خاصه ان خصوصيه الزمان الماخوذه فى لسان تلك الادله ماخوذه بنحو التركيب لا التقييد, فالتقييد بحاجه الى عنايه زائده بأن تكون فيها قرينه تدل على ان الواجب هو الصوم النهارى او الصلاه النهاريه او الليليه او الفجريه, واما اذا لم تكن قرينه فيها على ذلك, فلاتدل تلك الادله على التقييد بل تدل على التركيب.

ومن هنا لا فرق بين قولنا <صم فى النهار او صل فيه> وقولنا <صل خلف العادل

ص: ٢٩١

ولهذا اذا شك في بقاء عدالته فيجری استصحاب بقائها وبه يحرز موضوع جواز الاقتداء به, لان موضوعه مركب من الصلاه خلف شخص وكون هذا الشخص عادلا و الجزء الاول محرز بالوجدان و الثاني بالاستصحاب.

فاذن لافرق بين ان يكون القيد زمانا او زمانيا من هذه الناحيه.

هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في الزمان في الشبهه الموضوعيه, فانه محل الكلام في المسأله بين الاصوليين دون جريانه فيه في الشبهه الحكميه.

ومع هذا لا باس بالاشاره الى ان الاستصحاب هل يجرى في الزمان في الشبهه الحكميه أو لا يجرى؟

والجواب ان منشأ الشك في هذه الشبهه تاره مفهوم الزمان المردد بين الاقل والاكثر. كما اذا شككنا في ان النهار ممتد الى ذهاب الحمره المشرقيه او الى استتار القرص, واخرى من جهه تعارض الادله.

اما على الاول, فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره في بحث المشتق ان الاستصحاب لا يجرى في الشبهه المفهوميه لافي الحكم للشك في موضوعه ومع الشك فيه لا يجرى الاستصحاب الحكمي, ولا في الموضوع لعدم الشك فيه في الخارج لان استتار القرص معلوم وجدانا وذهاب الحمره المشرقيه بعد لم تتحقق فلا يوجد في الخارج شيء يشك فيه, هذا.

ولكن ذكرنا في بحث المشتق ان ما ذكره قدس سره من الكبرى الكليه غير تام و تمام الكلام هناك.

هل يجرى الاستصحاب في الزمان في الشبهه الحكميه و الجواب عنه

واما على الثاني, فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره (1) ان الاستصحاب لا يجرى في الشبهه الحكميه من جهه المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم سعه الجعول.

ص: ٢٩٢

ولكن تقدم فى مستهل هذا البحث ان ما ذكره قدس سره غير تام, فان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه وان كان لا يجرى الا انه من جهه اخرى لا من جهه التعارض.

هذا اضافه الى ما عرفت من ان هذه الشبهه خارجه عن محل الكلام, لان محل الكلام فى جريان الاستصحاب فى الزمان او الزمانى لافى الحكم الشرعى, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان جماعه من الاصوليين منهم شيخنا الانصارى قدس سره قالوا ان الزمان اذا كان ماخوذاً طرفاً للواجب جرى الاستصحاب فيه, واما اذا كان ماخوذاً قيماً فلا يجرى الاستصحاب فيه, هذا.

وغير خفى ان هذا التفصيل لا يرجع الى معنى محصل, لان اخذ الزمان طرفاً بدون ان يكون له دخل فى الحكم ولا فى متعلقه لغو صرف, لان الزمان بطبعه ظرف و ظرفيته لا تحتاج الى عنايه زائده.

وعلى هذا فاذا اخذ الزمان الخاص فى لسان الدليل قيماً للواجب, كما اذا قال <صل فى النهار> ولكنه بحسب المتفاهم العرفى يرجع الى الجزء كما مر, وحينئذٍ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ولا موضوع للتفصيل.

والخلاصه, ان مرادهم من الظرفيه ليس تقييد الواجب بالعنوان الخاص كالواجب النهارى او الليلى, والا فلا يمكن اثباته بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره هؤلاء الجماعه من التفصيل لا يرجع الى معنى محصل.

ومن ناحيه ثالثه, انه اذا شك فى حكم آخر بعد تحقق الغايه للحكم الاول, كما اذا امر المولى بالجلوس فى المسجد الى الزوال وشك فى وجوبه فيه بعد الزوال, فلا شبهه فى ان المرجع فيه استصحاب عدم جعل

وجوبه بعد الزوال او اصاله البراءه عنه لو لم يجر الاستصحاب فيه.

ولكن المحقق النائنى قدس سره (١) قد ذكر ان هذا الاستصحاب لا يجرى, اما استصحاب عدم الجعل فهو لا يثبت عدم المجعول الا على القول بالاصل المثبت, واما استصحاب عدم المجعول فانه لا يجرى الا على القول بجريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه و هو لا يجرى. والخلاصه ان استصحاب عدم جعل وجوب الجلوس فى المسجد بعد الزوال لا يثبت عدم وجوبه فيه فعلاً الا على القول بالاصل المثبت, واما استصحاب عدم وجوبه فيه بعد الزوال فلا يجرى الا بناء على جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه, هذا.

والجواب ان كلا الاستصحابين يجرى, اما الاول فلان عدم الجعل حيث انه عين عدم المجعول فلا فرق بينهما الا بالأعتبار, وليس عدم المجعول من لوازم عدم الجعل العاديه او العقليه حتى لا يمكن اثباته به.

واما الثانى, فالصحيح جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه على تفصيل ذكرناه فى محله.

ص: ٢٩٤

النقطه الاولى: ان الاستصحاب يجرى فى الامور التدريجيه الزمانيه كالحركه بشتى انواعها واشكالها, وحقيقه الحركه هى خروج الشىء من القوه الى الفعلية ولها وجود واحد مستمر فى التطور و التدرج من مرحله الى مرحله اخرى ولها حدوث وبقاء حقيقه, فاذا شك فى بقاء الحركه فلا مانع من استصحاب بقائها اذا كان له اثر شرعى مترتب عليه.

النقطه الثانيه: ان تقسيم الحركه الى الحركه القطعيه و الحركه التوسطيه وعدم جريان الاستصحاب فى الاولى وجريانه فى الثانيه كما عن صاحب الكفايه قدس سره غير تام بل لا يرجع الى معنى محصل, اذ لا وجود لهما فى الخارج بأن تكون الحركه فى الخارج على قسمين القطعيه و التوسطيه, ضروره ان الحركه فى الخارج حقيقه واحده و هذه الحقيقه الواحده متقومه ذاتا وحقيقه بالتطور و التدرج فى كل مرحله من مراحلها و دور من ادوارها, لاین التدرج و التطور بمثابه الجنس و الفصل لها, فاذن هذا التقسيم لا واقع موضوعى له الا فى وعاء الذهن و التصور.

النقطه الثالثه: ان الزمان بواقعه الموضوعى وحقيقته مركب من الآنات الطويله المتصله, فلا يتصور تخلل العدم بينهما و كل قطعه منه المعنونه بعنوان خاص واسم مخصوص كالיום و الليل و الفجر والاسبوع و السنه و القرن وهكذا موجوده بوجود واحد مستمر فى التدرج و التصرم, حيث ان التصرم و التدرج من المقومات الذاتيه له.

النقطه الرابعه: قد ظهر مما تقدم انه لاشبهه فى جريان الاستصحاب فى الزمان, فاذا شك فى بقاء النهار او الليل او الفجر, فلا مانع من

استصحاب بقاءه لتمامه اركاناً من اليقين بالحدوث والشك في البقاء او ترتب اثر شرعى عليه, فاذا لافرق في جريان الاستصحاب بين الامور التدريجيه من الزمانيات و الزمان والامور القاره الثابته.

النقطه الخامسه: ان الامور التدريجيه من الزمان و الزمانيات على مراتب متفاوتة و درجات متعدده و كل درجه تمثل نوع من الحركه, والاستصحاب يجرى في جميع انواعها كما تقدم.

النقطه السادسه: ان المبرر لجعل كل قطعه من الزمان معنونه بعنوان خاص واسم مخصوص انما هو بلحاظ ترتب اثر شرعى او عقلاى عليها كاليوم و النهار و الليل و الفجر والاسبوع و الشهر وهكذا, و المبرر لجعل كل قطعه من الحركات الزمانيه موجوده بوجود واحد مستمر في التدرج ومسماه باسم مخصوص انما هو من اجل غايتها كالحركه بين النجف و الكوفه, و بين النجف و كربلاء و بين كربلاء و بغداد و هكذا.

النقطه السابعه: ان الاثر الشرعى تاره مترتب على وجود الحركه بمفاد كان التامه واخرى على وجودها بمفاد كان الناقصه, وعلى هذا فاذا شكنا في بقاء الحركه بعد اليقين بحدوثها بمفاد كان التامه, فلا مانع من استصحاب بقائها وترتيب اثره عليه, و قد تقدم ان الشك في بقاء الحركه بمفاد كان التامه لا ينفك عن الشك في بقائها بمفاد كان الناقصه, لان لها حاله سابقه بكلا المفادين وفي مورد الشك في بقائها فتاره متعلق الشك وجود حركه المتحرك بمفاد كان التامه واخرى متعلقه اتصاف المتحرك بها بمفاد كان الناقصه والاستصحاب يجرى فيهما معاً و يترتب عليهما آثارهما, ولا فرق في ذلك بين الزمان و الزمانيات, نعم لا يمكن اثبات مفاد كان الناقصه باستصحاب بقاء الحركه بمفاد كان التامه الا على القول بالاصل المثبت, هذا فيما اذا لم يجر الاستصحاب بمفاد كان الناقصه

فما عن جماعه من المحققين الاصوليين من ان الاثر الشرعى اذا كان مترتبا على الحركة بمفاد كان الناقصه, فلايجرى الاستصحاب لعدم حاله سابقه لها كذلك بلافرق فى هذا بين ان تكون الحركة متمثله فى الزمان او فى الزمانى غير تام.

النقطه الثامنه: ان الواجب اذا كان مقيدا بالزمان الخاص كالنهار او نحوه, فان كان الزمان ماخوذاً فيه بمفاد كان التامه, فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه, كما اذا كان الواجب الصوم فى زمان و يكون ذلك الزمان نهرا, وعلى هذا فالجزء الاول محرز بالوجدان و الثانى بالتعبد.

واما اذا كان ماخوذاً بمفاد كان الناقصه بأن يكون الواجب الصوم فى زمان ويكون ذلك الزمان متصفاً بالنهار فايضا لا مانع من استصحاب بقاء هذا الاتصاف, لما تقدم من ان الشك فى بقاء النهار بمفاد كان التامه لا ينفك عن الشك فى بقاءه بمفاد كان الناقصه, نعم اذا كان الواجب الصوم النهارى اى الصوم الواقع فيه و المقيد به, فلا يمكن اثباته بالاستصحاب المذكور بكلا نحويه الا على القول بالاصل المثبت, لانه لا يثبت تقيد الواجب به الا على ضوء هذا القول.

النقطه التاسعه: انه لا مانع من اخذ الزمان الخاص كالنهار او الليل او نحوه فى الواجب بنحو الجزئيه, بمعنى ان الواجب هو الصوم فى زمان ويكون ذلك الزمان نهرا, ولا يلزم من ذلك التكليف بالمحال اذا كان الزمان شرطاً للوجوب ايضا.

النقطه العاشره: ان هناك عدّه تخريجات لجريان الاستصحاب فى الزمان وعدم جريانه فيه, منها ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى قدس سره من الضابط الكلى للموضوع المركب و الموضوع المقيد, ولكن تقدم نقد هذا

منها ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من الضابط في ضمن امرين, احدهما ان تقييد الفعل بالزمان يرجع الى التركيب, وثانيهما ان اخذ بالزمان ظرفاً بحاجه الى عنايه زائده, هذا.

وقد تقدم الكلام في كلا الامرين موسعاً, منها ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره في ضمن امور تقدم تلك الامور وما فيها من النظر.

النقطه الحادي عشره: ان قيود الواجب لا بد ان تكون اختياريه والا لزم التكليف بغير المقدور, و من هنا لو كان قيد الواجب غير اختياري, فلا بد ان يكون قيوداً للوجوب ايضاً والا لزم فعلية الوجوب قبل تحقق قيد الواجب و هذا يستلزم التكليف بغير المقدور.

النقطه الثانيه عشره: ان قيديه الزمان الخاص للحكم تتصور على صور:

١ - ما اذا كان الزمان الخاص قيوداً للوجوب وموضوعاً له.

٢ - ما اذا كان الموضوع مركباً من الزمان بأن يكون احد جزئيه الزمان.

٣ - ما اذا كان موضوع الحكم مقيداً بالزمان.

النقطه الثالثه عشره: ان الزمان الذي يكون قيوداً للوجوب, فتاره يكون قيوداً له بنحو صرف الوجود واخرى بنحو مطلق الوجود, والاول كالصلاه فانها لا تجب في كل آن من آتات الزمان من النهار او الليل, و الثاني كالصوم فانه يجب في كل آن من آتات النهار.

النقطه الرابعه عشره: ان الشك في بقاء النهار مثلاً تاره من جهه تأخير المكلف الصلاه عمداً او غفله, واخرى من جهه انه بلغ في وقت كان يشك في بقاء وقت الصلاه, فعلى الاول المعروف و المشهور الرجوع الى قاعده الاشتغال, ولكن الصحيح ان المرجع هو الاستصحاب دون القاعده, وعلى

الثانى المرجع هو استصحاب بقاء الوقت وبه يحرز موضوع الوجوب ولا تصل النوبه الى اصاله البراءه فى المقام.

النقطه الخامسه عشره: ان الزمان اذا كان قيذا للواجب بنحو مطلق الوجود كالصوم فى النهار, فاذا شك فى بقاءه من جهه مانع خارجى كالغيم ونحوه, فلا مانع من استصحاب بقاءه, باعتبار ان المتفاهم العرفى من الصوم فى النهار هو وجوب ايقاعه فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا, و الجزء الاول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب فاذن لا يصل الدور الى قاعده الاشتغال.

وكذلك الحال فيما اذا كان شك المكلف فى بقاءه من جهه انه لا يدري ان مقدار النهار عشره ساعات او احدى عشره ساعات, فعلى الاول انتهى النهار ودخل الليل وعلى الثانى باقى, وحيث انه لا يدري يشك فى بقاءه, فلا مانع من استصحاب بقاءه ويترتب عليه وجوب الصوم.

النقطه السادسه عشره: ان الظاهر من ادله وجوب الصوم و الصلاه فى النهار عرفا هو وجوب الاتيان بالصوم فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا و وجوب الاتيان بالصلاه فى زمان ويكون ذلك الزمان نهارا, و النكته فى ذلك ان ظرفيه اصل الزمان لهما معلومه, لاین كل فعل زمانى لابد ان يقع فى زمان, واما اذا اعتبر الشارع خصوصيه زائده على طبيعى الزمان, فلامحاله يكون ظاهراً فى ان اعتبارها انما هو بنحو التركيب لا التقييد, و الظرفيه باعتبار ان الزمان ظرف فلامعنى لاعتبار خصوصيته ظرفا ايضا.

النقطه السابعه عشره: ان الكلام فى جريان الاستصحاب فى زمان اذا كان الشك فيه بنحو الشبهه الحكميه وعدم جريانه فيه كذلك خارج عن محل الكلام, فان محل الكلام فى المقام انما هو فيما اذا كانت الشبهه موضوعيه.

الاستصحاب التعليقی

بيان ذلك ان الشك في بقاء الحكم تارة يكون في مرحله الجعل واخرى يكون في مرحله المجعول.

اما الاول, فالشك في بقاء الحكم في هذه المرحله لا يتصور الا من جهه الشك في نسخه وسوف ياتي الكلام في استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ في تنبيه مستقل.

واما الثانيه, فتارة لا يكون الحكم فيها فعليا من جهه عدم فعليه موضوعه في الخارج, ولكن الفقيه فرض وجود الموضوع بكامل اجزائه وقيوده في الخارج وثبوت الحكم له, وهذا ليس مجرد افتراض لا واقع موضوعي له بل له واقع موضوعي ومنشأ صحيح و هو وجود الادله الشرعيه في الكتاب و السنه, مثلا ورد في الدليل <الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس تنجس

فتوى الفقيه على فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج, والا فلازم ذلك

ان تكون فتوى الفقيه جميعا من القضايا الخارجيه مع ان الامر ليس كذلك كما هو واضح.

واخرى يكون الحكم فعليا بفعلية موضوعه فى الخارج, كما اذا وجد الماء فى الخارج وتغير باحد اوصاف النجس ثم زال تغيره بنفسه فيشك فى بقاء نجاسته, فيستصحب بقائها بعد احراز ان صفه التغير صفه تعليليه لا تقيديه ويفتى بها بنحو القضية الحقيقيه.

ما هو مورد هذا الاستصحاب

الى هنا قد تبين ان الاستصحاب فى هذه الموارد الثلاثه تنجزى:

الاول, فى مرحله الجعل عند الشك فى النسخ و هو استصحاب بقاء الجعل فى الشريعه المقدسه وعدم نسخه.

الثانى, فى مرحله المجعول و هى فعلية الحكم بفعلية موضوعه تقديراً لا واقعا من قبل الفقيه فى مقام عمليه الاستنباط وتطبيق الكبرى على الصغرى.

الثالث, فى مرحله المجعول و هى مرحله فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج حقيقه.

و هذه الاقسام الثلاثه من الاستصحاب جميعاً من الاستصحاب التنجزى فى مقابل الاستصحاب التعليق, لان الاستصحاب التعليق لا يدخل تحت شىء من الاقسام المذكوره ولا اشكال فى جريان الاستصحاب فى جميع تلك الاقسام, ولهذا عقد هذا التنبيه للبحث عن الاستصحاب التعليق فقط وانه يجرى او لا؟

بيان ذلك ان مورد هذا الاستصحاب هو ما اذا كان موضوع الحكم متخصصا بخصوصيتين, فمع وجود كلتا الخصوصيتين فيه فالحكم ثابت له جزماً, واما اذا زالت صورته احدهما وتبدلت بصوره اخرى فيشك فى بقاء

الحكم المعلق على الصورة الاولى فى الصورة الثانيه, بمعنى ان الخصوصيه الزائله لو كانت باقيه فالحكم باق يقينا, واما مع زوالها فيشك فى بقاءه اى بقاء هذا الحكم المعلق فيستصحب.

مثال ذلك, ماء العنب واجد لخصوصيتين, احدهما العنبيه والاخرى الغليان قبل ذهاب الثلثين, فاذا زالت الخصوصيه الاولى وصار العنب زيبياً, فاذا غلى الزبيب فهل يحكم بحرمة من جهة استصحاب بقاء الحرمة المعلقه على الخصوصيه الزائله و هى خصوصيه العنبيه, بتقريب ان هذا الغليان لو كان فى حال عنيبته كان المغلى حراما جزماً, فالحرمة معلقه على توفر الخصوصيه الزائله فى الموضوع و هى العنبيه ومع زوالها وصيرورتها زيبياً يشك فى بقاء هذه الحرمة المعلقه فيه اذا غلى, ولهذا لا يكون هذا الاستصحاب التعليقى داخلاً فى شىء من الاقسام المتقدمه من الاستصحاب.

ومن هنا يقع الكلام بين الاصوليين فى جريان هذا الاستصحاب وعدمه فى مقامين:

المقام الاول, فى تماميه اركان هذا الاستصحاب وعدم تماميتها.

المقام الثانى, انه على تقدير جريان هذا الاستصحاب هل له معارض أو لا؟

اما الكلام فى المقام الاول فهناك مناقشتان موجّهتان الى هذا الاستصحاب

اشاره

, الاولى عدم تماميه اركان ومقومات جريانه, الثانيه على تقدير تسليم تماميه اركانه فمع ذلك لايجرى.

المناقشه الاولى أثارها جماعه من الاصوليين منهم المحقق النائنى و السيد الاستاذ (قدس سرهما) و هى عدم تماميه اركان الاستصحاب

اشاره

اما المناقشه الاولى, فقد اثارها جماعه من الاصوليين منهم المحقق النائنى قدس سره (١) والسيد الاستاذ قدس سره (٢) وحاصل هذه المناقشه, هو ان للحكم

ص: ٣٠٢

١- (١) - ١ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٤١١.

٢- (٢) - ٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٣٧.

مرتبين, الاولى مرتبه الجعل والاعتبار, و الثانيه مرتبه الفعليه و هي فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج.

اما المرتبه الاولى, فلان الحكم فى هذه المرتبه مجرد اعتبار لا واقع موضوعى له فى الخارج ما عدا وجوده فى عالم الاعتبار و الذهن ولا يتصور الشك فيه الا من ناحيه الشك فى النسخ, فان معنى النسخ هو رفع الحكم عن مرتبه الجعل فيكون كاشفا عن ان جعله محدود وبفتره خاصه من الزمان.

واما المرتبه الثانيه, فلان فعليه الحكم انما هي بفعليه موضوعه فى الخارج, فاذا وجد الماء المتغير فى الخارج باحد اوصاف النجس صارت نجاسته فعليه. وعلى هذا فالشك فى الحكم الشرعى لا يخلو من ان يكون فى مرتبه الجعل او فى مرتبه المجعول ولا- ثالث لهما, بمعنى انه لا يتصور الشك فى الحكم الشرعى فى غير هاتين المرتبتين, فاذا شك فى الحكم الشرعى لا بد ان يكون اما فى مرتبه الجعل او فى مرتبه المجعول, و المفروض ان الشك فى الحكم التعليقى لا يدخل لا فى مرتبه الجعل ولا فى مرتبه المجعول. اما فى الاول فلان الشك فيها انما هو فى بقاء الجعل من جهه الشك فى نسخه ولاشك فى نسخ الحكم المعلق, لان الشك فى بقاء الحرمة المعلقه على العنب المغلى للزبيب المغلى مع اليقين بعدم نسخها, ضروره ان حرمة العنب المغلى غير منسوخه ولاشك فى نسخها وانما الشك فى بقائها للزبيب المغلى, ولهذا يكون استصحابها استصحاب لبقاء الحرمة فى مرتبه المجعول لا الجعل.

اما فى الثانيه, فلان الشك فيها انما هو فى بقاء الحكم الفعلى بفعليه موضوعه فى الخارج تحقيقا او تقديرا, و المفروض ان الشك فى الحكم المعلق ليس شكا فى الحكم الفعلى, لان فعليه الحكم منوطه بفعليه

موضوعه فى الخارج بتمام قيوده, واما الحرمة المعلقة فى المقام ليست بفعليه لعدم فعليه موضوعها فى الخارج, لان الموجود فيه احد جزئى موضوعها دون الجزء الآخر اذ موضوعها مقيّد بقيدين, احدهما العنبيه و الآخر الغليان, و الموجود فى المقام انما هو احد قيدي الموضوع و هو الغليان دون قيده الآخر و هو العنبيه, ومن المعلوم ان الحرمة لا-يمكن ان تكون فعليه الا- بفعليه موضوعها بكلا قيديه.

فالتتيجه, انه ليس فى المساله استصحاب الحكم الشرعى لا فى مرتبه الجعل ولا فى مرتبه المجعول, وعليه فالحكم المعلق ليس بحكم شرعى بل هو عبارته عن حكم العقل بثبوت الحكم بثبوت موضوعه فى الخارج بنحو القضييه الشرطيه, بمعنى انه اذا تحقق الموضوع فى الخارج بتمام قيوده تحقق الحكم, ومن الواضح ان هذا التحقق و الثبوت انما هو حكم العقل باعتبار انه الحاكم به لا الشرع.

ومن هنا قلنا ان القضييه الحقيقيه ترجع الى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له, مثلا قوله تعالى < لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا > يرجع الى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و هو المستطيع وتاليها ثبوت الحكم له و هو وجوب الحج, فاذا الحاكم بثبوت الملازمه بين وجود الموضوع فى الخارج و ثبوت الحكم له فيه العقل, و الحرمة المعلقة ترجع الى هذه الملازمه اى الملازمه بين الشرط و الجزاء.

لحد الان قد تبين ان القضييه المعلقة هى القضييه الشرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له, و الحاكم بهذه الملازمه العقل سواء اكانت القضييه من القضايا التكوينييه ام كانت من القضايا الشرعيه, لان مردّ الحكم المعلق الى الملازمه, فاذا لم يكن هنا حكم شرعى لا فى مرحله

الجعل ولا في مرحله المجعول, لان المولى اذا جعل الحكم على موضوع, فالعقل ينتزع منه الملازمه بينهما و سببيه الموضوع له على اساس استحاله انفكاك الحكم عنه, فاستصحاب الحكم المعلق يرجع الى استصحاب بقاء الملازمه و السببيه, وسوف تاتي الاشاره الى ان استصحاب السببيه كسببيه الغليان حال الزيب لا اثر له لانها بنفسها غير قابله للتنجيز, و الحرمة لا تترتب عليها وانما تترتب على وجود الغليان, ولهذا لا يجرى الاستصحاب في المساله لا في مرتبه الجعل لعدم الشك في هذه المرتبه ولا في مرتبه المجعول لعدم فعلية الحكم بفعله موضوعه في هذه المرتبه, هذا.

ما اورد على هذا البيان بمجموعه من الاشكالات:

وقد اورد على هذا البيان مجموعه من الاشكالات.

الاشكال الاول: انه لا مانع من استصحاب السببيه في المقام باعتبار انها حكم وضعى شرعى كالجزيئيه و الشرطيه و المانعيه وامره بيد الشارع

والجواب, قد ظهر مما تقدم من انها امر انتزاعى, و منشأ انتزاعها حكم شرعى و هو جعل الحرمة لماء العنب المعلقه على الغليان, واستصحاب بقاء سببيه الغليان بنفسها لا يجرى لانها في نفسها غير قابله للتنجيز او التعذير ولا موضوعها للاثر الشرعى, فان الاثر الشرعى كالحرمه مترتب على ذات الغليان و وجوده لا على سببته التى هي امر انتزاعى, هذا.

محاولة المحقق العراقى قدس سره تصحيح استصحاب السببيه بامرین

و قد حاول المحقق العراقى قدس سره(١) تصحيح استصحاب السببيه بامرین:

الامر الاول, ان مفاد روايات الاستصحاب جعل الحكم الظاهرى

المماثل لحكم المستصحب في صورته المطابقه و المخالف له في صورته المخالفه وعدم المطابقه, وحيث ان السببيه في نفسها غير قابله للجعل, فاذن بطبيعته الحال يكون المجعول منشأ انتزاعها و هو الحرمة الظاهريه الثابته للزيب اذا غلى و هي قابله للتنجيز, فاذن يكون استصحاب السببيه منجزاً لها,

ص: ٣٠٥

الجواب عن الامر الاول

والجواب اولاً ان هذه المحاولة مبنية على ان يكون مفاد روايات الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي عند المطابقيه و المخالف له عند عدم المطابقيه. ولكن قد تقدم في ضمن البحوث السالفه ان مفادها ليس جعل الحكم الظاهري لمؤدى الاستصحاب بل مفادها عدم جواز نقض اليقين بالشك عملاً لاحقاً، بمعنى ان وظيفه المكلف هي العمل على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها و الجرى على وفقها عملاً، لوضوح ان لسان روايات الاستصحاب ليس لسان الجعل ولهذا لا اشعار لها فيها على ذلك فضلاً عن الدلاله، بل لسانها النهى عن النقض العملى بعدما لا يمكن ان يكون حقيقياً.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفادها جعل الحكم الظاهري المماثل او المخالف الا انها لا تشمل السببيه فى نفسها لعدم ترتب اثر شرعى عليها باعتبار انها فى نفسها غير قابله للتعبد بها تنجيزاً او تعديراً، ولا يترتب عليها اثر شرعى، فاذن لا تكون مشموله لها لا فى نفسها ولا بلحاظ ما يترتب عليها من الاثر الشرعى لا انها تشملها باطلاقها، فاذا شملت فلا بد ان يكون شمولها بلحاظ منشأ انتزاعها و هو الحرمة المعلقه والا لكان شمولها لها لغوا، وحيث ان صدور اللغو من المولى مستحيل، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بأن شمولها لها انما هو بلحاظ شمولها لمنشأ انتزاعها، واستصحابها فى الحقيقه استصحاب بقاء منشأ انتزاعها اى الحرمة المعلقه و هذا كما ترى، لانه لا مبرر للشمول اذ لا اطلاق لها بالنسبه الى منشأ انتزاعها فالسالبه بانتفاء الموضوع، ضروره ان الالتزام بالشمول ثم الالتزام بالتصرف و التأويل تعسف و اكل من القفا.

فالنتيجه انه لا مقتضى للشمول.

الامر الثانى ما ذكره المحقق النائى قدس سره من الاشكال على الاستصحاب التعليق

الامر الثانى: ان ما ذكره المحقق النائى قدس سره (1) من الاشكال على الاستصحاب التعليق مبنى على ان الحكم فى مرتبه المجعول لا يكون فعليا الا- بفعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده وشروطه والا- فالحكم باقى فى مرتبه الجعل, بدعوى ان الاحكام الشرعيه مجعوله بنحوالقضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج ولها مرحلتان, الاولى مرحله الانشاء و الجعل و الثانىه مرحله الفعليه بفعليه موضوعها فى الخارج, و الشك فى الحكم المعلق ليس فى مرحله الجعل كما هو واضح ولا فى مرحله المجعول لعدم فعليته بفعليه موضوعه فى الخارج. و هذا غير تام, لان الحكم المجعول وجد بنفس الجعل, لان وجوده منوط بالوجود اللحاظى للموضوع لايوجوده الخارجى, و قد حقق فى محله انه فعلى قبل وجود موضوعه فى الخارج, اليس المحقق النائى قدس سره يقول بجريان الاستصحاب فى الحكم الكلى قبل تحقق موضوعه فى الخارج, هذا.

والتحقيق فى المقام ان يقال, ان للحكم مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل كما ذكرناه غير مره, لان حقيقه الاعتبار من المولى و هو بيده وجوداً وعمداً سعه و ضيقاً وفعل اختياري له ولا وجود له إلا فى عالم الاعتبار و الذهن, وفعليته و وجوده انما هى بفعليه الاعتبار ووجوده فى هذا العالم, و من هنا يستحيل ان يوجد الحكم فى الخارج و الا لزم كونه امراً خارجياً و هذا خلف.

وبذلك يظهر ان مرتبه الفعليه اى فعليته الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج ليست من مراتب الحكم, لاستحاله فعليته الحكم ووجوده بفعليه موضوعه فى الخارج و وجوده فيه, والا- لزم ان يكون الحكم موجوداً فى الخارج, و هذا خلف فرض انه امر اعتبارى لا وجود له الا فى عالم الاعتبار

ص: ٣٠٧

ومن هنا قلنا ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج, فعلية فاعليته و محر كيته فيه لافعلية نفسه, لانه لا يكون محر كا وفاعلا الا بعد تحقق موضوعه فى الخارج و بعد تحققه فيه وفعليته صارت فاعليته ومحر كيته فعلية.

وعلى هذا فتاره ينظر الى الحكم الكلى المجعول فى الشريعة المقدسه بما هو اعتبار من المولى فى عالم الاعتبار.

والحكم من زاويه هذه النظرة لا وجود له الا فى هذا العالم, ولا يتصور الشك فيه الا من جهه الشك فى نسخه, وبقطع النظر عنه لا يتصور الشك فيه من جهات اخرى كما هو ظاهر.

واخرى ينظر اليه بما هو مضاف الى موضوعه فى الخارج تحقيقاً او تقديرأ, مثلاً تاره ينظر الى نجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس بما هى اعتبار من المولى ولا واقع موضوعى لها الا فى عالم الاعتبار و هى بهذه النظرة لا وجود لها الا فى وعاء الاعتبار, ولهذا لا يتصور الشك فيها فى هذا العالم الا من ناحيه الشك فى نسخه.

واخرى ينظر اليها بما هى مضافه الى موضوعها فى الخارج و هو الماء المتغير باحد اوصاف النجس تحقيقاً او تقديرأ, وبهذه النظرة يتصور الشك فى بقاء هذه الاضافه, كما اذا فرض زوال التغير عنه و شك فى ان نجاسته باقيه او زالت, ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقائها والافتاء بذلك.

وبكلمه ان الاحكام الشرعيه مجعوله فى الشريعة المقدسه بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج, وعلى هذا فالفقيه فى مقام عمليه الاستنباط ينظر الى ثبوت هذه الاحكام لموضوعاتها فى الخارج تقديرأ او تحقيقاً بتمام قيودها وشروطها ويفتى بثبوتها بنحو

القضيه الحقيقيه بعد تنقيح تمام مقدمات عمليه الاستنباط كالسند و الدلاله و الجهمه, وحينئذٍ فان وجد قرينه على الخلاف فيقوم بعملية الاستنباط على طبق مدلول القرينه والا فعلى طبق مدلول الدليل, وان لم يكن فى المساله لا الاول و الثانى فالعملية تقوم على طبق الاصول العمليه, فاذا ورد فى الدليل <الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس تنجس> فالفقيه يقوم بالتحقيق حول هذا الدليل وفرض وجود الماء فى الخارج وملاقاته لعين النجس وتغيره بها باحد اوصافها فيفتى بنجاسته, ثم يقوم بالبحث عن ان حيثه التغير هل هى حيثه تقييده او تعليبيه, فاذا احرز انها تعليبيه وحينئذٍ فاذا فرض الفقيه زوال التغير عنه بنفسه, فبطبيعته الحال يشك فى بقاء نجاسته فيتصحب بقائها فيفتى بها بنحو القضيه الحقيقيه.

والخلاصه, ان الفقيه يجرى الاستصحاب فى الحكم الكلى فى الشبهات الحكميه من زاويه النظره الثانيه اى اضافته الاحكام الشرعيه الى موضوعاتها فى الخارج واضافه الحكم المجعول اليه, و قد يشك فى بقاء هذه الاضافه من جهه انتفاء قيد من قيوده بعد احرازه بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه انه قيد تعليلى لاتقييدى, وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاء هذه الاضافه, وعلى هذا فالمراد من استصحاب بقاء المجعول هو استصحاب بقاء هذه الاضافه الى الموضوع الموجود فى الخارج تحقيقا وتقديرا و انه عباره اخرى عن استصحاب بقاء فعليه فاعليته ومحركيته واقعا او فرضا.

ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من النقض على المحقق النائينى قدس سره مبنى على الخلط

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من النقض على المحقق النائينى قدس سره من ان المجتهد يجرى الاستصحاب فى الاحكام الكليه بقطع النظر عن وجود موضوعاتها فى الخارج وليكن المقام ايضا من هذا القبيل, مبنى على الخلط بين جريان الاستصحاب فى الاحكام الكليه

مع عدم تحقق موضوعاتها في الخارج حقيقه وبين جريانه في المقام, لان الاول يفترق عن الثاني في نقطه و هي ان الفقيه في الاول يفترض وجود الموضوع في الخارج بكامل اجزائه وقيوده وثبوت الحكم له ثم يفترض انتفاء خصوصيه من خصوصيات الموضوع التي تكون بنظر العرف من الخصوصيات التعليليه لا التقييده, وحينئذ فبطبيعته الحال يشك في بقاء الحكم له ولا مانع عندئذ من استصحاب بقائه فيه.

والخلاصه, انه يكفي في جريان الاستصحاب في الاحكام الكليه افتراض وجود موضوعاتها في الخارج تحقيقا او تقديرا, و افتراض الشك في بقائها بسبب من الاسباب.

واما في الثاني, فلان الفقيه يفترض وجود الحكم المعلق على احد جزئي موضوعه بدون ان يكون موضوعه موجودا بكامل اجزائه وقيوده لاتحقيقا ولاتقديرا, بمعنى ان الفقيه لايفترض وجود موضوعه في الخارج بتمام قيوده واجزائه, وانما افتراض وجود الحكم معلقا على احد جزئي موضوعه.

مثلا يفترض الفقيه وجود الحرمة للعصير العنبي معلقا على الغليان في الخارج بدون وجود الغليان فيه لاتحقيقا ولاتقديرا, فاذا لا وجود لهذه الحرمة في الخارج ولو تقديرا, وعليه فلايتصور استصحاب بقاء الحكم في مثل هذا المثال لا في مقام الجعل لعدم الشك فيه ولا في مقام المجعول لعدم وجوده فيه, لان وجوده منوط بوجود موضوعه في الخارج تحقيقا او تقديرا و المفروض انه غير موجود فيه كذلك.

فاذا قياس الاستصحاب في الحكم المعلق على احد جزئي موضوعه بالاستصحاب في الحكم الكلي قياس مع الفارق, فان الاستصحاب في الاول لايجري لعدم تحقق موضوعه بكامل اجزائه وقيوده لاتحقيقا

ولانتقديرا، وفي الثاني يجرى لتحقق موضوعه كذلك تقديرا.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من النقص غير صحيح.

الاشكال الثاني ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره

الاشكال الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره (١) من ان الحكم التعليقي حكم معلق على الشرط وراء تعليقه على موضوعه المقدر وجوده في الخارج، مثلا- موضوع الحرمة العصير العنبي و الغليان شرط للحكم و هو الحرمة لا- انه جزء الموضوع، لان موضوع الحرمة ليس مركبا من جزئين، احدهما العصير في حال العنبيه و الآخر الغليان بل الموضوع الماخوذ مقدر الوجود في الخارج في لسان الدليل هو العصير العنبي و الغليان شرط لحرمة لا انه جزء الموضوع، و الحرمة المشروطة وان لم تكن فعليه قبل حصول شرطها هو الغليان، الا- ان الشك ليس في بقاء الحكم الانشائي في موضوعه الكلي اللحاظي لا الخارجى حتى يقال ان الشك في بقاء الحكم الكلي و هو الحكم المجمعول في مرحله الجعل للموضوع المقدر وجوده في الخارج لا يتصور الا من جهة الشك في نسخه.

وان شئت قلت، ان الحكم المجمعول في مرحله الجعل والاعتبار وان كان فعليا بفعله جعله حقيقه، ضروره انه ليس له فعليه وراء هذه الفعليه على اساس انه امر اعتبارى لا واقع موضوعى له الا وجوده في عالم الاعتبار و الذهن، ويستحيل ان يوجد في الخارج والا لكان امرا خارجيا و هذا خلف، و المجمعول في هذه المرحلة عين الجعل ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار كالايجاد و الوجود في التكوينيّات، و المفروض انه لاشك فيه في مرحله الجعل، لان الشك في هذه المرحلة لا يتصور الا من جهة الشك في بقاء الجعل وعدم نسخه، و الشك في المقام انما هو في الحكم الجزئى

ص: ٣١١

الانشائي, على اساس ان حرمة العصير العنبي المغلى مجعوله بنحو القضييه الحقيقيه و هي تنحل بانحلال موضوعها فى الخارج فتثبت الحرمة لكل فرد من افراد العصير العنبي المغلى قبل ذهاب ثلثيه من الافراد المقدره والافراد الموجوده فى الخارج, و من الواضح ان الثابت لكل فرد الحرمة الجزئيه لا- الحرمة الكليه, وعلى هذا فاذا صار العنب زيبيا وحيث ان الزبيب امتداد للعنب, فبطبيعته الحال يشك فى بقاء الحرمة الجزئيه له فى هذه الحاله و هي حاله الزبيبيه اذا غلى.

وان شئت قلت, ان الحرمة حيث انها ثابتة لكل فرد من افراد العصير العنبي من الافراد المقدره والافراد المحققه فى الخارج على تقدير غليانه, و هذه الحرمة متيقنه فى حاله العنبيه, فاذا صار زيبياً يشك فى بقائها فى هذه الحاله لاحتمال ان حاله العنبيه عله لحدوثها وبقائها معا, فعندئذ لا مانع من استصحاب بقائها فيها.

فالنتيجه, ان استصحاب الحكم الكلى الانشائي وان لم يجر باعتبار انه لا شك فيه الا انه لا مانع من استصحاب الحكم الجزئى, هذا.

الجواب عن الاشكال الثانى

والجواب اولاً- ان الفقيه فى الشبهات الحكميه يقوم بجريان الاستصحاب فى الحكم الكلى ولا يتصور جريان الاستصحاب فيها فى الحكم الجزئى الا- فى موضوع موجود فى الخارج حقيقه وشك فى بقاء حكمه بسبب او آخر بل المستصحب فيه ايضا الحكم الكلى, فان المنظور هو استصحاب طبيعى الحكم لطبيعى الموضوع, لان خصوصيته الشخصيه غير دخيله فى ثبوت الحكم له.

واما فى المقام, فلا يكون المستصحب حكماً جزئياً لموضوع كذلك, ضروره ان الفقيه فرض وجود العصير العنبي فى الخارج وثبوت الحرمة له اذا غلى ثم فرض صيروره العنب زيبيا وشك فى بقاء الحرمة الثابته فى حاله

العنبيه له اذا غلى, ومن الواضح ان هذا استصحاب لبقاء الحرمة الكليه لموضوع كلى مفروض الوجود فى الخارج, و هذا الاستصحاب انما يكون من استصحاب بقاء الحرمة الجزئيه فيما اذا كان عنب معين موجود فى الخارج وصار هذا العنب المعين زيبيا وشك فى بقاء حرمة, ولكن هذا خارج عن محل كلام الفقهاء, لان محل كلامهم انما هو فى جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه, و المفروض ان الشبهه فى المقام حكميه فلامحاله يكون المستصحب حينئذٍ حكما كليا لاجزئيا.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المستصحب حكم جزئى الا انه معلق على احد جزئى موضوعه و هو الغليان, باعتبار انه اما جزء الموضوع او قيده و حرمة العصير العنبى معلقه على الغليان فى الخارج, و الحرمة المعلقه لا وجود لها بدون وجود المعلق عليها والا- لزم الخلف, و الموجود انما هو الملازمه بين ثبوت الغليان فى الخارج و ثبوت الحرمة فيه, واما طرفاها فهل هما ثابتان او لا- فالملازمه لاتدل على ذلك, وحيث ان الغليان غير موجود فالحرمة ايضا غير موجوده, والا لزم وجود المعلول بدون وجود العله و المسبب بدون وجود السبب و المعلق بدون وجود المعلق عليه.

وعلى هذا فالموجود فعلا- انما هو الملازمه بينهما, واما الحرمة فلا وجود لها لعدم وجود علتها و المعلق عليها, ولهذا لامعنى لاستصحاب بقائها اذ لا وجود لها لاتقديرها ولاتحقيقا.

فالتتيجه فى نهايه الشوط ان هذا الاشكال غير وارد.

الاشكال الثالث: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره

الاشكال الثالث: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (1) فى تعليقه على رسائل الشيخ الانصارى قدس سره, وحاصل هذا الاشكال ما افاده قدس سره فيها من

ص: ٣١٣

ان الغليان فى المثال تاره يؤخذ قيذا وشرطا للحرمة واخرى يؤخذ قيذا للحرام مع كون الحرمة فعليه نظير ما اذا كان القيد للواجب دون الوجوب, غايه الامر ان قيود الحرام لا مانع من ان تكون غير اختياريه اذ لا يلزم منه التكليف بغير المقدور, بينما قيود الواجب لا بد ان تكون اختياريه, واما اذا كانت غير اختياريه فلا بد ان تكون قيذا للوجوب ايضا والا لزم التكليف بغير المقدور كما هو واضح.

وعلى هذا فاذا كان الغليان قيذا للحرام دون الحرمة فالحرمة فعليه, و الحرام حصه خاصه من شرب العصير العنبى و هى شرب العصير العنبى المغلى, و حينئذ فاذا صار العنب زبيبا فيشكك فى بقاء حرمة الشرب الى حاله الزبيبيه, فلا مانع من استصحاب بقاء حرمة الى هذه الحاله, هذا.

ولكن ذكر قدس سره ان هذا الاستصحاب استصحاب تنجيزى لاتعليقى, لان الحرمة فعليه ولا تكون معلقه على الغليان, لانه قيد للحرام لا الحرمة و هذا خارج عن محل الكلام.

وقد يشكل عليه بأن الحرمة وان كانت فعليه وغير مشروطه بالغليان ولا بوجود العنب فى الخارج, فان حرمة شرب العصير العنبى المغلى فعليه وان لم يكن العصير العنبى المغلى موجودا فى الخارج, كحرمة شرب الخمر فانها فعليه سواء أكانت الخمر موجوده فى الخارج ام لا. لان الاحكام التحريميه من هذه الناحيه تختلف عن الاحكام الوجوبيه, اذ الاحكام التحريميه لم تجعل بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج بل هى مجعوله بنحو القضايا الفعليه لموضوعاتها, مثلا المتفاهم العرفى من مثل <لا تشرب الخمر> حرمة شربها فعلا و ان لم تكن الخمر موجوده فى الخارج شريطه ان يكون قادرا على شربها ولو بايجادها فى الخارج.

واما الاحكام الوجوبيه فهي مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج, ولهذا لا تكون فعليتها الا بفعليه موضوعاتها فى الخارج.

واما فى المقام, فلان حرمه شرب العصير العنبى المغلى فعليه قبل وجود الغليان فى الخارج شريطه ان يكون قادرا عليه ولو بالقدره على ايجاده.

وعلى هذا فحرمه الشرب فعليه, فاذا فرض ان العنب صار زيبيا و الزيب امتداد لوجوده, فلامحاله يشك فى بقاء حرمه شرب العصير العنبى المغلى للزيب المغلى, وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقائها الى هذه الحاله.

ودعوى, ان هذا الاستصحاب لايجرى من جهه اخرى و هى ان الشك لا يكون فى بقاء الحرمه المجعوله بل فى مقدارها, بتقريب ان المكلف لايدرى ان الحرام هل هو شرب العصير العنبى المغلى فحسب او الاعم منه و من العصير الزيبى المغلى؟ و هذا من الشك فى مقدار المجعول وامتداده, و المرجع فيه استصحاب عدم جعل الزائد, يعنى عدم جعل الحرمه الزائده على حرمه شرب العصير العنبى المغلى.

مدفوعه بل انها غريبه جدا, اذ لازم هذه الدعوى عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه اصلا, حيث ان هذا الاشكال موجود فى جميع موارد جريانه فيها, فاذا شككنا فى بقاء نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه فلامحاله يكون مرجع هذا الشك الى الشك فى مقدار المجعول وان النجاسه المجعوله للماء المتغير, هل هى مجعوله له فقط او للاعم منه ومن الماء الزائل تغيره بنفسه, وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقائها له.

ومن هنا ذكر السيد الاستاذ قدس سره (١) ان استصحاب بقاء المجعول وان كان جاريا في نفسه الا انه معارض باستصحاب عدم جعل الزائد، فمن اجل ذلك يسقط لا من جهة عدم المقتضى.

نعم ذكرنا في مستهل بحث الاستصحاب ان هذا الاستصحاب لا يجرى من جهة اخرى لا من هذه الجهة اى جهة المعارضه، وكذلك الحال فى حرمه وطى الحائض فانه حرام فى حال خروج الدم منها، واما اذا انقطع الدم عنها ولم تغتسل بعد، فهل هو حرام او لا؟ فيكون الشك فى بقاء حرمه وطئها بعد انقطاع الدم وقبل اغتسالها، ويرجع هذا الشك الى الشك فى مقدار المجعول وامتداده وانه مجعول للحائض فى حال خروج الدم منها فقط او للمحدث بحدث الحيض وان انقطع الدم.

فعلى المشهور لا مانع من استصحاب بقاء حرمه وطئها.

فالتتيجه ان هذا الاشكال غير وارد.

نعم، الذى يرد عليه ان ما ذكره قدس سره وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن اثباته بدليل، لان الظاهر و المتفاهم العرفى من ادله حرمه العصير العنبى اذا غلى هو ان الغليان شرط للحرمه لا انه قيد للحرام و الحرمه فعليه اذ لا يمكن حملها على ذلك، فانه بحاجة الى قرينه تدل على ذلك و هى غير موجوده لا فى نفس هذه الادله ولا من الخارج.

الاشكال الرابع: ما ذكره بعض المحققين قدس سره

الاشكال الرابع: ما ذكره بعض المحققين قدس سره (٢) على ما فى تقرير بحثه من التفصيل بين ما اذا كانت قيود الموضوع ماخوذه فى عرض واحد وما اذا كان بعضها فى طول الآخر، بيان ذلك ان القيود الماخوذه فى موضوع الحكم فى لسان الدليل مفروضه الوجود قيود للحكم وشروطه له

ص: ٣١٤

١- (١) - ١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٦.

٢- (٢) - ٢ - بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ٢٨٨.

فى مرله الجهل ولا تصاف الفعل بالملا-ك فى مرله المبادى, ولا برهان على ان اناطه الحكم بتلك القيود جميعا فى عرض واحد اذ كما يمكن ذلك يمكن ان تكون اناطته ببعضها فى طول اناطته بعضها الآخر.

وعلى هذا فى المقام كما يمكن ان تكون اناطه الحرمة بخصوصيه العنيه فى عرض اناطتها بالغليان, يمكن ان تكون اناطتها بالغليان فى طول اناطتها بالعنيه, بمعنى ان يكون العصير العنبى موضوعا للحرمة المشروطه بالغليان بأن يكون ارتباطها بالموضوع فى مرتبه متقدمه على ارتباطها بالشرط هذا بحسب مقام الثبوت.

واما فى مقام الاثبات, فان كان الوارد فى لسان الدليل <يحرم العنب المغليان العنب المغلى حرامالعنب اذا غلى يحرم > فان العنب موضوع للحرمة و الغليان شرط لها.

وعليه فبطبيعته الحال تكون اناطه الحرمة بالغليان فى طول اناطتها بالعنب, وكذلك اذا ورد الدليل بنحو القضييه الحملية <العنب يحرم المغلى منه

فالشرطيه و الترتب عندئذٍ مجعوله شرعاً ومتيقنه فى حال العنيه, فاذا صار العنب زيبيا يشك فى بقاء الحرمة الى حاله الزيبيه, فاذا فرضنا ان الزيب امتداد للعنب وليس موضوعاً آخر, فلا مانع من استصحاب بقائها الى هذه الحاله.

والخلاصه, ان الشرطيه اذا كانت مجعوله شرعاً للعنب, فلا مانع من استصحاب بقائها للزيب اذا شك فيه فيكون حالها حال الحرمة الفعلية المستصحبه فى سائر الشبهات الحكميه, ولا فرق فى ذلك بين ان يكون المستصحب الحكم الجزئى, كما اذا كان موضوعه موجوداً فى الخارج او يكون الحكم الكلى الذى يفترضه الفقيه بافترض موضوعه فى الخارج.

الى هنا قد تبين ان القضييه الشرطيه المجعوله فى المقام شرعاً المترتبه على موضوعها حالها حال الحرمة المترتبه على موضوعها لدى الشك فى بقائها من جهه تماميه اركان الاستصحاب فيها, هذا.

المناقشه فى هذا الاشكال

ويمكن المناقشه فيه, لانه ان اريد بالقضييه الشرطيه المجعوله شرعاً جعل الحرمة المشروطه بالغليان للعنب, باعتبار ان مدلول هذه القضييه الشرطيه جعل الحرمة للعنب مشروطه بالغليان.

فيرد عليه, ان الحرمة المشروطه لا وجود لها قبل وجود شرطها و هو الغليان حتى يستصحب بقائها للزيب, لان الموجود هو الملازمه بين الشرط و الجزاء هما الغليان و الحرمة و سببيه الشرط للجزاء, وعلى هذا فلا فرق بين ان تكون اناطه الحرمة بكلا القيدين هما العنيه و الغليان فى عرض واحد او ان اناطتها بالغليان فى طول اناطتها بالعنيه, ضروره ان القضييه بكلتا صيغتيها هما الصيغه الاولى و الصيغه الثانيه تدل على ان المجعول فى الشريعه المقدسه هو الحرمة المشروطه و المعلقه التى لها ملاك ملزم, لوضوح ان اختلاف صياغه القضييه فى مقام الاثبات و دلالتها على اناطه الحرمة

بالقيدين المذكورين كانت فى عرض واحد ام كانت فى طول الاخرى لا يؤثر فى الواقع ولا يغيره, لان تحقق الحرمة المشروطه و المعلقه بمالها من المبادى منوط بتحقق كلا- القيدتين معا هما العنبه و الغليان, سواء أكانا مأخوذتين فى عرض واحد او يكون احدهما موضوعا للآخر فيكون الآخر فى طوله, فان تحققها على كلا التقديرين منوط بتحققهما معا.

وان اريد بها جعل الملازمه بين ثبوت الغليان و ثبوت الحرمة.

فيرد عليه, ان الملازمه فى نفسها امر تكوينى غير قابله للجعل شرعا و القابل له انما هو منشأ انتزاعها او سببها الغليان.

وبكلمه, ان القيدتين اذا كانا مأخوذتين فى عرض واحد, كانت الحرمة منوطه بهما معا كذلك, وان كانا مأخوذتين طولاً كانت الحرمة منوطه باحدهما فى طول اناطتها بالآخر هذا بحسب مقام الاثبات.

واما بحسب مقام الثبوت, فالحرمة لا توجد الا بوجود كلا القيدتين معا سواء أكانا مأخوذتين فى لسان الدليل عرضيين ام طوليين, فاذا وجد العنب فحرمة ماؤه معلقه على الغليان الذى هو الجزء الآخر للموضوع, وكذلك الحال اذا كان العنب موضوعاً للحرمة و الغليان شرط لها, فاذا وجد العنب فى الخارج دون الغليان فالحرمة غير موجوده, لان وجودها منوط بوجود الغليان ومشروطه به, فاذن كون القيدتين عرضيين فى لسان الدليل او طوليين فيه لا يؤثر فى الواقع, لان الحرمة فى الواقع معلقه على الغليان و مشروطه به, اما من جهة انه احد جزئى الموضوع لها اذا كان الموضوع فى الواقع مركبا من العنب و الغليان او من جهة انه شرط لها اذا كان الموضوع هو ماء العنب فقط.

وعلى هذا, فان اريد بها ان الشارع جعل الحرمة معلقه على الغليان و مشروط به, فيرد عليه ان الامر وان كان كذلك الا ان هذه الحرمة انما هى

فى مرتبه الجعل ولاشك فيها, لائن الشك فيها لايتصور الا من ناحيه الشك فى نسخها, و المفروض انه لاشك فيها من هذه الناحيه, واما فى مرتبه المجعول و هى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج فلا- وجود لها فيه, لائن وجودها منوط بوجود الغليان فاذن عاد المحذور.

وان اريد بها الشرطيه و الترتب فى مقام الاثبات ولسان الدليل.

فيرد عليه, ان الشرطيه و الترتب وان كانت فعليه الا- انه لا- اثر لها طالما لم تكن طرفيها فعليه وهما الغليان و الحرمة, لان فعليه الملازمه لاتستلزم فعليه طرفيها.

وبكلمه, انه ان اريد بالقضيه الشرطيه المجعوله ان المجعول الملازمه بين الشرط و الجزاء - اى بين الحرمة و الغليان - فيرد عليه ان الملازمه غير مجعوله, لانها منتزعه من جعل الحرمة معلقه على الغليان, لان العقل ينتزع الملازمه بين الحكم وموضوعه سواء أكان مجعولاً له بلسان القضيه الشرطيه ام بلسان القضيه الحقيقيه, وان اريد بها ان المجعول من قبل الشارع هو الحرمة المشروطه بالغليان لماء العنب كما هو مفاد الجملة الشرطيه كقولك <العنب اذا غلى يحرم> فانه يدل على ان المجعول فى الشريعه المقدسه لماء العنب الحرمة المشروطه بالغليان.

فيرد عليه, ان الحرمة المشروطه بالغليان وان كانت مجعوله شرعا الا انه لايمكن جريان الاستصحاب فيها, اما فى مرحله الجعل فلا- شك فى جعلها, واما فى مرحله المجعول فلا وجود لها قبل وجود شرطها ولايمكن قياس ذلك بالاستصحاب فى الشبهات الحكميه, لان المجتهد فيها يفترض وجود الموضوع بكامل اجزائه وقيوده فى الخارج ويشك فى بقاء حكمه بسبب زوال بعض حالاته, و هذا الافتراض افتراض واقعى مطابق لظاهر الدليل, فاذا ورد فى الدليل <الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس تنجس

فان الفقيه فرض وجود الماء المتغير باحد اوصاف النجس وافتى بنجاسته, واذا فرض زوال تغيره بنفسه يشك في بقاء نجاسته, فلا مانع من استصحاب بقائها بعد احراز ان حيثه التغير حيثه تعليله بنظر العرف لا تقييده.

واما في المقام فالحكم - و هو الحرمة - غير ثابت لعدم تحقق موضوعه المركب من ماء العنب و الغليان اوعدم تحقق شرطها, و الثابت انما هو الملازمه بين الحرمة و الغليان, واما الحرمة فهي غير ثابتة لا-حقيقه ولا-تقديرًا, لان المجتهد لم يفترض وجود الموضوع للحرمة بتمام اجزائه وشرائطه لكي يحكم بثبوتها له ثم يشك في بقائها بسبب او آخر, لان الثابت هنا تقديرا او تحقيقا جزء الموضوع و هو العنب وفرض صيرورته زبيبا, وحيثئذ يشك في ان الحرمة الثابتة للعنب معلقه على الغليان هل هي ثابتة للزبيب اذا غلى, ومن الواضح ان هذا الشك بقاء الملازمه في هذه الحالة و هي الملازمه الثابتة بين الحرمة و الغليان في حال كونه عنبًا, و المفروض انها منتزعه عن جعل الحرمة للعصير العنبى اذا غلى ولم يذهب ثلثاه, وليست مجعوله, فان المجعول انما هو حرمة مشروط بالغليان.

والخلاصه, ان الفقيه في المقام قد فرض تبدل حاله احد جزئى الموضوع الى حاله اخرى بدون افتراض جزء آخر للموضوع او قيده و هو الغليان في المثال بل فرض عدم وجوده, فاذا كيف يقاس المقام بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه. ومن هنا لا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه من هذه الناحيه, وان بنينا على عدم جريان الاستصحاب فيها من ناحيه اخرى, هذا تمام الكلام في المناقشه الاولى.

المناقشه الثانيه و هي لو سلمنا تماميه اركان الاستصحاب في المساله فمع هذا لايجرى

اشاره

واما المناقشه الثانيه: فقد تظهر من كلمات بعض الاصحاب من انا لو سلمنا تماميه اركان الاستصحاب في المساله فمع هذا لايجرى, لان

ص: ٣٢١

المستصحب في هذا الاستصحاب انما هو الحرمة المشروطه و المعلقه على الغليان و الفرض انه لا اثر لهذه الحرمة, لانها لا تقبل التنجز طالما لم تكن فعلية, فاذا صارت فعلية بفعلية شرطها ترتب عليها الاثر و هو التنجز, وعلى هذا فاذا غلى الزبيب فيشك في حرمة فعلا- من جهة الشك في بقاء الحرمة المشروطه له, ولكن لا يمكن اثبات حرمة بعد الغليان فعلا باستصحاب بقاء الحرمة المشروطه له الا على القول بالاصل المثبت, لان فعلية الحرمة بفعلية الشرط في القضية الشرطية عقلية وليست بشرعية, وعلى هذا ففعلية الحرمة انما هي بفعلية الغليان واقعا لا ظاهرا, ولهذا لا يمكن اثبات فعلية الحرمة باستصحاب بقاء القضية الشرطية التي هي تمثل الحرمة المشروطه الا على القول بحجية الاصل المثبت.

الجواب عن هذه المناقشه

والجواب, انا لو سلمنا تماميه اركان الاستصحاب في الحرمة المشروطه, فلا مانع من جريانه فيها اذا شك في بقائها للزبيب, واما فعلية هذه الحرمة فانما هي بفعلية شرطها و هو الغليان ولا ترتبط بالاستصحاب, لان الاستصحاب انما يثبت الحرمة المشروطه للزبيب بنحو الكبرى الكليه, واما فعليتها فانما هي بفعلية شرطها وموضوعها في الخارج و ليست من آثار الاستصحاب لكي يقال انه لا يمكن اثباتها بالاستصحاب الا على القول بأن الاستصحاب يثبت لوازمه العاديه و العقلية ايضا.

والخلاصه ان الاستصحاب في المقام انما يثبت الكبرى, فاذا تحققت صغرها تنطبق عليها و هذا المقدار يكفي في جريانه.

وعلى هذا فاذا غلى الزبيب تنطبق عليه كبرى الملازمه بين الحرمة و الغليان و حكم حينئذٍ بحرمة فعلا- ولولا- ثبوت الكبرى بالاستصحاب لم يحكم بحرمة بعد الغليان, فالحرمة الفعلية انما هي نتيجة تطبيق الكبرى على الصغرى وليست من آثار المستصحب لكي يقال ان الاستصحاب

لا يثبت حرمة فعلا الا على القول بالاصل المثبت.

فالتتيجه, انه يكفى فى جريان الاستصحاب اثبات الكبرى فان لها اثرا عند تحقق صغراها, و هذا المقدار يكفى فى جريان هذا الاستصحاب, هذا نظير استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ عند الشك فيه, فانه لا يثبت فعليه المجعول بفعليه شرطه الا على القول بالاصل المثبت, ولكنه يثبت الكبرى و هى جعل الحكم بنحو القضييه الحقيقيه, فاذا ثبت صغراها تنطبق عليها وبذلك يتنجز الحكم, ولا فرق فى ذلك بين ان يكون ثبوت الكبرى بالوجدان او بالتعبد او بالاصل العملى, لان فعليه الحكم وتنجزه منوطه باحراز الكبرى و الصغرى معا سواء أكان احرازهما بالوجدان ام كان بالتعبد.

وان شئت قلت, ان فعليه الحكم وتنجزه منوطه بامرین, الاول احراز الكبرى و هى جعل الحكم فى الشريعه المقدسه, و الثانى احراز الصغرى و هى وجود موضوعه فى الخارج, فاذا كان المكلف محرز لكلا الامرین معا, كان الحكم فعليا فى حقه ومنجزا عليه ومانحن فيه كذلك, فانه اذا بنينا على تماميه ارکان الاستصحاب فى المساله, فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقاء الحرمة للعنب المشروطه بالغليان اذا صار زيبيا, وعندئذٍ فاذا غلى الزبيب صار حرمة المشروطه فعليه بفعليه شرطها و هو الغليان بتطبيق الكبرى على الصغرى اذ لو لم تثبت الكبرى بالاستصحاب فلا حرمة فى البين, فاذن ثبوت هذه الحرمة وفعاليتها منوطه باحراز الكبرى و الصغرى معا والا فلا حرمة فى البين.

فالتتيجه, انه على تقدير تسليم تماميه ارکان هذا الاستصحاب فى القضييه الشرطيه, فلا مانع من جريانه فيها, ويترتب عليه فعليه الحرمة بفعليه شرطها, و هذه الفعليه مستنده الى احراز الكبرى الثابت بالاستصحاب واحراز الصغرى و هى شرطها وموضوعها, غايه الامر ان احراز الكبرى فى

المقام يكون بالتعبد و الصغرى بالوجدان, ولا فرق بين ان يكون احراز كليهما بالوجدان او كليهما بالتعبد او احدهما بالتعبد والاخرى بالوجدان, فعلى جميع التقادير يكون تنجز الحكم منوطا باحراز كليهما معا.

هذا اضافه الى ان هذه المناقشه مبنيه على ان تكون للحكم مرتبتان, مرتبه الجعل ومرتبه المجمعول و هى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج, والاثرا نما يترتب على الحكم فى مرتبه المجمعول كالتنجز ونحوه, فان وصوله فى هذه المرتبه يوجب تنجزه دون مرتبه الجعل هذا.

ولكن تقدم ان هذا المبني غير صحيح وان للحكم مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل, واما مرتبه المجمعول فلا واقع موضوعى لها لاستحاله فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج والا لكان خارجيا, وهذا خلف فرض انه امر اعتبارى لا واقع موضوعى له الا فى عالم الاعتبار و الذهن, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان تنجز الحكم لا يتوقف على فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج والا استحال تنجزه, لاستحاله فعليته فيه تبعا لفعليه موضوعه, بل يكفى فى تنجز الحكم وصول الكبرى و الصغرى معا, فاذا وصل الكبرى و هى مرتبه الجعل و الصغرى و هى فعليه موضوعه فى الخارج تنجز, بمعنى ان العقل يحكم بوجوب الامتثال و الطاعه, وفى المقام اذا وصف الحرمة المشروطه لحاله ثانيه للعب و هى حاله الزبييه وتحقق شرطها و هو الغليان تنجز الحرمة بحكم العقل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى ان الاستصحاب التعليقى لا يجرى بل لا اصل له, هذا تمام الكلام فى المقام الاول.

الكلام فى المقام الثانى و هو انا لو سلمنا ان الاستصحاب التعليقى يجرى فى نفسه

اشاره

واما الكلام فى المقام الثانى: و هو انا لو سلمنا ان الاستصحاب التعليقى يجرى فى نفسه ولا مانع منه الا انه معارض بالاستصحاب

بيان ذلك، انا لو سلمنا ان اركان الاستصحاب التعليق تامه ولا- مانع من جريانه فى الحكم المعلق فى نفسه الا انه معارض باستصحاب آخر فى المساله و هو الاستصحاب فى الحكم العقلى، مثلا اذا فرضنا انه لا مانع من استصحاب بقاء حرمة ماء العنب المعلقه على الغليان للزبيب الذى هو امتداد للعنب الا انه معارض باستصحاب بقاء حليه ماء العنب الثابته له قبل الغليان للزبيب، لانا كما نعلم بحرمة العصير العنبى معلقه على غليانه كذلك نعلم بحليته الفعلية قبل الغليان، وعلى هذا فاذا صار العنب زيبا فكما نشك فى بقاء الحرمة المعلقه له فكذلك نشك فى بقاء حليته الفعلية له، وعلى هذا فبطبيعته الحال تقع المعارضه بين استصحاب بقاء الاولى واستصحاب بقاء الثانيه فيسقطان معا من جهه المعارضه فالمرجع اصاله البراءه عن الحرمة فى المساله.

والخلاصه ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقه للزبيب معارض باستصحاب بقاء الحليه الفعلية له.

اجابه المحقق الخراسانى قدس سره عن ذلك

و قد اجاب عن ذلك المحقق الخراسانى قدس سره (١) بأنه لا معارضه بين الاستصحابيين المذكورين اصلا بل بينهما كمال الملائمه، ضروره ان الحرمة المعلقه على الغليان متيقنه فى حاله كون العصير المغلى من العنب ويشك فى بقائها اذا صار العنب زيبا، ولا- مانع من استصحاب بقائها الى حاله الزيبه، وكذلك الحليه المغياه بالغليان فانها متيقنه فى حاله العنيه ويشك فى بقائها فى حاله الزيبه، فلا مانع من استصحاب بقائها مغياه بالغليان، و من الواضح انه لاتنافى بين الحرمة المعلقه على الغليان و الحليه المغياه به بل بينهما كمال الملائمه، و قد مال الى هذا الجواب السيد الاستاذ قدس سره ايضا.

ص: ٣٢٥

وغير خفى ان هذا الجواب مبنى على الخلط بين استصحاب بقاء الحليه المعارض لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقه وبين استصحاب بقائها غير المعارض له, فان الاستصحاب الذى يكون معارضا لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقه هو استصحاب بقاء حليه الزبيب الى ما بعد غليانه, لان حليه الزبيب مردده بين الحليه المقيده و الحليه المطلقه, وعلى هذا فاذا غلى الزبيب فيشك فى بقاء الحليه الجامعه بينهما, كما يشك فى بقاء الحرمة المعلقه له فبالنتيجه لانعلم ان الزبيب بعد الغليان حلال او حرام.

واما الاستصحاب الذى لا يكون معارضا له, و هو استصحاب بقاء حليه العصير العنبى المغياه بالغليان للعصير الزببى, فان هذه الحليه المغياه بالغليان لاتنأى الحرمة المعلقه عليه بل بينهما كمال الملائمه و الملازمه.

وان شئت قلت, ان الحليه الثابته للعصير العنبى غير الحليه الثابته للعصير الزببى, فان الاولى مغياه بالغليان واما الثانيه فهى مجمله من هذه الناحيه ومردده بين كونها مغياه به وعدم كونها مغياه, وبعد غليان الزبيب يشك فى بقاء هذه الحليه الجامعه بين الحليه المقيده و المطلقه ولا مانع من استصحاب بقائها و هو معارض لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقه له, فان مقتضى هذا الاستصحاب انه حرام بعد الغليان ومقتضى الاستصحاب الاول انه حلال بعده.

ودعوى ان الشك فى بقاء الحرمة المعلقه للزبيب ملازم للشك فى بقاء الحليه المغياه بالغليان, واستصحاب بقاء الاولى ملازم لاستصحاب بقاء الثانيه, فاذا ثبت للزبيب هو الحليه المغياه بالغليان لامطلق الحليه وعليه فلاشك فى بقاء الحرمة بعد الغليان.

مدفوعه, بأن الشك فى بقاء الحرمة المعلقه له ملازم للشك فى ان حليته مغياه به او مطلقه, فعلى تقدير بقائها فهى مغياه وعلى تقدير عدم

بقائها فهي مطلقه ولهذا يشك في بقاء حليته بعد غليانه, فانها ان كانت مغياه فقد ارتفعت وان كانت مطلقه كانت باقيه, و هذا التردد منشأ للشك في بقاء الحليه الجامعه بين المغياه وغير المغياه واستصحاب بقائها الى مابعد غليان العصير الزبيبي معارض لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقه له.

واما استصحاب بقاء الحليه المغياه بالغليان للزبيب فلايثبت ان حليته مغياه به الا على القول بالاصل المثبت, وذلك لان غائيه الغليان للحليه ليست بجعل شرعى بل هي بحكم العقل, على اساس ان العقل يحكم بأن ما علق عليه احد الضدين فهو غايه للضد الآخر, وفي المقام حيث ان الشارع قد علق حرمة العصير العنبي على الغليان, فبطبيعته الحال يحكم العقل بأن حليته ملغاه به بملاك ان ما علق عليه احد الضدين فهو غايه للضد الآخر, لوضوح ان العقل يحكم بأن الغليان للحليه الواقعيه الثابته للعصير العنبي لا الاعم منها ومن الحليه الظاهريه, ضروره ان الملازمه بين تعليق احد الضدين على شىء وكونه غايه للضد الآخر واقعيه فلايمكن اثباتها بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

والخلاصه, ان استصحاب بقاء الحليه المغياه للعصير الزبيبي لايثبت غائيه الغليان لها الا على القول بالاصل المثبت باعتبار ان غائيته غير مجعوله شرعاً وانما هي بحكم العقل, ومن الواضح ان الاستصحاب لايثبت ماهو ثابت بحكم العقل, لان الثابت به انما هو غائيته واقعاً لا لاعم منها واقعاً و ظاهراً.

ومن هنا يظهر ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقه على الغليان للعصير الزبيبي لايثبت ان الغليان غايه لحليته واقعا الا بناء على حجيه الاصل المثبت, باعتبار ان الملازمه بينهما اى بين الحرمة المعلقه على الغليان و الحليه المغياه به واقعيه فلايمكن اثباتها بالاستصحاب.

عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره في المقام

وعلى هذا فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (١) من انه لا- مانع من استصحاب بقاء الزبيب على ما كان عليه في حال العنبيه من الحكمين هما الحرمة المعلقة على الغليان و الحليه المغياه به, وبمقتضى هذا الاستصحاب يحكم بثبوت هذين الحكمين للعصير الزببى ايضا هما الحرمة المعلقة و الحليه المغياه.

غير تام, لما مر من انه لا يمكن اثبات غائيه الغليان لحليه العصير الزببى واقعا باستصحاب بقاء الحليه المغياه بالغليان ولا باستصحاب بقاء الحرمة المعلقة عليه الا على القول بالاصل المثبت, واما ما ذكره قدس سره من استصحاب بقاء الزبيب على ما كان عليه في حال العنبيه يرجع الى هذين الاستصحابين, وقد عرفت انه لا يمكن اثبات غائيه الغليان واقعا للعصير الزببى بشيء منهما.

ومن هنا يظهر ان استصحاب بقاء الحليه المغياه بالغليان للزبيب لا يجرى في نفسه, لانه لا يثبت هذه الحليه له الا- على القول بالاصل المثبت, وعليه فبطبيعته الحال يكون المستصحب حليه الزبيب المردده بين الحليه المطلقه و الحليه المقيده و هي الحليه المغياه بالغليان, ومن الواضح ان استصحاب بقائها الى ما بعد غليانه معارض باستصحاب بقاء الحرمة المعلقة له, فان مقتضى الاستصحاب الاول انه حلال بعد الغليان و مقتضى الاستصحاب الثانى انه حرام بعده, وحينئذ فيسقطان معا فيكون المرجع في المساله اصاله البراءه عن الحرمة, فبالنتيجه في نهايه المطاف ان جواب صاحب الكفايه قدس سره عن اشكال المعارضه غير تام هذا.

اجابه الشيخ الانصارى قدس سره عن اشكال المعارضه

واجاب شيخنا الانصارى قدس سره (٢) عن اشكال المعارضه بأن استصحاب

ص: ٣٢٨

١- (١) - ١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٤٢.

٢- (٢) - ٢ - فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٧٠.

بقاء الحرمة المعلقة على الغليان حاكم على استصحاب بقاء الحليه الفعلية الى مابعد الغليان ولهذا فلا معارضه بينهما هذا.

ويمكن تفسير ما ذكره قدس سره من الحكومه باحد امرين:

الامر الاول, ان الشك في بقاء الحليه الفعلية الى مابعد الغليان مسبب عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة عليه, والاستصحاب في طرف السبب حاكم على الاستصحاب في طرف المسبب ولهذا فلامعارضه بينهما.

الامر الثاني, ان احد الاصلين اذا كان ناظرا الى مورد الاصل الآخر دون العكس, فالاصل الناظر حاكم على الاصل الآخر.

وفي المقام حيث ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان يثبت فعلية هذه الحرمة للعصير الزبيبي اذا غلى, فيكون حاكما على استصحاب بقاء الحليه الى ما بعد غليانه, وذلك لان استصحاب بقاء الحليه الى مابعد الغليان لا يمكن ان يرفع الحرمة الفعلية بعد الغليان, باعتبار ان هذه الحرمة من اثار الحرمة المعلقة ولا يمكن ارتفاعها الا بارتفاعها, و المفروض ان استصحاب بقاء الحليه الى ما بعد الغليان لا يرفع الحرمة المعلقة لعدم التنافي بينهما, ولهذا لا يمكن ان يكون رافعا للحرمة الفعلية بعد الغليان لانها من اثار الحرمة المعلقة, والا- لزم تفكيك الاثر عن المؤثر و هو الحرمة المعلقة, فاذن يتعين العكس و هو ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة الى مابعد الغليان رافع للحليه الفعلية التي هي مقتضى استصحاب بقائها هذا.

الجواب على مقاله الشيخ الانصاري قدس سره في المقام

وللمناقشه في كلا التفسيرين مجال واسع.

اما الحكومه على ضوء التفسير الاول فلاصل لها:

اما اولاه فلاين الشك في بقاء الحليه الفعلية الى مابعد الغليان ليس مسببا عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة بل هما متلازمان بلاسببيه و مسببيه في البين, لان الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان يستلزم الشك في

بقاء الحليه الفعلية الى مابعدده, وبالعكس فلا-يكون الشك فى بقاء الحليه مسيبا عن الشك فى بقاء الحرمة المعلقه, لوضوح ان الشك فى تعليق احد الضدين على شىء يستلزم الشك فى انه غايه للآخر, و هذان الشكان متلازمان فلايكون احدهما فى مرتبه السبب و الآخر فى مرتبه المسبب.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشك فى بقاء الحليه الفعلية مسيب عن الشك فى بقاء الحرمة المعلقه, الا ان هذه السببيه و المسببيه لم تكن شرعيه حتى يكون الاصل فى طرف السبب حاكما على الاصل فى طرف المسبب, لان حكومته مبنيه على ان يكون المسبب من الاثار الشرعيه للسبب كطهاره الثوب المغسول بالماء الثابت طهارته بالاستصحاب او باصالة الطهاره, لان طهارته من اثار طهاره الماء شرعا ولهذا يكون استصحاب طهاره الماء حاكما على استصحاب بقاء نجاسه الثوب.

وفى المقام حيث ان انتفاء الحليه الفعلية بعد الغليان ليس من آثار بقاء الحرمة المعلقه شرعا, فلايكون استصحاب بقائها حاكما على استصحاب بقاء الحليه الفعلية, فاذن تكون المعارضه بين الاستصحابين فى المساله مستقره.

واما الحكومه على اساس التفسير الثانى فايضا خاطئه ولا واقع موضوعى له, لان هذه الحكومه مبنيه على ان تكون الحرمة الفعلية بالغليان من الاثار الشرعيه لاستصحاب بقاء الحرمة على الغليان, ولكن قد تقدم ان هذا المبني خاطيء جدا ولا واقع موضوعى له, لان فعلية الحرمة انما هى بفعلية الغليان الذى هو شرط او موضوع لها وليست من اثار استصحاب بقاء الحرمة المعلقه, ولايتمكن ان يكون تخريج الاستصحاب التعليقى مبنياً على هذه النقطة الخاطئه التى لاواقع موضوعى لها, لوضوح ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقه لايدل بالدلاله الالتزاميه على فعلية الحرمة بفعلية الغليان,

لان دلالتة الالتزامية لا تكون حجة الا على القول بالاصل المثبت, ولهذا لا تكون للاستصحاب مدلولات التزامية بل له مدلول مطابق فحسب.

وفي المقام يدل الاستصحاب على ثبوت الكبرى فقط و هي الحرمة المعلقة للعصير الزببى, والاثرا انما يترتب على ثبوتها اذا ضم الصغرى اليها و هي تحقق الغليان فى الخارج, فاذا ثبتت الحرمة المعلقة بالاستصحاب وتحقق موضوعها او شرطها فى الخارج, ترتب على مجموعهما الاثر الشرعى.

هذا اضافة الى ان ذلك مبنى على ان تكون للحكم مرتبتان, مرتبه الجعل ومرتبه المجعول, و قد تقدم ان مرتبه المجعول ليست من مراتب الحكم بل للحكم مرتبه واحده و هي مرتبه الجعل, ولا يتوقف تنجز الحكم و ترتب الاثر الشرعى على مرتبه المجعول بل يكفى فى تنجزه و ترتب الاثر عليه ثبوت الجعل فى الشريعة المقدسه و هو الكبرى و تحقق موضوعه فى الخارج بتمام شرائطه و هو الصغرى, و من هنا يتوقف ترتب الاثر الشرعى على ثبوت الكبرى و الصغرى معا ولا يكفى ثبوت الكبرى فقط بدون ثبوت الصغرى.

نظير ذلك استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ, فانه يثبت الكبرى فى الشريعة المقدسه, فاذا تحقق صغراها فى الخارج و هو موضوعه او شرطه, ترتب عليه الاثر الشرعى, لانه مترتب على ثبوت الكبرى و الصغرى معا ولا يترتب على ثبوت الكبرى فقط, لان الحكم فى مرتبه الجعل لا- اثر له ولا يصلح للتنجز, واما اذا ثبتت الصغرى فيكون الحكم محركا للمكلف وداعيا له نحو الامتثال و الطاعة, فاذن يكون المراد من فعلية الحكم بفعله موضوعه فعليه فاعليته وداعيته لافعليه نفسه فانها مستحيله.

الى هنا قد تبين انه لو قلنا بجريان الاستصحاب التعليقى فرضا,

فهو معارض بالاستصحاب التنجيزى و هو فى المثال المتقدم يمثل استصحاب بقاء حليه العصير الزببى الى مابعد غليانه هذا.

و قد تقدم ان جواب المحقق الخراسانى قدس سره عن هذه المعارضه غير تام كما مر, كما ان جواب شيخنا الانصارى قدس سره عنها بأن استصحاب بقاء الحرمة المعلقه حاكم على استصحاب بقاء الحليه المنجزه غير تام.

ما اجاب بعض المحققين قدس سره عن المعارضه فى المقام

ومن هنا اجاب بعض المحققين قدس سره (1) عن المعارضه فى المقام بشكل آخر وحاصل ما ذكره قدس سره من الجواب على ما فى تقرير بحثه, من ان استصحاب بقاء الحرمة المعلقه اذا جرى فى المساله فلا يجرى استصحاب بقاء الحليه الفعلية الى مابعد الغليان, هذا لا من جهه حكومه استصحاب بقاء الحرمة المعلقه عليه بل من جهه اخرى و هى ان اركان الاستصحاب فيه غير تامه, و قد افاد فى وجه ذلك انه اذا كانت هناك حالتان سابقتان لشيء واحد, فان كان هذا الشيء فى احدى حالتيه واجدا لاركان الاستصحاب دون حالته الاخرى, فالاستصحاب يجرى فيه بلحاظ هذه الحاله دون الاخرى, وان كان فى كلتا الحالتيه واجداً لاركان الاستصحاب فى نفسه, وحينئذٍ فتارة تكون الحالتيه الواجديتان لاركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء فى عرض واحد بدون ان تكون احدهما مسببه عن الآخر كما فى موارد تواردهما المتضادتين على شيء واحد, كما اذا علم المكلف بأنه كان متطهراً فى زمان و محدثاً فى زمان آخر و شك فى تقدم احدهما على الآخر, و حينئذٍ فبطبيعته الحال كان يشك فى بقاء كل من الحالتيه المتضادتين بعد اليقين بحدوثهما.

والمقام يكون من تواردهما المتضادتين على المكلف ويكون الاستصحابان فيهما متعارضين وان كانت الحالتيه فى المقام طوليتين,

ص: ٣٣٢

ونقصد بالطوليه ان احدهما مستمره و ممتده وتشكل حاله النسخ للحاله الاخرى واعدامها بمقتضى الارتكاز العرفى, حيث ان الاستصحاب اصل ارتكازى لدى العرف و العقلاء, فاذا كانت تلك الحاله الناسخه حاله ارتكازيه لدى العرف و العقلاء, فهى مصب الاستصحاب دون الحاله الاخرى و هى الحاله المنسوخه المعدومه بنظر العرف و العقلاء, هذه هى كبرى المساله و المثال المذكور من صغريات هذه الكبرى.

بيان ذلك, ان للعصير العنبى حالتين, الاولى حرمة المعلقه على الغليان, و الثانى حليته المغياة بالغليان.

اما الحاله الاولى, فهى بنظر العرف و العقلاء تشكل حاله النسخ للحاله الثانى وتخيم عليها وتوجب اعدامها بمقتضى الارتكاز العرفى باعتبار ان الحاله الاولى هى حاله ممتده مستمره الى ان يصير العنب زيبيا.

واما الحاله الثانى فهى مسبوقة بزوالها بالغليان الذى هو المعلق عليه الحاله الاولى, واما حليه العصير الزيبى فهى وان كانت ثابتة فى الجملة باعتبار انها مردده بين الحليه المطلقه و الحليه المغياة بالغليان الا انها منسوخه بالحاله الاولى ومقلوبه ومعدومه بنظر العرف و العقلاء, لان العرف لا يرى لهذا الجسم الواحد و هو العصير العنبى الا الحرمة المعلقه, و اذا شك فى بقائها يستصحب بقائها دون بقاء حليته لانها منسوخه بها ومعدومه.

هذا نظير الاستاذ الذى يدرس كل يوم صباحا فى الساعه الثامنه مثلا بنحو الاستمرار, ثم اذا شككنا فى يوم من الايام انه باق على دراسته ومستمر فيها فلا مانع من استصحاب بقاءه عليها, وفى مقابل هذه الحاله حاله اخرى له و هى حاله عدم تدريسه فى الليل مثلا, وحينئذ فكما يشك فى بقاءه على الدراسه فى كل يوم صباحا فى الساعه الثامنه فكذلك يشك فى بقاءه على عدم الدراسه فى الليل مع ان الاستصحاب فى الحاله الثانى

لايجرى، و النكته فى ذلك ان الحاله الاولى حاله مستوعبه لتمام حالاته وتشكل حاله النسخ للحاله الثانيه و هى حاله عدم تدريسه وتوجب اعدامها بنظر العرف و العقلاء هذا.

المناقشه فيما ذكره بعض المحققين قدس سره

وللمناقشه فيه مجال، اما المثل الذى ذكره قدس سره فهو و ان كان صحيحا على اساس ان استمرار الشخص على عمل كالدراسه او التدريس او نحوهما يشكل هيئه اتصاليه بنظر العرف و العقلاء، ولهذا اذا شككنا فى تواصله على هذا العمل واستمراره به فلا مانع من استصحاب بقاءه عليه، و هذه الهيئه الاتصاليه الموحدہ تصحح جريان هذا الاستصحاب والا فالمتيقن غير المشكوك، فانه اذا لوحظ تدريسه فى صباح كل يوم فى الساعه الثامنه مستقلا فلايجرى استصحاب بقاءه على التدريس، بل الجارى حينئذ هو استصحاب عدم تدريسه اذا شك فيه فيكون له حالتان الاولى، حاله تدريسه صباح كل يوم فى الساعه الفلانيه، الثانيه حاله عدم تدريسه الثابته له بنحو القضييه الفعلية قبل هذه الساعه، واحدى هاتين الحالتين واجده لاركان الاستصحاب دون الحاله الاخرى، ولكن لايمكن ان تكون كلا الحالتين واجده لاركان الاستصحاب، لان تدريسه فى صباح كل يوم فى الساعه الفلانيه اذا لوحظ بنحو الوجود المستقل، فالجارى هو استصحاب عدم وجوده عند الشك، واذا لوحظ وجوده بنحو الجزئيه لموجود واحد مستمر، فالجارى هو استصحاب البقاء دون العدم.

وحيث ان حاله تدريسه فى صباح كل يوم فى الساعه المحدده تشكل هيئه اتصاليه واحده بمقتضى الارتكاز العرفى و العقلائي، فهى تخيم على الحاله الثانيه و هى عدم تدريسه وتوجب انعدامها بنظر العرف و العقلاء ولهذا يجرى استصحاب البقاء دون العدم، وسوف نشير الى ذلك بشكل مستوعب ومتسع.

واما جريان الاستصحاب فى الامور التدريجيه بكافه اشكالها، فانما هو بلحاظ انها بمقتضى الارتكاز العرفى و العقلائى تشكل هيئه اتصاليه موحده كاليوم او الاسبوع او الشهر او نصف الشهر او السنه وهكذا على تفصيل تقدم، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان ما نحن فيه ليس كالمثال الذى ذكره قدس سره، لان الحرمة المعلقه على الغليان ليست كالامور التدريجيه، لانها من الامور القاره وبقائه بقاء موضوعها، ضروره ان الامور التدريجيه التى هى متقومه بذاتها و ذاتياتها بالتدرج و التصرم فى الوجود من مرحله الى مرحله اخرى والاحكام الشرعيه ليست كذلك، لانها امور اعتباريه لا- واقع موضوعى لها الا- فى عالم الاعتبار و الذهن، واما فى المقام فقد جعل الشارع الحرمة للعصير العنبى مشروطه بالغليان ومعلقه عليه، وعلى هذا فبطبيعته الحال تكون حليته مغياه بالغليان، على اساس ان معلق عليه احد الضدين فهو غايه للضد الآخر، وعلى هذا فاذا صار العنب زبيبا، فبطبيعته الحال يشك فى ان حرمة المعلقه على الغليان هل هى باقيه لحاله زبيبتيه او لا، وحينئذ فكما انه لا مانع من استصحاب بقاء حرمة المعلقه لها، فكذلك لا مانع من استصحاب بقاء حليته المغياه ولاتنافى بين هذين الاستصحابين، بل الاستصحاب الثانى لايجرى لانه لغو ولا اثر له، اذ يكفى استصحاب بقاء الحرمة المعلقه على الغليان للعصير العنبى، فانه اذا غلى صارت حرمة فعلية ومنجزه وترتفع حليته المغياه بتحقيق غايتها، ولهذا فلا اثر لاستصحاب بقاء الحليه المغياه له.

فالتبجيه، ان استصحاب بقاء الحليه المغياه بالغليان الثابته فى حال العنبه الى حاله الزبيبه لايجرى لعدم ترتب الاثر عليه، لانها ترتفع بغليان الزبيب فلا يصلح ان يعارض استصحاب بقاء الحرمة المعلقه بعد الغليان، واما حليه الزبيب الثابته له فى حاله زبيبتيه شرعا، حليه اخرى مردده بين

الحليه المغياه بالغليان و الحليه المطلقه, لان الحرمة المعلقة ان كانت ثابتة له فحليته مغياة, وان لم تكن ثابتة له فحليته مطلقة, و هذا التردد منشأ للشك في بقاء حليته بعد غليانه, فلا مانع من استصحاب بقائها, فاذا كان يعارضها لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقة, فان مقتضاه ان الزبيب بعد الغليان حرام و مقتضى استصحاب بقاء حليته الى ما بعد غليانه انه حلال, فيسقطان معا من جهة المعارضه فالمرجع هو اصالة البراءة عن الحرمة.

وما ذكره قدس سره من ان حالة الحرمة التعليقيه التي هي ثابتة للعنب تشكل قانون نسخ الحليه الثابته له وتخيم عليها على اساس الارتكاز العرفي و العقلاني.

لا يمكن المساعده عليه, لان الحرمة الثابته للعصير العنبي المعلقة على الغليان وان كانت مستمره باستمرار موضوعها, الا انها لا تشكل هيئه اتصاليه ناسخه للحاله الثانيه له و هي حالة الحليه المغياه بالغليان وموجه لانعدامها بنظر العرف و العقلاء, ضروره ان ذلك مجرد استحسان و تصور في عالم الذهن مما لا واقع موضوعي له, كيف فان الحرمة امر اعتباري وليست من الامور التدريجيه ولا يتصور ان تكون من الامور التدريجيه حتى تشكل الهيئه الاتصاليه الناسخه الحاكمه, ولا يمكن ان تكون حاله حرمة العصير العنبي مستوعبه لسائر حالاته كحاله حليته المغياه بالغليان, فانه حاله مستقله لا ترتبط بالحاله الاولى, غايه الامر انهما متلازمان في الواقع, واستصحاب بقاء الحرمة المعلقة لحاله زبيبيته لا يثبت بقاء حليته المغياه لها الا على القول بالاصل المثبت.

واما استصحاب بقائها لها مستقلا فهو بلا اثر بل هو لغو بعد جريان استصحاب بقاء الحرمة المعلقة, باعتبار انها قبل الغليان ثابتة قطعاً وبعد الغليان غير ثابتة.

وعلى هذا، فإن اريد بالنسخ والاستيعاب ذلك فهو صحيح، الا ان محل الكلام ليس فى استصحاب بقاء الحليه المغياه لانه ليس طرفا للمعارضه مع استيعاب الحرمة التعليقيه، و الطرف المعارض له هو استصحاب حليه العصير الزيبى الى مابعد غليانه، باعتبار ان حليته مردده بين الحليه المطلقه و الحليه المقيدة ولهذا يشك فى بقائها بعد الغليان، و هذا الشك امر وجدانى، كما ان الشك فى حرمة الفعلية بعده كذلك، ومن الواضح ان حالة الحرمة التعليقيه لا تكون ناسخه لهذه الحالة اى حالة حليه العصير الزيبى ومستوعبه لها بمقتضى الارتكاز العرفى و العقلائى، اذ لا- ارتكاز من العرف و العقلاء على ذلك، بل العرف يرى ان للعصير الزيبى حالتين مستقلتين بدون ان تكون حالة الحليه مندكه فى حالة الحرمة.

وبكلمه واضح، ان المثال الذى ذكره قدس سره وماشاكله صحيح، لان استمرار الاستاذ على الدراسه فى كل يوم صباحا فى الساعه الثامنه مثلا يشكل هيئه اتصاليه واحده لدى العرف و هى مركبه من الدروس المستمره فى كل يوم صباحا فى الساعه المحدده، فيكون كل درس جزءاً من هذه الهيئه المتصله ولهذا يتصور الشك فى بقاء هذه الهيئه بعد اليقين بحدوثها كما هو الحال فى سائر الامور التدريجيه الطويله من الزمان او الزمانى، لان الاتصال مساوق للوحده بنظر العرف و العقلاء، وعلى هذا فاذا شك فى بقائه على الدراسه فيستصحب بقاؤه عليها، ولايعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم تدريسه الى الساعه الثامنه، لان جريان هذا الاستصحاب مبنى على لحاظ كل درس بشكل مستقل، اذ حينئذ كان متيقنا بعدم وجوده فى الليل ويشك فى بقاء هذا العدم الى الساعه الفلانيه فى الصباح، فلا مانع من استصحاب بقاء هذا العدم الى تلك الساعه، وعلى هذا فلايجرى استصحاب بقائه على التدريس، لانه مبنى على ان هذه الدروس المتعدده

المستمره المتصله حسب اتصال الازمنه والايام بمثابه موجود واحد مستمر بنظر العرف, و هذا الموجود الواحد يوجد بوجود اول جزئه وينتهى بانتهاء آخر جزئه, فاذن يجرى استصحاب بقاء هذا الموجود المتصل دون استصحاب العدم كما هو الحال فى كافه الامور التدريجيه من الزمان كاليوم والليل والاسبوع والشهر والسنه وهكذا, و الزمانى كالحركه الاينيه بشتى اشكالها, مثلا الحركه بين الكوفه و النجف موجود بوجود واحد بنظر العرف و العقلاء وكل خطوه من هذه الحركه جزؤها وتوجد هذه الحركه حقيقه بوجود اول جزئها, ولهذا يتصور فيها الشك فى البقاء, فاذا شك فى بقائها فى مورد فلا مانع من استصحاب بقائها اذا ترتب عليه اثر شرعى, واما اذا لوحظ كل خطوه منها مستقلا فلا يجرى الاستصحاب المذكور بل يجرى استصحاب عدم وجودها, لان المتيقن غير المشكوك فلاموضوع له, بل يجرى عندئذ استصحاب عدم وجودها, وكذلك الحال فى استصحاب بقاء النهار او الليل او الشهر وهكذا.

والخلاصه, ان الجارى فى مثل المثال الذى ذكره قدس سره احد الاستصحابين, اما استصحاب بقائه على الدراره اذا كان الملحوظ كل درس بنحو الجزئيه, او استصحاب العدم اذا كان الملحوظ كل درس مستقلا باعتبار انه مسبوق بالعدم, فاذن ارکان الاستصحاب تامه فى احدى الحالتين دون الحاله الاخرى ولهذا لا يتصور التعارض بينهما, لان التعارض انما يتصور اذا كانت ارکان الاستصحاب تامه فى كلتا الحالتين معا فعندئذ تقع المعارضه بينهما.

و من هنا يظهر ان ارکان الاستصحاب فى الامور التدريجيه كافه من الزمان و الزمانيات تامه فى احدى حالتها دون الحاله الاخرى, فان الزمان مركب من الآنات الطويله, فان لوحظ كل آن مستقلا فالجارى هو

استصحاب العدم, لان اركان الاستصحاب تامه فيه دون الحاله الاخرى, وان لوحظ كل آن او قطعه بنحو الجزئيه لموجود واحد فالجارى هو استصحاب البقاء, لان اركان الاستصحاب تامه فيه دون الحاله الاولى.

وعلى هذا فجميع الامور التدريجيه منها المثل الذى ذكره قدس سره داخل فى الفرض الاول, و هو ما اذا كانت لشيء واحد حالتان تكون احدهما واجده لاركان الاستصحاب دون الحاله الاخرى.

واما ما ذكره قدس سره من انه لو شكك فى انقطاعه عن الدرس, كان المستصحب استمراره فيه ولم يكن ذلك معارضا باستصحاب عدم التدريس الثابت بنحو القضييه الفعليه يقينا قبل ساعه الدرس.

فهو من باب السالبه بانتفاء الموضوع, بمعنى ان اركان الاستصحاب غير تامه فى كلتا الحالتين معا بل هى تامه فى احدهما دون الاخرى, لان كل درس فى كل يوم فى الساعه الفلانيه اذا لوحظ بنحو الاستقلال, فالجارى هو استصحاب عدم التدريس الى تلك الساعه, حيث ان اركان الاستصحاب حينئذ تامه فيه دون استصحاب بقاءه فى التدريس, فان اركانه فيه غير تامه, وبما ان المرتكز فى اذهان العرف و العقلاء هو ان استمراره فى التدريس كل يوم صباحا فى الساعه المعينه يشكل هيئه اتصاليه واحده تخيم على الحاله الاخرى وتنسخها, فلهذا يجرى استصحاب البقاء دون استصحاب العدم.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره قدس سره تام فى الامور التدريجيه التى هى متقومه بذاتها وذاتياتها بالتدرج و التطور ومنها ما ذكره قدس سره من المثل وما شاكله.

تمتاز مسألتنا فى المقام عن الامور التدريجيه فى نقطتين

واما مسألتنا فى المقام فهى تمتاز عن الامور التدريجيه فى نقطتين:

النقطه الاولى, ان الحرمة و الحليه فى المساله من الامور القاره

واستمرارها انما هو باستمرار موضوعهما ولا تكونا من الامور التدريجيه, اذ انهما من الامور الاعتباريه التي لا يتصور ان يكون وجودها بالتدرج حيث لا واقع موضوعى لها الا فى عالم الاعتبار.

النقطه الثانيه, ان اركان الاستصحاب تامه فى كلتا الحالتين معا, فكما انها تامه فى الحرمة المعلقه على الغليان باعتبار انها متيقنه للعصير العنبى و مشكوكه البقاء للعصير الزيبى, فكذلك انها تامه فى الحليه المغياه بالغليان, لانها بهذه الغايه متيقنه للعصير العنبى و مشكوكه البقاء للعصير الزيبى, وحيث انها مشكوكه البقاء للعصير الزيبى فبطبيعته الحال تكون حليته مردده بين الحليه المطلقه و الحليه المقيده اى المغياه, وعلى هذا فاذا على العصير الزيبى فلامحاله يشك فى بقاء حليته بعد الغليان, لانها ان كانت مطلقه فهى باقيه وان كانت مقيده فقد ارتفعت بتحقيق غايتها, فاذن لامحاله يشك فى بقاء حليته بعد الغليان فلا- مانع من استصحاب بقائها فيكون معارضا لاستصحاب بقاء الحرمة المعلقه, لانه مقتضى هذا الاستصحاب حرمة فعلا- ومقتضى الاستصحاب الاول حليته كذلك.

و من هنا يظهر ان للعصير العنبى وان كانت له حالتان, احدهما الحرمة المعلقه والاخرى الحليه المغياه, الا- ان الحاله الاولى لاتخيم على الحاله الثانيه ولا توجب نسخها و انعدامها, ضروره ان كلتا الحالتين موجودتان فيه بنحو الاستقلال ولا تكون الاولى ناسخه للثانيه لانه خلاف الوجدان, ومجرد ان الحرمة المعلقه مستمره باستمرار موضوعها و الحليه الفعليه تزول بالغليان ولا يوجب كون الاولى ناسخه للثانيه فانه خلاف الضروره و الوجدان.

ودعوى ان كلتا الحالتين وان كانت ثابتة له, الا ان الحاله الاولى حاله ارتكازيه لدى العرف و العقلاء وثابته فى اعماق النفوس, بينما الحاله الثانيه

ليست كذلك, وحيث ان الاستصحاب من الاصول الارتكازيه العقلائيه, فبطبيعته الحال يكون دليله محمولا على الحاله الاولى الارتكازيه دون الحاله الثانيه غير الارتكازيه, لان قوله عليه السلام <لاتنقض اليقين بالشك > ظاهر بحسب المتفاهم العرفي الارتكازي في الحاله الاولى دون الثانيه, وهذا معنى ان الحاله الاولى ناسخه للثانيه.

مدفوعه, اولاً- بما ذكرناه في ضمن البحوث السالفه من ان الاستصحاب من الاصول التعبدية وليس من الاصول الارتكازيه العقلائيه, لان مفاد قوله عليه السلام <لاتنقض اليقين بالشك > التعبد ببقاء الحاله السابقه في ظرف الشك, ولا يوجد في مورد الاستصحاب ما يؤكد اماريته وارتكازيته لدى العرف و العقلاء, و اما التعبد بالبقاء فهو يتبع موضوعه و هو اليقين بالحدوث و الشك في البقاء, وحيث ان موضوع الاستصحاب متحقق في المقام في كلتا الحالتين فلامحاله ينطبق دليله على كليهما معا, لان انطباق الكبرى على الصغرى امر قهري, واما تحقق الصغرى في كلتا الحالتين فهو امر وجداني وغير قابل للانكار.

وعلى هذا فدليل الاستصحاب كما ينطبق على الحرمة المعلقه باعتبار ان اركانه فيها تامه كذلك ينطبق على الحليه الفعلية بنفس الملاك, فلاترجيح للاولى على الثانيه ولا فرق بنظر العرف بينهما.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان دليل الاستصحاب دليل ارتكازي لدى العرف و العقلاء, فمع هذا لافرق بين الحالتين المذكورتين, لان كلتا الحالتين ارتكازيه, اذ ارتكازيه دليل الاستصحاب انما هي من جهه ان اليقين بالحدوث ماخوذ في دليله و قد نهى الشارع عن نقضه بالشك, وحيث ان اليقين امر مستحكم وثابت و الشك امر هين وغير ثابت, فعدم جواز رفع اليد عن اليقين و هو الامر المستحكم و الثابت بالشك الذي هو

امر غير المستحكم و الثابت موافق للارتكاز العرفى و العقلائى, وعندئذ فكما ان عدم جواز رفع اليد عن الحرمه المعلقه المتيقنه بالشك فى بقائها امر مرتكز فى اذهان العرف و العقلاء, فكذلك عدم جواز رفع اليد عن الحليه الفعلية المتيقنه بالشك فى بقائها, فانه موافق للارتكاز العرفى و العقلائى, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان اركان الاستصحاب فى الامور التدريجيه تامه فى احدى حالتها دون الحاله الاخرى ولا يمكن ان تكون تامه فى كليهما معا حتى تقع المعارضه بين الاستصحابين فيهما, واما فى المقام فاركان الاستصحاب تامه فى كلتا الحالتين معا. الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى ان قياس المقام بالامور التدريجيه منها المثل الذى ذكره قدس سره قياس مع الفارق, ولهذا لافرق بين الحالتين فى المقام.

بقى هنا امران:

اشاره

بقى هنا امران:

الامر الاول: انا لوسلما ان الاستصحاب التعليق يجرى فى الشبهات الحكميه, فهل يجرى فى الشبهات الموضوعيه ايضا او لا؟

والجواب انه لا يجرى فيها, مثال ذلك هو ما اذا فرضنا ان المكلف شك فى بقاء النهار, فبطبيعته الحال كان يشك فى ان صلاته هذه هل وقعت فى النهار او لا, لان هذا الآن لو كان من النهار فصلاته وقعت فيه و ان لم يكن من النهار لم تقع فى النهار, وفى مثل ذلك يقال انه لو كانت هذه الصلاه قبل هذا الآن لكانت فى النهار الآن كما كانت.

ومن امثله ذلك ما اذا علم بوجود ماء فى الحوض سابقا ثم شك فى بقاءه فيه, وفى هذه الحاله يقال انه القى ثوبه المتنجس فى الحوض قبل هذا الآن لغسل و طهر الان كما كان, وهكذا.

ص: ٣٤٢

اما عدم جريانه فى الموضوعات الخارجيه, فمن جهه ان الوجوه التى استدلت بها على جريان الاستصحاب التعليقى فى الاحكام الشرعيه لومت فلاتتم فى الموضوعات الخارجيه.

وعمده هذه الوجوه وجهان:

الوجه الاول, ان المستصحب فى الاستصحاب التعليقى هو الحكم المعلق المجعول فى الشريعه المقدسه كالحرمه المجعوله للعصير العنبى معلقه على الغليان قبل ذهاب ثلثيه.

و هذا الوجه لو تم فانما يتم فى الاحكام الشرعيه لا فى الموضوعات الخارجيه, حيث ليس فيها حكم مجعول معلقا على شىء حتى يستصحب بقاءه عند الشك فيه اذ لاجل ولا مجعول فيها.

الوجه الثانى, ان المستصحب فى الاستصحاب التعليقى هو بقاء الملازمه الثابته بين حرمه العصير العنبى و الغليان, فان هذه الملازمه ثابته يقينا فى حال العنبيه ويشك فى بقائها فى حال صيرورته زيبيا.

و هذا الوجه لو تم فانما يتم فى الاحكام الشرعيه, باعتبار ان الملازمه المذكوره مجعوله يتبع جعل منشأ انتزاعها و هو الحكم الشرعى ولا يتم فى الموضوعات الخارجيه التى لاجل فيها ولا مجعول.

فالتتيجه, ان الاستصحاب التعليقى لايجرى فى الموضوعات الخارجيه عند جميع من يرى جريانه فى الاحكام الشرعيه.

الامر الثانى ان العقود على قسمين

اشاره

الامر الثانى: ان العقود على قسمين:

القسم الاول: العقود التنجيزيه كالبيع والاجاره ونحوهما, باعتبار ان البائع يملك الثمن بمجرد اتمام البيع ملكا مطلقا و المشتري المثلن كذلك, وهكذا الحال فى عقد الاجاره ونحوه, وفى هذا القسم اذا شككنا فى لزوم عقد البيع فى مورد وفرضنا ان البائع قام بالفسخ, وحيثئذ فان كان الخيار

ثابتاً للبائع، انفسخ العقد ورجع كل من الثمن و المثلن الى ملكه الاوول، وان لم يكن الخيار ثابتاً له وكان المبيع لازماً، فلا اثر لفسخه وبقى الثمن فى ملك البائع و المثلن فى ملك المشتري، و هذا الترديد منشأ للشك فى بقاء ملكيه كل من الطرفين لمال الآخر، و هذا واضح.

القسم الثانى: العقود المعلقة كعقد الوصيه المعلق على موت الموصى، كما اذا اوصى شخص ببعض من امواله المعين لزيد بعد موته، ولعقد الجعالة فان المجعل له لا يملك الاجره الا بعد انجاز العمل و كالسبق و الرمايه، فان الملكيه تتوقف على تحقق السبق فى الخارج واصابه الهدف.

وفى هذه العقود اذا قام احد طرفيها بالفسخ وشك فى لزوم وعدم اللزوم، فان كان العقد المفسوخ لازماً فلا اثر للفسخ وان كان جائزاً انفسخ العقد وانحل، ففى مثل ذلك هل يجرى استصحاب بقاء الملكيه المعلقه للشك فى بقائها، فاذا شككنا فى ان عقد الوصيه لازم او جائز، فعلى الاول لا يفسخ بالفسخ وعلى الثانى يفسخ به، وعندئذٍ فاذا مات الموصى بعد فسخ عقد الوصيه، فلامحاله يشك فى انتقال المال الموصى به الى الموصى له، ونقول انه لومات قبل الفسخ لانتقل المال اليه الان كما كان، فيستصحب بقاء الملكيه المعلقه الى مابعد موته و يترتب عليه انتقال المال الى الموصى له اى الملكيه الفعلية، باعتبار ان هذه الملكيه متيقنه قبل الفسخ ويشك فى بقائها بعده هذا، ولكن الكلام فى ان هذا الاستصحاب هل يجرى أو لا؟

والجواب ان فيه وجوها:

الجواب ان فيه وجوها الوجه

الوجه الاول، ما عن شيخنا الانصارى قدس سره

(١) من ان هذا الاستصحاب حيث انه تعليقى فلا يجرى فى هذه العقود لاثبات لزومها وعدم انفساخها، باعتبار الى انه لا اثر لهذه العقود المعلقه قبل حصول المعلق عليها فى

ص: ٣٤٤

واما بناؤه قدس سره على جريان الاستصحاب فى المثال المعروف و هو العصور العنبى اذا صار زببياً لامن جهه انه يقول بجريان الاستصحاب التعليقى بل من جهه تحويل الاستصحاب فيه الى الاستصحاب التنجيزى و هو استصحاب بقاء سببىه الغليان, فان هذه السببىه فعلية ولا تكون معلقه, فان المعلق هو حرمه العصور العنبى لا الملازمه بينهما وبين الغليان ولا السببىه هذا.

وفيه ان هذا الوجه غير صحيح لا فى المقام ولا فى المساله المتقدمه.

اما فى المساله المتقدمه, فكما مر من ان الاستصحاب لا يجرى فى السببىه و الملازمه لعدم ترتب اثر شرعى عليها, فالمرتب عليها فعليه الحرمه بعد الغليان و هى اثر عقلى لا شرعى.

واما فى المقام فيظهر عدم صحته مما سوف نشير اليه.

الوجه الثانى ما عن المحقق النائى قدس سره من ان الاستصحاب فى المقام ليس من الاستصحاب التعليقى

الوجه الثانى, ما ذكره المحقق النائى قدس سره^(١) من ان الاستصحاب فى المقام ليس من الاستصحاب التعليقى بل هو من الاستصحاب التنجيزى, لاین العقد وان كان آنى الحصول وليس له بقاء و دوام واستقرار كما هو الحال فى جميع الالفاظ فانها توجد آنا وتعدم هذا بنظر العقل.

واما بنظر العرف, فلان للعقد نوعاً من الثبات والاستقرار, حيث انه معاهده بين المتعاملين وله بهذا اللحاظ حدوث وبقاء لدى العرف و العقلاء, ولهذا يشك فى بقاءه بعد الفسخ, لانه ان كان لازماً كان باقياً ولا اثر للفسخ, وان كان جائزاً انفسخ وانحل العقد, و هذا التردد منشأ للشك فى بقاء العقد, وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب بقاءه و هو من الاستصحاب التنجيزى لا التعليقى هذا.

ص: ٣٤٥

و قد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره (1)، بأن ما ذكره قدس سره مبنى على ان يكون الفسخ رافعا للعقد بأن يكون العقد مقيدا بعدمه، وعندئذ يكون الفسخ رافعا للعقد من باب انتفاء المقيد بانتفاء قيده.

ولكن الامر ليس كذلك، لان الفسخ قيد للملكيه ورافع لها، اذ البائع بقوله بعت يملك المبيع للمشتري لامطلقا بل مقيدا بعدم الفسخ، ضروره ان البائع فى مقام الثبوت اما ان يجعل ملكيه المبيع للمشتري مطلقا حتى بعد الفسخ او يجعل ملكيته له مقيدا بعدم الفسخ، والاول باطل وخلاف الضروره الفقهيه فيتعين الثانى وكذلك المشتري.

واما العقد فى مقام الاثبات فهو مبرز لما هو معتبر ومجعول فى مقام الاعتبار و الزهن ولا شأن له غير ابرازه فى الخارج و هو آنى الحصول ولا بقاء ولا استمرار له، فاذا لموضوع لاستصحاب بقاء العقد.

ومن هنا اجاب قدس سره عن ذلك فى المقام بجواب ثالث، و هو انه يثبت بالوصيه التعليقيه حق للموصى له و هو فعلى وثابت له قبل موت الموصى وبمجرد عقد الوصيه، و هو حق انتقال المال الموصى به اليه بعد موته.

واما فى باب الجعالة، فيثبت حق للمجعول له بمجرد عقد الجعالة بالاجر المجعول فيه، و هو انه يملك هذا الاجر بعد العمل و هذا الحق غير ثابت لغيره و هو فعلى، وبعد الفسخ يشك فى بقاء هذا الحق من جهة الشك فى ان هذا العقد لازم او جائز، فعلى الاول فهو باق ولا اثر للفسخ، وعلى الثانى فقد ارتفع بارتفاع منشأه، و هذا التردد منشأ للشك فى بقاء هذا الحق، فلا مانع من استصحاب بقاءه و هذا استصحاب تنجيزى لاتعلىقى هذا.

ما اورد عليه بعض المحققين قدس سره

و قد اورد عليه بعض المحققين قدس سره (2) على ما فى تقرير بحثه بتقريب،

ص: ٣٤٦

١- (١) - ١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ١٤٠.

٢- (٢) - ٢ - بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ٢٩٤.

ان السيد الاستاذ قدس سره ان اراد بهذا الحق العنوان الانتزاعى المنتزع عن القضييه التعليقيه فى المقام, و هى ان المجمعول له لو عمل لاستحق مال الجعاله وانتقاله اليه, وان الموصى لومات لاستحق الموصى له المال الموصى به.

فيرد عليه, انه ليس باثر شرعى بل هو امر انتزاعى ولا-يترتب عليه اثر شرعى, وانما المترتب عليه فعليه الملكيه و هو اثر عقلى وليست باثر شرعى.

وان اراد به ان الجاعل يجعل بعقد الجعاله امرين:

الاول, حق تملك المجمعول له المال بالعمل.

الثانى, انتقال المال اليه بعد العمل او بعد الموت, والامر الثانى اثر للامر الاول ومترتب عليه, وعلى هذا فيستصحب بقاء الامر الاول ويترتب عليه انتقال المال اليه بعد العمل.

فيرد عليه, ان الجاعل فى كلا البابين لايجعل الا الامر الثانى و هو ملكيه المال للمجمعول له بعد العمل وللموصى له بعد الموت, لوضوح انه ليس هنا الا انشاء واحد و هو انشاء الملكيه للمال المجمعول به للمجمعول له وليس هنا انشاءان, احدهما انشاء الحق و الآخر انشاء الملكيه بل انشاء واحد و هو انشاء ملكيه المال للمجمعول له بعد العمل, ولا يوجد هنا حق يكون مجعولا له من قبل الجاعل هذا.

مناقشه ايراد بعض المحققين

ويمكن المناقشه فيه, فان مقصود السيد الاستاذ قدس سره من الحق ليس هذا الامر الانتزاعى المنتزع من القضييه التعليقيه الذى لا واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن, كما انه ليس مراده من الحق ان الجاعل يجعل امرين, احدهما الحق و الآخر الملكيه بل المجمعول الملكيه المعلقه على العمل للمجمعول له, ولكن هذا الجعل يتبع جعل الحق له ايضا بنظر العرف و العقلاء, ومن هنا يمتاز المجمعول له عن غيره, فانه يملك المال بالعمل

دون غيره, و هذا دليل على ثبوت هذا الحق له بمجرد العقد, و من الواضح ان هذا الفرق بينهما دليل على ثبوت هذا الحق له شرعا لدى العرف و العقلاء وليس هذا مجرد امر انتزاعي عقلي.

والخلاصه, ان له ان يملك المال بالعمل دون غيره و هذا حق ثابت له فحسب, نعم انه ليس مجعولا مستقلا في مقابل الملكيه, فان المجعول المستقل هو الملكيه المعلقه على العمل الخارجى, واما الحق فهو مجعول بالتبع بدون ان يكون معلقا على شىء, فاذا خاطب زيد عمراً ان كتبت هذه الصفحه من الكتاب فلك دينار, فانه انشاء ملكيه الدينار معلقه على الكتابه فى الخارج, و هذا الكلام يدل بالدلاله المطابقه على الملكيه المعلقه وبالالتزام على ثبوت الحق لعمرو و هو حق ان يملك الدينار بالكتابه دون غيره, فاذا لا مانع من استصحاب بقاء هذا الحق له فعلا وان لم يثبت به فعله الملكيه لانها ليست من اثار المستصحب فى هذا الاستصحاب, لانها مستنده الى فعله العمل فى الخارج, لان فعله الملكيه المعلقه انما هى بفعله العمل الخارجى, ولكن حيث ان هذا الاستصحاب يثبت الكبرى والاثر العملى انما يترتب على ثبوت الكبرى و الصغرى معاً و الصغرى فى المقام هى العمل الخارجى فى عقد الجعالة وموت الموصى فى عقد الوصيه التملكيه, فاذا ثبتت الكبرى و هى حق الملك بالاستصحاب وتحقق الصغرى و هى العمل فى الخارج او موت الموصى, انطبقت الكبرى على الصغرى فتحققت النتيجة و هى الملكيه الفعلية.

والخلاصه, انه لا مانع من استصحاب بقاء هذا الحق.

واما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عدم النسخ قيد للملكيه لا للعقد, فهو مبنى على مسلكه قدس سره فى باب الانشاء, فانه قدس سره يرى فى هذا الباب ان الانشاء عبارته عن ابراز الامر الاعتبارى النفسانى فى الخارج بمبرز

ما من لفظ او فعل, مثلا البائع اعتبر ملكيه المبيع للمشتري فى عالم الاعتبار و الذهن ثم يبرزها فى الخارج بقوله بعث او ملكت وهكذا, وفى المقام اعتبر الموصى ملكيه ماله لزيد بعد موته فى عالم الاعتبار و الذهن ثم يبرزها بقوله ان المال الفلانى لزيد بعد موتى, و الجاعل فى عقد الجعالة اعتبر الجعل لزيد اذا اتى بالعمل الفلانى فى عالم الاعتبار و الذهن ثم يبرزه فى الخارج بقوله اذا اتيت بالعمل الفلانى فللك الجعل, وحيث ان المبرز امر آنى الحصول فلا ثبات ولا- استقرار له لا- عقلا- ولا- عرفا, ولهذا فلا يمكن ان يكون عدم الفسخ قيذا له.

الصحيح هو ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من ان للعقد حدوثا وبقاء

واما بناء على ماهو الصحيح من ان الانشاء عباره عن ايجاد المعنى باللفظ بايجاد تصورى, فالصحيح هو ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من ان للعقد حدوثا وبقاء بنظر العرف و العقلاء, ويدل على انشاء الملكيه المنجزه او المعلقه بالوضع, وبلحاظ مدلوله الوضعى تعهد من البائع و المشتري وفيه حدوث وبقاء لدى العرف و العقلاء, حيث انه يرى انه نوع تعهد وقرار بين المتعاملين ولهذا يكون له استمرار عندهم.

الى هنا قد تبين انه لا مانع من استصحاب بقاء العقد بعد الفسخ اذا شك فى انه مؤثر او لا, فان هذا التردد منشأ للشك فى البقاء.

ثم ان الحق وان كان ثابتا للمجوعول له شرعا فى عقد الجعالة وللموصى له فى عقد الوصيه التملكيه بنظر العرف و العقلاء الا ان استصحاب بقائه لا-يجرى, لانه وان كان ثابتا شرعا الا انه فى نفسه غير قابل للتجزئ ولا يترتب عليه اثر عملى, لان الملكيه الفعلية مرتبطه بثبوت الكبرى و الصغرى معا, و الكبرى فى المقام العقد و الصغرى العمل الخارجى فى عقد الجعالة وموت الموصى فى عقد الوصيه.

وعلى هذا فالكبرى فى المقام ثابتة بالاستصحاب - اى استصحاب

بقائها - و الصغرى ثابتة بالوجدان و هى العمل الخارجى او موت الموصى, فاذا استصحاب بقاء الحق وجوده كالعدم, لان جريانه بدون جريان استصحاب بقاء العقد لا اثر له ومع جريانه يكون لغوا وبدون فائده, هذا تمام الكلام فى الاستصحاب التعليق.

ص: ٣٥٠

النقطة الاولى: ان فى الاستصحاب التعليقى مناقشتين رئيسيتين:

الاول, ان للحكم الشرعى مرتبتين, احدهما مرتبه الجعل والاخرى مرتبه المجعول, و الشك فى الحكم الشرعى انما يتصور فى هاتين المرتبتين, لان الشك اما فى بقاء الجعل من جهه الشك فى النسخ او بقاء المجعول والاستصحاب فى كليهما تنجيزى.

واما الشك فى الحكم التعليقى فلا يدخل فى شىء منهما, و من هنا يرجع الشك فى الحكم التعليقى الى الشك فى القضييه الشرطيه اى الملازمه بين الشرط و الجزاء و المقدم و التالى ولا يرجع الى الشك فى الحكم الشرعى اصلا.

النقطة الثانيه: انه لا- مانع من استصحاب السببيه فى المقام, لانها حكم شرعى وضعى كالجزيئيه و الشرطيه و المانعيه وامره بيد الشارع, وفيه ان السببيه فى المقام ليست حكما شرعيا بل هى امر انتزاعى ولا يترتب عليها اثر شرعى.

واما محاوله المحقق العراقى قدس سره لتصحيح استصحاب السببيه, فلا ترجع الى معنى صحيح كما تقدم.

النقطة الثالثه: ان للحكم الشرعى مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل, واما مرتبه المجعول بمعنى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج فهى ليست من مراتب الحكم, لاستحاله ان يكون الحكم فعليا وموجودا فى الخارج بوجود موضوعه فيه والا- لكان موجودا خارجيا و هذا خلف, بل

المراد من فعليته بفعليه موضوعه فعلية فاعليته ومحركيته فى الخارج.

وعلى هذا، فاذا نظرنا الى الحكم فى مرتبه الجعل، فلا يتصور الشك فيه الا من ناحيه الشك فى النسخ، واما اذا نظرنا الى الحكم بلحاظ تحقق موضوعه فى الخارج بكافه قيوده وشروطه تحقيقا او تقديرا، فيكون من الحكم فى مرتبه المجعول اى بمعنى الفعلية، ولا مانع من استصحاب بقاءه اذا شك فيه بسبب او آخر، وهذا من الاستصحاب التجيزى كما هو الحال فى الشبهات الحكميه التى يقوم فيها الفقيه فى مقام عمليه الاستنباط، فانه يفرض وجود الموضوع فى الخارج ويفرض الشك فى بقاء حكمه بسبب او آخر فيستصحب بقاءه، واما الحكم التعليقى فهو غير داخل فى ذلك كما تقدم.

النقطه الرابعه: ان ما ذكره المحقق الاصفهانى قدس سره من ان الحكم فى الاستصحاب التعليقى معلق على الشرط لا انه معلق على احد جزئى الموضوع، فان موضوعه فى المثال العصير العنبى والغليان شرط للحرمة لا جزء الموضوع او قيده، و الحرمة بطبيعته الحال تنحل بانحلال افراد موضوعها فيثبت لكل فرد من افراد العصير العنبى فرد من الحرمة الجزئيه، واذا صار زيبا يشك فى بقاء هذه الحرمة الجزئيه، فلا مانع من استصحاب بقاءها، غير تام من جهات على تفصيل تقدم.

النقطه الخامسه: ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من ان الغليان اذا كان قيذا للحرمة وشرطا لها، فالحرمة معلقه وليست بفعليه، وان كان قيذا للحرام فالحرمة فعلية، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقاءها للزيب ايضا.

غير تام، فان هذا الاحتمال انما يتصور فى مقام الثبوت، واما فى مقام الاثبات فلا شبهه فى ظهور الادله فى انه شرط للحرمة.

النقطه السادسه: ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من التفصيل فى

قيود الموضوع بين ما اذا كانت ماخوذه فى عرض واحد وما اذا كانت ماخوذه فيه بنحو الطويله, بأن يكون بعضها فى طول بعضها الآخر, وامافى المقام فيمكن ان تكون اناطه الحرمه بالعنيه فى عرض اناطتها بالغلين, ويمكن ان تكون اناطتها بالغلين فى طول اناطتها بالعنيه, وعلى الثانى فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمه المعلقه.

النقطه السابعه: لوسلمنا تماميه اركان الاستصحاب فى الاستصحاب التعليقى, فلا مانع من جريانه, فانه يثبت الكبرى و هى الحرمه المعلقه على الغلين للعصير الزببى, فاذا تحقق الصغرى فى الخارج و هى الغلين ترتبت عليه الحرمه.

النقطه الثامنه: ان الاستصحاب التعليقى معارض بالاستصحاب التنجيزى, مثلا استصحاب بقاء الحرمه المعلقه معارض باستصحاب بقاء الحليه الفعلية.

واما جواب المحقق الخراسانى قدس سره عن هذه المعارضه, فهو مبنى على الخلط بين الاستصحاب المعارض والاستصحاب غير المعارض كما تقدم.

النقطه التاسعه: ان ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من ان استصحاب بقاء الحرمه المعلقه على الغلين حاكم على استصحاب بقاء الحليه الفعلية المغياه به, باعتبار ان الشك فى بقائها مسبب عن الشك فى بقاء الحرمه المعلقه, والاستصحاب فى طرف السبب حاكم على الاستصحاب فى طرف المسبب غير تام, اذ لاسببى ولا مسببى فى البين, وعلى تقدير تسليمهما فالسببىه ليست بشرعيه.

النقطه العاشره: ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان استصحاب بقاء الحرمه المعلقه اذا جرى, فلا يجرى استصحاب بقاء الحليه الفعلية الى

ما بعد الغليان, بتقريب ان حاله الحرمة المعلقه للعصير العنبي مستمره وتخيم على حاله الحليه الفعلية التي تزول بالغليان وتوجب انعدامها ونسخها بنظر العرف و العقلاء, غير تام فى المقام وان كان لا باس به فى الامور التدريجية من الزمان و الزمانيات.

النقطة الحادية عشره: انا لو سلمنا جريان الاستصحاب التعليقى فى الشبهات الحكميه, فلايجرى فى الشبهات الموضوعيه.

النقطة الثانيه عشره: ان العقود على قسمين, تنجيزيه كالبيع والاجاره و المضاربه ونحوها, وتعليقيه كالجعلاله و الوصيه التمليكيه ونحوهما, فاذا فرضنا فى مورد نشك فى بقاء الملكيه المعلقه, فهل بامكاننا اجراء استصحاب بقائها او لا؟

والجواب انه لايمكن كما تقدم, نعم لا مانع من استصحاب بقاء العقد اذا شك فيه, ولكن هذا من الاستصحاب المنجز لا المعلق.

استصحاب عدم نسخ الحكم المجعول فی الشریعه المقدسه

بیان ذلك, ان الشك فی الحكم الشرعی تاره يكون من جهه الشك فی موضوعه, كما اذا شك فی حرمه شرب هذا المائع من جهه الشك فی انه خل او خمر نجس او طاهر وهكذا.

واخرى يكون الشك فی الحكم من جهه الشك فی تقييده بامر زمانی.

وثالثه يكون الشك فيه من جهه الشك فی تقييده وتحدیده بفترة زمنیه خاصه, اما الاول فهو خارج عن محل الكلام, حيث ان الشك فيه ليس فی الحكم الشرعی وانما هو فی الموضوع, ومحل الكلام فی المقام انما هو فی الشبهات الحكمیه التي يكون الشك فيها فی الحكم الشرعی, واما الشبهات الموضوعیه فهي خارجة عن محل الكلام.

واما الثاني, فيكون الشك فيه فی سعه الحكم المجعول فی الشریعه المقدسه وضيقه من جهه الشك فی القيود الزمانیه الخارجیه الماخوذه فی موضوعها فی لسان الدلیل مفروضه الوجود, كما اذا شك فی بقاء نجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس اذا زال تغيره بنفسه, فان مرجع هذا الشك الى الشك فی سعه النجاسه المجعوله فی الشریعه المقدسه للماء المتغير باحد اوصاف النجس الى ما بعد زوال تغيره بنفسه او ضيقها, بمعنى اختصاصها بحال التغير, ومنشأ هذا الشك ليس الشك فی النسخ للقطع بعدم نسخها فی الشریعه المقدسه بل منشأه هو ان التغير حيثه تعليلیه لاتقيديه,

ومن هذا القبيل ما اذا شك في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال, وهل هذا الاستصحاب يجرى او لا؟

والجواب, ان المعروف و المشهور بين الفقهاء جريان هذا الاستصحاب ولكن السيد الاستاذ قدس سره (١) قد اشكل في جريان هذا الاستصحاب بأنه معارض باستصحاب عدم جعل الزائد هذا.

و قد تقدم نقد هذا الاشكال موسعا وانه لاموضوع للمعارضه بينهما.

الصحيح ان استصحاب بقاء المجهول لايجرى في نفسه

اشاره

والصحيح ان استصحاب بقاء المجهول لايجرى في نفسه لعدم ترتب اثر عملي عليه, لانه الاثر العملي انما يترتب على احراز الكبرى و الصغرى معا كثبوت النجاسه للماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه, فانه متوقف على احراز الكبرى و هي سعه جعل النجاسه له الى ما بعد زوال تغيره و الصغرى و هي وجود الماء المتغير في الخارج, وعلى هذا فلا يترتب على استصحاب بقاء نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه او استصحاب بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال اثر عملي طالما لم تحرز الكبرى و هي سعه الجعل لهذه الحاله, و المفروض انها غير محرزة ولايكفى ثبوت الصغرى فقط بدون ثبوت الكبرى وبالعكس في ثبوت النتيجة.

وحيث ان الكبرى في المقام غير ثابتة و هي سعه الجعل بل الثابت عدم سعته فلا يترتب اثر عملي على ثبوت الصغرى فحسب, و قد تقدم تفصيل ذلك في مستهل بحث الاستصحاب.

الشك في الحكم الشرعي من جهة الشك في نسخه و هو يتصور على نحوين:

اشاره

واما الثالث, فيكون الشك في الحكم الشرعي من جهة الشك في نسخه و هو يتصور على نحوين:

الاول: ان الشك في بقاء الجعل بنفسه بقطع النظر عن المجهول

, على اساس ان الاحكام الشرعيه مجعوله في الشريعة المقدسه الى يوم القيامه في آن واحد و هو آن الجعل, و الجعل وان كان آنيا الا ان له حدودا وبقاء بنظر

ص: ٣٥٦

العرف و العقلاء, فمن اجل ذلك اذا شك في بقاءه, فلا مانع من استصحابه طالما لم يحصل القطع بنسخه.

والخلاصه, ان النسخ بمعناه الحقيقي لا يتصور في مبادئ الحكم من المصلحه و المفسده و الاراده و الكراهه, لاستلزامه البداء المستحيل على الله سبحانه و تعالى.

واما بالنسبه الى الحكم فهو ايضا لا يمكن, اذ معنى ذلك ان الشارع جعل الحكم الى الابد ثم نسخه, و هذا وان كان ممكنا من هذه الناحيه, الا انه لا يمكن من جهه انه لغو و جزاف ويستحيل صدوره من المولى الحكيم.

ومع الاغماض عن ذلك و تسليم ان النسخ بمعناه الحقيقي ممكن في عالم الاعتبار و الجعل, فهل يمكن التمسك بالاصول اللفظيه كاصاله الاطلاق او العموم لاثبات بقاء الجعل او لا؟

والجواب انه لا يمكن, لان الشك في المقام انما هو في اصل بقاء الجعل و انه باقى او نسخ و اصاله الاطلاق لا تنفى هذا النسخ, لان النسخ بهذا المعنى لا يرجع الى تقييد مفاد الدليل اللفظى لكى يمكن نفي هذا التقييد بالاطلاق.

والخلاصه, ان النسخ المذكور رافع للجعل في مقام الثبوت, و اطلاق الدليل في مقام الاثبات انما ينفي تقييد المجعول بقيد زمانى او زمان, و هذا الجعل غير مقيد لزمان خاص و لا زمانى وله بقاء و استمرار بنظر العرف و العقلاء, و الدليل باطلاقه غير ناظر اليه اصلا لانه مفروغ عنه و انما يكون ناظرا الى المجعول سعه و ضيقا.

واما الاصل العملى, فلا مانع من استصحاب بقاءه عند الشك في انه نسخ و الغى أو لا؟ و به تثبت الكبرى و هى ثبوت الجعل, فاذا تثبت صغرى لها فى الخارج ترتب الاثر على تطبيقها عليها.

فالتتيجه, انه عند الشك فى بقاء الجعل من جهه الشك فى نسخه و الغائه على تقدير تصويره وامكانه ثبوتها, فلا يمكن التمسك باطلاق الدليل أوعومومه ولكن لا مانع من التمسك باستصحاب بقاء الجعل وبه يثبت الكبرى و هى ثبوت الجعل, واذا تحققت الصغرى ترتب المنجزيه او المعذريه على تطبيق الكبرى عليها ولا يكون الغرض من هذا الاستصحاب اثبات التنجيز او التعذير, لانه لا يثبت ذلك بل هو يتوقف على اثبات الصغرى و الكبرى معا, بل الغرض منه اثبات الكبرى فحسب و هى الجعل, وحينئذ فاذا تحققت صغرى لها فبتطبيقها عليها ترتب الاثر الشرعى وتنجز.

الثانى: ان النسخ تقييد لاطلاق الدليل بفترة زمنية خاصه

ولهذا يكون النسخ فى الحقيقه تخصيص وتقييد, غايه الامر ان التخصيص اذا كان بحسب قطعات الزمان الطويله سمي بالنسخ, واذا كان بحسب الافراد اعم من الافراد الطويله و العرضيه سمي بالتخصيص.

وعلى هذا فالشك انما هو فى سعه المجعول وضيقة بحسب عمود الزمان, لان حقيقه النسخ فى مقام الثبوت انتهاء الحكم بانتهاء امده.

واما فى مقام الاثبات, فان شك فى استمرار دوامه, فان كان الدليل الدال عليه ظاهرا فيه وضعا او اطلاقا, فالمرجع هو ذلك الدليل والا فالمرجع هو استصحاب بقاءه.

وغير خفى ان النسخ بهذا المعنى هو محل الكلام بين الاصحاب دون المعنى الاول فانه مجرد افتراض لا واقع موضوعى له هذا.

وفيه مناقشان:

المناقشه الاولى, استصحاب بقاء الحكم المجعول فى الزمن الثانى معارض باستصحاب عدم سعه الجعل له

المناقشه الاولى: ان استصحاب بقاء الحكم المجعول فى الزمن الثانى معارض باستصحاب عدم سعه الجعل له, لانا كما نشك فى بقاء الحكم المجعول فى الزمن الثانى كالشك فى بقاء نجاسه الماء المتغير بعد زوال

تغيره بنفسه او الشك في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال كذلك نشك في سعه جعل النجاسه لما بعد زوال التغير في المثال الاول وسعه جعل الحرمة لما بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال في المثال الثاني, فبالنتيجه ان الشك انما هو في الجعل الزائد, فاذن استصحاب بقاء المجعول في الزمن الثاني معارض باستصحاب عدم سعه الجعل فيسقطان معا من جهة المعارضه, فالمرجع في المثال الاول اصاله الطهاره وفي المثال الثاني اصاله البراءه, وقد بنى السيد الاستاذ قدس سره على هذه المعارضه ولهذا انكر جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمه.

ولكن قد تقدم موسعا ان استصحاب بقاء المجعول لايجرى في نفسه, لعدم ترتب اثر عملي عليه طالما لم يحرز ثبوت الكبرى و هي الجعل في الزمن الذى يشك في بقاء المجعول فيه, لان الاثر الشرعى و هو الحكم المجعول كالنجاسه في المثال الاول و الحرمة في المثال الثانى انما يترتب فعلا على الماء المتغير بعد زوال تغيره في الاول وعلى وطى المرأه الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال اذا كانت الكبرى محرزه في هذا الزمان اما بالوجدان او التعبد, و المفروض انها غير محرزه كذلك و مع عدم احرازها فلا اثر لهذا الاستصحاب, واما مع احرازها واحراز الصغرى فلا حاجه اليه.

والخلاصه, ان الصغرى ثابتة في المقام و هي تحقق الموضوع في الخارج كالماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه و كالمرأه الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال, فاذا ثبتت الكبرى و هي جعل النجاسه له في هذه الحاله وجعل الحرمة لوطئها في هذه الفتره, ترتب الحكم الشرعى عليه فعلا بلا حاجه الى استصحاب بقاء المجعول, واذا لم تثبت الكبرى ولو تبعدا فلا اثر لهذا الاستصحاب, لوضوح انه لا اثر لاستصحاب بقاء النجاسه للماء بعد زوال تغيره و استصحاب بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل

الاعتسال بدون اثبات الكبرى و هى جعل النجاسه له بعد زوال تغيره و الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاعتسال, و قد سبق تفصيل ذلك فى مستهل بحث الاستصحاب.

المناقشه الثانيه, قد ابداهما شيخنا الانصارى قدس سره وما اجاب عن هذه المناقشه المحقق النائنى قدس سره

المناقشه الثانيه: قد ابداهما شيخنا الانصارى قدس سره(١) وحاصل هذه المناقشه, ان المعتبر فى جريان الاستصحاب اتحاد القضيئه المتيقنه مع القضيئه المشكوك فيها موضوعا ومحمولا.

واما فى المقام اى الشبهات الحكميه, فلاتكون القضيئه المتيقنه متحده مع القضيئه المشكوك فيها موضوعا, لان الاحكام الشرعيه ثابتة للافراد الموجودين فى الازمنه السابقه, وحيثُ فان كان ثبوت هذه الاحكام للافراد الموجودين فى هذه الازمنه معلوما من جهه عموم الادله او اطلاقها او قاعده الاشتراك فى التكليف فهو, واما اذا شك فى ثبوت حكم فى مورد للافراد الموجودين فعلا- من جهه الشك فى نسخه واحتمال انه مجعول فى فتره زمنيّه محدده وانتهى بانتهاء امده كما كان يحتمل انه مجعول الى الابد, فلا يمكن التمسك باستصحاب بقاءه, لان القضيئه المتيقنه غير متحده مع القضيئه المشكوك فيها موضوعا, لان الموضوع فى القضيئه المتيقنه الافراد فى الازمنه السابقه, بينما الموضوع فى القضيئه المشكوك فيها الافراد فى هذه الازمنه, ولهذا ليس الشك فى البقاء بل فى الحدوث.

واجاب المحقق النائنى قدس سره(٢) عن هذه المناقشه بأنها مبنيه على ان يكون جعل الاحكام الشرعيه بنحو القضايا الخارجيه, فعندئذ لاتكون القضيئه المتيقنه متحده مع القضيئه المشكوك فيها موضوعا.

لكن هذا المبني خاطىء ولا واقع موضوعى له, لوضوح ان الاحكام

ص: ٣٤٠

١- (١) - ١ - فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٧١.

٢- (٢) - ٢ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٤.

الشرعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه بنحو القضايا الحقيقه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج, مثلا- وجوب الحج مجعول فى الآيه المباركه و الروايات للموضوع المفروض وجوده خارجا و هو المستطيع, لان المولى فرض وجود المستطيع فى الخارج وجعل وجوب الحج له, وحينئذٍ فاذا وجد مستطيع فيه صار وجوب الحج فعليا عليه يعنى فاعليته, وعليه فاذا شك فى بقاء وجوب الحج للمستطيع واحتمال نسخه فلا مانع من استصحاب بقاءه, لان القضيه المتيقنه متحده مع القضيه المشكوك فيها موضوعا ومحمولا, اذ وجوب الحج ثابت للمستطيع يقينا و يشك فعلا فى بقاءه من جهه احتمال نسخه, فلا مانع من استصحاب بقاءه هذا.

ولكن قد يقال كما قيل ان جعل الاحكام الشرعيه بنحو القضايا الحقيقه وان كان صحيحا ولا اشكال فيه فى الجملة الا ان ذلك لايجدى فى دفع الاشكال, لان الفرق بين القضيه الحقيقه و القضيه الخارجيه انما هو فى ان خصوصيه الافراد ماخوذه فى موضوع القضايا الخارجيه ولا تكون ماخوذه فى موضوع القضايا الحقيقه.

وان شئت قلت, ان الفرد بخصوصيته الخاصه الخارجيه موضوع فى القضيه الخارجيه, بينما تكون هذه الخصوصيه ملغاه عن الموضوع فى القضيه الحقيقه, لان الماخوذ فى موضوعها العنوان العام الذى لم يلحظ فيه خصوصيه الافراد كعنوان المستطيع و البالغ و العاقل و القادر, فان هذه العناوين الماخوذه فى موضوعاتها عناوين لافرادها فى الخارج ولهذا ينحل الحكم فى القضيه الحقيقه بانحلال افراد موضوعه فيه ويثبت لكل فرد من افراده حكم مستقل.

وعلى هذا فيحتمل ان يكون وجوب الحج مجعولا للمستطيع فى زمن الحضور بنحو القضيه الحقيقه, وحينئذٍ فاذا شك فى ثبوته للمستطيع

الموجود فى زمن الغيبه فلاموضوع لاستصحاب البقاء, لان الشك فى اصل الثبوت لا فى البقاء بعد الثبوت.

وبكلمه ان الشك تاره فى بقاء الجعل من جهه نسخه, كما اذا شك فى بقاء وجوب الحجج فى مرحله الجعل من جهه الشك فى نسخه و الغائه, و قد تقدم ان النسخ بهذا المعنى غير معقول ولا يتصور فى مبادئ الاحكام الشرعيه, واما فى نفس الاحكام الشرعيه فهو وان كان متصورا الا انه لغو.

واخرى يكون الشك فى بقاء المجعول من جهه احتمال انه ثابت فى فتره زمنيّه خاصه وينتهى بانتهاء تلك الفتره, واما فى مقام الاثبات فالدليل ظاهر فى استمراره, واذا شك فى بقاءه فلا مانع من استصحاب بقاءه.

وعلى هذا فاذا فرضنا ان الاحكام المجعوله فى الشريعه المقدسه خاصه بالافراد الموجودين فى زمن الحضور, فبطبيعه الحال تنتفى تلك الاحكام بانتفاء موضوعها فى زمن الغيبه, فاذاً يكون الشك فى حدوثها للموضوعات الاخرى.

او فقل, ان القضيه المتيقنه لا تكون متحده مع القضيه المشكوك فيها لاموضوعا, لان موضوعها الافراد فى زمن الحضور مثلا و موضوع القضيه المشكوك فيها الافراد فى زمن الغيبه, ولا محمولا لان محمولها الاحكام الثابته لهم فى زمن الحضور و هى قد انتفت بانتفاء موضوعها, ومحمول القضيه المشكوك فيها الاحكام الثابته للافراد فى زمن الغيبه.

فالنتيجه, ان القضيه سواء أكانت حقيقيه ام كانت خارجيه, فلايجرى استصحاب بقاء الحكم المجعول, هذا.

الجواب عن مناقشه المحقق النائينى قدس سره

والجواب عن ذلك واضح, اذ لاشبهه فى ان العناوين العامه الماخوذه فى موضوعات الاحكام الشرعيه المجعوله بنحو القضايا الحقيقيه كعنوان البلوغ و العقل والاستطاعه و الوقت و السفر وغيرها ماخوذه بنحو الموضوعيه

ولها دخل فى الاحكام الشرعيه فى مرحله الجعل وفى ملاكاتها فى مرحله المبادى.

وعلى هذا فالحكم فى القضيـه الحقيقـيه منصب على الموضوع العام الكلى المقدر وجوده فى الخارج بدون التقييد بـفتره زمنيـه خاصه كزمن الحضور او نحوه, مثلاً قوله تعالى: < لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا

ص: ٣٦٣

و هذه الموضوعات المعنونه بعنوانين عامه الكليه تنطبق على مصاديقها وافرادها فى الخارج الى يوم القيامه, هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى, هل يمكن علاج هذا الاشكال بالاستصحاب التعليقى, بأن يقول ان هذا المستطيع لو كان فى الزمن السابق لوجب الحج عليه ولا يزال كما كان أو لا؟

ما ذهب اليه بعض المحققين قدس سره الى القول الاول و هو امكان علاج هذا الاشكال بالاستصحاب التعليقى

والجواب ان فيه قولين, فذهب بعض المحققين قدس سره (١) الى القول الاول و هو امكان علاج هذا الاشكال بالاستصحاب التعليقى على ما فى بعض تقرير بحثه, بتقريب انه اذا كان جعل الاحكام الشرعيه بنحوالقضايا الشرطيه التعليقيه بأن يكون مفادها ان وجد شخص و كان مستطيعا فى ذلك الزمان فحكمه كذا, واذا شك فى بقاء هذه القضيه الشرطيه فلا مانع من استصحاب بقائها, مثلا ان وجد مستطيع فى ذلك الزمان كان حكمه كذا و لا يزال كما كان هذا.

الصحيح هو القول الثانى

والصحيح هو القول الثانى, اما اولاً فلان جعل الاحكام الشرعيه بنحو القضايا الشرطيه مجرد افتراض لا واقع موضوعى له, ضروره ان الاحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للافراد الطويله فى عمود الزمان, نعم ان هذه القضايا ترجع لبا الى القضايا الشرطيه, واما بالنسبه الى الافراد العرضيه, فقد يكون جعل الحكم لها بنحو القضيه الشرطيه, كما اذا ورد فى الدليل العنب اذا غلى يحرم, واما جعل الحكم بالنسبه الى الافراد الطويله بنحو القضيه الشرطيه التعليقيه بأن يكون مفادها ان وجد شخص و كان مستطيعا مثلا فى الزمن السابق كان حكمه كذا ولا يزال كما كان, فانه مجرد افتراض لا واقع موضوعى له.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها مجعوله بنحو القضايا

ص: ٣٦٤

الشرطيه, فمع ذلك لايجرى الاستصحاب التعليقى, لان المجعول هو الحكم المشروط بشرط خاص فى القضيه دون الملازمه فانها منتزعه من هذا الجعل, واستصحاب القضيه الشرطيه استصحاب الملازمه, لان القضيه الشرطيه متقومه بها دون الحكم المشروط لانه ليس بمنجز فى القضيه المتيقنه لعدم تحقق شرطه فيها, فاذن لامحاله يكون المستصحب الملازمه كما هو الحال فى العصير العنبى, فان المستصحب هو الملازمه دون حرمة لعدم وجودها, لان وجودها منوط بالغليان, واستصحاب الملازمه لايجدى لانها غير قابله للتعبد بها شرعاً لابنفسها ولا بلحاظ اثرها لعدم ترتب اثر شرعى عليها, هذا من جانب.

ومن جانب آخر, قد جاء فى تقريره الآخر تقريب آخر للتمسك بالاستصحاب التعليقى, و هو ان الموضوع فى القضيه الشرطيه المجعول فيها الحكم الشرعى الزمان ومحموله حكم المكلف الموجود فيه, وحيث ان الموضوع فعلى فبطبيعته الحال يكون محموله فعليا ايضا, لان فعلية المحمول انما هى بفعلية موضوعه فى الخارج, وفى الزمن الثانى يشك فى بقاء حكمه, بمعنى ان المكلف الموجود فى هذا الزمان حكمه كذا وكذا, لان الموضوع فى القضيه المتيقنه هو الموضوع فى القضيه المشكوك فيها و هو الزمان, لان وصفى التقدم و التاخر من حالات الموضوع وحيثيات تعليقه له لاتقيديه, فاذن الموضوع - و هو ذات الزمان - باق و الشك انما هو فى بقاء حكمه, فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقائه.

ونظير ذلك ما ذكره قدس سره فى مساله العصير العنبى من انه اذا فرض ورود دليل بصيغه القضيه الشرطيه <العنب اذا غلى يحرم

ايضا فعليا, على اساس ان فعليه الحكم انما هي بفعليه موضوعه في الخارج, وحينئذٍ فاذا صار العنب زيبيا, فالموضوع باق باعتبار ان الزبيب من مراتب وجود العنب وليس شيئا آخر غيره, لان وصف العنب من الاوصاف التعليلية لا التقييدية, والشك انما هو في ان هذا الوصف عله للقضيه الشرطيه المعلقه حدوثا وبقاءً او حدوثا فقط, وهذا التردد منشأ للشك في بقاء القضيه الشرطيه فلا- مانع من استصحاب بقائها, وهذا من الاستصحاب التنجيزي لا- التعليقي, لان الاستصحاب التعليقي انما هو فيما اذا كان المستصحب الحرمه المعلقه على الغليان لا ما اذا كان المستصحب القضيه الشرطيه فانها فعليه بفعليه موضوعها هذا.

النظر فيما افاده بعض المحققين قدس سره في المقام

وللنظر فيما افاده قدس سره في المقام مجال, اما اولا فلان الزمان في محل الكلام ظرف كالمكان, لان اخذ الزمان موضوعا للحكم او قيده له بحاجه الى دليل يدل عليه, واما في المقام فلادليل على ان الزمان موضوع للحكم الذي شك في نسخه, لان الشك في بقاء الحكم في الزمن الثاني معناه ان الزمان ظرف له لا انه قيد والا لكان الشك في بقاء القيد و الموضوع.

وثانيا, ان الزمان قيد لموضوع الحكم لا انه تمام الموضوع, لان الموضوع للحكم المكلف الموجود في الزمن السابق, وعلى هذا فالموضوع في القضيه المتيقنه غير الموضوع في القضيه المشكوك فيها, حيث ان الموضوع في الاولى المكلف في الزمن الاول و الموضوع في الثانيه المكلف في الزمن الثاني.

وثالثا مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الزمان تمام الموضوع الا انه مع ذلك لايجرى الاستصحاب, لان القضيه المتيقنه حينئذٍ وان كانت متحده مع القضيه المشكوك فيها موضوعا الا انها مختلفه معها محمولا, لان الحكم الثابت للمكلف في الزمن الاول قد انتهى بانتهاء المكلف فيه و الشك انما

هو فى ثبوت حكم آخر للمكلف فى الزمن الثانى.

فالتىجه, ان ما ذكره قدس سره فى المقام من جريان الاستصحاب بالتقريب المتقدم غير تام, الا اذا كان غرضه قدس سره من ذلك ان الموضوع طبيعى المكلف دون الفرد, و هذا مما لا يمكن المساعدة عليه.

واما ما ذكره قدس سره فى مساله العصير العنبى, فيرد عليه ان العصير العنبى موضوع للحرمة المعلقة على الغليان لا انه موضوع للقضيه المعلقة اى جعلها, لوضوح انه موضوع للمجعول و هو الحرمة المعلقة لاجلها.

وان شئت قلت, ان القضيه المعلقة عباره عن الحرمة المعلقة على الغليان, واما جعلها فهو وان كان فعليا الا انه لاشك فيه, لان الشك انما هو فى المعجول فانه معلق ولا يجرى الاستصحاب فيه.

الى هنا قد تبين ان ما نقل عنه قدس سره فى كلا تقريرى بحثه لا يمكن المساعدة عليه.

المقام الثانى عدم جريان استصحاب بقاء احكام الشرائع السابقه لامور

اشاره

واما الكلام فى المقام الثانى, و هو استصحاب بقاء احكام الشرائع السابقه فى هذه الشريعه, فهل يجرى هذا الاستصحاب أو لا؟

والجواب انه لا يجرى لامور:

الامر الاول: ان اركان الاستصحاب من اليقين التفصيلى بثبوت احكام الشرائع السابقه و الشك فى بقائها فى هذه الشريعه غير تام

والوجه فى ذلك, انه لا طريق لنا الى احكام تلك الشرائع تفصيلا, لان الطريق الوحيد الذى يعتمد عليه متمثل فى الكتاب و السنه, و المفروض عدم الاشاره فيهما الى ان الاحكام الفلانيه ثابتة فى الشرائع السابقه حتى يمكن استصحاب بقائها عند الشك فيه.

واما التوراه والانجيل الموجودان فعلا- فلا-يمكن الاعتماد عليهما لوقوع التحريف فيهما, بل لاشبهه فى انهما لمحتواهما الحالى ليسا من

الكتب السماويه جزما و الطريق الآخر غير موجود, فاذن ليس لنا يقين بثبوت الحكم الفلانى فى الشرائع السابقه حتى يشك فى بقاءه فى هذه الشريعه وعدم نسخه لكى يمكن التمسك باستصحاب بقاءه فيها, و العلم الاجمالي بثبوت الاحكام المجعوله فى الشرائع السابقه من الاحكام اللزوميه والاحكام الترخيصيه فى هذه الشريعه على تقدير تسليم انه موجود, الا انه لايجدى فى جريان الاستصحاب فى كل مورد يشك فى ثبوتها فيها.

الامر الثانى: ان رساله موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام كانت محدوده فى فتره زمنيه معينه

, و من الطبيعى ان الاحكام المجعوله فى تلك الشرائع لامحاله تكون محدوده تبعا لمحدوديه رسالتهما لوضوح انها تتبع الرساله وتدور مدارها سعه وضيقا, فاذن لاشك فى بقاءها و بذلك يظهر انه ليس لنا علم اجمالي بثبوت احكام الشرائع السابقه فى هذه الشريعه, لانها محدوده بفترة زمنيه خاصه و هى فتره رساله موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام وبانتهائها تنتهى احكامها.

ودعوى, ان الاحكام الموجوده فى الشرائع السابقه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه, فلا تختص بالافراد فى الشرائع السابقه المحدوده, فعندئذ لا مانع من جريان الاستصحاب عند الشك فى بقاءها, لان اركان الاستصحاب تامه من اليقين بالثبوت و الشك فى البقاء او فقل ان القضييه المتيقنه متحده مع القضييه المشكوك فيها موضوعا ومحمولا.

مدفوعه, بأنها وان كانت مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه دون الخارجيه, الا انها محدوده بفترة زمنيه خاصه و هى فتره الرساله فقط وتنتهى برساله الرسول الاكرم.

عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام

واما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (١) من ان استصحاب بقاء حكم

ص: ٣٦٨

الشرائع السابقه فى هذه الشريعه يجرى و انه امضاء من قبل شريعتنا لهذا الحكم, فاذا هذا الحكم حكم فى هذه الشريعه امضاء لا تأسيساً.

فلا يمكن المساعدة عليه, لان ذلك مبنى على ان يشك فى بقاء احكام الشرائع السابقه فى هذه الشريعه, ولكن هذا المبنى غير صحيح, لان رساله موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام حيث كانت محدوده بفترة زمنيّه خاصه, فبطبيعته الحال تنتهى بانتهاء تلك الفتره, ومع انتهاء رسالتهم المولويه انتهاء شريعتهم ايضاً, لانها تدور مدارها سعه وضيقاً, فاذا لاموضوع للشك فى بقائها. الى هنا قد تبين ان هذا البحث مجرد افتراض وتصور فى عالم الذهن ولا واقع موضوعى له.

الامر الثالث: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان جمله من احكام الشرائع السابقه معلومه لنا تفصيلاً فى هذه الشريعه

, ومع هذا اذا شك فى بقائها فلا يجرى استصحاب بقائها من جهه انه معارض باستصحاب عدم جعلها فى هذه الفتره فيسقط من جهه المعارضه.

والجواب عن ذلك قد تقدم موسعاً فى مستهل بحث الاستصحاب وملخصه, ان استصحاب البقاء لا يجرى فى نفسه لا من جهه المعارضه بل من جهه عدم ترتب اثر عملى عليه طالما لم تكن الكبرى محرزه و هى الجعل, لان الاثر الشرعى مترتب على احراز الصغرى و الكبرى معاً, فاذا كانت الصغرى موجوده و الكبرى محرزه تنطبق الكبرى عليها فيتربط عليه الاثر الشرعى, واما اذا لم تكن الكبرى محرزه فلا يكفى احراز الصغرى فى ترتيب الاثر الشرعى واما اذا كانت الكبرى محرزه دون الصغرى فايضا الامر كذلك, فالنتيجه ان استصحاب بقاء الحكم فى مرحله الفعلية لا يجرى طالما لم تكن الكبرى محرزه فى مرحله الجعل هذا.

قد يقال كما قيل, ان العلم الاجمالي بنسخ جمله من الاحكام المجعوله فى الشرائع السابقه فى هذه الشريعه مانع عن جريان الاستصحاب فى اطرافه هذا.

ولكن لا اصل لهذا القيل فى المقام, لان هذا العلم الاجمالي لا يمنع عن جريان الاستصحاب فى اطرافه اما اولاً, فلان هذا العلم الاجمالي ينحل بالعلم التفصيلي بنسخ جمله من احكام الشرائع السابقه فى هذه الشريعه ولا علم بالنسخ فى غيرها من احكام الشرائع السابقه, فاذا ينحل هذا العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالنسخ وشك بدوى فيه.

وثانياً, لو سلمنا ان هذا لعلم الاجمالي لا ينحل الا انه انما يكون مانعاً عن جريان استصحاب الحكم الترخيصى فى اطرافه لا عن جريان استصحاب الحكم الالزامي, هذا نظير ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسه احد الاناثين وطهاره الآخر وفرضنا انهما كانا مسبوقين بالطهاره, فان هذا العلم الاجمالي مانع عن جريان استصحاب بقاء طهاره كليهما معاً, واما اذا فرض انهما كانا مسبوقين بالنجاسه, فالعلم الاجمالي بطهاره احدهما لا يمنع عن جريان استصحاب بقاء النجاسه فى كليهما معاً, لان العلم الاجمالي بالترخيص لا يمنع عن جريان الاستصحاب فى الحكم الالزامي, واما اذا فرض ان احدهما مسبوق بالطهاره و الآخر مسبوق بالنجاسه, فان العلم بطهاره احدهما اجمالاً فى السابق لا يمنع عن جريان استصحاب بقاء نجاسه احدهما وان كان معيناً.

فالنتيجه, انه لا اثر لهذا العلم الاجمالي, فانه لا يمنع عن استصحاب بقاء احكام الشرائع السابقه الملزمه.

وثالثاً, ان هذا العلم الاجمالي انما يكون مانعاً اذا كان المعلوم بالاجمال فيه نسخ خصوص الاحكام الترخيصىه المجعوله فى الشرائع

السابقه, فانه حينئذٍ يمنع عن استصحاب بقاء تلك الاحكام لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه, واما اذا كان المعلوم بالاجمال الجامع بينها وبين الاحكام الالزاميه, فهو لا يمنع عن استصحاب بقائها لعدم استلزامه محذور المخالفه القطعيه العمليه.

هذا اضافته الى ان الشك في جميع اطراف العلم الاجمالي في المقام ليس فعليا, فانه انما يكون فعليا في مورد الابتلاء بالشك في بقاء الحكم المجعول في الشرائع السابقه, واما في سائر ابواب الفقه وموارده فلاشك, فاذن لا مانع من جريان الاستصحاب في مورد الابتلاء بالشك والالتفات اليه, فانه لا يلزم منه محذور هذا شريطه ان لا يلزم منه المحذور تدريجا ايضا والا فلا يجوز جريانه, فاذا علم بأن اجرائه في جميع ابواب الفقه تدريجا يستلزم المحذور المذكور فلا يجوز.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هي انه لاموضوع لاستصحاب بقاء احكام الشرائع السابقه في هذه الشريعه.

ص: ٣٧١

النقطة الاولى: الشك فى نسخ الحكم الشرعى يتصور على نحوين:

احدهما الشك فى بقاء الجعل نفسه بقطع النظر عن الحكم المجعول, باعتبار ان الجعل وان كان آنيا الا ان له حدوثا وبقاء بنظر العرف و العقلاء, و النسخ بهذا المعنى الحقيقى لا يتصور فى مبادئ الاحكام الشرعيه, واما فى نفس الاحكام الشرعيه وان كان ممكنا ثبوتا الا انه يستحيل وقوعه فى الخارج لانه لغو و جزاف.

وعلى تقدير تسليم امكان النسخ بمعناه الواقعى اذا شك فيه, فلا يمكن التمسك باطلاقات الادله لئفى هذا الشك, لانه لا يرجع الى تقييد مفاد تلك الادله لكى يتمسك بها لئفى هذا التقييد.

وثانيهما, ان النسخ فى الحقيقه تقييد لاطلاق الدليل بفتريه زمنيه خاصه المحدوده, ولهذا يكون النسخ فى الحقيقه تخصيص وتقييد بحسب الازمان, و هذا هو محل الكلام فى المقام.

النقطة الثانيه: ان فى استصحاب عدم النسخ وبقاء الحكم مناقشات:

احدهما من السيد الاستاذ قدس سره, من ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم سعه الجعل, و قد تقدم نقد هذه المناقشه بصوره موسعه فى مستهل بحث الاستصحاب.

والاخرى من شيخنا الانصارى قدس سره, و هى ان هذا الاستصحاب لا يجرى لعدم اتحاد القضييه المتيقنه مع القضييه المشكوك فيها.

النقطة الثالثه: ان استصحاب بقاء الاحكام الشرائع السابقه فى هذه

الشريعة لايجرى, اولا لعدم تماميه اركان الاستصحاب فيها من اليقين التفصيلي بثبوتها في تلك الشرائع و الشك في بقائها في هذه الشريعة, وثانيا ان رساله موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام محدوده بفترة زمنييه خاصه, فاذن لامحاله تكون احكام شرائعها ايضا محدوده.

ص: ٣٧٣

فی الموضوعات المركبه

موضوع الحكم تاره يكون بسيطا واخرى يكون مركبا من امرين او امور مختلفه وعناصر متعدده.

وعلى الاول, فتاره يكون عنوانا ذاتيا كالانسان و الحيوان والارض و الماء وماشاكل ذلك, واخرى يكون عنوانا عرضيا انتزاعيا بمعنى انه منتزع من امرين او امور مختلفه ومتعدده فى الخارج, كعنوان التقدم و التاخر و السابق و اللاحق و القائم و العادل وهكذا.

وعلى هذا, فالموضوع على الاول يكون وجوده المحمولى كوجود الانسان بمفاد كان التامه, وعلى الثانى يكون وجوده النعتى بمفاد كان الناقصه كوجود تقدمه على شىء او تاخره عنه وهكذا, ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الوجود النعتى من قبيل خارج المحمول كالسبق و اللحق و التقدم و التاخر ونحوها او من قبيل المحمول بالضميمه كالقائم و العادل و الفاسق ونحوها.

واما على الثانى, فالمراد بالموضوع المركب ما يكون مركبا من ذات امرين او امور مختلفه وعناصر متعدده بدون اخذ اى عنوان آخر بينهما كعنوان التقدم او التاخر او السابق او اللحق او التقارن او المجموع او تقييد احدهما بالآخر كل ذلك غير ماخوذه فى الموضوع, وعلى هذا فاذا وجد احدهما بمفاد كان التامه فى زمان و وجد الآخر كذلك فيه, تحقق الموضوع بكلا جزئيه وترتب عليه اثره الشرعى بدون التوقف على وجود اى عنوان آخر.

وبعد ذلك نقول, اما على الفرض الاول و هو ما اذا كان الموضوع عنوانا ذاتيا, فلا مانع من استصحاب بقاءه اذا كانت اركان الاستصحاب تامه فيه, فاذا علم بوجود ماء فى الحوض ثم شك فى بقاءه فيه, فلا مانع من استصحاب بقاءه فيه بمفاد كان التامه اذا كان هناك اثر شرعى مترتب على وجوده فيه كذلك, واذا شك فى بقاء حياه زيد مثلا فلا مانع من استصحاب بقاء حياته.

واما على الفرض الثانى, و هو ما اذا كان الموضوع عنوانا انتزاعيا بمفاد كان الناقصه كعنوان التقارن او التقدم او التأخر او السبق او اللحق وهكذا, فلايجرى الاستصحاب فى نفس العنوان البسيط الذى هو موضوع للحكم, لان جريانه فيه منوط بأن تكون له حاله سابقه, كما اذا علم بقيام زيد ثم شك فى بقاءه او علم بسبق شىء عن شىء آخر او تقارنه معه ثم شك فى بقاءه, فلا مانع من التمسك بالاستصحاب فى جميع هذه الموارد اذا كان هناك اثر شرعى مترتب عليه, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, هل يمكن اثبات الموضوع و هو العنوان الانتزاعى البسيط باستصحاب منشأ انتزاعه و هو ذات الجزئين او الاجزاء للموضوع أو لا؟

والجواب, انه لايمكن اثباته باستصحاب منشأ انتزاعه الا على القول بالاصل المثبت, لان عنوان التقارن اذا كان ماخوذاً بين جزئى الموضوع كالتقارن بين وجود زيد فى زمان و وجود عمرو فيه, فلايمكن اثباته باستصحاب وجود زيد فى زمان كان عمرو موجودا فيه لانه مثبت, حيث ان التقارن من لوازم وجوده فيه عقلا ولايمكن اثباته بالاستصحاب.

وبكلمه, ان الماخوذ فى الموضوع اذا كان عنوانا انتزاعيا بسيطا زائدا على ذاتى الجزئين او الاجزاء كعنوان التقدم او التأخر او السبق او اللحق

او التقارن, فان كانت لهذا العنوان البسيط حاله سابقه ويكون الشك في بقاءه, فلا مانع من استصحاب بقاءه و ترتيب اثره عليه.

واما اذا لم تكن له حاله سابقه كما هو محل الكلام في المقام, فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء احد جزئى الموضوع في زمان كان الجزء الآخر موجودا فيه وجدانا كما مر الا بناء على القول بحجيه الاصل المثبت ولانقول بها.

نعم, اذا لم يكن العنوان الانتزاعى البسيط ماخوذا فيه بأن يكون الموضوع مركبا من ذاتى الجزئين بدون اخذ عنوان آخر فيه, فلا مانع من احراز الموضوع بكلا جزئيه بالاستصحاب او احدهما اذا كان الآخر محرزا بالوجدان كما سوف نشير اليه.

والخلاصه, ان الاثر الشرعى اذا كان مترتبا على العنوان الانتزاعى البسيط لا- على ذاتى الجزئين بمفاد كان التامه في زمان, فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء احد جزئيه بمفاد كان التامه في زمان كان الجزء الآخر موجودا فيه وجدانا.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان العناوين الانتزاعيه التى هى ماخوذه في موضوعات الادله بمفاد كان الناقصه, فلا يمكن اثباتها باستصحاب ذوات الاجزاء بمفاد كان التامه الا اذا كانت لنفس هذه العناوين الانتزاعيه حاله سابقه, لوضوح انه لا يمكن اثبات الوجود النعتى باستصحاب بقاء الوجود المحمولى الا- بناء على الاصل المثبت, وكذلك لا يمكن اثبات العدم النعتى باستصحاب بقاء العدم المحمولى بنفس الملاك.

واما في الفرض الثالث, و هو ما اذا كان الموضوع مركبا من ذاتى جزئين بمفاد كان التامه بدون اخذ اى عنوان زائد على ذاتيهما, كما اذا

فرض ان الموضوع مركب من وجود زيد بمفاد كان التامه فى زمان و وجود عمرو فيه كذلك, فلا مانع من احراز الموضوع بكلا جزئيه بالاستصحاب او احدهما به اذا كان الآخر محرزا بالوجدان هذا.

الكلام فى هذه المساله يقع فى ثلاثه مراحل

اشاره

وبعد ذلك نقول ان الكلام فى هذه المساله يقع فى ثلاث مراحل.

المرحله الاولى, هل يجرى الاستصحاب فى اجزاء الموضوعات المركبه

اشاره

بكافه المبانى والاقوال فى تفسيره أو لا؟

المرحله الثانيه, فى تصوير الموضوعات المركبه التى هى مركبه من ذاتى الجزئين بمفاد كان التامه بدون اخذ اى خصوصيه زائده عليهما حتى خصوصيه المعيه والاجتماع و التقارن, وتميز هذه الموضوعات المركبه عن الموضوعات المقيدده.

المرحله الثالثه, فيما اذا كان تاريخ احد جزئى الموضوع او كليهما مجهولا.

اما الكلام فى المرحله الاولى فقد يقال ان الاستصحاب لا يجرى فى جزء الموضوع بكافه الاقوال و المبانى فى تفسيره, و قد تقدم فى مستهل بحث الاستصحاب ان الاقوال فى تفسيره ثلاثه:

الاقوال فى تفسير الاستصحاب فى المقام ثلاثه

القول الاول, ان المجمعول فى باب الاستصحاب الطريقيه و الكاشفيه فى ظرف الجرى العملى على طبق الحاله السابقه لامطلقا, و قد اختار هذا القول المحقق النائينى و السيد الاستاذ (قدس سرهما).

القول الثانى, ان المجمعول فيه الحكم الظاهرى المماثل للمستصحب اذا كان حكما و مماثلا لحكمه اذا كان موضوعا, و قد اختار هذا القول المحقق الخراسانى قدس سره.

القول الثالث, انه لاجعل فى باب الاستصحاب ولا مجمعول فيه, لان مفاد ادلته التعبد بالعمل على طبق اليقين السابق فى ظرف الشك فى البقاء,

ومن هنا قلنا انه لا يوجد فى الاستصحاب ما يصلح ان يكون اماره, ولهذا يكون وجوب العمل على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك وجوب طريقى ولا شان له غير تنجيز الواقع عند الاصابه كوجوب الاحتياط و ماشاكله و قد تقدم الكلام فيه.

وعلى هذا فمصعب الاستصحاب فى المقام حيث انه جزء الموضوع, فلا يجرى الاستصحاب فيه على جميع تلك الاقوال.

اما على القول الاول, فلان الاستصحاب انما يجرى فيما اذا كان المستصحب قابلا للتنجز اما فى نفسه اذا كان حكما شرعيا او بلحاظ اثره اذا كان موضوعا.

واما المستصحب فى المقام, فحيث انه جزء الموضوع فلا يكون قابلا للتنجز لا فى نفسه لانه ليس حكما شرعيا ولا بلحاظ اثره الشرعى لانه ليس موضوعا له فاذا لمجال لجرىانه فى جزء الموضوع, ولا معنى لكون الاستصحاب طريقا اليه, ضروره انه انما يكون طريقا الى ما يكون قابلا للتنجز, واما ما لا يكون قابلا للتنجز لافى نفسه ولا بلحاظ اثره فلامعنى لجعل الاستصحاب طريقا اليه.

واما على القول الثانى, فلان المجعول فى باب الاستصحاب الحكم الظاهرى المماثل للمستصحب اذا كان حكما ولحكمه اذا كان موضوعا, وحيث ان جزء الموضوع لا يكون حكما فى نفسه ولا موضوعا له, فلا يكون مشموولا لادله الاستصحاب.

واما على القول الثالث, فلان مفاد دليل الاستصحاب وجوب العمل على طبق الحاله السابقه, و من الطبيعى ان هذا مختص بما اذا كانت الحاله السابقه قابله للتنجز فى ظرف الشك اما بنفسها او بلحاظ اثرها, وحيث ان جزء الموضوع غير قابل للتنجز مطلقا فلا يكون مشموولا لاطلاق ادله

الجواب عن الاقوال الثلاثة

والجواب عن هذه المقالة، ان الاستصحاب على ضوء القول الاول طريق الى الواقع وكاشف عنه، وعلى هذا فيكفى في جريانه ان لا يكون اثبات الواقع به لغوا ولا يعتبر في جريانه ان يكون المستصحب في نفسه حكما شرعيا او موضوعا له، بل يكفي فيه ان يكون له دخل في ثبوت الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محرزا، وما نحن فيه كذلك، فان جزء الموضوع اذا كان محرزا بالوجدان او بالتعبد، فلا مانع من اجراء الاستصحاب في الجزء الآخر واثباته به وبضمه الى الجزء الاول يتحقق الموضوع المركب بكلا جزئيه ويترتب عليه اثره الشرعي، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب ولا يلزم ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، بل يكفي ان يكون المستصحب قابلا للتعبد ولا يكون هذا التعبد لغوا، وعلى هذا فاذا كان احد جزئي الموضوع محرزا بالوجدان، فعندئذ اذا امكن احراز جزؤه الآخر بالاستصحاب، فلا مانع من احرازه به وبضمه الى الوجدان يتحقق الموضوع وهو الصغرى، فاذا تحقق فتطبق عليه الكبرى و هي (الجعل) وبانطباقها عليه يتجز الحكم المترتب عليه فشان الاستصحاب تحقيق الصغرى، ومن المعلوم ان مثل هذا الاستصحاب لا يكون لغوا لانه يحقق الصغرى.

فالتتيجه، انه لا مانع من جريان الاستصحاب على ضوء هذا القول في جزء الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محرزا بالوجدان او بالتعبد، غايه الامر اذا كان بالتعبد لابد ان يكون في عرض الاستصحاب.

واما على القول الثالث، فالامر ايضا كذلك، لان مفاد ادله الاستصحاب على ضوء هذا القول التعبد ببقاء الحاله السابقه في ظرف الشك، و المانع من هذا التعبد الشرعي اللغويه، و من الواضح ان التعبد ببقاء

جزء الموضوع مع احراز جزئه الآخر لا يكون لغوا، لان الموضوع يتحقق به فاذا تحقق الموضوع ترتب عليه حكمه بانطباق الكبرى عليه و هذا المقدار يكفى فى جريان الاستصحاب.

فالتبعية، ان المفعول فى باب الاستصحاب التعبد ببقاء الحاله السابقه بلا فرق بين ان تكون الحاله السابقه تمام الموضوع للاثر او جزؤه، و اذا كانت جزئه فلا بد ان يكون جزؤه الآخر محرزا بالوجدان او بالتعبد حتى تتحقق الصغرى به، فاذا تحققت الصغرى تنطبق عليها الكبرى وبانطباقها عليها يتنجز الحكم المترتب على الصغرى، فاذا تنجز الحكم مستند الى انطباق الكبرى على الصغرى لا الى الاستصحاب، و المستند اليه انما هو تحقق الصغرى و هذا هو المعروف و المشهور بين المحققين من الاصوليين.

واما على القول الثانى، فيشكل جريان الاستصحاب فى جزء الموضوع، لان مفاد دليل الاستصحاب على ضوء هذا القول جعل الحكم المماثل للمستصحب اذا كان حكما فى نفسه ولحكمه اذا كان موضوعا له، وحيث ان جزء الموضوع ليس حكما فى نفسه ولا موضوعا لحكم، فلا يكون مشمولا لاطلاق دليل الاستصحاب فانه مختص بما اذا كان المستصحب حكما فى نفسه او موضوعا له هذا.

و قد يوجه اشكالا بما هو المعروف بين المحققين وحاصله: ان الاستصحاب لا يجرى فى جزء الموضوع مطلقا وعلى جميع الاقوال فى المساله، بتقريب ان معنى استصحاب بقاء موضوع الحكم هو التعبد بفعليه الحكم وتنجزه بلا فرق فى ذلك بين ان يكون لسان الاستصحاب لسان الطريقيه و الكاشفيه ام كان لسانه التعبد ببقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك عملا ام كان لسانه جعل الحكم الظاهرى المماثل لحكم المستصحب الذى هو الموضوع، وحيث ان جزء الموضوع ليس موضوعا لحكم فلا يمكن

التعبد بفعليه حكمه, هذا.

الجواب عن الاشكال المعروف بين المحققين من ان الاستصحاب لايجرى فى جزء الموضوع

والجواب, الصحيح ماهو المعروف بين المحققين من ان معنى استصحاب بقاء الموضوع هو التعبد ببقاء نفس الموضوع فى ظرف الشك و الغرض منه اثبات الموضوع واحرازه لا-تنجز حكمه, و الموضوع فى القضييه صغرى القياس وبانطباق الكبرى (الجعل) عليها تحققت النتيجة و هى تنجز الحكم, فيكون تنجزه مستندا الى تطبيق الكبرى على الصغرى لا الى الاستصحاب.

وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء جزء الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محرزا بالوجدان او بالتعبد, فانه اذا ثبت به فبضمه الى الوجدان او التعبد يتحقق الموضوع بكامل اجزائه, فاذا تحقق الموضوع انطبقت عليه الكبرى وبانطباقها عليه يتنجز حكمه, لان تنجزه منوط بثبوت الكبرى و الصغرى معا.

هذا اضافه الى ان للحكم الشرعى ليس وجودا الا فى عالم الاعتبار و الذهن ولا يعقل ان يوجد فى الخارج والا لكان امرا خارجيا, و هذا خلف فرض انه امر اعتبارى لا-واقع موضوعى له الا- فى عالم الاعتبار و الذهن, ولهذا لا يعقل فعليته بفعليه موضوعه فى الخارج, فاذن لا يمكن ان يكون معنى استصحاب الموضوع التعبد بفعليه حكمه هذا.

الى هنا قد تبين ان معنى استصحاب بقاء الموضوع اثباته فقط لا اثبات حكمه وتنجزه, لان اثبات حكمه وتنجزه منوط باحراز الصغرى و الكبرى معا, وبانطباق الكبرى عليها صار حكمه فعليا بمعنى فعليه فاعليته لافعليه نفسه لانها غير معقوله, فاذن المستند الى الاستصحاب اثبات الصغرى, واما فعليه حكمه بمعنى فعليه فاعليته وتنجزه فهى مستنده الى انطباق الكبرى عليها لا- الى الاستصحاب, فالنتيجه فى نهايه الشوط انه

لاشكال فى جريان الاستصحاب فى جزء الموضوع اذا كان جزءه الآخر محرزا على ضوء القول الاول و الثالث, وانما الاشكال فى جريانه فيه على ضوء القول الثانى.

وتقريب هذا الاشكال, ان جزء الموضوع حيث انه ليس بحكم فى نفسه ولا موضوعا لحكم فلامجال للاستصحاب فيه, لان معنى الاستصحاب جعل المماثل للمستصحب اذا كان حكما فى نفسه او لحكمه اذا كان موضوعا له, واما جزء الموضوع فيما انه ليس بحكم ولا موضوعا لحكم فلا يكون مشمولا لادله الاستصحاب هذا.

قد اجيب عن هذا الاشكال بوجوه

و قد اجيب عن هذا الاشكال بوجوه:

الوجه الاول: ان جزء الموضوع وان لم يكن حكما شرعيا ولا موضوعا له الا انه متمم للموضوع ومحقق له

اذا كان جزءه الآخر محرزا, فاذا كان كذلك فلا مانع من شمول اطلاق دليل الاستصحاب له.

وفيه ان هذا الجواب لا يرجع الى معنى محصل, لان مفاد دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك > لو كان جعل الحكم الظاهرى المماثل لحكم المستصحب و هو المتيقن السابق, فلامحاله يكون مختصا بما اذا كان المستصحب حكما شرعيا بنفسه او موضوعا لحكم شرعى حتى يكون المجعول بدليل الاستصحاب الحكم الظاهرى المماثل له, و المفروض فى المقام ان ماهو مصب الاستصحاب فى المقام (و هو جزء الموضوع) ليس حكما شرعيا بنفسه ولا موضوعا له وما هو موضوع للحكم الشرعى و هو (المركب من جزئين) ليس مصب الاستصحاب, فاذا ما هو مصب الاستصحاب ليس موضوعا للحكم وما هو موضوع للحكم ليس مصبا له, ولهذا لا يكون استصحاب جزء الموضوع مشمولا لدليل الاستصحاب.

الوجه الثانى: اذا كان احد جزئى الموضوع ثابتا بالوجدان او بالتعبد, فلامحاله يكون ترتب الحكم عليه يتوقف على ثبوت الجزء الآخر, فاذا كان متوقفا عليه فهو حكمه, فاذا كان حكمه من هذه الجبهه بنظر العرف كان مشمولا لدليل الاستصحاب, لان لسانه جعل الحكم الظاهرى المماثل لهذا الحكم الذى يتوقف ثبوته على ثبوت هذا الجزء هذا.

وفيه ان هذا الجواب ايضا لا يرجع الى معنى معقول, لان احد جزئى الموضوع اذا كان محرزا فثبوت الحكم وان كان يتوقف على ثبوت جزئه الآخر الا- ان ثبوته لموضوعه المركب يتوقف على ثبوت هذا الجزء, باعتبار ان ثبوته بمشابه الجزء الاخير من العله التامه, وليس معنى ذلك ان الجزء الاخير هو العله التامه.

والخلاصه, ان ثبوت الحكم للموضوع المركب يتوقف على تحقق كلا- جزئيه فى الخارج, واما اذا كان احدهما محققا فيتوقف ثبوته لموضوع على تحقق الجزء الآخر, وهذا ليس معناه ان تحقق الجزء الآخر هو تمام العله لثبوته لموضوعه بل هو بضميمه الجزء الاول تمام العله, فاذا كان الجزء لا يكون موضوعا للحكم ولا عله تامه لثبوته لموضوعه, وعليه فما هو مصب الاستصحاب ليس موضوعا للحكم وما هو موضوع له ليس مصبا له.

الوجه الثالث: ان الموضوع اذا كان مركبا من جزئين, فلامحاله ينحل حكمه بانحلال اجزائه فيثبت لكل جزء من اجزائه حكم ضمنى, وعلى هذا فشمول دليل الاستصحاب لاستصحاب بقاء جزء الموضوع انما هو بلحاظ حكمه الضمنى الثابت له باعتبار انه تمام الموضوع له, ومفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم الظاهرى المماثل بلا فرق بين ان يكون مماثلا للحكم الاستقلالى او الضمنى فانه باطلاقه قد يشمل كلا الفرضين.

وفيه اولاً, ان الحكم انما ينحل بانحلال اجزاء متعلقه كالصلاه

ونحوها, واما الموضوع فلا يكون متعلقا للحكم فانه متعلق المتعلق, وفعليه الحكم تتوقف على فعلية موضوعه فى الخارج, و معنى فعليته فعلية فاعليته ومحركيته لافعليه نفسه.

ومن الواضح ان التجزئه و التحليل لا تتصور بالنسبه الى فعلية فاعليته.

وثانيا, لو سلمنا هذا الانحلال فانه انما هو بتحليل من العقل لامن الشرع, لان الحكم الضمنى ليس حكما شرعيا مجعولا فى الشريعة المقدسه, فان المجعول فيها حكم واحد متعلق بالصلاه مثلا فى عالم الاعتبار و الذهن و هو امر اعتبارى بسيط غير قابل للانحلال فى هذا العالم, واما الصلاه باجزائها الخارجيه المقيده بالشرائط فليست متعلقه للوجوب, لاستحاله تحقق الوجوب فى الخارج من جهه وكون الصلاه بوجودها الخارجى مسقطه للوجوب من جهه اخرى.

والخلاصه, ان المجعول من قبل الشارع وجوب واحد وتحليله الى وجوبات متعدده ضمنيه بتعدد اجزاء الواجب انما هو من قبل العقل ولا واقع موضوعى لها فى الواقع وعالم الشرع والاعتبار.

الوجه الرابع: ان موضوع الحكم اذا كان مركبا من جزئين, فيكون كل جزء منه موضوع له مشروطا بتحقيق الجزء الآخر,

كما اذا فرضنا ان موضوع وجوب الا-كرام مركب من وجود زيد فى زمان بمفاد كان التامه و وجود عمرو فيه كذلك, وحينئذ فبطبيع الحال يكون وجود زيد موضوعا له مشروطا بتحقيق وجود عمرو فيه وبالعكس, فاذن يكون كل منهما موضوع لهذا الوجوب المشروط.

ومن هذا القبيل موضوع وجوب التقليد فانه مركب من علم زيد وعدالته, ومرجع ذلك الى ان علم زيد موضوع لوجوب التقليد مشروطاً بعدالته, وعلى هذا فاذا شككنا فى بقاء حياه زيد فلا مانع من استصحاب

بقاء حياته بلسان جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم المشروط, وكذلك اذا شككنا في بقاء علم زيد فلا مانع من استصحاب بقاء علمه بلسان جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم المشروط.

فالتتيجه, انه لا مانع من جريان الاستصحاب في جزء الموضوع على ضوء هذا القول ايضا بهذا التقريب و البيان.

مايرد على الوجه الرابع

وفيه اولاً, ان هذه القضية الشرطيه و هي ان ثبوت الحكم لكل جزء من الموضوع مشروط بتحقق الجزء الآخر له ليست مجعوله في الشريعه المقدسه بل هي منتزعه عقلاً من جعل الحكم للموضوع المركب بنحو القضية الحملية, وعلى هذا فجزء الموضوع ليس موضوعاً للحكم لا للحكم المطلق ولا للحكم المشروط, لان هذا الحكم المشروط منتزع من قبل العقل وليس مجعولاً من قبل الشارع, ولهذا فلا يكون جزء الموضوع مشمولاً للدليل الاستصحاب, لاختصاصه بما اذا كان المستصحب بنفسه حكماً شرعياً او موضوعاً له و المفروض ان جزء الموضوع ليس كذلك.

وثانياً, مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان هذه القضية الشرطيه مجعوله في الشريعه المقدسه, كما اذا فرضنا انه ورد في الدليل يجب تقليد الاعلم اذا كان عادلاً, وحينئذٍ وان كان المجعول هو الوجوب المشروط اى وجوب تقليد الاعلم المشروط بكونه عادلاً الا انه مع ذلك لا يجرى الاستصحاب في المقام على ضوء هذا القول, اما استصحاب نفس الحكم المشروط فهو مبني على جريان الاستصحاب التعليقي و قد تقدم عدم جريانه.

واما استصحاب بقاء موضوعه مع فرض ثبوت الشرط و هو الجزء الآخر للموضوع, فلا يجرى لانه لا يثبت فعليه الحكم اى فعليه فاعليته حيث انها ليست من الاثار الشرعيه للموضوع بل هي نتيجة ثبوت الصغرى و هي

الموضوع و الكبرى و هى الجعل معا ولايكفى فى ثبوتها تحقق الموضوع فقط و هو الصغرى.

فالتتيجه, انه على ضوء القول الثانى فى تفسير الاستصحاب, لايجرى الاستصحاب فى جزء الموضوع المركب مع احراز الجزء الآخر, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان موضوع وجوب التقليد ايضا مركب من الفقاهاه و العداله وان كان الوارد فى لسان الدليل بصيغه القضيه الشرطيه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التتيجه, و هى انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى جزء الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محرزا على ضوء القول الاول و الثالث فى تفسيره, واما على ضوء القول الثانى فى تفسيره فلايجرى كما تقدم.

هذا تمام الكلام فى المرحله الاولى.

المرحله الثانيه ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من ان الموضوع المركب للحكم يتصور على صور

اشاره

واما الكلام فى المرحله الثانيه: فقد ذكر المحقق النائنى قدس سره(١) ان الموضوع المركب للحكم يتصور على صور:

الاولى, ان يكون مركبا من جوهرين بمفاد كان التامه كوجود زيد فى زمان بمفاد كان التامه و وجود عمرو فيه كذلك بدون اخذ اى عنوان فيه كعنوان التقارن مثلا.

الثانيه, ان يكون مركبا من عرض و جوهر كوجود زيد و عداله عمرو بمفاد كان التامه بدون اخذ اى عنوان زائد على وجوديهما فيه, واما الجزأ فهما بانفسهما لا يقتضيان ذلك باعتبار ان كلا منهما اجنبى عن الآخر ولا يكون قيذا له, ولهذا يكون اخذ عنوان زائد كالتقييد او التقارن او الاجتماع او نحو ذلك بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا و اثباتا.

ص: ٣٨٤

الثالثه, ان يكون مركبا من عرضين لموضوعين كعداله زيد بمفاد كان التامه وبقاهه عمرو وكذلك من دون اخذ اى خصوصيه زائده عليهما كخصوصيه التقارن و التقدم و ما شاكل ذلك, فان اخذ مثل هذه الخصوصيه بحاجه الى عنايه زائده والا فهما متباينان فلا يرتبط احدهما بالآخر ذاتا.

الرابعه, ان يكون مركبا من عرضين لموضوع واحد كفقاهه زيد وعدالته بمفاد كان التامه, باعتبار ان احدهما لا يرتبط بالآخر ولا يكون نعتا له لان كليهما نعت لموضوعهما.

الخامسه, ان يكون مركبا من عرض و موضوعه كعداله زيد التى هى ماخوذه فى جواز الاقتداء به وقبول شهادته, فيكون الموضوع مركبا من زيد وعدالته و من عمرو و فقاهته وهكذا.

ثم انه قدس سره قد ذكر اما فى الصوره الاولى و الثانيه و الثالثه و الرابعه فكما يمكن ان يكون الموضوع فى مقام الثبوت مركبا من ذاتى الجزئين بمفاد كان التامه بدون اخذ اى خصوصيه زائده على وجوديهما بهذا المفاد حتى خصوصيه المعيه و التقارن, فكذلك يمكن ان يكون الموضوع مقيدا بقاء زائد على وجوديهما كقيد المعيه او التقدم او التأخر, فالموضوع حينئذٍ العنوان الانتزاعى البسيط بمفاد كان الناقصه.

واما فى مقام الاثبات, فالمتبع فيه لسان الدليل, فان كان الماخوذ فى لسان الدليل وجود زيد فى زمان و وجود عمرو فيه بدون اخذ اى عنوان زائد على وجوديهما, كان الظاهر منه ان الموضوع مركب منهما بمفاد كان التامه, لان اخذ خصوصيه زائده فيه بحاجه الى مؤنه زائده والا فهما بطبعهما لا يقتضيان اى خصوصيه زائده حتى المعيه و التقارن على ذاتيهما, وكذلك اذا كان الماخوذ فى لسان الدليل وجود زيد فى زمان وعداله عمرو فيه بدون اخذ اى خصوصيه زائده عليهما, فانه ظاهر فى ان الموضوع

مركب من وجوديهما بمفاد كان التامه وهكذا الحال فى سائر الصور.

والخلاصه, ان الماخوذ فى لسان الدليل ان كان ذاتى الجزئين بدون اخذ اى خصوصيه زائده, كان الظاهر منه عرفا ان الموضوع مركب من ذاتيهما بمفاد كان التامه, واما كون الموضوع مقيدا او معنونا بعنوان زائد عليهما فهو بحاجه الى مؤنه زائده ثبوتا واثباتا, اما ثبوتا فلانه بحاجه الى لحاظ زائد, واما اثباتا فهو بحاجه الى اخذ تلك الخصوصيه فى لسان الدليل اونصب قرينه على ذلك.

واما فى الصوره الخامسه, فقد ذكر قدس سره ان الموضوع فيها مقيد ولا يمكن ان يكون مركبا ثبوتا واثباتا.

واما ثبوتا, فلان الموضوع اذا كان العرض مع موضوعه كعداله زيد وفاقاه عمرو وهكذا, فلامحاله يكون الموضوع مقيدا بعرضه القائم به الذى هو صفه له, لان اضافته الى موضوعه مقومه له, مثلا عداله زيد حصه خاصه من العداله و هى المضافه الى زيد, فاذا كانت ماخوذه فى الموضوع فلامحاله يكون الماخوذ هذه الحصه من العداله و هى المضافه الى زيد التى هى متقومه بهذه الاضافه والا- فهى ليست عداله زيد, ولا يمكن ان يكون الماخوذ فى الموضوع العداله مطلقا, لانه خلف فرض ان الماخوذ فيه عداله زيد و هى حصه خاصه منها ولهذا يكون الموضوع مقيدا بقيد وصفه بمفاد كان الناقصه لامركبا بمفاد كان التامه, ضروره انه لا يعقل وجود العرض بدون وجود موضوعه فى الخارج, وهذا معنى ان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه, وهذا ليس معناه ان للعرض وجودين وجودا فى نفسه و وجودا لموضوعه بل له وجود واحد ولهذا الوجود اضافتان, اضافه الى نفسه على اساس انه وجود العرض فى مقابل وجود الجوهر, واصله الى موضوعه على اساس انه متقوم به ذاتا ويستحيل وجوده بدون وجوده, فاذن

الاختلاف انما هو فى الاضافه لا فى اصل الوجود, ولهذا فسر ان وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه.

وعلى هذا فالموضوع فى المثال مقيد لامركب اذ لا يتصور ان يكون مركبا, فان معنى كونه مركبا ان العدالة ماخوذه فى الموضوع بوجودها المحمولى وبمفاد كان التامه, و من المعلوم ان العدالة بهذا الوجود ليست عداله زيد, و هذا خلف فرض ان الماخوذ فيه عدالته لا العدالة مطلقا, هذا من جانب.

ومن جانب آخر, انه قدس سره قد ذكر ان الامر كذلك اذا كان الماخوذ فى الموضوع عدم عداله زيد باعتبار انه عدم خاص ونعت لزيد فى مقابل وجودها النعتى ولا يعقل ان يكون عدمها عدما محموليا, لان العدم المحمولى عدم مطلق غير مضاف الى موضوع, واما العدم المضاف الى عداله زيد فهو عدم نعتى و هو ماخوذ فى الموضوع دون العدم المطلق فانه ليس عدم عداله زيد.

وان شئت قلت, ان الماخوذ فى الموضوع ليس هو العدم المطلق بمفاد ليس التامه والا لزم خلف الفرض بل العدم الخاص و هو العدم المضاف الى عداله زيد و هو عدم نعتى, فاذن عدم العرض المضاف الى موضوعه كوجوده, غايه الامر ان الاول عدم نعتى و الثانى وجود نعتى, و من هنا بنى قدس سره على عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه, بتقريب ان الماخوذ فى الموضوع العدم النعتى الذى ليست له حاله سابقه وما له حاله سابقه هو العدم الازلى الذى هو عدم محمولى, ومن الواضح انه لا يمكن اثبات العدم النعتى باستصحاب بقاء العدم المحمولى الا على القول بالاصل المثبت ولهذا انكر جريان الاستصحاب فيها هذا.

التكلم فى جهات

وينبغى لنا التكلم فى المقام من جهات:

ص: ٣٨٩

الجهه الاولى: ان ما ذكره قدس سره فى الصوره الاولى و الثانيه و الثالثه تام ثبوتا واثباتا, فان فى مقام الثبوت يمكن ان يؤخذ الموضوع فيه مركبا ويمكن ان يؤخذ مقيدا او معنونا بعنوان خاص.

واما فى مقام الاثبات فالمتبع هو لسان الدليل.

الجهه الثانيه: ان ما ذكره قدس سره من ان الماخوذ فى الموضوع اذا كان العرض مع موضوعه او عدم العرض مع موضوعه, فلا يعقل ان يكون الموضوع مركبا فلامحاله يكون مقيدا على اساس ان العرض نعت لموضوعه, وكذلك عدمه تام بالنسبه الى وجود العرض وغير تام بالنسبه الى عدمه.

اما انه تام بالنسبه الى وجود العرض, فعلى اساس ان وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه, ولا يعقل وجوده فى الخارج الا فى موضوع محقق فيه ولهذا يكون نعتا لموضوعه وصفه له بمفاد كان الناقصه.

واما انه غير تام بالنسبه الى عدم العرض, فللفرق بينه و بين وجود العرض من وجوه:

الوجه الاول, ان وجود العرض فى الخارج يتوقف على وجود موضوعه فيه و يستحيل وجوده بدون وجوده فيه كما مر.

واما عدم العرض, فهو لا يتوقف على وجود موضوعه فى الخارج, لان عدمه ثابت من الازل, فعدم عداله زيد ثابت من الازل ولا يتوقف ثبوته على وجود زيد فى الخارج, ضروره ان عدم كل شىء ازلى سواء أكان عدم العرض ام عدم الجوهر لا وجوده, لانه مسبوق بالعدم بلافرق بين وجود العرض و وجود الجوهر, واما العدم فانه ثابت من الازل وليس مسبوقا بشىء.

الوجه الثانى, ان عدم العداله نقيض العداله وبديل لها, و العدم البديل

عدم محمولى بمفاد ليس التامه, فاذن عدم العداله عدم محمولى لانعتى ووجودها وجود نعتى, فلا يعقل تحققها الا فى موضوع محقق فى الخارج.

الوجه الثالث, ان عداله زيد مضافه اليه وعارضه عليه, وهذه الاضافه مقومه لها على اساس ما عرفت من ان وجودها فى نفسها عين وجودها لموضوعها و هو زيد فى المثال, بينما عدم العداله لا يكون مضافا الى زيد ولا الى العداله لانه نقيض لها, و النقيضان فى مرتبه واحده ولا يكون احدهما مضافا الى الآخر ونعتا له.

الكلام فيما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان الماخوذ فى الموضوع هو اتصافه بعدم العرض لا يمكن المساعده عليه

و من اجل هذه الفروق بين وجود العرض وعدمه فالماخوذ فى الموضوع ان كان وجود العرض فالموضوع مقيد لامركب.

وان كان عدم العرض, فالموضوع مركب لامقيد, مثلا اذا كان الماخوذ فى الموضوع عدم عداله زيد, فالموضوع مركب من وجود زيد فى زمان وعدم عدالته فيه, ولا يكون عدم عدالته نعتا له كوجود عدالته بل لا يعقل ان يكون نعتا وصفه لزيد, لعدم توقفه على وجوده باعتبار انه ثابت من الازل.

ومن هنا بنينا على جريان الاستصحاب فى الاعدام الانزليه, حيث ان الماخوذ فى الموضوع فيها عدم العرض مع موضوعه لا اتصاف موضوعه بالعدم, مثلا- الماخوذ فى الموضوع عدم قرشيه المرأه لا- اتصاف المرأه بعدم القرشيه, فعلى الاول يكون الموضوع مركبا يمكن احراز عدمه بالاستصحاب, كما اذا كانت المرأه موجوده فى الخارج وشك فى قرشيتها, فلا مانع من استصحاب عدم قرشيتها وبضمه الى الوجدان يحرز الموضوع و هو ان هذه المرأه لم تكن قرشيه, فوجود المرأه محرز بالوجدان وعدم كونها قرشيه بالاستصحاب, وكذلك اذا شك فى عداله زيد فلا مانع من استصحاب عدم عدالته بنحو الاستصحاب فى عدم الازلى وبه يحرز

الموضوع, و هو ان هذا الوجود زيد بالوجدان ولم يكن عادلا بالاستصحاب.

وعلى الثانى, يكون الموضوع مقيدا فلا يمكن احرازه بالاستصحاب, لان استصحاب عدم اتصافها بالقرشيه لا يثبت اتصافها بعدم القرشيه الا على القول بالاصل المثلث, فاذا كان الماخوذ فى الموضوع اتصاف المرأه بعدم القرشيه, فلا يمكن احرازه باستصحاب عدم اتصافها به, واما اذا كان الماخوذ عدم اتصافها به فيمكن احرازه بالاستصحاب فى العدم الازلى.

وحيث ان الصحيح و المستفاد من الدليل عدم اتصاف الموضوع بالعرض, فلذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه.

واما ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من ان الماخوذ فى الموضوع هو اتصافه بعدم العرض, فلا يمكن استفادته من الادله, لان الوارد فى لسان الدليل < ان المرأه اذا كانت قرشيه تحيض الى ستين > وحينئذ فاذا شككنا فى امرأه انها قرشيه او لا, فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم اتصافها بها بنحو الاستصحاب فى العدم الازلى, فانه فى زمان لم تكن هذه المرأه موجوده ولا اتصافها بالقرشيه, ثم ان المرأه وجدت وشككنا فى ان اتصافها بالقرشيه ايضا وجد او لا, فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها و به يحرز ان هذه المرأه لم تكن قرشيه, فالجزء الاول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب, وكذلك الحال فى سائر الادله الماخوذ فى الستتها مثل قبول شهاده العادل وجواز الاقتداء به وغير ذلك, وحينئذ فاذا شككنا فى ان زيدا عادل او لا, فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بالعداله بنحو الاستصحاب فى العدم الازلى, فانه فى زمان لم يكن زيد موجودا ولا اتصافه بالعداله ثم وجد زيد فى الخارج ويشك فى ان اتصافه بالعداله هل وجد او لا, فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بها و به يحرز ان هذا زيد بالوجدان ولم يكن

عادلا بالاستصحاب فيتحقق الموضوع المركب.

فالتتيجه, ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان عدم العرض كوجوده صفة و نعت لموضوعه فلا يمكن المساعدة عليه.

ومن هنا يظهر ان العدم النعتي لا يكون مفاد ليس الناقصه كما هو المشهور في الالسنه بل هو مفاد القضية معدوله المحمول كقولنا <زيد لا قائمزيد ليس بقائمزيد ليس بموجودزيد ليس بقائم > فان المنفى فيه الوجود النعتي, فمفاد ليس في كلا الفرضين نفى الشئء و سلبه عن موضوعه و هو قد يكون الوجود المحمولى و قد يكون الوجود النعتى.

وحيث ان العدم النعتى صفة و نعت و عبارته عن اتصاف الموضوع بالعرض كاتصاف زيد بعدم العدالة, و المفروض ان الاتصاف امر وجودى فلا يعقل ان يكون مفاد ليس الناقصه.

واما الصورة الرابعه, و هى ان الماخوذ فى الموضوع عرضان لموضوع واحد, فقديقال كما قيل ان هناك عدده قرائن على ان الموضوع مقيد لامركب منها الصلاه و الطهاره, فانهما عرضان ماخوذان فى موضوع صحه الصلاه و هو المصلى, فان الطهاره عارضه عليه وكذلك الصلاه, هذا من جهه.

ص: ٣٩٣

و من جهه اخرى, ان الطهاره حيث انها شرط للصلاه فهى خارجه عنها و التقيد بها داخل فيها, وعلى هذا فلا يمكن اثبات هذا التقيد بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت مع انه لاشبهه فى جريان هذا الاستصحاب, وتدل على ذلك بوضوح صحاح زراره المتقدمه, لانها صريحه فى جريان استصحاب بقاء الطهاره لاثبات صحه الصلاه وعدم وجوب اعاتها من جديد.

وعلى ضوء هذه الصحاح, فلا بد من الالتزام بأن الاصل المثبت حجه والا لزم رفع اليد عن هذه الصحاح المتقدمه و هو لا يمكن هذا.

والجواب, ان فى تعيين الموضوع وتحديدته وانه مركب او مقيد فى مقام الاثبات لا بد من الرجوع الى لسان الدليل, حيث انه المرجع فى ذلك, فان كان الوارد فى لسانه ذاتى الجزئين بعنوانهما الاوليين بدون اخذ اى عنوان زائد عليهما كعنوان التقارن او الاجتماع او السبق او اللحق وهكذا, فالموضوع مركب, لان اعتبار العنوان الزائد بحاجه الى دليل.

وعلى هذا, فاذا ورد فى الدليل ان من صلى وكان متطهراً صحت صلاته, فانه ظاهر فى ان كل من الصلاه و الطهاره ماخوذ فى الموضوع بوجوده المحمولي, حيث ان هذا الدليل لا يدل على اعتبار شىء زائد عليهما كالتقارن و المعيه ونحوهما.

واما اذا ورد فى لسان الدليل ان من صلى وكانت صلاته مقارنه مع طهارته من الحدث, فالظاهر منه عرفا ان عنوان المقارنه ماخوذ فى الموضوع و هو مقيد بهذا العنوان, بينما اذا لم يكن هذا العنوان او ماشاكلة ماخوذاً فى لسان الدليل زائداً على ذاتيهما, كان المتفاهم العرفى منه هو ان الموضوع مركب من ذاتيهما بمفاد كان التامه, لفرض ان الطهاره ليست عرضاً للصلاه وصفه لها, لان كليهما فى عرض واحد بدون ان يكون

احدهما صفه للاخرى, نعم انهما تعرضان على المصلى وصفتان له فى عرض واحد بدون ان يكون احدهما صفه للاخرى, نعم انهما تعرضان على المصلى وصفتان له فى عرض واحد.

ودعوى ان الطهاره شرط للصلاه على الفرض, فاذا كانت شرطاً لها فلامحاله تكون قيدها بحيث يكون التقييد جزءاً لها و القيد خارجاً عنها, وحينئذٍ فلا يمكن اثبات هذا التقييد بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

شروط الصلاه على قسمين

مدفوعه, بأن شروط الصلاه على قسمين:

القسم الاول, انها ترجع الى المصلى ومن صفاته وحالاته كقيامه فى الصلاه واستقباله القبلة وطهاره بدنه ولباسه وطهارته من الحدث الاكبر والاصغر فانها تماماً شروط للمصلى, فانه اذا كان واجدا لهذه الشروط وصلى فصلاته صحيحه, وعلى هذا فموضوع صحه الصلاه, صلاه المصلى الواجده لهذه الشروط, فيكون الموضوع مركبا من ذات الصلاه وكون المصلى واجدا للشروط المذكوره, و الجزء الاول و هو الصلاه محرز بالوجدان و الجزء الثانى و هو كون المصلى واجدا لتلك الشروط محرزاً بالاستصحاب فبضمه الى الوجدان يتحقق الموضوع بكلا جزئيه ويترتب عليه اثره الشرعى و هو صحه الصلاه, وحينئذٍ فاذا صلى المصلى وكان متطهراً ولو بالاستصحاب, صحت صلاته وكذلك الحال بالنسبه الى سائر تلك الشروط.

فالتتيجه, ان هذه الشروط ليست شروطاً للصلاه وقيوداً لها, ضروره انها لا ترجع الى قيود الصلاه ونعوتها, لانها مبينه لها ولا تكون مرتبطه بها ذاتاً.

القسم الثانى, انها شروط للصلاه وقيود لها كالجهر والاخفات وصحه

القراءه و الموالاة بين اجزائها و الترتيب بينها، مثلا- صحه التكبيره مشروطه بكونها ملحوقه بالفاتحه و صحه القراءه مشروطه بكونها مسبقه بالتكبيره و ملحوقه بالركوع و هكذا، فان هذه الشروط جميعا شروط للصلاه و قيود لها فالتقيد داخل فيها و القيد خارج عنها.

الى هنا قد تبين ان هذا الاشكال مبنى على الخلط بين شروط المصلى اثناء الصلاه و بين شروط الصلاه و قيودها، فالاولى و هى شروط المصلى ليست قيودا للصلاه بل هى فى عرضها ولها دخل فى صحتها بنحو جزء الموضوع لها، و الثانى و هى شروط الصلاه قيود لها، و نتيجته هذا الفرق بينهما هى انه يمكن احراز الاولى بالاستصحاب اذا كانت الصلاه محرزه بالوجدان، و لا يمكن احراز الثانى به الا على القول بالاصل المثبت.

ومنها ما اذا كان الماخوذ فى الموضوع عرضين لموضوع واحد بنحو الطويله بأن يكون احدهما فى طول الآخر، واما اذا كانا ماخوذين فيه فى عرض واحد فلا اشكال فى البين، و الاشكال انما هو فيما اذا كانا ماخوذين فيه بنحو الطويله.

اما انه لا اشكال فى الفرض الثانى، كما اذا اخذ فقاهاه زيد و عدالته فى موضوع و جوب التقليد فى عرض واحد، و عندئذ فاذا ورد فى الدليل اذا كان الشخص فقيها و عادلا و جب تقليده، لان كل من الفقاهاه و العداله ماخوذه فى الموضوع فى عرض واحد، و ظاهر هذا الدليل هو ان الماخوذ وجود كل منهما بمفاد كان التامه بدون دلالتة على اخذ عنوان زائد عليهما، و عليه فلا مانع من احراز احد جزئى الموضوع بالاستصحاب اذا كان الجزء الآخر محرزا بالوجدان او بالتعبد، كما اذا كانت فقاهاهته محرزه و شك فى عدالته، فاذا كانت لها حاله سابقه فلا مانع من استصحاب بقائها و به يحرز الموضوع بكلا جزئيه، واما اذا كانا ماخوذين فى الموضوع بنحو الطويله،

كما اذا قال المولى اغسل ثوبك بالماء الطاهر, فقد يقال كما قيل ان عنوان الطوليه ماخوذ في الموضوع زائدا على ذاتي الجزئين هما الغسل و الطهاره و كلاهما معروضان على الماء بنحو الطوليه فيكون الغسل في طول الطهاره, لانه يعرض على الماء المفروض طهارته في المرتبه السابقه, وعلى هذا فاذا شك في طهاره الماء, فاستصحاب بقاء طهارته لايجرى لانه لايبث عنوان الطوليه بينها و بين الغسل.

والجواب ان هذا الاشكال مبني على تماميه احد امرين:

الاول, ان تكون الطوليه بين الجزئين ماخوذه في الموضوع زائده على ذاتيهما, وحينئذ فلا يمكن اثباتها باستصحاب بقاء الطهاره الا على القول بالاصل المثبت.

والجواب ان عنوان الطوليه غير ماخوذ في لسان الدليل, فاذا لم يكن ماخوذا فيه فلا دلالة له على اعتباره, لان حاله عندئذ حال سائر العناوين الانتزاعيه كعنوان التقارن او الاجتماع او المعيه او التقدم او التاخر و هكذا, فان هذه العناوين اذا كانت ماخوذه في لسان الدليل, كان الدليل يدل على اعتبارها عرفا والا فلا دلالة على ذلك, ولا فرق من هذه الناحيه بين ان يكون العرضان اللذان يكوننا لموضوع واحد ماخوذين فيه في عرض واحد او في طول الآخر, كما انه على الاول لايدل على اعتبار التقارن و المعيه بينهما زائدا على ذاتيهما بمفاد كان التامه كذلك على الثاني, فانه لايدل على اعتبار الطوليه بينهما وانما يدل على اعتبار ذاتيهما بمفاد كان التامه, ضروره ان كل دليل يدل على مدلوله العرفي للعنوان الماخوذ في لسانه ولايدل على شيء زائد لانه بحاجه الي عنايه زائده, وحيث ان عنوان الطوليه غير ماخوذ في لسانه فلايدل على اعتباره في الموضوع.

واما تصور الطوليه بينهما من المولى في مقام الثبوت, فلايؤثر في

مقام الاثبات طالما لم يؤخذ في لسان الدليل في هذا المقام, لوضوح انه لا اثر لتصورها بدون ابرازها في الخارج بميزر.

ومن الواضح انه لافرق من هذه الناحيه بين تصور التقارن بينهما وتصور الطوليه في مقام الثبوت و التصور طالما لم يؤخذ عنوان التقارن في الاول وعنوان الطوليه في الثانى في لسان الدليل في مقام الاثبات, لان مقام الاثبات كاشف عن مقام الثبوت, فاذا لم يكن ماخوذا في لسان الدليل فلا كاشف.

هذا اضافه الى انه لا طريق لنا الى ان المولى تصور الطوليه بينهما الا- اذا كانت ماخوذه في لسان الدليل في مقام الاثبات حتى يكون كاشفا عن اعتبارها في مقام الثبوت.

الثانى, ان جزء الموضوع طهاره الماء واقعا, واستصحاب بقاء الطهاره له لا يثبت طهارته الواقعيه وانما يثبت طهارته الظاهريه.

والجواب, ان الماخوذ في لسان الدليل هو الغسل بالماء الطاهر و هو يشمل الطهاره الواقعيه و الظاهريه معا.

وعلى هذا فاذا استصحب بقاء طهارته, يتحقق الموضوع المركب بضم الاستصحاب الى الوجدان و هو الغسل بالماء الطاهر, لان الغسل به محرز بالوجدان وطهارته محرز بالاستصحاب, فاذن يصدق انه غسل ثوبه بالماء الطاهر, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان عرضين لموضوع واحد اذا كانا ماخوذين فيه فى عرض واحد بحرف العطف, كما اذا قال المولى اذا غسلت ثوبك بالماء وكان طاهرا طهر, فقد يقال ان حرف العطف يدل على عنوان المعيه والارتباط بين المعطوف والمعطوف عليه, فاذن لا يجرى الاستصحاب لانه لا يثبت عنوان المعيه بينهما الا بناء على الاصل المثبت.

والجواب, ان واو العطف لا يدل على اكثر من ان المعطوف كالمعطوف عليه في دخله في الملاك و الحكم ولا يدل على اعتبار المعيه ولا على التقييد والارتباط بينهما, لوضوح انه لا يدل على اعتبار شىء منها زائدا على ذاتيهما بمفاد كان التامه, نعم انه يدل على الربط الذهني بين المعطوف و المعطوف عليه و اشتراكهما في الدخل في الحكم, ولا يدل على اعتبار شىء من العناوين الانتزاعيه كعنوان التقارن و المعيه ونحوهما.

و من الواضح ان هذا الربط الذهني لا- واقع موضوعى له في الخارج, ولا- يكون معنونا بعنوان خاص فيه بل هو مرآه الى ان الموضوع مركب منهما بدون اخذ اى عنوان آخر فيه.

الى هنا قد تبين ان كون الموضوع مركبا او مقيدا او معنونا بعنوان خاص كعنوان التقارن او التقدم او التاخر منوط بكيفيه وروده في لسان الدليل, فان كان الوارد فيه ذاتى الجزئين, فالموضوع مركب و ان كان الوارد فيه زائدا على ذاتيهما عنوانا خاصا او قيدا مخصوصا, فالموضوع معنون بعنوان خاص او مقيد بقيد مخصوص, هذا تمام الكلام في المرحله الثانيه.

الكلام في المرحله الثالثه اذا علم بارتفاع احد جزئى الموضوع

اشاره

اما الكلام في المرحله الثالثه: فيقع فيما اذا علم بارتفاع احد جزئى الموضوع, وشك في ان ارتفاعه هل هو في زمان وجود الجزء الآخر للموضوع او كان قبله, و هذا يعنى انه باق الى زمان الجزء الآخر أو لا, كما اذا علم بملاقاه الماء للنجس وشك في ان هذه الملاقاه هل تحققت في زمان كان الجزء الآخر موجوداً فيه و هو عدم كريبه الماء أو انها تحققت بعد ارتفاعه و صيرورته كرا.

وبكلمه, ان موضوع انفعال الماء مركب من امرين, الاول الملاقاه, الثانى قله الماء وعدم كريبته, و الجزء الاول اذا تحقق و هو الملاقاه وشك في

ان تحققه هل كان فى زمان وجود الجزء الآخر و هو كون الماء قليلا وعدم كونه كرا او ان تحققه بعد ارتفاع هذا الجزء وفى حال كونه كرا, فعلى الاول يحكم بتنجسه وعلى الثانى بعدم تنجسه, لائن الملاقاه فى حال كون الماء كرا لاتكون مؤثره وانما تكون مؤثره فيما اذا كان الماء قليلا, وعلى هذا فهل يجرى استصحاب بقاء قله الماء وعدم كونه كرا الى زمان الملاقاه أو لا؟

والجواب, ان هذه المساله تتصور على صور ثلاث:

الصوره الاولى, ان يكون التاريخ الزمنى للملاقاه مجهولا و التاريخ الزمنى للكريه معلوما, اى لاشك فى تاريخ تحققها فى نفسه وبحسب عمود الزمان.

الصوره الثانيه, عكس هذه الصوره بأن يكون التاريخ الزمنى للكريه مجهولا و التاريخ الزمنى للملاقاه معلوما.

الصوره الثالثه, ان يكون التاريخ الزمنى لكليهما مجهولا.

ماذهب اليه الشيخ الانصارى قدس سره الى عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ

اما الكلام فى الصوره الاولى, فقد ذهب شيخنا الانصارى قدس سره(١) الى عدم جريان الاستصحاب فى المعلوم تاريخه, بدعوى انه لاشك فيه لكى يجرى الاستصحاب, لان من اركانه الرئيسيه الشك فى البقاء, و الفرض ان ما كان تاريخه معلوما فلا شك فيه, وفى المثال عدم كويه الماء معلوم الى يوم الاربعاء ومن هذا اليوم تبديل كريته الى الكويه وصار الماء من هذا التاريخ كرا, بمعنى انه فى اليوم الثلاثاء الى طلوع شمس يوم الاربعاء لم يكن كرا وبعد طلوعها صار كرا, فاذن اركان الاستصحاب غير تامه فى المعلوم تاريخه.

واما فى المجهول تاريخه الزمنى, فقد ذكر قدس سره انه لا مانع من جريان

ص: ٤٠٠

الاستصحاب فيه, وفي المثال المذكور لا مانع من استصحاب عدم ملاقاته هذا الماء للنجس الى زمان صيرورته كرا فيحكم بعدم نجاسته هذا.

ما ذهب اليه السيد الاستاذ قدس سره الى ان الاستصحاب لايجرى في معلوم التاريخ

و ذهب جماعه من المحققين منهم السيد الاستاذ قدس سره(1) الى ان الاستصحاب لايجرى في المعلوم تاريخه بحسب عمود الزمان حيث لا شك فيه من هذه الناحيه, واما بالنسبه الى زمان حادث آخر المجهول تاريخه و هو الملاقاه في المثال, فيشك في حدوثه فيه, اذ لانعلم ان الكريه حدثت في زمان الملاقاه او لا, فان كان زمان الملاقاه يوم الاربعاء فالكريه حادثه فيه, وان كان يوم الثلاثاء لم تحدث فيه, ولهذا نشك في حدوثها في زمان الملاقاه المردد بين الزمانين المذكورين.

وعلى هذا, فالحادث المعلوم انما هو معلوم بحسب قطعات الزمان الطويله, واما بالنسبه الى زمان حادث آخر المجهول تاريخ حدوثه فهو مجهول, فاذن لا بد من الفرق بين الزمان المطلق و الزمان النسبي, و المعلوم تاريخ حدوثه انما هو بالنسبه الى الزمان المطلق, واما بالنسبه الى الزمان النسبي و هو زمان حدوث حادث آخر فتاريخ حدوثه فيه مجهول من جهه ترده بين زمانين, فاذن اركان الاستصحاب تامه فيه بالنسبه الى زمان حادث آخر, و المفروض ان الاثر الشرعي مترتب على عدم حدوثه في زمان الحادث الآخر لا مطلقا, وفي المقام يترتب الاثر الشرعي على عدم حدوث الكريه في زمان الملاقاه.

والخلاصه, ان اركان الاستصحاب متواجده في الزمن النسبي و هو زمن الملاقاه في المثال, لان المكلف كان على يقين بعدم حدوث الكريه في السابق وشك في بقاء هذا العدم الى واقع زمان الملاقاه, فلا مانع من استصحاب بقائه الى زمانها و به يحرز موضوع الحكم بالنجاسه, فانه مركب

ص: ٤٠١

من ملاقاته الماء للنجس وعدم كونه كراً.

ولكن حيث ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الملاقاه الى زمان حدوث الكريه, فيسقط كلا الاستصحابين من جهه المعارضه فالمرجع حينئذ اصاله الطهاره هذا, و سوف ياتى توضيح ذلك.

وغير خفى ان هذا القول لا يرجع الى معنى صحيح, بيان ذلك ان زمان الملاقاه فى المثال لا يخلو من ان يكون ملحوظا بما هو زمان الملاقاه و بعنوانه الاجمالى الانتزاعى و بنحو الموضوعيه او يكون ملحوظا بنحو المعرفيه و المشيريه الى واقع زمانها المردد بين زمانين شخصيين فى الخارج, وعلى كلا التقديرين لا يمكن جريان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه.

اماعلى التقدير الاول, فلان لازم ذلك ان يكون زمان الملاقاه بمفهومه الاجمالى قيذاً لعدم الكريه.

وعليه فيكون جزء الموضوع و هو عدم الكريه فى المثال مقيدا بزمان الجزء الآخر و هو زمان الملاقاه بما هو زمانه, فبالنتيجه يكون الموضوع مقيدا لامركبا, هذا مضافا الى انه خارج عن محل الكلام فى المساله, لانه محل الكلام فيها انما هو فى الموضوعات المركبه لا-المقيده, من انه لا-يمكن اثبات هذا التقييد باستصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه الاعلى القول بالاصل المثبت.

واما على التقدير الثانى, فلان واقع زمان الملاقاه مردد بين زمانين فى الخارج, وفرضنا ان احدهما يمثل الساعه الاولى من نهار يوم الجمعه, و الآخر يمثل الساعه الثانيه منه, ولاندرى ان زمان ملاقاته الماء للنجس الساعه الاولى او الثانيه واقعاً, واما الجزء الآخر و هو عدم الكريه فانه مقطوع البقاء فى الساعه الاولى ومقطوع الارتفاع فى الساعه الثانيه, فاذن لا يتصور

الشك في هذا الجزء لا- في بقاءه ولا في ارتفاعه بلحاظ عمود الزمان, واما بلحاظ الزمان النسبي و هو واقع زمان الحادث الآخر المردد بين هاتين الساعتين, فلا يكون الشك في بقاء عدم الكريه الى واقع هذا الزمان متمحضا في البقاء فلايجرى الاستصحاب, لانه من الاستصحاب في الفرد المردد والاستصحاب فيه لايجرى لعدم تماميه اركانه كالشك في البقاء, و هو انما يتصور بالنسبه الى الجامع بينهما لا الى كل واحده منهما بحده الخاص.

والخلاصه, انه لاشك في عدم الكريه لا في بقاءه ولا في ارتفاعه في عمود الزمان وقطعاته الطويله, فانه في الساعه الاولى مقطوع البقاء و في الساعه الثانيه مقطوع الارتفاع, و المفروض ان واقع زمان الملاقاه مردد بينهما, فانه ان كان يمثل الساعه الاولى فلاشك في بقاء عدم الكريه فيها, وان كان يمثل الساعه الثانيه فلاشك في ارتفاعه فيها, ولهذا لايتصور الشك فيه بالنسبه الى عمود الزمان, واما بالنسبه الى واقع زمان الحادث الآخر فالشك وان كان متصوراً الا انه لا يكون متمحضا في البقاء.

وعلى الجمله فلاشك في الحادث المعلوم تاريخه الزمنى بحسب عمود الزمان كعدم الكريه في المثال, فانه مقطوع البقاء في الساعه الاولى من النهار و مقطوع الارتفاع في الساعه الثانيه منه, هذا بالنسبه الى الزمان المطلق, واما بالنسبه الى الزمان النسبي و هو واقع زمان الحادث الآخر كالملاقاه في المثال, وحيث انه مردد بين الساعه الاولى و الساعه الثانيه, و هذا التردد وان كان منشأ للشك في بقاء عدم الكريه الى واقع زمانها, الا انه لما كان مرددا بين كونه مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع فلهذا لا يكون الشك متمحضا في بقاءه.

ومن هنا يظهر ان ما ذهب اليه جماعه من المحققين منهم السيد الاستاذ قدس سره من انه لا مانع من استصحاب عدم الكريه الى واقع زمان

الملاقاه لا يمكن المساعده عليه, لما مر من ان هذا الاستصحاب حيث انه من الاستصحاب فى الفرد المردد فلهذا لا يجرى.

الكلام فى استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حدوث الكريه

واما استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حدوث الكريه, فان اريد به ان الملاقاه وقعت بعد الكريه فهو لا يمكن الا على القول بالاصل المثبت, وان اريد به نفى موضوع النجاسه فسوف ياتى الكلام فيه.

الى هنا قد تبين ان الصحيح عدم جريان الاستصحاب فى هذه الصوره, اما فى الطرف المعلوم تاريخه الزمنى فمن جهه عدم تماميه اركانه, واما فى الطرف المجهول تاريخه فمن جهه عدم ترتب اثر شرعى عليه الا على القول بالاصل المثبت.

واما على القول بأن الاستصحاب يجرى فى المعلوم دون المجهول فالحكم هو النجاسه, واما على القول بأن الاستصحاب يجرى فى المجهول دون المعلوم فالحكم هو الطهاره, واما على القول بأن الاستصحاب يجرى فى كليهما معا فيتعارض الاستصحابان فيسقطان معا من جهه المعارضه فالمرجع هو قاعده الطهاره.

ثم انه لا يخفى ان هذه المساله و هى ما اذا كان تاريخ احد الحادثين معلوما و تاريخ الآخر مجهولاً كالمثال المتقدم مساله سياله لا تختص بمورد دون آخر, بل تعم كل موضوع مركب من جزئين يكون تاريخ حدوث احدهما مجهولاً وتاريخ ارتفاع الآخر معلوماً, ويقع الكلام فى ان الاستصحاب هل يجرى فيهما معا او يجرى فى المعلوم دون المجهول او بالعكس او لا يجرى فى اى منهما فيه اقوال, و الصحيح هو القول الاخير كما مر و هذا ينطبق على المثال فى المقام كما ينطبق على غيره.

الكلام فى موت المورث واسلام الوارث

ومن امثله ذلك موت المورث واسلام الوارث, فان موضوع الارث مركب منهما, فاذا مات المورث وكان الوارث مسلماً, انتقل ماله اليه لتحقق

موضوعه بكلا جزئيه هما موت المورث واسلام الوارث.

واما اذا كان الوارث كافرا ومات المورث, فان كان كافرا فى تمام طبقات الارث, انتقل ماله الى الامام عليه السلام فى زمن الحضور و الى نائبه فى زمن الغيبه.

وان كان كافرا فى الطبقة الاولى, انتقل الى الطبقة الثانيه وهكذا, لان موضوع عدم الارث مركب من موت المورث وكفر الوارث, فاذا مات الاب وكان ابنه كافرا لم يرث.

واما اذا اسلم, وشكنا فى ان اسلامه هل كان فى زمن موت المورث حتى يرث او بعده حتى لا يرث, فاذن هنا فروض:

الفرض الاول, ما اذا كان التاريخ الزمنى لموت المورث مجهولا و التاريخ الزمنى لاسلام الوارث معلوما

الفرض الثانى, عكس ذلك تماما.

الفرض الثالث, ان يكون تاريخ كليهما مجهولا.

اما الفرض الاول, فقد ذهب جماعه الى انه لا مانع من استصحاب عدم اسلام الوارث الى واقع زمان موت المورث فى نفسه, ولكنه يسقط من جهه المعارضه باستصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث هذا.

ولكن قد ظهر مما تقدم من ان استصحاب عدم اسلام الوارث فى واقع زمان موت المورث لا يجرى لعدم الشك فيه, لان واقع زمان موته مردد بين الساعه الاولى من يوم الخميس مثلا او الثانيه, و هذا التردد و ان كان منشأ للشك الا انه ليس متمحضاً فى البقاء فلاجل ذلك لا يجرى.

واما استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث فهو لا يجرى, لانه لا يثبت ان موته فى زمان اسلامه الا على القول بالاصل

ص: ٤٠٥

المثبت، لأن موضوع الارث موت المورث في زمان واسلام الوارث فيه ولا يمكن اثبات هذا الموضوع باستصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث، فان لازم ذلك موت المورث في زمان يكون الوارث مسلماً فيه وهذا اللازم لا يمكن اثباته بالاستصحاب.

الكلام في الصورة الثانيه و هي اذا كان تاريخ الكريه مجهولاً وتاريخ الملاقاه معلوما

واما الكلام في الصورة الثانيه، و هي ما اذا كان تاريخ الكريه مجهولاً و تاريخ الملاقاه معلوما، فعلى ما حققناه في الصورة الاولى من عدم جريان الاستصحاب في المعلوم تاريخه مطلقاً حتى بلحاظ واقع زمان الحادث الآخر المجهول تاريخه، فلا يجرى الاستصحاب في هذه الصورة ايضاً في المعلوم تاريخه لا بحسب عمود الزمان ولا بلحاظ واقع زمان الحادث الآخر المجهول، بنفس الملاك المتقدم.

اما بحسب عمود الزمان فلاشك، لان الملاقاه لم تحدث في الساعه الاولى من يوم الجمعه قطعاً و قد حدثت في الساعه الثانيه من هذا اليوم جزماً، واما بلحاظ واقع زمان الحادث الآخر المجهول فالشك و ان كان موجوداً الا ان المشكوك حيث انه مردد بين ماهو مقطوع الارتفاع و ماهو مقطوع البقاء، فلا يكون متمحضاً في البقاء فلذلك لا يجرى كما مر.

واما استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه، فانه يجرى ويثبت موضوع الحكم بالنجاسه، لان الملاقاه محرز بالوجدان وعدم الكريه محرز بالاستصحاب وبضمه الى الوجدان يتحقق الموضوع ويترتب عليه الحكم بالنجاسه، فاذن تختلف هذه الصورة عن الصورة الاولى، فان الماء الملقى للنجس في الصورة الاولى محكوم بالطهاره و في هذه الصورة محكوم بالنجاسه.

وبذلك يظهر حال الفرض الثاني من مساله موت المورث واسلام الوارث، و هو ما اذا كان تاريخ موت المورث معلوماً و تاريخ اسلام الوارث

مجهولاً- وفي هذا الفرض لا- مانع من استصحاب عدم اسلام الوارث وبقاؤه على الكفر الى زمان موت المورث وبه يتحقق موضوع عدم ارثه, فانه مركب من موت المورث في زمان وعدم اسلام الوارث فيه وبقاؤه على الكفر.

واما استصحاب عدم موت المورث الى واقع زمان اسلام الوارث فلايجرى كما تقدم.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه لا مانع من جريانه من هذه الجبهه, الا انه مع ذلك لايجرى لعدم ترتب اثر شرعى عليه, فان الاثر الشرعى مترتب على موت المورث في زمان وعدم اسلام الوارث فيه و هو انتقال الارث الى طبقه الثانيه او الى الامام عليه السلام, لان موضوع هذا الاثر مركب منهما, وعلى هذا فاذا كان الموت محرزا بالوجدان وعدم اسلام الوارث بالاستصحاب, تحقق الموضوع بكلا- جزئيه وترتب اثره عليه, واما اذا مات الاب في زمان وكان الابن اسلم فيه انتقل المال اليه لا الى طبقه اخرى, لان موضوع الارث موت المورث في زمان واسلام الوارث فيه, واما عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث فهو ليس موضوعا للاثر الشرعى, فحينئذٍ هل يمكن ان يعول عليه في نفي الموضوع بنفى احد جزئيه بالوجدان و الآخر بالاستصحاب فيه وجهان, فذهب بعض المحققين قدس سره الى انه لا-يمكن ان يعول عليه الا- على القول بالاصل المثبت, لان انتفاء الموضوع بانتفاء اجزائه عقلي, وان اريد به اثبات موته في زمان اسلام الوارث, فهو لايمكن الا بناء على القول بالاصل المثبت.

وفيه ما سيأتى من انه لا مانع من التعويل عليه.

الكلام فى الصورة الثالثه و هى ما اذا كان تاريخ كلا الحادثين مجهولا

واما الكلام فى الصورة الثالثه, و هى ما اذا كان تاريخ كلا الحادثين مجهولا, كما اذا علمنا اجمالا بملاقاه الماء للنجس وكذلك نعلم اجمالا

ص: ٤٠٧

بكريته, ولكن لاندرى ان الملاقاه كانت فى الساعه الاولى من النهار او الساعه الثانيه و كذلك لاندرى ايضا ان الكريه تحققت فى الساعه الاولى او الثانيه, فاذن زمان حدوث كل منهما مجهول و مردد بين زمانين هما الساعه الاولى و الثانيه, بمعنى ان زمان حدوث الملاقاه المردد بين الساعه الاولى و الثانيه مساويا لزمان حدوث الكريه المردد بينهما ايضا, فلاتكون دائره واقعه زمان الملاقاه اوسع من دائره واقعه زمان حدوث الكريه.

وبكلمه, ان الحادثين هما الملاقاه و الكريه فى المثال اذا كانا مجهولى التاريخ معا, فتاره يكون زمان حدوث الملاقاه المردد بين الساعه الاولى من صباح يوم الجمعه مثلا و الساعه الثانيه منه مساويا لزمان حدوث الكريه حيث انه مردد بين هاتين الساعتين.

واخرى تكون دائره تردده واقعه زمان حدوث الملاقاه اوسع من دائره تردده واقعه زمان حدوث الكريه, كما اذا فرضنا ان زمان حدوث الملاقاه مردد بين الساعه الاولى و الثانيه و الثالثه بينما زمان حدوث الكريه مردد بين الساعه الاولى و الثانيه فقط, وثالثه عكس ذلك, بأن تكون دائره واقعه زمان حدوث الكريه اوسع من دائره واقعه زمان حدوث الملاقاه, كما اذا فرضنا ان الاول مردد بين الساعه الاولى و الثانيه و الثالثه بينما الثانى مردد بين الساعه الاولى و الثانيه.

الكلام فى الفروض الثلاثه المتصوره فى هذه الصوره

هذه هى الفروض الثلاثه المتصوره فى هذه الصوره.

اما الفرض الاول, فالصحيح عدم جريان الاستصحاب فى شىء منهما لا استصحاب عدم حدوث الملاقاه الى زمان الكريه ولا استصحاب عدم حدوث الكريه الى زمان الملاقاه.

والوجه فى ذلك ما تقدم من ان زمان الملاقاه او الكريه فى المثال لا يخلو من ان يكون ملحوظا بنحو الموضوعيه وبعنوانه الاجمالى الانتزاعى

او يكون ملحوظا بنحو المعرفيه و المشيريه الى واقع زمانها المردد بين هذا وذاك.

فعلى الاول لايجرى الاستصحاب, لان هذا العنوان الاجمالى فى كل منهما ان كان قيذا للآخر وله دخل فى الحكم, فلايجرى الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت, لانه لايبث تقيده به, فاذن استصحاب عدم حدوث الكريه الى زمان الملاقاه بعنوانه الاجمالى الانتزاعى لايجرى وان لم يكن له دخل فى الحكم, فحينئذ ان كان الحكم مترتبا على الجزء الآخر و هو عدم الكريه فى المثال مطلقا, فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه اذا شك فى بقاءه بحسب عمود الزمان ولكنه خارج عن محل الكلام, وان لم يكن الحكم مترتبا عليه فلاموضوع للاستصحاب.

وان شئت قلت, ان عدم الكريه الى زمان الملاقاه بعنوانه الاجمالى ليس جزء الموضوع, فان جزء الموضوع هو عدم الكريه الى واقع زمان المردد بعنوانه الاجمالى بين زمانين شخصيين وكذلك العكس, ولهذا فلايجرى هذا الاستصحاب لعدم كون المستصحب موضوعا للحكم, وعلى فرض كونه موضوعا له, فالموضوع حينئذ مقيد بهذا العنوان الاجمالى الجامع ولايمكن اثبات تقيده به الا على القول بالاصل المثبت, فاذن لايمكن اثبات هذا التقييد باستصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه وبالعكس الا بنحو المثبت.

وعلى الثانى, فان عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه المردد بين الساعه الاولى و الثانى وان كان المشكوك البقاء فى الساعه الاولى ولكنه مقطوع الارتفاع فى الساعه الثانى, وحيث ان واقع زمان الكريه مردد بين الساعه الاولى و الساعه الثانى فلهذا لا يكون الشك فى بقاء عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه متمحضا فى البقاء, لان واقع زمان حدوث الكريه ان كان

يمثل الساعه الاولى فهو مشكوك البقاء فيها و ان كان يمثل الساعه الثانيه فهو مقطوع الارتفاع فيها, فاذا لا يكون الشك متمحضاً
فى بقاء عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه وجدانا, و هذا معتبر فى جريان الاستصحاب كما هو ظاهر رواياته لا ان فى المقام
كما يحتمل انه من الشك فى البقاء و مشمول لقوله عليه السلام < لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقين آخر

ص: ٤١٠

بموت المورث و اسلام الوارث و كان تاريخ حدوث كل منهما مجهولا مرددا بين زمانين متساويين, كما اذا علمنا بأن زيدا مات ولكننا لاندرى انه مات فى الساعه الاولى من صباح يوم الجمعه مثلا او الثانيه, وكذلك علمنا بأن ابنه قد دخل فى الاسلام ولكننا لاندرى انه دخل فى الساعه الاولى او الثانيه, فالزمان الواقعى لكل منهما مردد بين زمانين شخصيين فى الخارج يمثلان الساعه الاولى و الثانيه, وعلى هذا فنشك فى ان المورث مات فى زمان اسلام الوارث, كما نشك فى ان وارثه اسلم فى زمان موته, وموضوع الارث مركب من موت المورث فى زمان و اسلام الوارث فيه.

وحيث ان الزمان الواقعى لكل منهما مردد بين الساعه الاولى و الثانيه, فلايجرى الاستصحاب لا استصحاب عدم اسلام الوارث الى واقع زمان موت المورث ولا استصحاب عدم موت المورث الى واقع زمان اسلام الوارث بعين ماتقدم من الملاك و هو ان هذا الشك ليس متمحضاً فى البقاء حتى يكون مشمولاً لقوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك

فانه لا يثبت ان موته فى زمان اسلامه الاعلى القول بالاصل المثبت, وعندئذ فينتقل الارث الى طبقه اخرى.

واما الفرض الثانى, و هو ما اذا كانت دائره زمان الكريه اوسع من دائره زمان الملاقاه, بأن تكون دائره زمانها مرده بين الساعه الاولى و الثانى و الثالثه بينما دائره زمان الملاقاه مرده بين الساعه الاولى و الثانى فحسب.

وعلى هذا فحيث ان عدم حدوث الكريه فى الساعه الاولى و الثانى معا مشكوك البقاء وفى الساعه الثالثه مقطوع الارتفاع, فلا مانع من استصحاب بقاء عدم حدوث الكريه فى زمان الملاقاه المرده بين الساعه الاولى و الثانى فقط, لان الشك متمحض فى بقاءه فى هاتين الساعتين معا, و القطع بارتفاعه انما هو فى الساعه الثالثه و هى ليست من افراد زمان الملاقاه, و المفروض انه لاقطع بارتفاعه فى واقع زمان الملاقاه اجمالا المرده بين الساعه الاولى و الثانى وانما يكون ذلك فى الساعه الثالثه و هى ليست من زمان الملاقاه و به يثبت موضوع النجاسه ويتم, لانه مركب من الملاقاه فى زمان وعدم الكريه فيه, والاول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع بكلا جزئيه و يترتب عليه حكمه و هو النجاسه.

واما الفرض الثالث, و هو ما اذا كانت دائره واقع زمان الملاقاه اوسع من دائره زمان الكريه بأن تكون دائره زمانها مرده بين الساعه الاولى و الثانى و الثالثه بينما دائره زمان الكريه مرده بين الساعه الاولى و الثانى, فايضا لا مانع من جريان استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه, هذا لامن جهه انه يثبت ان الملاقاه بعد حدوث الكريه, لانه لا يمكن ان يثبت ذلك الاعلى القول بالاصل المثبت, بل من جهه انه يترتب على هذا الاستصحاب منضما الى الوجدان نفي موضوع النجاسه, لانه مركب من

ملاقاه الماء للنجس وعدم كريتته, و الموضوع اذا كان مركبا فكما يثبت بثبوت كلا جزئيه بالوجدان كذلك يثبت بثبوت احدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد او بثبوت كليهما بالتعبد.

واما نفى هذا الموضوع فتاره يكون بنفى كلا جزئيه بالوجدان واخرى بنفى احدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد وثالثه بنفى كليهما بالتعبد, واما فى المقام فموضوع النجاسه مركب من الملاقاه فى زمان وعدم الكريه فيه.

ونفى هذا الموضوع يمكن بنفى احد جزئيه بالوجدان و الآخر بالتعبد, مثلا احد جزئى الموضوع فى المثال و هو (عدم الكريه) تبدل بالكريه بالوجدان واما الجزء الآخر و هو الملاقاه فهو منفى بالاستصحاب و بضمه الى الوجدان ينفى الموضوع, وسوف نشير الى ان هذا الاستصحاب لا يكون مثبتا.

فالتتيجه, انه لا مانع من استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه فى مفروض المساله, لان الشك متمحض فى بقاء عدم الملاقاه فى تمام زمان الكريه بدون اليقين اجمالا- بارتفاعه, لاحتمال ان الملاقاه حدثت فى الساعه الثالثه و هى ليست من افراد زمان الكريه.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثالث من مساله الارث, و هو ما اذا كان تاريخ كل من موت المورث و اسلام الوارث مجهولا.

وعلى هذا فاذا كانت دائره واقع اسلام الوارث اوسع من دائره واقع زمان موت المورث, بأن تكون دائره زمانه مرددا بين الساعه الاولى و الثانيه و الثالثه بينما تكون دائره زمان موت المورث مرددا بين الساعه الاولى و الثانيه فقط, فلا مانع من استصحاب عدم اسلام الوارث الى زمان موت المورث المردد بين الساعه الاولى و الثانيه, باعتبار ان الشك فيه متمحض فى

البقاء ولا-يقين بالانتقاض فى زمانه, و اليقين بالانتقاض انما هو فى الساعه الثالثه و هى ليست من افراد زمان موت المورث, و يترتب على هذا الاستصحاب تحقق الموضوع بكلا جزئيه احدهما بالوجدان و هو موت المورث فى زمان و الآخر بالتعبد هو عدم اسلام الوارث فيه, فينتقل الارث حينئذ الى الطبقة الاخرى او الى الامام عليه السلام.

واما اذا كان الامر بعكس ذلك, بأن تكون دائره واقع موت المورث اوسع من دائره واقع زمان اسلام الوارث, كما اذا كان زمان موت المورث مرددا بين الساعه الاولى من النهار و الساعه الثانيه و الثالثه منه, بينما زمان اسلام الوارث مرددا بين الساعه الاولى و الثانيه, فايضا لا مانع من جريان استصحاب عدم موت المورث الى واقع زمان اسلام الوارث, هذا لا من جهه ان الشك لا يكون فى البقاء بل هو فيه باعتبار ان لا يقين بانتقاضه فى زمانه, واما اليقين بانتقاضه فى الساعه الثالثه و هى ليست من افراد زمان اسلام الوارث, فاذن يكون الشك فى بقاءه فى كل من الساعتين المذكورتين, ولا من جهه انه لا يثبت ان موته فى زمان اسلام الوارث الا-على القول بالاصل المثبت, بل من جهه انه منضم الى الوجدان بنفى موضوع عدم الارث المركب من موت المورث فى زمان وعدم اسلام الوارث فيه, و المفروض فى المقام ان احد جزئى الموضوع و هو (عدم اسلام الوارث) تبدل بالاسلام وجدانا و الجزء الآخر منه و هو موت المورث منفى بالاستصحاب وبضمه الى الوجدان ينفى الموضوع.

الاقوال فى المساله ثلاثه

الى هنا قد تبين ان الاقوال فى المساله ثلاثه:

القول الاول: ان الاستصحاب لا يجرى فى المعلوم تاريخه الزمنى ويجرى فى المجهول, و قد اختار هذا القول شيخنا الانصارى قدس سره (١).

ص: ٤١٤

تفصيل صاحب الكفايه قدس سره فى المقام بين مجهولى التاريخ و ما اذا كان تاريخ احدهما معلوما والاخر مجهولا

والمحقق النائى قدس سره (١)، واما المحقق الخراسانى قدس سره (٢) فقد قيد عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ بحسب عمود الزمان فقط، باعتبار انه لاشك فيه من هذه الناحيه، واما بلحاظ واقع زمان مجهول التاريخ فيجربى الاستصحاب فيه، وعليه فلا يكون قدس سره من القائلين بهذا القول.

القول الثانى: ان الاستصحاب يجرى فى تمام الصور الثلاث بلا فرق بين مجهولى التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا وبالعكس، ولكن هذا الاستصحاب يسقط من جهه المعارضه فى تمام تلك الصور، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ قدس سره.

القول الثالث: ان الاستصحاب لا يجرى فى جميع الصور المذكوره من مجهولى التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا. الا اذا كانت دائره زمان احدهما اوسع من دائره زمان الآخر، فان الاستصحاب يجرى فيما اذا كانت دائره زمانه اوسع من دائره زمان الآخر، واما استصحاب عدم حدوث المجهول الى زمان المعلوم، فلا مانع منه فى نفسه و هذا القول هو الصحيح.

لحد الآن قد تبين ان عدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ وفى معلوم التاريخ بالنسبه الى زمان الحادث المجهول تاريخه انما هو من جهه عدم تواجد اركانها فيها، واما الاستصحاب فى المجهول بالنسبه الى زمان المعلوم، فلا مانع منه فى نفسه، واما صاحب الكفايه قدس سره (٣) فقد فصل فى المقام بين مجهولى التاريخ و ما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا وذهب الى عدم جريان الاستصحاب فى الاول و جريانه فى الثانى، وعلل ذلك بأن المعتبر فى جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك

ص: ٤١٥

١- (١) - ١ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٢٦.

٢- (٢) - ٢ - كفايه الاصول ص ٤٢١.

٣- (٣) - ٣ - كفايه الاصول ص ٤٢١.

بزمان اليقين.

ولا يخفى انه قدس سره قد اعتبر هذا الشرط زائدا على الشروط السابقه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء وترتيب الاثر الشرعى عليه, فاذا هذا الشرط عنصر رابع, ويتوقف جريان الاستصحاب على توفر هذه العناصر الاربعه جميعا, وامامع الشك فى الاتصال وعدم احرازه, لم يحرز انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين وعليه فالشبهه مصداقيه, فلا يمكن التمسك باطلاق قوله عليه السلام <لاتنقض اليقين بالشك > لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

تفسير شرط صاحب الكفايه قدس سره بعده وجوه:

ثم ان هذا الشرط قد فسر بعده وجوه:

التفسير الاول: انه اذا فرض حدوث حادثين لموضوع واحد طولاً مع الجهل بتاريخ حدوث كل منهما

, كما اذا فرض انه قد مرت على الماء القليل ساعتان قد حدثت فى احدهما الملاقاه للنجس وفى الاخرى الكريه مع الجهل بتاريخ حدوث كل واحده منهما, فهنا علمان اجماليان احدهما العلم الاجمالي بحدوث الملاقاه اما فى الساعه الاولى او الثانيه, و الآخر العلم الاجمالي بحدوث الكريه فى احدهما, و الشك انما هو فى تقدم احدهما على الاخرى, بمعنى ان الملاقاه ان كانت حادثه فى الساعه الاولى فالكريه فى الساعه الثانيه وان كان العكس فبالعكس.

وعلى هذا فزمان اليقين بعدم حدوث كل من الملاقاه و الكريه قبل الزوال و زمان الشك فى حدوث كل منهما الساعتين بعد الزوال و زمان الشك فى حدوث الكريه هو زمان الملاقاه, و زمان الملاقاه مردد بين الساعه الاولى و الثانيه, كما ان زمان الكريه الذى هو زمان الشك فى حدوث الملاقاه مردد بينهما.

وعلى اساس ذلك, فان كان زمان الملاقاه الساعه الاولى, كان زمان

ص: ٤١٦

اليقين بعدم حدوث الكريه متصلا بزمان الشك, لان زمان اليقين بعدم حدوثها قبل الزوال و هو متصل بالساعه الاولى, وان كان زمان الملاقاه الساعه الثانيه فزمان اليقين بعدم حدوث الكريه منفصل عن زمان الشك بحدوث الكريه فى الساعه الاولى, وحيث ان زمان الملاقاه مررد بين الساعه الاولى و الثانيه, فلانحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك و مع عدم الاحراز لاندري انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين, فان كان زمان الشك الساعه الاولى فهو من نقض اليقين بالشك ومشمول لاطلاق قوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك

وعلى ضوء الصيغه الثانيه, ان رفع اليد عن الحاله السابقه من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

ما اذا كان الفصل بين اليقين و الشك يقين آخر

وعلى هذا, فاذا كان الفصل بين اليقين و الشك يقين آخر فهو من نقض اليقين باليقين, واما اذا شككنا فى ان رفع اليد عن اليقين السابق هل هو من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين, فلا يمكن التمسك باطلاق دليل الاستصحاب لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه هذا.

وقبل الدخول فى صلب الجواب لابد من تقديم مقدمه, و هى ان الاحكام الشرعيه المجعوله على الموضوعات الوجدانيه كاليقين و الشك و الظن ونحوها التى لا واقع موضوعى لها الا فى عالم الذهن و الوجدان فلا تصور فيها الشبهه المصداقيه, ضروره انه لا يعقل ان يشك الانسان الاعتيادى فى انه شاك أو لا, متيقن بالشىء الفلانى أو لا, فانه يرجع الى وجدانه فيرى انه شاك و جاهل او عالم وهكذا ولا يتصور ان يشك فى جهله بشىء او علمه به, ولهذا لا تصور الشبهه المصداقيه فيها, لانها انما تصور فى الاحكام الشرعيه المجعوله له على الموضوعات الواقعيه, لان المكلف قد يعلم بها او الجهل, فاذا امر المولى باكرام العالم ويشك فى ان زيدا عالم او لا, فهذه شبهه مصداقيه فلا يجوز التمسك بالعام فيها, او اذا شك فى ان هذا المائع خل أو خمر, فانه شبهه مصداقيه فلا يجوز التمسك باطلاق ادله حرمه شرب الخمر لاثبات حرمة, وهكذا.

اذا عرفت هذه المقدمه فنقول ان اليقين و الشك الماخوذين فى لسان روايات الاستصحاب موضوع للحكم الاستصحابى و هو عدم جواز نقض اليقين بالشك عملا و وجوب العمل على طبق الحاله السابقه فى ظرف

الشك في بقائها.

وبكلمه, ان اليقين و الشك في روايات الاستصحاب ملحوظ بنحو الموضوعيه للحكم الاستصحابي و بنحو الطريقيه بالنسبه الى الواقع و متعلقه, فاذا تيقن المكلف بطهاره ثوبه ثم شك في بقائه على الطهاره, فاليقين و الشك ملحوظ بنحو الموضوعيه للحكم الاستصحابي و بنحو الطريقيه للطهاره في الواقع.

فاذا كان اليقين و الشك ماخوذين في موضوع روايات الاستصحاب بنحو الموضوعيه, فلا تتصور فيها الشبهه المصداقيه, لان المكلف اذا رجع الى وجدانه يرى ان الموجود فيه اليقين بالحدوث و الشك في البقاء ولا يتصور ان يشك في ان اليقين بالحدوث موجود في وجدانه او لا, وكذلك الشك في البقاء بل لو فرض انه شك في انه شاك او متيقن فهو شاك في الان الموجود في نفسه الشك لا غيره.

والخلاصه, ان الشبهه المصداقيه انما تتصور في الامور الواقعيه التي لها واقع موضوعي في الخارج ولا تتصور في الامور الوجدانيه التي لا واقع موضوعي لها ماعدا ثبوتها في الوجدان, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان المراد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين, اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن, وذلك اما اولاً فلان هذا هو ظاهر عباره الكفايه.

وثانياً, انه لا يحتمل ان يكون المراد منه اتصال زمان حدوث الشك بزمان حدوث اليقين, لوضوح ان ذلك غير معتبر في جريان الاستصحاب, لان زمان حدوث الشك قد يكون متصلًا بزمان اليقين و قد يكون مقارنا له و قد يكون متقدما عليه و قد يكون بعد فتره زمنيّه من زمان اليقين.

والخلاصه, انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون زمان

حدوث الشك متصلا بزمان حدوث اليقين, ومن هنا اذا حدث الشك بعد فتره زمنيّه عن زمان حدوث اليقين جرى الاستصحاب, كما اذا فرضنا ان المكلف غفل عن حاله السابقه المتيقنه فتره من الزمان ثم تذكر و التفت الى حاله السابقه فيشك في بقائها, فلاشبهه في جريان الاستصحاب في هذه الحاله مع ان زمان الشك فيها لا يكون متصلا بزمان اليقين للفصل بينهما بفره زمنيّه و هي فتره الغفله.

ومن هنا اذا علم بكريه ماء يوم الخميس وغفل عنها الى يوم الجمعه او السبت ثم تذكر و التفت اليه وشك في بقاء كريتّه, فلا مانع من استصحاب بقائها مع ان زمان حدوث الشك لا يكون متصلا بزمان حدوث اليقين.

واما زمان المشكوك فهو متصل بزمان المتيقن, باعتبار ان المكلف بعد التذكر التفت الى اليقين بالكريه يوم الخميس و الشك في بقائها الى هذا اليوم.

ومن هذا القبيل ما اذا حصل له اليقين بخلاف حاله السابقه وارتفاعها ثم زال وارتفع اليقين وبان انه جهل مركب وغير مطابق للواقع, وحينئذٍ اما ان يعود الى اليقين الاول او يحصل له الشك في بقائها, و في مثل هذه الموارد لا مانع من جريان الاستصحاب مع ان زمان حدوث الشك لا يكون متصلا بزمان حدوث اليقين, و المتصل انما هو زمان المشكوك بزمان المتيقن.

وعلى هذا فموضوع الاستصحاب اليقين بالحاله السابقه و الشك في بقائها, فالحاله السابقه هي حاله المتيقنه بالعرض وبقائها هو حاله المشكوكه بالعرض في مقابل المتيقن و المشكوك بالذات.

حالات ثلاثه في المقام

فهنا حالات ثلاث:

ص: ٤٢٠

الاولى, ان يكون الماخوذ فى الموضوع واقع المتيقن و المشكوك بقطع النظر عن وصفى اليقين و الشك المتعلقين بهما.

الثانيه, ان يكون الماخوذ فى الموضوع المتيقن و المشكوك بالعرض, بمعنى ان موضوع الحكم الاستصحابى مجموع اليقين مع متعلقه فى الخارج و هو المتيقن بالعرض, و الشك مع متعلقه فيه و هو المشكوك بالعرض لا المتيقن و المشكوك بالعرض فقط ولا اليقين و الشك الوضعى فى عالم الذهن كذلك.

الثالثه, ان يكون الماخوذ فى الموضوع المتيقن و المشكوك بالذات الذى لاوعاء لهما الا فى عالم الذهن, لان المتيقن بالذات عين اليقين فيه, ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد و الوجود فى التكوينيات, وكذلك الحال فى المشكوك بالذات, فانه عين الشك فيه والاختلاف بينهما بالاعتبار, هذا كله بحسب مقام الثبوت.

الكلام فى مقام الاثبات و الجواب عنه

واما بحسب مقام الاثبات, فاخذ العلم فى موضوع الحكم بحاجه الى دليل وقرينه, والا فالظاهر من العلم الماخوذ فى لسان الدليل انه مجرد طريق ومعرف الى ماهو الموضوع فى الواقع, وعلى هذا فننظر الى روايات الاستصحاب وهل هى ظاهره فى ان اليقين و الشك الماخوذان فى لسانها للاشاره الى ماهو الموضوع للحكم فى الواقع و هو المتيقن و المشكوك بالعرض فحسب او ان لهما دخلا فيه.

والجواب, انه لاشبهه فى ظهورها عرفا فى ان لهما دخلا فيه, وانما الكلام فى ان اليقين الماخوذ فى لسان روايات الاستصحاب هل هو اليقين بالذات او اليقين بالعرض, بمعنى ان الموضوع هل هو اليقين و المشكوك بالذات الذى لا وجود له الا فى افق الذهن او بالعرض الذى له واقع موضوعى.

والجواب, ان الظاهر من روايات الاستصحاب كقوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك> وقوله عليه السلام <فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر> هو ان اليقين و الشك ماخوذان فى موضوع الاستصحاب لا بما هما موجودان فى افق الذهن فقط بل بما هما متعلقان بالواقع و هو المتيقن و المشكوك بالعرض, فاذا تيقن المكلف بطهاره ثوبه مثلا ثم شك فى بقائها, فالظاهر من قوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك> هو ان اليقين ماخوذ فى موضوع الاستصحاب لا بما هو موجود فى الذهن بل بما هو طريق الى طهاره ثوبه فى الواقع, وكذلك الحال فى الشك فانه مأخوذ فيه لا بما هو موجود فى الذهن بل بما هو متعلق ببقاء طهارته واقعا.

فاذن يكون الماخوذ فى الموضوع اليقين الطريقى, فاذا كان الماخوذ فيه ذلك, فلامحاله يكون لذى الطريق و هو المتيقن بالعرض دخل فى الموضوع.

والخلاصه, ان روايات الاستصحاب بحسب المتفاهم العرفى الارتكازى تنسجم مع الحاله الثانيه لا الحاله الاولى ولا الثانيه, فان حملها على اراده كل واحده منهما لا يمكن بدون قرينه واضحه ولا قرينه على ذلك لا فى نفس الروايات ولا من الخارج.

هل تصور الشبهه المصداقيه فى روايات الاستصحاب و الجواب ان فيه قولين

وعلى هذا فهل تصور الشبهه المصداقيه فى روايات الاستصحاب او لا؟

والجواب ان فى المساله قولين:

احدهما, ان الشبهه المصداقيه لا تصور فى الصيغ الماخوذه فى ألسنه روايات الاستصحاب.

وثانيهما انها تصور فيها.

القول الاول ما اختاره السيد الاستاذ قدس سره

اما القول الاول, فقد اختاره السيد الاستاذ قدس سره (١) و قد افاد في وجه ذلك, ان الشك في انتقاض اليقين باليقين او بالشك غير معقول, ولا يعقل ان يشك الانسان ان هذا من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين, ضروره ان الشك و اليقين امران وجدانيان في افق الذهن وحاضران فيه فلا يتصور الشك فيهما.

والخلاصه, انه لا يعقل ان يشك الانسان في ان قوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك> هل ينطبق على المساله او لا, الامع الاغماض عن اليقين و الشك و النظر الى المتيقن و المشكوك بلحاظ وجودهما في الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين و الشك بهما و هذا لا يمكن, لان معنى ذلك رفع اليد عن دليل الاستصحاب نهائيا.

القول الثاني اختاره جماعه منهم بعض المحققين قدس سره

واما القول الثاني, فقد اختاره جماعه منهم بعض المحققين قدس سره و قد افاد قدس سره في وجه ذلك على ما في تقرير بحثه, ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره مبنى على الخلط بين المشكوك و المتيقن بالذات و المشكوك و المتيقن بالعرض, لان الذى لا يتصور فيه الشك في الانتقاض انما هو في المتيقن و المشكوك بالذات, لان صورتها حاضرتان و موجودتان في الذهن فلا يعقل الشك فيهما, واما الشك في مطابقتهما الخارجى اى المتيقن و المشكوك بالعرض, فامر اعتيادى, ثم جاء بمثال لذلك و هو ما اذا كان هناك عنوانان و كان الحكم بلحاظ احد العنوانين معلوما و بلحاظ العنوان الآخر مشكوكا لاحتمال انطباق العنوان الاول المعلوم عليه, كما اذا علم بموت ابن زيد و شك في موت ابو عمرو لاحتمال ان يكون ابو عمرو هو ابن زيد, فالمتيقن بالذات و هو <الصوره الذهنيه لعنوان ابن زيد> و المشكوك بالذات و هو <الصوره الذهنيه لعنوان ابي عمرو> موجودان في الذهن

ص: ٤٢٣

وحاضران فيه, فلا يتصور الشك فيهما من اى انسان اعتيادى, و الشك انما يتصور فى المتيقن و المشكوك بالعرض, لاحتمال ان ابن زيد فى الخارج هو ابو عمرو فيه و احتمال انه غيره.

فالتتيجه, ان الشك لا يتصور فى صورتيهما فى الذهن الموجودتان فيه وجدانا وهما صورتان متبايتان فيه ولا تنطبق احدهما على الاخرى, واما بلحاظ الواقع فيحتمل انطباق كلتا الصورتين على شىء واحد فيه, فاذن الشك متصور فى المعلوم و المشكوك بالعرض ولا يتصور فى المعلوم و المشكوك بالذات.

وفى المقام زمان اليقين بعدم الكريه كان قبل الزوال, ثم ان فى الساعه الاولى بعد الزوال و الثانيه حدثت الكريه و الملاقاه ولكن لاندرى ان الكريه حدثت فى الساعه الاولى و الملاقاه فى الساعه الثانيه او بالعكس, لان احتمال التقارن بينهما فى الحدوث غير موجود و زمان الشك هو زمان الملاقاه و هو مردد واقعا بين الساعه الاولى و الثانيه.

وعلى هذا فان لوحظ المتيقن و المشكوك بالذات, فلا يتصور الشك فيهما لانهما صورتان حاضرتان فى النفس, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان المتيقن بالذات و هو عدم الكريه قبل الزوال متصل بالمشكوك بالذات و هو عدم الكريه بعد الزوال وجدانا.

واما اذا لوحظ المتيقن و المشكوك بالعرض فيتصور الشك فيه, لان المتيقن بالعرض هو عدم الكريه فى واقع زمان الملاقاه المردد بين الساعه الاولى و الثانيه, فان كان زمان الملاقاه الساعه الاولى و زمان المعلوم بالعرض متصل بزمان المشكوك بالعرض, وان كان زمانها الساعه الثانيه, فزمان المشكوك بالعرض منفصل عن زمان المتيقن بالعرض بحدوث الكريه فى الساعه الاولى, وحيث ان زمان الملاقاه مردد بين الساعه الاولى

والثانيه, فلم نحرز ان رفع اليد عن المتيقن السابق و هو عدم الكريه قبل الزوال فى الساعه الاولى من نقض اليقين باليقين او بالشك, فان كان واقع زمان الملاقاه الساعه الثانيه فهو من نقض اليقين باليقين, وان كان الساعه الاولى فهو من نقض اليقين بالشك, فاذن الشبهه مصداقيه فلايجوز فيها التمسك بادلله الاستصحاب هذا.

النظر فى كلام بعض المحققين قدس سره فى المقام

وللنظر فيه مجال, اما ما ذكره قدس سره من ان الماخوذ فى موضوع دليل الاستصحاب المتيقن و المشكوك بالعرض اى مطابق المتيقن و المشكوك بالذات فهو صحيح ولاشبهه فيه, ضروره انه لايحتمل ان يكون الماخوذ فى موضوع الاستصحاب المتيقن و المشكوك بالذات, الا- ان الكلام فى ان الماخوذ فى موضوع الاستصحاب هل هو المتيقن بلحاظ وجوده الواقعي فحسب او المتيقن بلحاظ انه متعلق لليقين وكذلك فى المشكوك.

والجواب, ان الظاهر من روايات الاستصحاب و المتفاهم العرفي منها الثانى دون الاول, لوضوح ان الظاهر من قوله عليه السلام <فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك> وقوله عليه السلام <لا-تنقض اليقين بالشك> هو ان الماخوذ فى موضوع الاستصحاب المتيقن بالعرض بما هو متعلق لليقين, فاذن اضافه اليقين الى المتيقن فى الخارج ماخوذ فى الموضوع.

وبكلمه, ان اليقين و الشك و ان كانا من الموجودات الذهنيه الوجدانيه التى لاوعاء لها الا عالم الذهن وليس من الموجودات الخارجيه لاستحاله وجودهما فى الخارج, الا- ان العلم حيث انه صفة حقيقيه نفسانيه ذات الاضافه, فان اضافته مره تكون الى المعلوم بالذات وتسمى هذه الاضافه اشراقيه واخرى الى المعلوم بالعرض وتسمى هذه الاضافه باضافه مقوليه, وعلى هذا فتارة يكون الماخوذ فى موضوع الحكم الاضافه الاشراقيه التى هى صفة نفسانيه, واخرى الاضافه المقوليه التى هى طريق

الى الواقع و هو المعلوم بالعرض, وحيث ان هذه الاضافه متقومه بالمضاف اليه فى الواقع, فاذا لم يكن الواقع فلا اضافه, لاستحاله تحققها بدونها, وعلى ضوء ذلك ننظر الى روايات الاستصحاب.

لاشبهه فى ان اليقين الماخوذ فى موضوع الحكم الاستصحابى ليس اليقين الصفتى اى الاضافه الاشراقية الذاتيه التى لا-واقع موضوعى لها الا فى وعاء الذهن, لوضوح ان اليقين الماخوذ فى موضوعه اليقين الطريقي اى طريق الى الواقع وتنص على ذلك قوله عليه السلام <لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك> فانه ناص فى ان الماخوذ فى الموضوع اليقين بالطهاره فى الواقع, فاذا الماخوذ فى الموضوع هو اليقين الطريقي وحيث انه لا-يمكن اخذه فى الموضوع بدون المتيقن بالعرض, فلامحاله يكون الماخوذ فيه كليهما معا, لاستحاله تحقق الاضافه بدون المضاف اليه و الطريق بدون ذى الطريق و العلم بدون المعلوم و اليقين بدون المتيقن, وكذلك الحال فى الشك بالنسبه الى المشكوك بالعرض.

والخلاصه, ان موضوع الحكم الاستصحابى المتيقن بالعرض بوصفه العنوانى اى بوصف كونه متعلقا لليقين لامطلقا.

او فقل, ان الموضوع ليس ذات المتيقن بوجوده الواقعى, ضروره انه لايمكن حمل روايات الاستصحاب على ذلك بل المتيقن بوصفه العنوانى الاضافى, ضروره انه المتفاهم عرفا من قوله عليه السلام <فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك> وقوله عليه السلام <لاتنقض اليقين بالشك> ولهذا يكون اليقين بالحاله السابقه و الشك فى بقائها ركن اساسى للاستصحاب, وعلى هذا فلايتصور ان يشك الانسان فى انه شاك فى بقاء الحاله السابقه او متيقن بارتفاعها, بمعنى ان رفع اليد عنها هل هو من نقض اليقين بالشك او من

نقض اليقين باليقين, لوضوح ان نفس هذا التردد شك في بقاء حاله السابقه, فالشبهه المصداقيه انما تتصور فيما اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على الواقع بدون دخل عنوان اليقين او الشك فيه, لان المكلف قد يعلم به وقد يشك وقد يكون جاهلا به ولا تتصور فيما اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على الواقع بوصفه العنوانى و هو كونه متعلق اليقين او الشك.

وبكلمه, ان المكلف اذا تيقن بطهاره ثوبه ثم شك في بقائها, فهنا اثران شرعيان احدهما مترتب على طهاره ثوبه فى الواقع ولا يكون لليقين و الشك دخل فيه, باعتبار انه مترتب على المتيقن بلحاظ وجوده الواقعى كجواز الدخول فى الصلاه ونحوهما مما هو مشروط بالطهاره, غايه الامر ان احرازه فى مقام الاثبات قد يكون بالعلم الوجدانى وقد يكون بالعلم التعبدى, وفى مثل ذلك يتصور الشك فى الموضوع, فان المكلف قد يشك فى طهاره ثوبه واقعا, فاذا شك فيها ولم يتمكن من احرازها بالاستصحاب او اصاله الطهاره, فلا يمكن التمسك بعموم ما دل على جواز الدخول فى الصلاه اذا كان ثوبه طاهرا, لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

وثانيهما مترتب على المتيقن و المشكوك بلحاظ كونهما متعلقين لليقين و الشك و هو حجه الاستصحاب, لان الماخوذ فى موضوعها بمقتضى دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك > المتيقن و المشكوك بالعرض بوصف كونهما متعلقين لليقين و الشك فى افق الذهن.

وعلى هذا فلا يتصور الشك فى موضوع الاستصحاب بأن يشك ان هذا متيقن او لا, او يشك فى ان هذا مشكوك او متيقن.

فالتتيجه, ان الشبهه الموضوعيه كما لا تتصور فى المتيقن و المشكوك بالذات كذلك لا تتصور فى المتيقن و المشكوك بالعرض بوصفيهما العنوانين.

يظهر أن ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من اتصال زمان الشك بزمان اليقين معتبر في جريان الاستصحاب مبنى على الخلط

ومن هنا يظهر ان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره(١) من ان احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين معتبر في جريان الاستصحاب, ومع عدم احرازه تكون الشبهه مصداقيه, ويشك في ان رفع اليد عن الحاله السابقه هل هو من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين؟

مبنى على الخلط بين لحاظ المتيقن بوجوده الواقعي ولحاظه بوجوده العنواني, باعتبار ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بالحاله السابقه في الواقع و الشك في بقائها, وعلى هذا فلا تتصور الشبهه المصداقيه في روايات الاستصحاب, ضروره انه لا يتصور ان يشك الانسان في انه شاك في بقاء الحاله السابقه او لا- اويشك في انه متيقن بالحاله السابقه او لا, الا اذا كان الانسان بدرجة عاليه من الوسوسه والا- فلا يعقل ان يشك الانسان الاعتيادي في ان هذا من نقض اليقين باليقين او من نقض اليقين بالشك, لانه يرجع الى وجدانه ويرى ان الموجود فيه اليقين بارتفاع الحاله السابقه او الشك فيه ولا يتصور انه لا يدري الموجود فيه, ومن هنا يظهر حال ما اذا علمنا اجمالا بحدوث الكريه اما في الساعه الاولى من زوال يوم الجمعه مثلا او الساعه الثانيه وايضا علمنا اجمالا بحدوث الملاقاه في احدهما, غايه الامر ان كانت الكريه حادثه في الساعه الاولى فالملاقاه في الساعه الثانيه وان كان العكس فبالعكس, اذ احتمال التقارن غير موجود, فاذن هنا علمان اجماليان:

احدهما, العلم الاجمالي بحدوث الكريه في احدى الساعتين المذكورتين.

والآخر, العلم الاجمالي بحدوث الملاقاه في الاخرى منهما.

وعلى هذا فان كان الملحوظ في موضوع الاستصحاب المتيقن

ص: ٤٢٨

والمشكوك بوجودها الواقعي, فتتصور فيه الشبهه المصادقيه يعنى الشك فى وجود موضوعه فى الخارج وعدم وجوده, لان المشكوك بوجوده الواقعي لا يخلو من ان يكون متصلا بالمتيقن او لا يكون متصلا به او يشك فى اتصاله به, فتتصور فيه هذه الحالات الثلاث فى الواقع و حاله الثالثه تمثل الشبهه المصادقيه.

وان كان الملحوظ فى الموضوع المتيقن بوصف كونه متعلقا لليقين حدوثا و الشك فى بقاءه كما هو ظاهر روايات الاستصحاب فلا تتصور الشبهه المصادقيه فيه, بداهه انه لا يعقل ان يشك الانسان الاعتيادى فى انه شاك فى بقاء حاله السابقه او متيقن به.

وعلى هذا فاذا فرضنا ان الساعه قبل الزوال زمان اليقين بعدم الكريه, واما زمان الشك فى بقاء عدم الكريه, فانه زمان حدوث الملاقاه و هو مردد بين الساعه الاولى بعد الزوال و الساعه الثانيه, ومصعب اشكال صاحب الكفايه قدس سره فى هذا المثال وما شاكله هو ان زمان الملاقاه ان كان الساعه الاولى من الزوال, كان زمان الشك متصلا بزمان اليقين و هو الساعه قبل الزوال, وان كان الساعه الثانيه, كان زمان الشك منفصلا عن زمان اليقين باليقين بحدوث الكريه فى الساعه الاولى.

وعليه فان كان زمان حدوث الملاقاه الساعه الاولى, كان المقام من نقض اليقين بالشك, وان كان زمان حدوثها الساعه الثانيه, كان المقام من نقض اليقين باليقين بحدوث الكريه فى الساعه الاولى, وحيث انه مردد بينهما, فلم نحرز ان المقام من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين بهذا.

وغير خفى ان هذا الاشكال مبنى على الخلط بين لحاظ ذات المتيقن و المشكوك فى موضوع الاستصحاب بقطع النظر عن كون الاول متعلقا

اليقين و الثاني للشك وبين لحاظيها بما هما متعلقان لليقين و الشك.

وعلى هذا فالشك فى الاتصال والانفصال انما يتصور فى الفرض الاول.

عدم تصور الشك فى الامور الوجدانية

واما فى الفرض الثانى, فلا يتصور فيه الشك فى الاتصال والانفصال, وذلك لان حدوث الملاقاه واقعا مررد بين الساعه الاولى و الساعه الثانيه فيتصور فيه الشك فى الاتصال والانفصال, واما حدوثها بوصف كونه متعلقا للشك فهو متصل بزمان اليقين بعدم الكريه, لان المكلف شاك فى حدوث الملاقاه فى الساعه الاولى كما انه شاك فى حدوثها فى الساعه الثانيه, ولا يتصور فى انه كان يشك فى انه شاك فى حدوثها فيها او لا, و هذا الشك متصل بزمان اليقين وجدانا كما ان المشكوك بهذا الشك بوصفه العنوانى متصل بالمتيقن به كذلك.

والخلاصه, ان عدم الكريه تاره يلحظ بالنسبه الى قطعات الزمان الممتده, واخرى بالنسبه الى زمان حادث آخر.

اما الاول فهو خارج عن محل الكلام, اذ لاشبهه فى ان زمان الشك فيه متصل بزمان اليقين ولكن لا يترتب عليه اثر شرعى فلذلك لا يجرى الاستصحاب فيه, والاثر الشرعى انما يترتب على عدم الكريه فى زمان حادث آخر لامطلقا.

واما الثانى فهو محل الكلام, باعتبار ان الاثر الشرعى مترتب على عدم الكريه فى زمان الملاقاه, و زمان الملاقاه بحسب الواقع وان كان مرردا بين الساعه الاولى و الثانيه, الا انه بحسب الوجدان لا يكون مرردا بينهما, و المفروض ان الماخوذ فى موضوع دليل الاستصحاب الامور الوجدانية كاليقين بحدوث الحاله السابقه و الشك فى بقائها.

ومن الواضح ان الشك فى الامور الوجدانية لا يتصور سواء أكانت

تلك الامور ملحوظه بنحو الصفته ام كانت ملحوظه بنحو الطريقيه والاضافه, لائن التردد انما يتصور فى ذات المتيقن و المشكوك بقطع النظر عن كونهما متعلقى اليقين و الشك.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى انه لا مانع من استصحاب كل من عدم الكريه الى زمان الملاقاه و استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه من هذه الناحيه, نعم اذا كان هناك مانع آخر, فلايجرى من جهة هذا المانع كما فى استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه, فانه لايجرى من جهة مانع آخر لامن جهة ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره.

ومن ذلك يظهر حال الامثله الاخرى.

ظهور حال مسأله موت المورث و اسلام الوارث

منها مسأله موت المورث و اسلام الوارث, فاذا فرضنا ان تاريخ كليهما مجهول, كما اذا كان المورث حيا فى الساعه الاولى من نهار يوم الجمعة مثلا و الوارث كان كافرا فى هذه الساعه, وفى الساعه الثانيه حدث احدهما ولكننا لاندرى ان المورث مات او ان الوارث اسلم و فى الساعه الثالثه حدث الاخر, فاذن هنا علمان اجماليان احدهما العلم الاجمالي بموت المورث فى الساعه الثانيه او الثالثه و الآخر العلم الاجمالي باسلام الوارث فى احدهما, بمعنى ان موت المورث ان كان فى الساعه الثانيه, كان اسلام الوارث فى الساعه الثالثه و ان كان العكس فبالعكس و احتمال التقارن بينهما غير موجود.

وعلى هذا فزمان موت المورث هو زمان الشك فى اسلام الوارث و بالعكس, باعتبار ان الاثر الشرعى لا يترتب على حدوث كل منهما بحسب عمود الزمان و قطعاته الطويله, وانما يترتب عليه بالنسبه الى زمان الحادث الآخر, و عليه فاذا شككنا فى اسلام الوارث فى زمان موت المورث المردد بين الساعه الثانيه و الثالثه, فعلى مبنى المحقق الخراسانى قدس سره لايجرى

استصحاب عدم اسلام الوارث الى زمان موت المورث, لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين, لان زمان الشك فى موته ان كان الساعه الثانيه كان متصلا بزمان اليقين, وان كان الساعه الثالثه لم يكن متصلا به, وحيث انا لا ندرى انه الثانيه او الثالثه, فلم نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين و مع عدم الاحراز لم نحرز انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين, فاذن الشبهه مصداقيه.

ولكن قد ظهر مما ذكرناه جواب ذلك, فانه مبنى على الخلط بين لحاظ المتيقن و المشكوك بماهما موجودان فى الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين و الشك بهما وبين لحاظيهما بماهما متعلقان لهما, وحيث ان الماخوذ فى موضوع الحكم الاستصحابى فى لسان رواياته اليقين بحدوث الشىء فى الواقع و الشك فى بقاءه فيه كما هو ظاهر قوله عليه السلام <لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك > فلا يتصور ان يشك الانسان فى موضوع الاستصحاب, ضروره انه كان متيقنا بطهارته سابقا وجدانا وفعلا شاك فى بقاءها كذلك.

والخلاصه, ان المتيقن و المشكوك بالذات وان كان غير ماخوذا فى موضوع الاستصحاب, الا ان الماخوذ فيه ليس ذات المتيقن و المشكوك بقطع النظر عن تعلق اليقين و الشك بهما, بل الماخوذ فيه المتيقن و المشكوك بالعرض بوصف كونهما متعلقى اليقين و الشك, فاذا كان الامر كذلك فلا يتصور فيه الشك فى الموضوع, لوضوح ان المكلف فى الساعه الثانيه شاك فى اسلام الوارث وجدانا كما انه شاك فى موت المورث فيها كذلك, فزمان الشك متصل بزمان اليقين بالوجدان ولا يعقل ان يشك فى انه شاك فيه او لا.

وكذلك الحال فى استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام

الوارث, فانه لا مانع منه لامن جهه مذكوره صاحب الكفايه قدس سره ولا من جهه اخرى كما سوف نشير اليها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هي ان ما اعتبره المحقق الخراساني قدس سره من العنصر الرابع فى جريان الاستصحاب و هو احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا اصل له اصلا.

ولذلك فلا مانع من جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ من هذه الناحيه, و المانع انما هو من ناحيه اخرى, و هي ان المعتبر فى جريان الاستصحاب ان يكون الشك فى بقاء الحاله السابقه مطلقا وعلى كل تقدير, بمعنى ان يكون متمحضا فى البقاء, و هذا الركن مفقود فى مجهولى التاريخ وفى المعلوم تاريخه بالنسبه الى زمان المجهول, على اساس ان زمان الشك فى بقاء عدم حدوث كل من الحادثين هو واقع زمان حدوث الآخر المررد بين فردين من الزمان فى الخارج هما الساعه الاولى بعد طلوع الشمس و الساعه الثانيه, فان كان زمان حدوثه الساعه الاولى, كان بقاء الحادث الآخر فيها مقطوع, وان كان الساعه الثانيه, كان ارتفاعه فيها مقطوع, ولهذا لا يكون الشك متمحضا فى البقاء اى على كل تقدير, نعم الشك يكون متمحضا فى البقاء بالنسبه الى الجامع بينهما و لكنه ليس موضوعا للاثر الشرعى مضافا الى انه ليس زمان حدوث الآخر بل هو مفهوم الزمان الانتزاعى الجامع, وتمام الكلام فى ذلك قد تقدم موسعا, هذا من ناحيه.

عدم صحه ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من التفصيل بين مجهولى التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا

ومن ناحيه اخرى, ان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره (1) من التفصيل بين مجهولى التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا بعدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ, معللا بعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين وجريانه فى المعلوم تاريخه الى زمان

ص: ٤٣٣

المجهول غير صحيح, وذلك لانا لوسلمنا ان الاستصحاب لايجرى فى مجهولى التاريخ من هذه الجبهه, فلايجرى فى المعلوم تاريخه الى زمان المجهول ايضا بنفس الملاك, كما اذا فرضنا ان تاريخ الملاقاه معلوم و هو الساعه الاولى من الزوال وتاريخ الكريه مجهول و مردد بين الساعه قبل الزوال و الساعه الثانيه بعد الزوال, وحينئذٍ فان كان واقع زمان حدوث الكريه الساعه قبل الزوال, فزمان الشك متصل بزمان اليقين, وان كان زمان حدوثها الساعه الثانيه بعد الزوال, فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين بحدوث الملاقاه فى الساعه الاولى من الزوال, وحيث انا لاندري ان واقع زمان حدوثها قبل الزوال او الساعه الثانيه بعد الزوال, فلا نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين, ولهذا فلا وجه لما ذكره قدس سره من التفصيل بين مجهولى التاريخ, وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا بعدم جريان الاستصحاب فى الاول وجريانه فى الثانى, لان ما ذكره قدس سره من اعتبار عنصر الرابع فى جريان الاستصحاب لو تم لكان مانعا عن جريان الاستصحاب فى الاول و الثانى معا بنفس الملاك هذا.

ولكن تقدم ان ما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين لحاظ المتيقن و المشكوك بوجودهما فى الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين و الشك بهما ولحاطهما بما هما متعلقان لليقين و الشك كما هو مفاد ادله الاستصحاب, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, قد تقدم ان عدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ و المعلوم تاريخه الى زمان المجهول ليس من جهه ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره بل من جهه عدم احراز ان الشك متمحض فى البقاء وعلى كل تقدير كما مر موسعا.

واما استصحاب عدم ارتفاع المجهول تاريخه الى زمان المعلوم, لا

مانع منه فى نفسه, كاستصحاب عدم حدوث الكريه فى المثال الى زمان الملاقاه و هو الساعه الاولى من الزوال, باعتبار ان زمان الشك معلوم ولا تردد فيه.

ومن هنا يظهر الفرق بين ان يكون زمان ارتفاع الجزء معلوما كزمان ارتفاع عدم الكريه بحدوثها, وان يكون زمان ارتفاعه مجهولا, ولا يدري ان زمان ارتفاعه وانقلابه الى الكريه الساعه الاولى او الثانيه.

فعلى الاول, لايجرى استصحاب بقاء الجزء المعلوم الى واقع زمان المجهول المررد بين فردين من الزمان فى الخارج.
وعلى الثاني, فلا مانع من استصحاب بقاء الجزء المجهول الى زمان الجزء المعلوم.

ما ذكره بعض المحققين قدس سره من تقريب الاشكال فى المقام

ثم ان بعض المحققين قدس سره (1) قد قرب هذا الاشكال بتقريب آخر, وحاصل هذا التقريب, ان فى مساله مجهولى التاريخ علمين اجمالين:

احدهما العلم لاجمالي بحدوث الكريه اما فى الساعه الاولى من الزوال او الساعه الثانيه, وثانيهما العلم الاجمالي بحدوث الملاقاه فى احدهما, فان كان حدوث الكريه فى الساعه الاولى, كان حدوث الملاقاه فى الساعه الثانيه, وان كان العكس فبالعكس, لان احتمال التقارن بينهما غير موجود.

وعلى هذا فزمان اليقين بعدم حدوث الكريه وكذلك زمان اليقين بعدم حدوث الملاقاه الساعه قبل الزوال, وحيث ان كان زمان حدوث الكريه الساعه الاولى من الزوال, كان زمان حدوث الملاقاه الساعه الثانيه منه وان كان العكس فبالعكس, وحيث ان زمان حدوث كل منهما هو زمان الشك فى حدوث الآخر, فحيث ان كان زمان حدوث الملاقاه الساعه

ص: ٤٣٥

الاولى, كان زمان الشك في حدوث الكريه فيها متصلا بزمان اليقين, وان كان زمان حدوثها الساعه الثانيه, كان زمان الشك في حدوثها فيها منفصلا عن زمان اليقين بعدم حدوثها الساعه الثانيه, كان زمان الشك في حدوثها فيها منفصلا عن زمان اليقين بعدم حدوثها و هو قبل الزوال وكذلك الامر بالعكس, وعلى هذا فعلى الاول من نقض اليقين بالشك وعلى الثانى من نقض اليقين باليقين هذا.

وقد اجاب قدس سره عن ذلك بأن هذا الاشكال مبنى على ان يكون متعلق العلم الاجمالى الفرد بحدده الفردى فى الواقع, وعندئذ يكون متعلقه اما حدوث الكريه فى الساعه الاولى بحددها أو الساعه الثانيه كذلك و هذا خلاف الضروره و الوجدان, بداهه ان لازم ذلك انه لا يوجد علم اجمالى فى مقابل العلم التفصيلى و هو كما ترى, لان متعلقه لو كان الفرد بحدده الفردى فهو علم تفصيلى لا اجمالى, لان متعلق العلم الاجمالى الجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما او احدها.

وعلى هذا فمتعلق احد العلمين الاجماليين فى المثال حدوث الكريه فى احدى الساعتين, ومتعلق العلم الآخر حدوث الملاقاه فى احدهما, لوضوح ان متعلقه ليس حدوث الكريه فى الساعه الاولى او الثانيه و هكذا, والا لزم انحلال العلم الاجمالى الى علمين تفصيليين, فاذن حدوث الكريه فى الساعه الاولى متعلق الشك, لاحتمال انها مصداق للمعلوم بالاجمال, وكذلك حدوثها فى الساعه الثانيه بنفس الملاك, وعليه فيكون المقام من نقض اليقين بالشك.

بل الامر كذلك حتى على القول بأن متعلق العلم الاجمالى الواقع لا الجامع الانتزاعى, لان متعلقه الواقع المبهم فلاينافى كون كل واحد من طرفيه متعلقا للشك.

فالتتيجه, ان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من عدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ من جهه عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا اصل له.

وغير خفى انه لاشبهه فى ان متعلق العلم الاجمالى الجامع الانتزاعى الذى لا واقع موضوعى له الا فى عالم الذهن و هو عنوان احدهما او احدها ولكن لاموضوعيه لهذا العنوان الانتزاعى وانما هو مشير الى واقعه المردد فى الخارج بين فردين او افراد, و العلم الاجمالى فى المقام بحدوث الكريه فى احدى الساعتين تعلق بعنوان مشير الى واقعه المردد بين الساعه الاولى و الثانيه.

وعلى هذا, فان حدثت فى الساعه الاولى فزمان الشك متصل بزمان اليقين و هو زمان اليقين بعدم حدوث الملاقاه قبل هذه الساعه, وان حدثت فى الساعه الثانيه فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين بعدم حدوث الملاقاه بحدوثها فى الساعه الاولى, وحيث لم يحرز ان زمان حدوثها الساعه الاولى او الثانيه, فلا يكون الاتصال محرزا, فاذا لم يكن محرزا فلاندرى ان رفع اليد عن الحاله السابقه من نقض اليقين باليقين او بالشك, ولا يتوقف ذلك على ان يكون متعلق العلم الاجمالى الفرد, لان المراد من اليقين الناقض ليس هو اليقين الاجمالى حتى يقال ان متعلق العلم الاجمالى الجامع لا الفرد بل المراد منه اليقين التقديرى بفرض وجود المتيقن فى الخارج تفصيلا, لان زمان حدوث الكريه فى المثال ان كان الساعه الثانيه, كانت الساعه الاولى زمان حدوث الملاقاه يقينا, و عندئذ يكون المقام من نقض اليقين بعدم الملاقاه قبل هذه الساعه باليقين بحدوثها فيها, وان كان زمان حدوثها الساعه الاولى, كان زمان الشك متصلا بزمان اليقين, فيكون من نقض اليقين بالشك كل ذلك تقديرى, بمعنى انه على تقدير من نقض

اليقين باليقين وعلى تقدير آخر من نقض اليقين بالشك.

الى هنا قد تبين ان الاشكال بهذه الصيغه غير وارد على صاحب الكفايه قدس سره, لان الوارد عليه هو ان اعتبار هذا الشرط فى جريان الاستصحاب مبنى على نقطه خاطئه و هى الخلط بين لحاظ المتيقن و المشكوك بوجودهما فى الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين و الشك بهما ولحاطهما بماهما متعلقان لليقين و الشك كما هو مقتضى ادله الاستصحاب, فاذن الشك فى الاتصال وعدم الاتصال وان المقام من نقض اليقين باليقين او بالشك انما يتصور على الفرض الاول, واما على الفرض الثانى فلا يتصور ذلك, اذ لا يعقل ان يشك الانسان فى ان هذا من نقض اليقين بالشك او باليقين وان زمان الشك متصل بزمان اليقين او منفصل عنه, لان معنى هذا ان يشك الانسان فى انه شاك بالشىء الفلانى او متيقن به, وظاهر روايات الاستصحاب الفرض الثانى, فاذن لاتتصور الشبهه المصداقيه فيها, هذا تمام الكلام فى التفسير الاول.

التفسير الثانى لمقاله المحقق الخراسانى قدس سره

التفسير الثانى لمقاله المحقق الخراسانى قدس سره وحاصل هذا التفسير, ان مراده قدس سره من هذه المقاله ليس انه قد اعتبر عنصرا رابعا فى جريان الاستصحاب, بل انه قدس سره اراد من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين الذى اعتبره فى جريان الاستصحاب ماتقدم منا من ان اركان الاستصحاب غير تامه فى مجهولى التاريخ وفى المعلوم بالنسبه الى زمان المجهول تاريخه, لانه من اركان الاستصحاب ان يكون الشك فى بقاء الحاله السابقه على كل تقدير ومنجزا و الشك لا يكون فى هذه الموارد كذلك, فاذا فرضنا ان تاريخ كل من حدوث الملاقاه و الكريه مجهول, وفرضنا ان زمان حدوث الملاقاه مردد بين الساعه الاولى من الزوال و الساعه الثانيه وكذلك زمان حدوث الكريه, بمعنى ان الملاقاه ان حدثت

فى الساعه الاولى فالكريه فى الساعه الثانيه وان كان العكس فبالعكس, واما احتمال المقارنه بينهما فهو غير موجود.

وعلى هذا فزمان الشك فى حدوث كل منهما زمان حدوث الآخر, وحينئذٍ فان لوحظ زمان حدوث الملاقاه بما هو و بعنوانه الاجمالى الانتزاعى الجامع, فعندئذٍ وان كان الشك فى بقاء عدم الكريه الى زمان حدوثها بما هو شكا فى البقاء على كل تقدير و متمحضا فيه, الا ان استصحاب بقاء عدمها الى هذا الزمان الجامع لايجرى, فان هذا الزمان بعنوانه الاجمالى ان كان له دخلا فى ترتب الاثر على الموضوع و هو عدم الكريه فى المثال, فلامحاله يكون قيده له يعنى ان الاثر الشرعى مترتب على عدم الكريه المقيد بهذا العنوان الاجمالى, و من الواضح ان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه لا يثبت تقيده به الا على القول بالاصل المثبت, هذا اضافه الى ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام, لان محل الكلام انما هو فى الموضوع المركب الذى يمكن احراز احد جزئيه بالاستصحاب اذا كان جزؤه الآخر محرزا بالوجدان, واما اذا كان الموضوع مقيدا بشىء, فلايجرى الاستصحاب فيه لانه لا يثبت تقيده به.

وان لوحظ واقع زمان حدوث الملاقاه المردد بين فردين من الزمان هما فى المثال الساعه الاولى و الثانيه, فلايجرى استصحاب عدم حدوث الكريه الى واقع زمان حدوث الملاقاه, فان واقع زمانها ان كان الساعه الاولى فالمستصحب فيها و هو عدم الكريه مقطوع البقاء, وان كان واقع زمانها الساعه الثانيه فارتفاع المستصحب فيها مقطوع, وحيث ان واقع زمانها مردد بينهما فى الواقع, فلايكون الشك فى عدم حدوث الكريه الى واقع زمانها متمحضا فى البقاء لا بالنسبه الى الساعه الاولى ولا الثانيه, كما هو الحال فى جميع موارد الاستصحاب فى الفرد المردد, فانه لايجرى من جهه

ان اركان الاستصحاب فيه غير تامه, لان الشك فيه ليس متمحضا في البقاء هذا.

ولكن لايمكن حمل ما ذكره قدس سره في الكفايه على هذا التفسير, لان عدم جريان الاستصحاب على ضوء هذا التفسير ليس من جهة عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين او زمان المشكوك بزمان المتيقن بل من جهة اخرى, و المفروض ان كلامه صريح في ان عدم جريان الاستصحاب في مجهولى التاريخ من جهة عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين, فاذن هذا التفسير لايرتبط بمقالته قدس سره فى المساله.

التفسير الثالث: ان الاثر الشرعى حيث انه مترتب على عدم حدوث كل من الحادثين فى زمان حدوث الآخر

, فلامحاله يكون الموضوع مقيدا بزمان حدوث الحادث الآخر, باعتبار ان الاثر الشرعى فى المثال مترتب على عدم حدوث الكريه فى خصوص زمان حدوث الملاقاه لامطلقا, فاذن لامحاله يكون الموضوع عدم الكريه مقيدا بهذا الزمان الخاص و هو زمان الملاقاه فيكون زمان الملاقاه قيد له.

وبكلمه, ان موضوع الاثر الشرعى ليس عدم الكريه مطلقا فى عمود الزمان وقطعاته الطويله وبنحو العدم المحمولى بل عدم الكريه المضاف الى زمان الملاقاه بنحو العدم النعتى, فيكون زمان الملاقاه قيما للموضوع و هو عدم الكريه.

وعلى هذا فلانحرز اتصال زمان المشكوك مع زمان المتيقن, فان المشكوك و هو عدم الكريه فى زمان الملاقاه, فان كان زمان الملاقاه الساعه الاولى فزمان المشكوك متصل بزمان المتيقن, وان كان زمان الملاقاه الساعه الثانيه فزمان المشكوك منفصل عن زمان المتيقن, وحيث انا لاندري ان زمان المشكوك الساعه الاولى او الثانيه, فلانحرز اتصال زمان المتيقن

خطأ هذا التفسير

والجواب ان هذا التفسير ايضا خاطى ولا ينطبق عليه ما ذكره قدس سره فى الكفايه.

اما اولاه فلان هذا التفسير خارج عن محل الكلام, لان محل الكلام فى المقام انما هو فى الموضوعات المركبه لا- فى الموضوعات المقيده, لان زمان الملاقاه فى المثال ليس قيذا للموضوع و هو عدم الكريه بل هو عنوان مشير الى واقع زمان الملاقاه المردد بين الساعه الاولى و الثانيه, و الموضوع مركب من عدم الكريه فى زمان و الملاقاه فيه بدون اخذ اى عنوان زائد عليهما كعنوان التقارن او الاجتماع او التقدم او ماشاكل ذلك و زمان الملاقاه ظرف لا انه قيد.

والخلاصه, ان زمان الملاقاه ان لوحظ بعنوان زمان الملاقاه وبما هو فهو قيد لا ظرف, ولازم ذلك ان يكون الموضوع مقيدا لامركبا و هذا خلاف المفروض, لان المفروض فى المقام ان الموضوع مركب لامقيده, و زمان الملاقاه عنوان مشير الى واقعه المردد فى الخارج لا انه اخذ بما هو زمان الملاقاه كما تقدم تفصيل ذلك

وثانيا مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان زمان الملاقاه عنوان للموضوع وقيد له, الا- انه لا- يمكن اثبات تقييد الموضوع به بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

وان شئت قلت, ان زمان الملاقاه ان كان قيذا للموضوع و هو عدم الكريه فى المثال, فلا يمكن اثبات تقيده به باستصحاب بقاء الموضوع و هو عدم الكريه الى زمانها, لان المستصحب عدم محمولى ولا- يمكن اثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى الا على القول بحجيه الاصل

نعم لو كان للعدم النعتى حاله سابقه, فلا مانع من استصحاب بقائها, و المفروض فى المقام عدم ثبوت حاله سابقه له لكى يكون الشك فى بقائها, فان عدم الكريه المقيد بزمان الملاقاه لم يكن متيقنا سابقا حتى يشك فى بقائه فعلا.

وثالثا مع الاغماض عن ذلك ايضا و تسليم ان الموضوع مقيد بزمان الملاقاه, فاذا كان مقيدا, فاتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن محرز لا انه غير محرز, لان زمان المشكوك يمتد حينئذٍ من الساعه الاولى الى الساعه الثانيه, لوضوح ان زمان حدوث الملاقاه مشكوك من الساعه الاولى الى الساعه الثانيه وجدانا, اما بحسب الواقع فزمان المشكوك اما الساعه الاولى او الثانيه, فعدم احراز الاتصال انما هو بحسب الواقع لا بحسب الوجدان, ضروره ان المكلف شاك وجدانا فى مجموع الساعتين بحدوث الملاقاه ولا يعلم بحدوثها لا- فى الساعه الاولى ولا- فى الثانيه كما يحتمل فى الاولى يحتمل فى الثانيه, وحيث ان الماخوذ فى موضوع الاستصحاب اليقين بشىء و الشك فى بقائه, فلا يتصور الشك بينهما اذ لا واقع لهما الا فى افق النفس, و الشك انما يتصور فيما له واقع قد يصل الانسان اليه و قد لا- يصل, فما ذكره صاحب الكفايه قدس سره مبنى على الخلط بين الواقع و الوجدان, هذا من ناحيه.

عدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ لا من الجبهه التى ذكرها صاحب الكفايه قدس سره

ومن ناحيه اخرى, ان الاستصحاب وان كان لا يجرى فى مجهولى التاريخ ولكن من جهه اخرى لا من الجبهه التى ذكرها صاحب الكفايه قدس سره, وكذلك لا يجرى الاستصحاب فى معلوم التاريخ الى زمان المجهول بنفس الملاك فى المجهولى التاريخ.

واما فى المجهول تاريخه الى زمان المعلوم, فيجرى اذا كان الاثر الشرعى مترتبا عليه كاستصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه اذا كان تاريخ الاول مجهولا وتاريخ الثانى معلوما و ترتب عليه نجاسه الماء, لان

موضوعها مركب من الملاقاه فى زمان وعدم الكريه فيه, و الجزء الاول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب.

ص: ٤٤٣

النقطة الاولى: قد تقدم لحد الان ان الاستصحاب لايجرى فى مجهولى التاريخ و فى المعلوم تاريخه الى زمان المجهول

, واما فى المجهول الى زمان المعلوم فيجرى فى نفسه اذا لم يكن هناك مانع, هذا كله فيما اذا كان الشك فى تقدم احد الحادثين على الحادث الآخر مع عدم احتمال التقارن بينهما.

واما مع احتمال التقارن بينهما فى الحدوث, فلا مانع من جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ وفى المعلوم و المجهول معا, فاذا علم المكلف اجمالا- بحدوث الكريه ولكنه لايدرى انها حدثت فى الساعه الاولى من الزوال او الثانيه وعلم ايضا اجمالا بحدوث الملاقاه ولكنه لايدرى انها حدثت فى الساعه الاولى او الثانيه, فاذن هناك احتمالات:

١ - احتمال ان الكريه حدثت فى الساعه الاولى و الملاقاه فى الساعه الثانيه؟

٢ - احتمال عكس ذلك.

٣ - احتمال التقارن بينهما فى الحدوث بان حدثتا معا فى الساعه الاولى او الثانيه.

وعلى هذا فان لوحظ زمان الملاقاه فى المثال بما هو و بعنوانه الاجمالى, فهو قيد للموضوع و هو عدم الكريه وخارج عن محل الكلام, لانه محل الكلام انما هو فى الموضوع المركب لا المقيد, هذا مضافا الى ان الاستصحاب لايجرى فيه الا على القول بالاصل المثبت كما تقدم.

وان لوحظ واقع زمان الملاقاه بان يكون عنوان زمان الملاقاه مجرد مشيرالى واقعه فى الخارج المررد بين الساعه الاولى و الثانىه, وحينئذ فان كان احتمال التقارن بينهما مفقوداً فلايجرى الاستصحاب, لان زمان الملاقاه ان كان الساعه الاولى بقاء عدم الكريه فيها مقطوع وجدانا, باعتبار انها حينئذ حدثت فى الساعه الثانىه, وان كان زمانها الساعه الثانىه فارتفاعه فيها مقطوع كذلك, وحيث ان زمان الشك فى حدوث الكريه مررد بين فردين و شخصيين فى الخارج هما الساعه الاولى و الثانىه, فلايكون الشك متمحضا فى بقاء عدمها لا فى الاولى ولا فى الثانىه ولهذا لايجرى الاستصحاب, لان ظاهر قوله عليه السلام <لاتنقض اليقين بالشك > هو ان يكون الشك فى البقاء على كل حال.

واما مع احتمال التقارن بينهما, فلا- مانع من جريان الاستصحاب, لان زمان الملاقاه ان كان الساعه الاولى فلاقطع ببقاء عدم الكريه فيها لاحتمال حدوثها فيها مقارنة لحدوث الملاقاه, فاذن يكون الشك فى بقاء عدم الكريه فيها مطلقا وعلى كل حال, وان كان زمان الملاقاه الساعه الثانىه فلاقطع بارتفاع عدم الكريه فى الساعه الاولى, لاحتمال انه ارتفع فى الساعه الثانىه مقارنة لحدوث الملاقاه لا- فى الساعه الاولى, فاذن سواء أكان زمان الملاقاه الساعه الاولى او الثانىه, فلاقطع ببقاء عدم الكريه على تقديره, ولا بارتفاعه على تقدير آخر بل شك فى بقاءه على كل تقدير اى سواء أكان زمانها الاولى او الثانىه.

فالنتيجه, ان الشك فى هذا الفرض يكون متمحضا فى البقاء, ولهذا فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه فى كلا الحادئين سواء أكانا مجهولى التاريخ ام كان تاريخ احدهما معلوما و الآخر مجهولا.

النقطه الثانىه ما ذكره بعض المحققين قدس سره خلافا للسيد الاستاذ قدس سره

النقطه الثانىه: ما ذكره بعض المحققين قدس سره على ما فى تقرير بحثه من

ان الشبهه المصداقيه تتصور فى ادله الاستصحاب خلافا للسيد الاستاذ قدس سره حيث قال انها لا تتصور فيها.

و قد افاد فى وجه ذلك, ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره مبنى على الخلط بين المتيقن و المشكوك بالذات وبين المتيقن و المشكوك بالعرض, فان كان الماخوذ فى موضوع دليل الاستصحاب الاول فلا تتصور فيه الشبهه المصداقيه, وان كان الثانى فتتصور فيه الشبهه المصداقيه هذا, و قد تقدم تفصيل ذلك و قلنا هناك ان الشبهه المصداقيه انما تتصور فى المتيقن و المشكوك بالعرض اذا كان الملحوظ وجودهما فى الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين و الشك بهما فى افق النفس, واما اذا كان المتيقن و المشكوك بالعرض ملحوظين بما هما متعلقان لليقين و الشك فى افق الذهن فلا تتصور فيهما الشبهه المصداقيه, ضروره انه لا يشك احد فى انه متيقن بحدوث الحاله السابقه او لا يكون متيقنا به و شاك فى بقائها او لا, و هذا هو الظاهر من دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك> كما سبق.

النقطه الثالثه ما اذا علمنا بنجاسه الانائين معاً

النقطه الثالثه: انا اذا علمنا بنجاسه الانائين معاً, فتاره نعلم اجمالاً بان احدهما قد طهر باصابه المطهر او الاتصال بالكر او الجارى, و اخرى نعلم اجمالاً بان انا زيد بخصوصه قد طهر دون انا عمرو ثم اختلط احدهما بالآخر, فلا ندرى ان ايهما انا زيد وايهما انا عمرو, وثالثه نعلم بطهاره احدهما المعين بسبب من الاسباب ثم اختلط بالآخر, وبعده الاختلاط يعلم اجمالاً بطهاره احدهما كما يعلم كذلك بنجاسه احدهما.

اما الفرض الاول, فلان العلم الاجمالى بطهاره احدهما اجمالاً لا يمنع عن جريان الاستصحاب فى كل من الانائين بحده الخاص, لان اركان الاستصحاب فيه تامه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء, و العلم الاجمالى حيث ان متعلقه الجامع و هو عنوان احدهما, فلا يكون مانع عن

الشك في البقاء في كل طرف من اطرافه بحده الخاص و هذا واضح.

واما الفرض الثاني, و هو اختلاط اناء زيد باناء آخر ولاندرى ان اناء زيد هو الاناء الابيض او الاسود, فقد يقال كما قيل ان استصحاب بقاء النجاسه في كل منهما لايجرى لعدم كون الشك متمحضاً في بقاء نجاسه كل من الانائين, لان اناء زيد ان كان متمثلاً في الاناء الابيض, كان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك, وان كان متمثلاً في الاناء الاسود, كان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين باليقين لا بالشك, وحيث انا لاندرى ان اناء زيد متمثل في الاول او الثاني, فلايكون الشك في كل واحد منهما متمحضاً في البقاء, لاحتمال ان الاناء الابيض هو اناء زيد ومع هذا الاحتمال احتمال ان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين باليقين واحتمال انه من نقض اليقين بالشك, واحتمال ان اناء الاسود هو اناء زيد, ومع هذا الاحتمال لم يحرز ان رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين بالشك, اذ كما يحتمل ذلك يحتمل انه من نقض اليقين باليقين, وعليه فلايكون هذا الفرض مشمولاً لاطلاق دليل الاستصحاب, كقوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك > لعدم احراز ان المقام من صغريات هذه الكبرى, لاحتمال انه من نقض اليقين باليقين لا- بالشك, ومع هذا الاحتمال فالكبرى لاتنطبق على المقام.

والجواب, ان هذا الاشكال مبنى على الخلط بين ان يكون موضوع الحكم الاستصحابي واقع المتيقن و المشكوك بقطع النظر عن كونهما متعلقين لليقين و الشك, وما اذا كان موضوع الحكم الاستصحابي المتيقن و المشكوك بوصف كونهما متعلقين لليقين و الشك.

فعلى الاول, يتصور الشك في الموضوع, فان حاله حال سائر الامور الواقعيه التي قد يعلم بها و قد يشك فيها و قد لايعلم بها اصلاً ولكنها في

الواقع موجوده, واما على الثانى فلا-يتصور الشك فى موضوع الاستصحاب, لان الماخوذ فى موضوعه اليقين بحدوث الحاله السابقه و الشك فى بقائها ولا-يتصور ان يشك الانسان فى انه متيقن بالحاله السابقه وشاك فى بقائها او لا- فانه يرجع الى وجدانه, فيرى ان الموجود فيه هو اليقين بنجاسه هذا الاناء (الايض) مثلا و الشك فى بقائها فيه وكذلك اليقين بنجاسه ذاك الاناء (الاسود) مثلا- و الشك فى بقائها فيه, ولايشك فى ان رفع اليد عن نجاسه هذا الاناء من نقض اليقين بالشك وكذلك لايشك فى ان رفع اليد عن نجاسه ذاك الاناء من نقض اليقين بالشك.

والخلاصه, انه لايقاس المقام بالاستصحاب فى الفرد المردد فى الخارج, فان الشك فى كل منهما بحده الفردى ليس شكا متمحضا فى البقاء, بينما فى المقام الشك متمحض فى بقاء نجاسه هذا الاناء الشخصى بدون اى تردد فى البين, واحتمال انه انا زيد فى الواقع لا اثر له لانه داخل فى الشك.

ودعوى ان زمان الشك فى بقاء نجاسه انا زيد منفصل عن زمان اليقين بنجاسته اليقين بالطهاره, فاذا فرضنا ان زمان اليقين بنجاسه انا زيد الساعه قبل الزوال يوم الخميس مثلا, وفى الساعه الاولى من الزوال نعلم بطهارته بسبب من الاسباب, وفى الساعه الثانىه اختلط انا زيد بانا آخر وادى الى العلم الاجمالى بنجاسه احدهما و فرضنا ان احد الانائين اسود و الآخر ابيض, فاذن احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين موجود, لانه اذا شك فى بقاء نجاسه الاناء الاسود فى الساعه الاولى, فاحتمال انه انا زيد ومع هذا الاحتمال يحتمل انفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بطهارته فى الساعه الاولى, وكذلك الحال اذا شك فى بقاء نجاسه الاناء الابيض فى الساعه الاولى, فانه لو كان انا زيد فقد انفصل زمان الشك عن

زمان اليقين باليقين بطهارته فى الساعه الاولى, وعلى هذا فلا نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فى كلا الانائين.

مدفوعه, بان انفصال زمان حدوث الشك عن زمان حدوث اليقين جزما لا يضر بالاستصحاب فضلا عن احتمال, واما اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن فهو موجود فى المقام, لان الشك فى بقاء نجاسه كل من الانائين متصل بزمان المتيقن وجدانا, لانه المكلف شاك فى بقاء نجاسه كل من الانائين فى الساعه الاولى و الثانيه واحتمال انه انا زيدا لا يضر بالشك فى البقاء بل يؤكده.

فالتبقيه, ان احتمال انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقن خلاف الواقع والوجدان, لان هذا الاحتمال انما هو بالنظر الى واقع المشكوك و المتيقن, واما بالنظر الى انهما متعلقين لليقين و الشك فلا وجود لهذا الاحتمال, لانه انما هو بلحاظ الواقع لا بلحاظ الوجدان.

وبكلمه, ان متعلق اليقين هو طهاره انا زيدا بعنوانه ولا يمكن جريان الاستصحاب فيه بهذا العنوان اى عنوان انا زيدا, لان اليقين بنجاسته قد انتقض باليقين بطهارته وجدانا, واما الاناء المشتبه باناء زيدا, فلا يقين بطهارته بهذا العنوان اى بعنوان المشتبه, لان طهاره كل من الانائين مشكوكه وجدانا فيكون الشك فى بقاء نجاسه كل منهما كذلك, و هذا الشك حيث انه متمحض فى البقاء, فيكون مضمولا لاطلاق قوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك

موضوع الحكم الاستصحابي وان كان اليقين الطريقي الا انه امر وجداني فلا يتصور فيه الشك.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثالث ايضا بنفس ما ذكرناه من الملاك في الفرض الثاني ولا فرق بينهما من هذه الناحيه.

النقطه الرابعه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره

النقطه الرابعه: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الموضوع اذا كان مركبا من جزئين كعدم الكريه و الملاقاه في زمان يمكن احراز كلا جزئيه بالاستصحاب في عرض واحد او احدهما به اذا كان الآخر محرزاً بالوجدان, فاذا كانت الملاقاه محرزاً بالوجدان, فلا مانع من استصحاب عدم الكريه الى زمانها وبه يتحقق الموضوع ويترتب عليه اثره و هو النجاسه.

ومن امثله ذلك ما اذا كانت الصلاه محرزاً بالوجدان و الطهاره بالاستصحاب او باصالة الطهاره وبضم الاصالة الى الوجدان يتحقق الموضوع المركب من الصلاه في زمان و الطهاره فيه و الجزء الاول محرز بالوجدان و الثاني بالاصل.

ومنهما مساله الارث, فان موضوعه مركب من موت المورث في زمان واسلام الوارث فيه, وعلى هذا فاذا كان موت المورث محرزاً بالوجدان واسلام الوارث بالاستصحاب, تحقق الموضوع المركب بكلا جزئيه احدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد وترتب عليه اثره الشرعي و هو انتقال الارث اليه و هكذا, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, هل هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم تحقق الجزء الاول الى زمان ارتفاع الجزء الآخر, مثلا في المثال الاول هل استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه معارض باستصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه و هو زمان ارتفاع الجزء الآخر و هو (عدم الكريه), وفي المثال الثاني هل استصحاب الطهاره الى زمان الصلاه معارض باستصحاب

عدم تحقق الصلاه الى زمان الطهاره وفي المثال الثالث هل استصحاب بقاء اسلام الوارث الى زمان موت المورث معارض باستصحاب عدم تحقق موت المورث الى زمان اسلام الوارث.

الجواب بوجه عن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره

وقد اجيب عن ذلك بوجه:

الوجه الاول: ان استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه لايجرى في نفسه حتى يكون معارضا لاستصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه

, لانه لا يثبت ان الملاقاه قد حدثت بعد زمان الكريه الا على القول بالاصل المثبت, و كذلك الحال في استصحاب عدم وقوع الصلاه في زمان الطهاره لانه لا يثبت انها وقعت في زمان الحدث الا على القول بالاصل المثبت, وكذا الامر في المثال الثالث, فان استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث لا يثبت ان موته كان في زمان كفر الوارث الا بناء على الاصل المثبت هذا.

ولكن هذا الجواب غير صحيح, لان الغرض من استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه هو اثبات موضوع طهاره الماء وعدم انفعاله, لان طهاره الماء ثابتة بدليل لفظي عام كل ماء طاهر و المستثنى منه الماء الملاقى للنجس اذا لم يكن كرا, و المفروض ان العام بعد التخصيص لا يكون معنونا بعنوان خاص ما عدا تخصيصه بعدم عنوان المستثنى و هو الخاص, فاذن موضوع العام بعد التخصيص يكون مقيدا بعدم عنوان الخاص و هو في المثال الماء الملاقى للنجس وعدم كونه كرا, على اساس ان كل عام بعد التخصيص يقيد موضوعه بعدم عنوان الخاص ولا يكون مقيدا باى عنوان آخر, وفي المقام يقيد موضوع العام بعدم مجموع الجزئين هما الملاقاه وعدم الكريه, فاذن استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه يثبت موضوع العام, واذا كان جزء الآخر منفيًا بالوجدان وبضمه الى الاستصحاب يتحقق

موضوع العام و هو الماء الذى لا يكون ملاقيا للنجس فى زمان و كونه كرا فيه.

وان اريد به نفي موضوع النجاسه بنفى احد جزئيه بالاستصحاب و الجزء الآخر منفى بالوجدان وبضمه الى الوجدان ينفى موضوع النجاسه و هو الملاقاه فى زمان وعدم الكريه فيه, فهو ايضا صحيح على ما سوف نشير اليه.

الوجه الثانى وجواب السيد الاستاذ قدس سره بامور ونقاش بعض المحققين قدس سره لهذا الوجه بامرين

الوجه الثانى: ان السيد الاستاذ قدس سره (١) قد اجاب عن ذلك بامور:

الاول: النقض باستصحاب بقاء الطهاره من الحدث فى صحيحه زواره الى زمان وقوع الصلاه, لان الامام عليه السلام قد حكم بهذا الاستصحاب بقوله عليه السلام <كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك > وتترتب على هذا الاستصحاب صحه الصلاه, فاذن ما هو الجواب عن هذه الصحيحه هو الجواب لنا فى سائر الموارد.

وعلى الجملة, فالصحيحه تدل على انه لا معارض لهذا الاستصحاب, فلو كان له معارض فلا يحكم على طبقه فيها, فالحكم بصحه الصلاه وعدم وجوب اعادتها بمقتضى هذا الاستصحاب يدل بوضوح على انه معارض له, اذ لو كان له معارض لم يحكم بصحتها, فاذن نكشف من ذلك ان استصحاب عدم وقوع الصلاه الى زمان الطهاره من الحدث لا يجرى فى نفسه هذا.

مايرد على نقاش بعض المحققين قدس سره فى المقام

و قد ناقش فى هذا الوجه بعض المحققين قدس سره (٢) على ما فى تقرير بحثه بامرين:

الامر الاول, ان زواره لم يفترض وجود الصلاه و وجود الحدث فى

ص: ٤٥٢

١- (١) - ١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٠٣-٢٠٤

٢- (٢) - ٢ - بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ٣٢٠.

الصحيحه و الجهل بتاريخهما, وانما افترض فيها ان طهاره المكلف لاينتقض الا باليقين بالحدث والا فانه على يقين من وضوءه ولاينقض اليقين بالشك, ومحل الكلام فى المقام انما هو فى الحادثين يكونا مجهولى التاريخ و الصحيحه خارجه عن محل الكلام.

الامر الثانى, ان عدم وقوع المعارضه بين الاستصحابين فى مورد الصحيحه لعله بلحاظ ان احد الحادثين معلوم التاريخ و هو الصلاه و الآخر مجهول التاريخ و هو الحدث هذا, ويمكن المناقشه فى كلا الامرين:

اما فى الامر الاول, فلان فى الصحيحه وان لم يفترض وجود الصلاه و وجود الحدث و الشك فى تقدم احدهما على الآخر من جهه الجهل بتاريخ كليهما, الا ان مساله التعارض بين الاستصحابين لا تتوقف على هذا الافتراض, اذ يكفى فى افتراض المعارضه كون المكلف شاكا فى انه محدث او متطهر, و المفروض ان هذا الشك موجود فى مورد الصحيحه, وحيث ان حالته السابقه الطهاره من الحدث و الشك فيها طارئ بعد اليقين, فلهذا تدل الصحيحه على استصحاب بقائها معللا بقوله عليه السلام <والا فانه على يقين من وضوءه ولا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين آخر> و هى باطلاقها تشمل الحكم ببقائها الى حين الشروع فى الصلاه و النهى عن نقض اليقين بالشك الى حين الدخول فيها, فاذا تترتب على هذا الاستصحاب صحه الصلاه, لانه يثبت الموضوع المركب من جزئين احدهما الصلاه و الآخر الطهاره من الحدث, و هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم وقوع الصلاه فى واقع زمان الطهاره من الحدث او انه معارض باستصحاب عدم وقوعها الى زمان وجود الناقض و هو الحدث.

والخلاصه, ان الصحيحه باطلاقها تشمل وجود الصلاه و وجود الحدث المجهولى التاريخ كما تشمل ما اذا كان تاريخ الصلاه معلوما

واما الامر الثانى, فلان الاشكال مبنائى, لان مبنى السيد الاستاذ قدس سره فى عدم الفرق فى مساله المعارضه بين الاستصحابين ان يكون كلا جزئى الموضوع مجهولى التاريخ او يكون تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا, وقد صرح بذلك فى الاصول و الفقه معا.

اما فى الاصول, فقد ذكر قدس سره ذلك فى تقرير بحثه فى الاستصحاب فراجع.

واما فى الفقه, فقد ذكر قدس سره فى بحث الخيارات ان المشتري اذا فسخ العقد فى خيار الحيوان وشك فى ان فسخه هذا كان فى ثلاثه ايام حتى يكون نافذا او بعد مضى الثلاثه حتى لا يكون نافذا, ففى مثل ذلك لامحاله يشك فى بقاء ثلاثه ايام الى زمان الفسخ, وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقائها, وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم وقوع الفسخ فى ثلاثه ايام, فيسقطان معا من جهه المعارضه مع ان تاريخ ثلاثه ايام معلوم وتاريخ الفسخ مجهول.

ومن هذا القبيل ما اذا فسخ المشتري و البائع العقد بخيار المجلس وشك فى ان هذا الفسخ كان بعد التفريق اوقبله, فان كان قبل التفريق كان مؤثرا فى حل العقد, و ان كان بعده فلا- اثر له, وحينئذ فاستصحاب بقاء المجلس الى زمان الفسخ معارض باستصحاب عدم وقوع الفسخ فى المجلس.

ومثل ذلك ما اذا قبض المشتري الذهب و البائع الثمن وشك فى ان هذا القبض كان قبل التفريق او بعده, فعندئذ استصحاب بقائهما فى المجلس وعدم التفريق الى زمان القبض معارض باستصحاب عدم القبض قبل التفريق.

ومن هذا القبيل ايضا ما اذا شك في ان بيع الراهن العين المرهونه هل كان قبل رجوع المرتهن عن اذنه اوبعده, ففي مثل ذلك يكون استصحاب بقاء اذن المرتهن الى زمان بيع الراهن معارض باستصحاب عدم وقوع البيع الى زمان رجوعه عن الاذن, وفي جميع هذه الموارد تاريخ احد الحادثين معلوم وتاريخ الآخر مجهول.

فالتتيجه, ان السيد الاستاذ قدس سره(1) لايفرق في التعارض بين الحادثين يكونا مجهولي التاريخ و الحادثين يكون تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا.

اذا ثبت الموضوع بثبوت احد جزئيه بالوجدان والآخر بالتعبد و الجواب عنه

الثانى: ان الموضوع اذا ثبت بثبوت احد جزئيه بالوجدان و جزؤه الآخر بالتعبد وحكم الشارع بترتب اثره عليه, فلامجال لاستصحاب عدم تحقق احد جزئى الموضوع منضمما الى الجزء الآخر المنفى بالوجدان, وعلى هذا فاذا ثبت موضوع النجاسه باستصحاب عدم حدوث الكريه الى زمان الملاقاه منضمما الى الجزء الآخر الثابت بالوجدان و هو الملاقاه, فلايبقى مجال لاستصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه لنفى موضوع النجاسه بضمه الى انتفاء الجزء الآخر و هو عدم الكريه بالوجدان, لان الموضوع اذا ثبت وحكم الشارع بترتب اثره عليه فلايحكم بنفيه.

والجواب ان هذا الوجه مصادره, فان لقاتل ان يدعى عكس ذلك بان يقول باستصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه وبه ينفى الموضوع بعد ضمه الى نفى الجزء الآخر بالوجدان و هو عدم الكريه, فاذا نفى الموضوع بحكم الشارع فلامجال لاستصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه لاثبات موضوع النجاسه بعد ضمه الى ثبوت الجزء الآخر بالوجدان, والاستصحابان فى عرض واحد ولايكون احدهما مانعا عن الآخر, فاذن استصحاب المثبت

ص: ٤٥٥

لا يكون مانعا عن استصحاب النافي اوحا كما عليه حتى لا-يجرى استصحاب الثانى بعد جريان استصحاب المثبت, كما ان استصحاب النافي لا يمنع عن استصحاب المثبت بل هما فى عرض واحد ولا مانع من جريان كليهما فى نفسه, غاية الامر يسقطان من جهة المعارضه.

فالتتيجه, ان ما ذكره قدس سره من ان الاستصحاب المثبت للموضوع اذا جرى واثبت الموضوع فلا يصل الدور الى الاستصحاب النافي.

لا-وجه له اصلا, فان الاستصحاب النافي لا يكون فى طول الاستصحاب المثبت بل هو فى عرضيه, وكل منهما مشمول لاطلاق دليل الاستصحاب فى نفسه لتماميه اركانها فيهما معا, ولكن اطلاقه يسقط من جهة المعارضه بين الاستصحابين.

الثالث: ان استصحاب عدم الملاقاه فى المثال الى زمان الكريه لايجرى فى نفسه, وكذلك استصحاب عدم وقوع الصلاه الى زمان الحدث حتى يكون معارضا لاستصحاب بقاء الطهاره الى زمان وقوع الصلاه واستصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه و قد افاد فى وجه ذلك, انه ان اريد باستصحاب عدم الملاقاه, استصحاب عدم وجودها مطلقا فى عمود الزمان, فيرد عليه, انه لاشك فى وجودها فى عمود الزمان حتى يستصحب عدم وجودها فيه.

وان اريد به استصحاب عدم وجودها الخاص المقيّد و هو وجودها فى فتره زمنيّه خاصه و هى زمان الكريه, فهو وان كان مشكوكا فيه الا ان الموضوع حينئذٍ و هو (عدم الملاقاه) لما كان مقيّدا بزمان الكريه, فلا يمكن اثبات تقييده بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت, هذا مضافا الى انه خارج عن محل الكلام, لان محل الكلام انما هو فى الموضوعات المركبه لا المقيده.

وغير خفى ان هذا الوجه وان كان وجها معقولا وفنيا ولكن مع ذلك غير تام, وذلك لان المشكوك ليس مطلق وجود الملاقاه, اذ لا شك فيه بل المشكوك حصه خاصه من وجود الملاقاه و هى وجودها فى زمان الكريه, و زمان الكريه ان كان ملحوظا بما هو زمانها وبعنوانه الاجمالى الانتزاعى, فلامحاله يكون قييدا للموضوع و هو عدم الملاقاه لاطرفا له, فاذن الموضوع حصه خاصه من عدم الملاقاه و هى الحصه المقيده بزمان الجزء الآخر.

وان كان ملحوظا بعنوان المشير و المعرف الى واقع زمان الكريه فى الخارج فهو ظرف للموضوع فحسب بدون ان يكون له دخل فيه.

اما الفرض الاول فهو خارج عن محل الكلام, لان محل الكلام فى المقام انما هو فى الموضوعات المركبه لا المقيده, فاذن لا اثر لهذا التقييد, هذا مضافا الى انه لا يمكن اثباته بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

واما الفرض الثانى فهو محل الكلام فى المقام, لان واقع زمان الكريه فى المثال ظرف للموضوع المركب لا قيد له, و الشك انما هو فى بقاء الموضوع المركب فى واقع زمانها ولا مانع من اثباته باستصحاب بقاء احد جزئيه بعد احراز جزئه الآخر بالوجدان, فان الكريه محرز بالوجدان وعدم الملاقاه الى واقع زمانها محرز بالاستصحاب وبضم الوجدان الى الاستصحاب يتحقق الموضوع المركب بكلا- جزئيه, فاذن الموضوع عدم الملاقاه بنحو العدم المحمولى فى واقع زمان الكريه على اساس ان كل زمانى بحاجه الى الزمان.

وبكلمه ان زمان الكريه لا-يخلو من ان يكون له دخل فى ثبوت الحكم للموضوع اول-يكون له دخل فيه, فعلى الاول لابد ان يكون قييدا للموضوع وعلى الثانى فلا يكون قييدا له, لان زمان الكريه ان لوحظ بما هو

زمانها وبعنوانه الاجمالي فلامحاله يكون قيذا اذا كان دخيلا فى الحكم والا فلا موضوع للاستصحاب, لان المستصحب بوجوده المطلق فى عمود الزمان فلاشك فيه, و وجوده الخاص و هو وجوده فى زمان الجزء الآخر فلا اثر له.

وان لوحظ بما هو معرف و مشير الى واقع زمانها فهو ظرف للموضوع, على اساس ان كل زمانى لابد ان يكون فى زمان بدون ان يكون له دخل فى الحكم, فاذن يكون المستصحب ذات الجزء بمفاد كان التامه فى واقع زمان الجزء الآخر, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, هل استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه يجرى فى نفسه او لا؟

والجواب ان فى المساله تفصيلا, بيان ذلك ان المستفاد من الروايات ان الماء القليل يتنجس بالملاقاه و الماء الكر لا يتنجس بها فانه معتصم, و المستفاد من روايات الكر وغيرها ان موضوع النجاسه مركب من ملاقاه الماء للنجس و عدم كون ذلك الماء كرا, فاذا لاقى النجس ولم يكن كرا تنجس.

ثم ان فى هذه الروايات ما يدل على ان الماء طاهر كله و قد خرج عن عموم هذه الروايه الماء الملاقى للنجس و عدم كونه كرا, فاذن موضوع النجاسه مركب من هذين الامرين, فاذا تحقق هذان الامران سواء أكان تحققهما بالوجدان ام بالتعبد او احدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد, تحقق الموضوع المركب و ترتب عليه حكمه و هو النجاسه, وحيث ان العام اذا خصص بمخصص لا يكون موضوعه معنونا باى عنوان غير تقيده بعدم عنوان المخصص, و على هذا فلاشبهه فى اثبات الموضوع المركب بالاستصحاب سواء أكان اثبات كلا جزئيه به ام احدهما اذا كان الجزء

الآخر محرزا بالوجدان, فاذا كانت الملاقاه محرزہ بالوجدان, فلا مانع من استصحاب عدم الكريه الى واقع زمانها وبه يثبت الموضوع بعد ضم الوجدان اليه, واما موضوع حكم العام و هو الطهاره, فقد عرفت انه مقيد بعدم عنوان الخاص لا بقيد آخر, وحيث ان عنوان الخاص عنوان القيدين, هما الملاقاه فى زمان وعدم الكريه فيه, فاذن موضوع العام مقيد بعدم هذين القيدين.

هل يمكن اثبات موضوع العام باستصحاب عدم الملاقاه و الجواب عنه

وهل يمكن اثبات موضوع العام باستصحاب عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه فيما اذا كان عدم القيد الآخر محرزا بالوجدان, كما اذا كان الماء كراً بالوجدان ويشك فى ملاقاته للنجس قبل زمان كريتته.

والجواب انه يمكن اثباته باستصحاب عدم ملاقاته للنجس الى زمان كريتته, فاذن عدم كلا القيدين محرز, غاية الامر احدهما بالوجدان و الآخر بالاستصحاب وبضمه الى الاستصحاب يتحقق موضوع العام و هو المقيد بعدم كلا هذين القيدين.

وبكلمه, ان موضوع العام و هو الماء حيث انه مقيد بعدم القيدين المذكورين بنحو العدم المحمولي, فلا مانع من اثبات هذا الموضوع بنفى القيدين المذكورين ولو باصل العملي, بيان ذلك ان اثبات الموضوع المذكور يتوقف على نفي ذلك القيدين معاً, و المفروض فى المقام ان احدهما منفى بالاستصحاب هو استصحاب عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه و الآخر منفى بالوجدان فى زمانها ايضاً, و الفرض ان الموضوع مقيد بعدم هذين القيدين بدون اخذ اى عنوان زائد على عدمها, فاذا كان احدهما منعداً بالاستصحاب و الآخر بالوجدان, تحقق الموضوع اى موضوع العام المقيد بعدهما بنحو العدم المحمولي, لان التخصيص يوجب

تقييد موضوع العام بنقيض الخاص بنحو العدم المحمولى دون النعتى لكى لا يمكن اثباته بالاستصحاب.

وان اريد به نفى موضوع النجاسه المركب من الملاقاه فى زمان وعدم الكريه فيه بنفى احد جزئيه بالاستصحاب منضمنا الى نفى الجزء الآخر بالوجدان, مثلا الملاقاه منفيه بالاستصحاب وعدم الكريه منفى بالوجدان لانه تبديل بالكريه وجدانا, فهل يمكن ذلك او لا؟

والجواب ان فى المساله قولين:

احدهما انه لا يمكن.

والآخر انه ممكن.

اما القول الاول: فقد اختاره بعض المحققين قدس سره (1) على ما فى تقرير بحثه بتقريب, ان موضوع النجاسه صرف وجود الملاقاه فى زمان وعدم الكريه فيه و هو قابل للانطباق على قطعات طويله من الزمان, ومن الواضح انه لا يكفى لنى موضوع الحكم نفى حصه من وجود الموضوع و هى وجوده فى قطعه من تلك القطعات الطويله.

ودعوى ان الاستصحاب وان كان ينفى حصه من صرف الوجود لموضوع الحكم و هو النجاسه الا- ان الحصه الاخرى من الموضوع منفيه بالوجدان, مثلا عدم الكريه منفى بالوجدان لانه تبديل بالكريه كذلك و الملاقاه منفيه بالاستصحاب, وبضم الاستصحاب الى الوجدان ينفى الموضوع بكلا جزئيه فينفى حكمه تبعا و هو النجاسه.

مدفوعه, بان الحكم بالنجاسه ليس احكاماً متعدده مجعوله على الحصص بحيث يكون للملاقاه مع عدم الكريه فى الزمان الاول حكم وللملاقاه مع عدم الكريه فى الزمان الثانى حكم آخر وهكذا, بل هناك حكم واحد مجعول على جامع الملاقاه مع عدم الكريه بحيث يلحظ الجامع

ص: ٤٦٠

بنحو صرف الوجود ويجعل الحكم عليه فلا بد من نفي هذا الحكم من نفي صرف الوجود اى صرف وجود الملاقاه, وقد عرفت ان نفيه بنفى حصته وفرده بالتعبد من اوضح انحاء الاصل المثبت, و من هنا لم يلتزم احد بجريان استصحاب عدم الفرد الطويل بعد انتفاء الفرد القصير وجدانا لانتفاء الجامع, اذ كما ان اثبات الجامع باثبات فرده بالتعبد من الاصل المثبت كذلك انتفاء الجامع بانتفاء فرده كذلك من الاصل المثبت.

نعم, استصحاب عدم الملاقاه اذا كان بنفسه ينفى صرف وجودها يجرى كما اذا كان الشك في اصل وجود الملاقاه, هذا نص ما افاده قدس سره في تقرير بحثه هذا.

ما افاده بعض المحققين قدس سره مبنى على نقطه واحده

غير خفى ان ما افاده قدس سره مبنى على نقطه واحده و هى ان النجاسه مجعوله لصرف وجود الملاقاه فى زمان وعدم الكريه فيه وانها لاتنحل بانحلال افراد موضوعها الطويله فى عمود الزمان.

ولكن هذه النقطه قابله للمناقشه وذلك, لان مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه تقتضى ان يكون موضوع النجاسه مطلق وجود ملاقاه الماء للنجس مع عدم كونه كراً.

وعلى هذا فتنحل النجاسه بانحلال افراد موضوعها الطويله بحسب عمود الزمان بان تثبت لكل فرد من افراد موضوعها فى كل قطعه من القطعات الزمانيه الطويله نجاسه مستقله, كما انها تنحل بانحلال افراد موضوعها العرضيه, ولا فرق من هذه الناحيه بين الافراد الطويله والافراد العرضيه, فاذن للملاقاه مع عدم الكريه فى الزمان الاول نجاسه ولها مع عدم الكريه فى الزمان الثانى نجاسه شريطه عدم الملاقاه فى الزمن الاول وهكذا, غايه الامر ان عمومها بالنسبه الى افرادها الطويله بدلى و الى افرادها العرضيه شمولى.

وعلى هذا فكل فرد من افراد موضوعها من الافراد العرضيه و الطويله موضوع مستقل للحكم و هو النجاسه, وعليه فكما ان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه يجرى اذا كان زمانها معلوما واما اذا كان مجهولا فلا يجرى كما تقدم, الا اذا كانت دائره زمان الكريه اوسع من دائره زمان الملاقاه, وعلى كلا التقديرين فهو يثبت الموضوع منضمما الى ثبوت الجزء الآخر وجدانا مباشره.

فكذلك استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه, فانه يجرى على ضوء ما عرفت الان, وبانضمامه الى انتفاء الجزء الآخر وجدانا ينفى موضوع النجاسه مباشره, لفرض ان هذا الفرد من الملاقاه مع عدم الكريه موضوع للنجاسه و هو منفى بالاستصحاب منضمما الى نفى الجزء الآخر بالوجدان, فاذن لا يكون هذا الاستصحاب من الاصل المثبت.

وبكلمه, ان كل ملاقاه للماء النجس مع عدم الكريه موضوع للنجاسه, مثلا- ملاقاه هذا الاناء للنجس مع عدم كريتته موضوع للنجاسه وملاقاه ذلك الاناء للنجس مع عدم كريتته موضوع للنجاسه وهكذا, وعلى هذا فاذا صار الماء كرا وشككنا فى ملاقاته للنجس قبل كريتته, فلا مانع من استصحاب عدم ملاقاته الى زمان كريتته, ويترتب على هذا الاستصحاب بعد ضمه الى نفى الجزء الآخر للموضوع و هو عدم الكريه بالوجدان نفى الموضوع مباشره لا ان الموضوع هو الجامع, و المنفى بالاستصحاب منضمما الى نفى الجزء الآخر بالوجدان الفرد حتى يقال ان نفى الجامع لا يمكن بنفى فرده بالاستصحاب الا بناء على الاصل المثبت.

والخلاصه, ان موضوع النجاسه ليس صرف وجود الملاقاه مع عدم الكريه بل الموضوع كل فرد من الملاقاه بعنوانها فى الخارج مع عدم الكريه, فاذا كان الماء كرا فى الخارج وشك فى ملاقاته للنجس قبل كريتته,

فلا مانع من استصحاب عدم ملاقاته للنجس الى زمان كريتته منضمًا الى نفى الجزء الآخر و هو عدم الكريه بالوجدان, فانه يترتب عليه نفى موضوع النجاسه مباشره لانه ملازم لنفى الموضوع, و المفروض ان الملاقاه التى هى احد جزئى الموضوع اعم من ان تكون بوجودها الواقعى او التعبدى, فاذن نفى وجودها تعبدا نفى لجزء الموضوع مباشره.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة, و هى ان استصحاب عدم الملاقاه الى زمان انتفاء الجزء الآخر بالوجدان بنفسه, انتفاء لموضوع النجاسه لا- انه ملازم لانتفائه لكى يقال انه لا يثبت الملازمه الا بناء على الاصل المثبت, فالموضوع هو وجود الملاقاه خارجا مع عدم الكريه, و المنفى بالاستصحاب ذلك الوجود الذى هو موضوع لها, وبذلك يظهر القول الثانى فى المسأله, هذا من جانب.

هل استصحاب عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه يعارض استصحاب عدم الكريه و الجواب عنه

ومن جانب آخر, هل استصحاب عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه يعارض استصحاب عدم الكريه الى واقع زمان الملاقاه, باعتبار ان الاستصحاب الاول ينفى موضوع النجاسه بضمه الى انتفاء الجزء الآخر بالوجدان, والاستصحاب الثانى يثبت موضوعها كذلك.

والجواب, انه لامعارضه بينهما, لعدم اجتماعها فى مورد واحد حتى يقع التعارض بينهما بالنفى والاثبات, لان استصحاب عدم الكريه الى واقع زمان الملاقاه انما يجرى فى صورتين, الاولى ان يكون زمان الملاقاه معلوما وزمان الكريه مجهولا.

والثانيه, ان يكون زمان الكريه اوسع دائره من زمان الملاقاه, وفى هاتين الصورتين يجرى استصحاب عدم الكريه الى واقع زمان الملاقاه.

واما استصحاب عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه, فهو لا يجرى فى هاتين الصورتين, اما فى الصوره الاولى, فلما تقدم من ان استصحاب معلوم

التاريخ الى واقع زمان المجهول لايجرى, لتردد الشك بين زمانين شخصيين فى الخارج, فلا يكون الشك متمحضا فى البقاء الذى هو معتبر فى جريان الاستصحاب.

واما فى الصورة الثانيه, فلان دائره زمان الملاقاه اذا كانت اضيق من دائره زمان الكريه, فلايجرى استصحاب عدمها الى زمان الكريه لانها قد حدثت فى زمانها قطعا كما تقدم.

نعم, ان استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه يجرى فى الصورتين الآخريين على عكس الصورتين المذكورتين.

الاولى, ان يكون تاريخ حدوث الملاقاه مجهولا وتاريخ حدوث الكريه معلوما.

الثانيه, ان تكون دائره زمان الملاقاه اوسع من دائره زمان الكريه, ولهذا لاتعارض بينهما اى بين استصحاب عدم الكريه الى واقع زمان الملاقاه واستصحاب عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه, غايه الامر ان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه يثبت الموضوع بعد ضمه الى الوجدان فى الصورتين المتقدمتين, بينما استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه ينفى موضوع النجاسه بعد ضمه الى الوجدان.

بقى هنا شىء

بقى هنا شىء قد تسأل هل الطهاره مجعوله فى الشريعه او ان المجعول هو النجاسه و الجواب عنه

قد تسأل هل الطهاره مجعوله فى الشريعه المقدسه او ان المجعول هو النجاسه, واما الطهاره فهى ثابتة للاشياء ذاتا كالمباحات الاصلية؟

والجواب, انها غير مجعوله فى الشريعه المقدسه كالمباحات الاصلية, لان الشريعه انما جاءت لتهديب سلوكيات الانسان فى الخارج و المنع من السلوكيات المنحرفه اللانسانيه وتحديد مواقفه وحرياته واطلاق عنانه, لان الهدف من الدين الاسلامى هو تحديد حريه الانسان واطلاق عنانه فى

ص: ٤٦٤

حدود معقوله و هى الحدود المناسبه لانسانه العقلانيته فى مقابل حريه الحيوان واطلاق عنانه, فان الشريعه الاسلاميه تهذب الانسان من الداخلى و الخارجى, اما من الداخلى فهى تزود الانسان بالايمن الراسخ و الملكات الفاضله و الاخلاق الحميده ولها دور كبير و اساسى فى ثبات الانسان على مواقفه المعتدله و سلوكياته المستقيمه فى الخارج, واما من الخارج فلان العمل بالشريعه المقدسه كالالتزام بالواجبات الالهيه و لاسيما الصلاه و الاجتناب عن المحرمات الالهيه عامل اساسى و مهم فى تطوير ايمن الانسان بالله تعالى من درجه الى درجه الكمال و هكذا, و فى المقابل كلما تطور ايمن الانسان بالله و حده لاشريك له كان تأثيره فى ثبات الانسان و مواقفه النبيله و سلوكياته المعتدله و عدم انجراره الى السلوكيات المنحرفه اللانسانيه اقوى و اشد.

و الخلاصه, ان الطهاره كالمباحات الاصليه غير مجعوله فى الشريعه المقدسه, لانها ثابتة للاشياء طالما لم يجعل النجاسه لها, كما ان المباحات الاصليه ثابتة لافعال المكلفين طالما لم يجعل الوجوب او الحرمة لها و غيرها من الاحكام الشرعيه الالزاميه التى هى تابعه للمبادئ فى الواقع, فانها بحاجه الى وجود المقتضى و المبادئ دون الطهاره و المباحات الاصليه, فانه يكفى فيها عدم المقتضى لهما.

و اما ما ورد فى الروايات الماء كله طاهر, لايدل على جعل بل هو بيان لواقع الحال الثابت من الازل و نجاسته بحاجه الى جعل و المبادئ.

و الخلاصه, ان هذه الروايات اما ان تكون فى مقام جعل الطهاره الظاهريه التى يكون موضوعها مقيدا بالجهل بالواقع و عدم العلم به, كما فى قوله عليه السلام < كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر > او يكون فى مقام بيان تثبيت ما هو ثابت بالاصاله و امضائه, و ذلك لوضوح انه لايمكن ان تكون الطهاره

مجعوله للاشياء شرعا, اذ معنى ذلك انها نجسه قبل جعل الطهاره لها, وعلى هذا فلا يمكن ان تكون الطهاره و النجاسه كلتاهما مجعوله فى الشريعه المقدسه للاشياء فى الواقع, فاذا لامحاله يكون المجعول هو النجاسه فيها كما ان المجعول فيها للاشياء الاحكام الازميه كالوجوب و الحرمة ونحوهما دون الاباحه.

النقطه الخامسه يقع الكلام فى توارده الحالتين المتضادتين على شىء واحد

النقطه الخامسه: يقع الكلام فى توارده الحالتين المتضادتين على شىء واحد, كما اذا علمنا ان هذا الماء كان فى زمان طاهرا و فى زمان آخر نجسا ولكن لا يدرى ان طهارته متقدمه على نجاسته او بالعكس.

ومن هذا القبيل, ما اذا علم المكلف انه كان متطهرا فى زمان من الحدث وفى زمان آخر كان محدثا ولكنه لا يدرى تقدم زمان احدهما على زمان الآخر.

ثم ان هذه المساله تتصور على صور:

الصوره الاولى, ان يكون تاريخ الحدث معلوما وتاريخ الطهاره مجهولا.

الصوره الثانيه, عكس هذه الصوره تماما.

الصوره الثالثه, ان يكون تاريخ كليهما مجهولا.

اما الصوره الاولى, و هى (ما اذا كان تاريخ الحدث معلوما وتاريخ الطهاره مجهولا), فكما اذا علم المكلف بانه كان محدثا فى الساعه الاولى من زوال يوم الجمعه مثلا ولكنه لا يدرى انه توشأ او اغتسل قبل هذه الساعه حتى يكون محدثا فعلا او بعد هذه الساعه حتى يكون متطهرا فعلا, و هذا التردد منشأ للشك فى بقاء كل منهما الى مابعد الساعه الثانيه, لان المكلف كما يشك فى بقاء الحدث بعد الساعه الثانيه كذلك يشك فى بقاء الطهاره بعد هذه الساعه, وهل يجرى استصحاب بقاء الطهاره فى المثال

المجهول تاريخها فى مقابل استصحاب بقاء المعلوم تاريخه.

والجواب, انه يجرى فى نفسه ولكنه يسقط من جهه المعارضه مع استصحاب بقاء المعلوم تاريخه و هو الحدث فى المثال هذا.

اعتراض على الاستصحاب فى المجهول تاريخه بعده وجوه:

ولكن قد اعترض على الاستصحاب فى المجهول تاريخه بعده وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

(١)

, لان زمان حدوث الطهاره فى المثال ان كان الساعه الثانيه بعد الزوال فزمان المشكوك و هو الساعه الثالثه متصل بزمان المتيقن, وان كان الساعه قبل الزوال فقد انفصل زمان المشكوك عن زمان المتيقن بوجود الحدث فى الساعه الاولى من الزوال لانه فاصل بينهما, وحيث انا لاندرى ان زمان حدوثها الساعه قبل الزوال او الساعه الثانيه, فلانحزر اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن فلهذا لايجرى الاستصحاب.

والجواب ما تقدم من ان ما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين مايكون ماخوذا فى موضوع الاستصحاب فى لسان الدليل ومالايكون ماخوذا فيه كذلك, فان الماخوذ فى لسان الدليل اليقين بالحاله السابقه و الشك فى بقائها, وعليه فموضوع الحكم الاستصحابى المتيقن بالعرض بوصف كونه متعلقا لليقين و المشكوك بالعرض بوصف كونه متعلقا للشك لا ذات المتيقن و المشكوك بقطع النظر عن كونهما متعلقى اليقين و الشك.

وعلى هذا فالشك فى الاتصال انما يتصور بين زمان المتيقن وزمان المشكوك فى الفرض الثانى, و المفروض فى هذا الفرض عدم كون المتيقن و المشكوك موضوعا للاستصحاب, واما فى الفرض الاول فلايتصور الشك فيه, لوضوح ان المكلف لا يعقل ان يشك فى انه متيقن بالحاله السابقه او لا

ص: ٤٤٧

ويشك في انه شاك في بقائها او لا, ومن هنا قلنا ان الشبهه المصداقيه لا تتصور في ادله الاستصحاب هذا.

تقرير بعض المحققين قدس سره عن هذه الشبهه وجوابها عن ذلك

وقد قرّر بعض المحققين قدس سره (١) هذه الشبهه بصيغه اخرى وقد عممها في كل من معلوم التاريخ و المجهول, و هي ان في بقاء كل من الطهاره و الحدث في ظرف الشك و هو الساعه الثالثه بعد الزوال في المثال احتمال نقض اليقين باليقين, لان متعلق العلم الاجمالي ان كان الطهاره من الحدث قبل الزوال, كان هذا من نقض اليقين الاجمالي باليقين التفصيلي و هو اليقين بالحدث في الساعه الاولى من الزوال, وان كان متعلق العلم الاجمالي الطهاره في الساعه الثانيه بعد الزوال, كان من احتمال نقض اليقين التفصيلي باليقين الاجمالي, ولهذا لا يمكن التمسك بدليل الاستصحاب كقوله عليه السلام <لا تنقض اليقين بالشك> في المقام للشك في الموضوع ومعته تكون الشبهه موضوعيه فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه هذا.

ثم اجاب قدس سره عن ذلك بجوابين:

احدهما: ان هذا التقريب مبنى على ان يكون متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي المردد بين هذا وذاك.

ولكن هذا المبنى خاطئ ولا واقع موضوعي له, ضروره انه لا شبهه في ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي و هو عنوان احدهما او احدها وليس الفرد بحده الفردي و هذا امر وجداني, وعلى هذا ففي المقام متعلق العلم الاجمالي الجامع بين الطهاره قبل الزوال و الطهاره في الساعه الثانيه بعد الزوال و هو عنوان احدهما, واما الطهاره قبل الزوال بحدها فلا تكون متعلقه للعلم الاجمالي بل هي متعلقه للشك وجدانا وكذلك الطهاره في الساعه الثانيه بعد الزوال, فانها متعلقه للشك كذلك لا للعلم الاجمالي بل

ص: ٤٤٨

لوقلنا فرضاً ان متعلق العلم الاجمالي الواقع دون الجامع الانتزاعي, فايضا كل طرف من طرفيه مشكوك فيه ومتعلق للشك فحسب دون العلم.

والخلاصه, ان المكلف كما يكون شاكا في بقاء الطهاره الجامعه بين الطهارتين في الساعه الثالثه وجدانا كذلك يكون شاكا في بقاء الحدث فيها كذلك, غايه الامر ان المستصحب على الاول كلى و هو الجامع الانتزاعي بينهما, لان المستصحب ليس هو الطهاره قبل الزوال لعدم كونها متعلقه لليقين ولا للطهاره بعده بنفس الملاك بل الجامع بينهما و هو عنوان احدهما, وعلى الثانى شخصى.

وثانيهما: ان اليقين الثانى انما يكون ناقضا لليقين الاول شريطه توفر امرين:

الاول, ان يكون اليقين الثانى متعلقا بنقيض ما تعلق به اليقين الاول و هو اليقين السابق.

الثانى, ان يكون المكلف ملتفتا الى انه متعلق بنقيض ما تعلق به اليقين الاول.

وعلى هذا فاذا كان الشرط الاول متوفرا دون الثانى, بان لا يكون ملتفتا الى الشرط الاول وجاهلا به فلا انتقاض, واما اذا التفت اليه بان علم ان اليقين الثانى تعلق بنقيض ما تعلق به اليقين الاول او علم بان مطابق كلا المتيقنين واحد فى الخارج, فحينئذ يكون اليقين الثانى ناقضا لليقين الاول.

وناخذ بمثال لذلك, اذا علم بحياه زيد فى يوم الجمعه مثلا و موت ابن عمرو فيه ولكنه غير ملتفت الى ان ابن عمرو هو زيد فى الخارج و جاهل به, لم يكن اليقين الثانى و هو اليقين بموت ابن عمرو ناقضا لليقين الاول و هو اليقين بحياه زيد, واما اذا علم و التفت الى ان ابن عمرو هو زيد فى الخارج, فيكون اليقين بموته يوم الجمعه ناقضا لليقين بحياه زيد لفرض

ان ابن عمرو هو زيد, فاذا انتقض اليقين بالحياه باليقين بالموت.

واما فى المقام فالشرط الاول وان كان متوفرا, فان اليقين الثانى تعلق بنقيض ماتعلق به اليقين الاول, بمعنى ان المتيقن الثانى نقيض المتيقن الاول الا- ان الشرط الثانى مفقود, لان المكلف لا يكون ملتفتا الى الشرط الاول و عالما به بل هو جاهل وغافل عنه, لانه يحتتمل انطباق المعلوم بالاجمال على الطهاره قبل الزوال, كما يحتتمل انطباقه على الطهاره بعد الزوال اى فى الساعه الثانيه, وكذلك الحال بالنسبه الى الحدث, فان المكلف كما يحتتمل انه ناقض للطهاره كذلك يحتتمل ان تكون الطهاره ناقضه له.

ومن الواضح ان هذا الاحتمال لا-يكون مساوقا لاحتمال نقض اليقين باليقين بلافرق فى ذلك بين اليقين التفصيلى و اليقين الاجمالى, لان هذا الاحتمال انما هو بلحاظ الواقع اى ذات المتيقن بقطع النظر عن تعلق اليقين به, واما بلحاظ تعلق اليقين به فلايتصور فيه هذا الاحتمال, وحيث ان المتيقن بلحاظ كونه متعلقا لليقين و المشكوك بلحاظ كونه متعلقا للشك موضوع للحكم الاستصحابى, فلهذا لايتصور الشك فى موضوعه ولايعقل التردد فى ان هذا من نقض اليقين باليقين او بالشك.

والخلاصه, ان فى مورد الاستصحاب اما ان يكون من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين و لايتصور شق ثالث و هو التردد فى ان هذا من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين باليقين, فان هذا انما يتصور بلحاظ الواقع بقطع النظر عن وصفى اليقين و الشك, و المفروض ان كلا الوصفين ماخوذ فى موضوع الاستصحاب وليس موضوع الاستصحاب المتيقن و المشكوك بلحاظ وجودهما الواقعى بقطع النظر عن كونهما متعلقى اليقين و الشك, وظاهر ادله الاستصحاب ان لتعلق اليقين و الشك بهما دخلا فى الموضوع, هذا ما افاده قدس سره مع التوضيح منا.

وغير خفى ان كلا- الجوابين مبنى على ما ذكرناه سابقا من ان الشك لا يتصور فى موضوع الحكم الاستصحابى, لان الشخص ان كان ملتفتا الى ان يقينه تعلق بنقض ماتعلق به اليقين السابق فهو من نقض اليقين باليقين وان لم يكن ملتفتا الى ذلك اصلا, فلاموضوع لنقض اليقين باليقين اذ ليس هنا يقين حتى يكون ناقضا لليقين السابق, وان كان شاكا فى بقاء الحاله السابقه المتيقنه وعدم بقائها, فهو من نقض اليقين بالشك, واما احتمال انه من نقض اليقين باليقين, فهو فى الحقيقه من نقض اليقين بالشك, لان الاحتمال مساوق للشك و مع الاحتمال و الشك فلا يقين جزما, باعتبار انه ليس من الامور الواقعيه حتى يشك فى وجوده.

فالتتيجه, ان ما ذكره قدس سره هنا من الجواب ينافى بظاهره ما افاده قدس سره سابقا من ان الشبهه المصداقيه تتصور فى ادله الاستصحاب, ولعل ذلك من جهه بنائه قدس سره على ان اليقين بالحدوث غير معتبر فى جريان الاستصحاب بمقتضى صحيحه عبدالله بن سنان.

ولكن تقدم الكلام فى هذه الصحيحه موسعا فى مستهل بحث الاستصحاب.

الوجه الثانى ما ذكره المحقق العراقى قدس سره و الجواب عنه

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من ان استصحاب بقاء الطهاره لايجرى لعدم الشك فى البقاء, لان المستصحب ان كان الطهاره قبل الزوال فهى مرتفعه قطعاً بصدور الحدث فى الساعه الاولى من الزوال, وان كانت الطهاره فى الساعه الثانيه بعد الزوال فهى باقيه جزما, فاذن لاشك فى بقاء الطهاره لكى تستصحب.

والجواب ان ما ذكره قدس سره غريب, لان المستصحب فى المقام الجامع بين الطهارتين لا خصوص الطهاره قبل الزوال ولابعده فى الساعه الثانيه, و المفروض ان الجامع متعلق لليقين ويشك فى بقائه فى الساعه الثالثه.

وان شئت قلت, ان الجامع بينهما و هو عنوان احدهما متعلق لليقين حدوثا وللشك بقاء كما هو الحال فى تمام موارد استصحاب الكلّى فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلّى, فان المستصحب هو الجامع بين الفرد الطويل و الفرد القصير.

الوجه الثالث ما ذكره المحقق العراقى قدس سره و الجواب عنه

الوجه الثالث: ايضا ما ذكره المحقق العراقى قدس سره (١) من ان المعتبر فى جريان الاستصحاب ان يكون زمان اليقين بالحدوث معلوما, فاذا رجعنا قهقرا الى الوراء فى عمود الزمان نصل الى زمان نشير اليه انه زمان اليقين بالحدوث فيجره الى زمان الشك فى البقاء, و هذا الشرط غير موجود فى المقام, فانه اذا رجعنا الى القهقراء فلانجد زمان اليقين بالطهاره لاقبل الزوال ولابعده بل نجد زمان اليقين بعدم الطهاره, فاذن كيف نستصحب بقاء الطهاره, فان الساعه الثانيه بعد الزوال زمان الشك فى الطهاره و الساعه قبل الزوال ايضا زمان الشك فيها, فلايقين بالطهاره فى اى زمان حتى يجره الى زمان الشك فى بقائها.

والجواب ان المستصحب فى المقام الجامع و هو عنوان احدهما, و المفروض ان المكلف على يقين بحدوث هذا الجامع و الشك فى بقائه, لان المكلف فى الساعه الثانيه بعد الزوال يتقن اجمالا بحدوث الطهاره اما فى الساعه قبل الزوال واما فى الساعه الثانيه بعد الزوال, وفى الساعه الثالثه يشك فى بقاء هذا الجامع وليس المستصحب الطهاره قبل الزوال او الطهاره بعده فى الساعه الثانيه حتى يقال انه لايقين بحدوثها.

وبكلمه, انه ان اريد بذلك ان المعتبر فى جريان الاستصحاب اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء فهو صحيح, ولكن لافرق فيه بين ان يكون اليقين بحدوث الفرد بحدده الفردى او اليقين بحدوث الكلّى بحدده, وفى

ص: ٤٧٢

المقام حيث ان اليقين بحدوث الفرد غير موجود و الموجود انما هو اليقين بحدوث الكلى و ظرفه الساعه الثانيه بعد الزوال, فلا مانع من جريان استصحاب بقاءه فى الساعه الثالثه.

وان اريد به ان متعلق العلم الاجمالى حيث انه الفرد دون الكلى فليست للفرد حاله سابقه, فاذا رجعنا الى الوراء قهقرا نيا فلان نجد زمانا نشير به الى انه زمان حدوث الفرد, لان زمان حدوثه فى المقام مردد بين الساعه قبل الزوال و الساعه الثانيه بعده.

فيرد عليه اولاً, انه ليس متعلق العلم الاجمالى الفرد بل الجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما او احدها و هذا امر وجدانى, فاذن ما بناه قدس سره من ان متعلق العلم الاجمالى الفرد دون الجامع غير صحيح بل هو خلاف الوجدان.

وثانيا لو سلمنا ان متعلقه الفرد الا انه لاشبهه فى ان متعلقه ليس الفرد المعين والا فلما معنى لتقسيم العلم الى علم تفصيلى و علم اجمالى, لان العلم الاجمالى على هذا عين العلم التفصيلى بل هو الفرد المبهم المردد بين هذا و ذاك, ولا مانع من استصحاب بقاء الفرد المبهم الى الساعه الثالثه لليقين بحدوثه فى الساعه الثانيه بعد الزوال.

فالتتيجه ان ما ذكره المحقق العراقى قدس سره لا يرجع الى معنى محصل.

قد يقال كما قيل ان استصحاب بقاء الطهاره الجامعه المعلومه بالاجمال لايجرى لعدم ترتب الاثر الشرعى عليها بهذا الوصف العنوانى, لانها بهذا الوصف لا- وجود لها الا- فى عالم الذهن ولا اثر لها, لان الاثار الشرعيه مترتب على الطهاره فى واقع زمان حدوث المعلوم بالاجمال المردد فى الخارج بين الساعه قبل الزوال و الساعه الثانيه بعده ولا يترتب اى اثر عليها فى زمان حدوث المعلوم بالاجمال بما هو زمان حدوثه وبعنوانه

الاجمالي الانتزاعي الذي لا واقع موضوعي له الا في عالم الذهن.

والجواب ان الزمان الاجمالي ان لوحظ بنحو الموضوعيه و القيديه فلايجرى لعدم ترتب اثر شرعى عليه, بل لايجرى مطلقا لانه لايبث تقيده بهذه الوصف الاعلى القول بالاصل المثبت.

وان لوحظ بنحو المعرفيه و المشيريه الى واقع زمان المعلوم بالاجمال فى الخارج المردد بين الساعه قبل الزوال و الساعه الثانيه بعده, فلا مانع من جريان استصحاب بقاء الطهاره فى الساعه الثالثه, لان الزمان حينئذٍ ظرف لها لا قيد.

والخلاصه ان من الواضح جدا ان المستصحب هو الطهاره الجامعه بين حدوثها قبل الزوال و حدوثها بعده فى الساعه الثانيه لا الطهاره المعلومه بالاجمال بهذا الوصف العنوانى الاجمالي الانتزاعي, فان المستصحب بهذا الوصف لا وجود له الا فى عالم الذهن, او فقل ان المستصحب ليس الطهاره المضافه الى زمان اجمالى بما هو, فانه لا وجود لها الا فى افق الذهن ولا اثر لها.

الوجه الرابع ما قيل فى هذه المسأله و الجواب عنه

الوجه الرابع: قد يقال كما قيل ان الاشكال فى جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ و المعلوم تاريخ احدهما فى زمان المجهول فى الساعه السابقه يجرى فى هذه المساله ايضا, لان المستصحب فى المقام و هو (الطهاره) مرده بين فرد مقطوع الارتفاع و هو الفرد الحادث قبل الزوال, لانه ارتفع يقينا بصدور الحادث فى الساعه الاولى بعد الزوال و بين فرد مقطوع البقاء و هو الفرد الحادث فى الساعه الثانيه بعده, فاذا لايجرى الاستصحاب فيها لانه من الاستصحاب فى الفرد المردد, هذا بالاضافه الى عمود الزمان, واما بالاضافه الى زمانها الاجمالي بما هو فلايجرى لعدم ترتب اثر شرعى عليها.

والجواب, اما جريان الاستصحاب فى المعلوم كاستصحاب بقاء الحدث فى المثال, فلاشبهه فيه واحتمال حدوث الطهاره فى الساعه الثانيه لا يضر بالشك فى بقاءه.

ومن هنا لو قلنا بان العلم الاجمالى يسرى الى الواقع, فسرايته الى الطهاره فى الساعه الثانيه مجرد احتمال فلا يضر بالشك فى بقاء الحدث فيها.

واما استصحاب بقاء الطهاره التى يكون تاريخها مجهولا- ان كان بلحاظ واقع زمان حدوثها المردد بين الساعه قبل الزوال و الساعه بعد الزوال فلا يجرى, لعدم تماميه اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء وان كان بلحاظ زمان حدوثها بما هو زمان حدوثها و بعنوانه الاجمالى الانتزاعى.

ففيه, انه قيد للمستصحب من ناحيه الحدوث, بان يكون المستصحب الطهاره المقيده بزمان حدوثها بما هو زمان حدوثها ولا اثر شرعى مترتب عليها مقيده بهذا القيد.

هذا مضافا الى ان الاستصحاب لا يثبت هذا التقييد الا على القول بالاصل المثبت, لان المستصحب حينئذ الطهاره المضافه الى زمان حدوثها الاجمالى بما هو زمان حدوثها هذا.

الا- انه لا اساس لهذا لاشكال, لما مر من ان المستصحب فى المقام الطهاره الجامعه بين الطهاره قبل الزوال و الطهاره بعده فى الساعه الثانيه و هى عنوان احدهما ولا مانع من استصحاب بقاءها, لان اركان الاستصحاب تامه فيه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء فيدخل فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى.

و من هنا يظهر حال الصوره الثانيه, و هى ما اذا كان تاريخ الطهاره معلوما و تاريخ الحدث مجهولا, فان جميع ما ذكرناه فى الصوره الاولى

من المناقشات وجوابها يجرى في هذه الصورة ايضا بحرف فلاحاجه الى الاعاده.

واما الصورة الثالثه, و هي ما اذا كان تاريخ كلا الحادثين مجهولا, كما اذا علم المكلف بانه كان محدثا في زمان و متطهرا في زمان آخر ولا يدري المتقدم منهما عن المتأخر, كما اذا علم بان الحدث ان كان في الساعه الاولى من زوال يوم الجمعه مثلا كانت الطهاره في الساعه الثانيه وان كان العكس فبالعكس.

فلا- مانع من استصحاب بقاء كل منهما في الساعه الثالثه لانها ظرف الشك في البقاء, و تردد كل من الحدث و الطهاره بين الساعه الاولى و الثانيه منشأ للشك في بقاء كل منهما في الساعه الثالثه, وحيثُ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيهما, لان اركانه من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء تامه ولا يرد عليه شيء من الاشكالات المتقدمه كعدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن وغيره.

والخلاصه, حيث انا نشك في بقاء كل من الحادثين في الساعه الثالثه في المثال, فلا مانع من استصحاب بقاء كل منهما في نفسه, غايه الامر تقع المعارضه بينهما فيسقطان من جهه المعارضه, ومن هنا تمتاز هذه الصوره عن الصوره الاولى و الثانيه بعده نقاط:

الاولى, انه لاموضوع لشبهه صاحب الكفايه قدس سره فيها و هي عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن, لان زمان المشكوك الساعه الثالثه وزمان المتيقن الساعه الثانيه, باعتبار ان في الساعه الثانيه تيقن المكلف بحدوث كلا الحادثين فيها تفصيلا وان كان زمان حدوث احدهما الساعه الاولى و زمان حدوث الآخر الساعه الثانيه اجمالا, ولكن زمان حصول اليقين بحدوثهما معا تفصيلا هذا الساعه ولهذا لامنافاه بين هذا

اليقين التفصيلي و اليقين بارتفاع احدهما فيها اجمالاً, باعتبار ان لهذا اليقين الحاصل في الساعه الثانيه متيقن, احدهما متقدم على اليقين زمانا و هو الحادث في الساعه الاولى, و الآخر مقارن كذلك و هو الحادث في الساعه الثانيه, و المفروض باليقين الثاني المتيقن السابق في هذا اليقين.

فالتتيجه, ان زمان المشكوك و هو (الساعه الثالثه) متصل بزمان المتيقن بوصف كونه متعلقا لليقين و هو الساعه الثانيه.

الثانيه, انه لاموضوع لاعتراض المحقق العراقي قدس سره على الصوره الاولى و الثانيه في هذه الصوره و هو ان تاريخ الحدث اذا كان معلوما و هو اول الزوال و تاريخ الطهاره مجهولا ولايدري انها حدثت قبل الزوال او بعده, فان حدثت قبل الزوال فهي مقطوع الارتفاع وان حدثت بعده فهي مقطوع البقاء, فاذن لاشك في البقاء.

و هذا الاشكال لو تم هناك فلاموضوع له في المقام, و هو ما اذا كان تاريخ كلا الحادثين مجهولا, اذ لاشبهه في ان كلا منهما مشكوك البقاء في الساعه الثالثه في المثال.

الثالثه, انه لامجال للاعتراض الرابع على الصوره الاولى في هذه الصوره, لان المكلف في هذه الصوره يعلم اجمالاً بحدوث احد الحادثين في الساعه الاولى وحدوث الحادث الآخر في الساعه الثانيه, و هذا العلم الاجمالي منشأ للعلم التفصيلي بحدوث كل منهما في الساعه الثانيه, غايه الامر احدهما في الساعه الاولى و الآخر في هذه الساعه, فالساعه الثانيه ظرف لحصول العلم التفصيلي بحدوثهما معا وفي الساعه الثالثه يشك في بقاء كل منهما فيها, ولهذا لا مجال للاعتراض المذكور في هذه الصوره.

نستعرض نتائج البحوث في هذا التنبيه في ضمن عدة نقاط:

النقطة الاولى: انه لاشبهه في جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبه واحرازها كلالا- او بعضا به في مقابل الموضوعات المقيدة التي لايمكن جريان الاستصحاب فيها و احرازها به الا على القول بالاصل المثبت.

النقطة الثانية: ان معنى استصحاب بقاء الموضوع التعبد بثبوتة لا التعبد بفعليه حكمه وتنجزه لانها بحاجة الى تطبيق الكبرى عليه, وعلى هذا فمعنى استصحاب بقاء جزء الموضوع ثبوتة تعبدا اذا كان جزءه الآخر ثابتا بالوجدان وبضمه اليه يتحقق الموضوع بكلا جزئيه ويترتب عليه اثره بتطبيق الكبرى عليه, لان فعلية الحكم وتنجزه منوطه به ولايكفى ثبوت الصغرى فقط او الكبرى.

النقطة الثالثة: ان جزء الموضوع وان لم يكن حكما في نفسه ولا موضوعا له, و مع ذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فيه, اذ لايعتبر في جريانه ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعى, بل يكفى فيه ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعى وان لم يكن حكما شرعيا ولا موضوعا له.

النقطة الرابعة: ان الموضوع المركب مركب من ذاتي الجزئين بدون اخذ اى عنوان زائد عليهما كعنوان التقارن او الاجتماع او التقدم او التأخر وهكذا, بلا فرق في ذلك بين ان يكون مركبا من جوهرين او عرضين لموضوعين او لموضوع واحد, ولايمكن ان يكون الموضوع مركبا من

العرض وموضوعه, لان الموضوع حينئذ يكون مقيدا لامركبا, و العرض ماخوذ في الموضوع بوجوده النعتي لا المحمولى, ولا مانع من ان يكون الموضوع مركبا من عدم العرض وموضوعه, لان عدم العرض الماخوذ في موضوعه ليس عدما نعتياً بل هو عدم محمولى, ومن هنا فرق بين ان يكون العرض ماخوذاً في موضوعه وبين ان يكون الماخوذ فيه عدم عرضه باعتبار ان عدم عرضه ليس عرضاً له.

النقطة الخامسة: اذا علم اجمالاً- بارتفاع احد جزئى الموضوع المركب وشك في بقاءه و عدم ارتفاعه الى زمان وجود الجزء الآخر, فتارة يكون تاريخ احدهما معلوماً وتاريخ الآخر مجهولاً- واخرى يكون تاريخ كليهما مجهولاً, اما فى العرض الاول فلايجرى استصحاب عدم حدوث المعلوم تاريخه لا بالنسبه الى الزمان المطلق لعدم الشك فيه ولا بالنسبه الى الزمان النسبى و هو زمان الحادث المجهول, واما استصحاب عدم حدوث المجهول الى زمان المعلوم فلا مانع منه فى نفسه على تفصيل تقدم.

النقطة السادسة: ان الاستصحاب لايجرى فى مجهولى التاريخ اذا كانت دائره زمان حدوث كليهما متساويه, واما اذا كانت دائره زمان حدوث احدهما اوسع من دائره زمان حدوث الآخر, فيجرى الاستصحاب فى الفرض الاول دون الثانى خلافاً لجماعه من المحققين منهم السيد الاستاذ قدس سره, فانهم قد بنوا على جريان الاستصحاب فى كل واحد منهما فى نفسه مطلقاً ولكنه يسقط من جهه المعارضه مع الآخر.

النقطة السابعة: قد بنى صاحب الكفايه قدس سره على عدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ معللاً بان المعتبر فى جريان الاستصحاب احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن, وحيث ان هذا الاتصال غير محرز فى مجهولى التاريخ فلايجرى الاستصحاب فيهما, لانه مع عدم

الأحراز لم يحرز انه من نقض اليقين بالشك او من نقض اليقين فتكون الشبهه مصداقيه, فلا يجوز التمسك بادله الاستصحاب فيها.

النقطه الثامنه: ان ما بنى صاحب الكفايه قدس سره من اعتبار العنصر الرابع فى جريان الاستصحاب لا اصل له, لانه مبنى على انه لادخل لليقين و الشك الماخوذين فى لسان روايات الاستصحاب فى موضوعه مع ان الامر ليس كذلك, اذ لاشبهه فى ظهورها عرفا فى ان لهما دخلا- فيه, بمعنى ان موضوع الحكم الاستصحابى المتيقن و المشكوك بالعرض مع وصف كونهما متعلقين لليقين و الشك مطلقا, وعلى هذا فلا يتصور ان يشك الانسان الاعتيادى فى انه شاك او متيقن, فانه انما يتصور بالنسبه الى الواقع لا بالنسبه الى موضوع الاستصحاب.

النقطه التاسعه: ذهب جماعه الى ان الشبهه المصداقيه تتصور فى ادله الاستصحاب على اساس ان موضوع الحكم الاستصحابى المتيقن و المشكوك بالعرض لا بالذات هذا.

ولكن تقدم من ان الموضوع وان كان هو المتيقن و المشكوك بالعرض لا بالذات الا انه ليس الموضوع المتيقن بلحاظ وجوده فى الواقع بقطع النظر عن كونه متعلقا لليقين, وكذلك الحال فى المشكوك بل الموضوع بمقتضى ظهور ادله الاستصحاب المتيقن و المشكوك بالعرض بلحاظ كونهما متعلقين لليقين و الشك, فاليقين بالطهاره الواقعيه و الشك فى بقائها فى الواقع ماخوذان فى موضوع الحكم الاستصحابى, فاذن يكون الموضوع مركبا من ذات المتيقن و اليقين بها وذات المشكوك و الشك فيها.

النقطه العاشره: ان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من التفصيل بين مجهولى التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا بعدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ من جهه عدم احراز اتصال

زمان المشكوك بزمان المتيقن, وجريانه فى المعلوم تاريخه الى زمان المجهول غير صحيح اذ لافرق بين الصورتين من هذه الناحيه.

النقطه الحاديه عشره: ان هنا تفسيرين آخرين لما ذكره صاحب الكفايه قدس سره ولكنهما لا ينطبقان على ما ذكره قدس سره فى الكفايه.

النقطه الثانيه عشره: ان موضوع النجاسه مركب من امرين, احدهما الملاقاه فى زمان و الآخر عدم الكريه فيه, فاذا كانت الملاقاه محرزاه بالوجدان وعدم الكريه محرزاه بالاستصحاب تحقق الموضوع للنجاسه, وهل هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه او لا؟

والجواب ان فى المساله قولين, قول بعدم التعارض بينهما, وقول بالتعارض.

اما القول الاول, فقد اختاره السيد الاستاذ قدس سره واستدل عليه بوجوه, و تقدم ان جميع تلك الوجوه غير تامه, و الصحيح القول الثانى وانه معارض, لانه ينفى الموضوع وذاك يثبت الموضوع كما تقدم.

النقطه الثالثه عشره: ذهب بعض المحققين قدس سره الى ان استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه لا يجرى لا- من جهه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره, بل من جهه انه لا ينفى موضوع النجاسه منضمنا الى الجزء الآخر المنفى بالوجدان الا على القول بالاصل المثبت, لان الموضوع هو صرف وجود الملاقاه مع عدم الكريه ولا يمكن نفي صرف الوجود الجامع باستصحاب عدم حدوث حصته, اذ كما لا يمكن اثبات الكلى باثبات فرده كذلك لا يمكن نفي الكلى بنفي فرده هذا.

ولكن تقدم الاشكال فيه و ان موضوع النجاسه مطلق وجود الملاقاه لا صرف وجودها, و النجاسه تنحل بانحلال افرادها وحصصها فى الخارج,

فيكون كل فرد وحصه موضوع للنجاسه.

النقطه الرابعه عشره: ان طهاره الاشياء ذاتيه وغير مجعوله في الشريعه المقدسه كالمباحات الاصليه ولا حاجه الى جعلها, و الشريعه
انما جاءت لتحديد مواقف الانسان واطلاق عنانه من كافه الجهات الاجتماعيه و الفرديه و الماديه و المعنويه.

النقطه الخامسه عشره: ان في توارد الحالتين المتضادتين على شىء واحد كالطهاره و النجاسه او الطهاره و الحدث حالتين,
الاولى ما اذا كان تاريخ احدهما معلوما و تاريخ الآخر مجهولا, و الثانيه ما اذا كان تاريخ كليهما مجهولا, ولا مانع من جريان
الاستصحاب في كلتا الحالتين كما تقدم تفصيله.

ص: ٤٨٢

التنبیه التاسع لاشبهه فى ان الاستصحاب لايجرى فى المساله اذا كان فيها دليل لفظى من عموم او اطلاق, لانه يتقدم على الاستصحاب اما بالحكومه او الورود على تفصيل ياتى فى ضمن البحوث الاتيه ولاكلام فيه.

وانما الكلام فى المقام فيما اذا خصص عام بمخصص منفصل مجمل, وحيث انه لا يكون حجه الا فى المقدار المتيقن دون الزائد ففيه يرجع الى عموم العام هذا.

ولكن قد يتوهم ان فى موارد الشك فى التخصيص تقع المعارضه بين استصحاب بقاء حكم المخصص فيها وبين التمسك بعموم العام, ومن امثله ذلك الدليل الدال باطلاقه على جواز وطى الرجل زوجته متى شاء واراد, واستثنى من ذلك ايام حيضها, فاذا فرضنا ان دليل الاستثناء مجمل و القدر المتيقن منه حرمة وطئها ايام خروج الدم, واما اذا انقطع الدم منها وقبل ان تغتسل, فلايدل على الحرمة فى الفتره بين انقطاع الدم والاعتسال.

وعلى هذا فهل المرجع فى هذه الفتره استصحاب بقاء حرمة الوطى الى ان تغتسل, او التمسك بعموم العام لاثبات جواز وطئها فيها.

ومن امثله ذلك ما دل من الدليل على ثبوت خيار الغبن للمشتري مثلا, فانه مخصص لعموم (اوفوا بالعقود), فاذا فرضنا أنّ الدليل المخصص مجمل, فيكون حجه فى المقدار المتيقن و هو ثبوت هذا الخيار فى اول ازمه امكان فسخ العقد ولايدل على ثبوته فى الزمن الثانى, فاذن المرجع فيه هل هو استصحاب بقاء الخيار او التمسك بعموم (اوفوا بالعقود) ومنها

ما ذهب الشيخ الانصارى الى التفصيل فى هذه المساله

اشاره

والجواب, ان الاصوليين قد اختلفوا فى هذه المساله على وجوه, وذهب شيخنا الانصارى قدس سره(1) الى التفصيل بين ما اذا كان الزمان فى طرف العام قيماً للموضوع ومكثراً له, بمعنى ان كل قطعه من قطعات الزمان موضوع مستقل للحكم, باعتبار ان العام كما ينحل بانحلال افراده العرضيه كذلك ينحل بانحلال افراده الطويله.

واما اذا كان الزمان فيه ظرفاً له بدون ان يكون له دخل فى الموضوع, فالحكم الثابت لكل فرد من افراده العرضيه حكم واحد شخصى فى طول قطعات الزمان و مستمر باستمراره.

فعلى الاول, حيث ان الشك فى التخصيص الزائد لان الدليل المخصص مجمل على الفرض, فلا يكون حجه الا فى المقدار المتيقن, فيكون المرجع فيه عموم العام دون استصحاب حكم المخصص, فانه لا يجرى فى نفسه لعدم تماميه اركانها.

وعلى الثانى, فيكون المرجع استصحاب بقاء حكم المخصص ولا مجال للتمسك بالعام ولا موضوع له, لان الشك ليس فى التخصيص الزائد حتى ينفى التمسك بالعام, اذ الخارج منه فرد واحد فى طول الزمان, و المفروض انه محكوم بحكم واحد شخصى فى تمام آتات الزمان وقطعاته الطويله, و هذا الحكم الثابت لهذا الفرد قد انقطع عنه بالتخصيص وعوده اليه مره ثانيه بحاجه الى دليل آخر و العام بعمومه لا يكون متكفلاً له, لانه بعمومه انما يكون متكفلاً لعدم خروج الزائد عنه ولا يدل على عود ما خرج, ولو عاد فهو حكم آخر غير الحكم الاول الذى انقطع عنه بالتخصيص, ومن الواضح ان معنى التمسك بالعام هو ان الحكم المجعول

لافراده باقى ولم ينقطع ولا يدل على جعل حكم آخر مماثل للحكم المنقطع هذا.

اشكال المحقق الخراسانى قدس سره على الشيخ الانصارى

وقد اشكل المحقق الخراسانى قدس سره (1) على الشيخ قدس سره بان ما ذكره قدس سره لا يكفى لهذا التفصيل بل لابد من ملاحظه الزمان فى طرف الخاص ايضا, لانه فى هذا الطرف اما ان يكون قيذا لموضوع الخاص ومكثرا له بلحاظ افراد الزمان وقطعاته الطويله, فيكون كل قطعه موضوع مستقل للحكم فيتكثرا الحكم بتكثرها كما يتكثرا بتكثرا افراده العرضيه, او يكون طرفا له بدون ان يكون له اى دخل فيه, فاذن بطبيعته الحال يكون الحكم المجعول لكل فرد من افراده فى عمود الزمان وقطعاته الطويله حكم واحد شخصى.

وعلى هذا فالصور اربع:

الصوره الاولى: ان يكون الزمان طرفا فى طرفى العام و الخاص معا.

الصوره الثانيه: ان يكون قيذا للموضوع فيهما معا.

الصوره الثالثه: ان يكون قيذا للموضوع فى طرف العام و طرفا له فى طرف الخاص.

الصوره الرابعه: ان يكون قيذا للموضوع فى طرف الخاص و طرفا له فى طرف العام.

وهذه هى الصور الاربع:

اما الصوره الاولى, فيكون المرجع فيها استصحاب بقاء حكم المخصص ولا مجال للتمسك بعموم العام, لفرض ان الفرد الخارج من العام محكوم بحكم واحد شخصى فى طول الفترات الزمنيه, وهذا الحكم قد انقطع عنه بدليل المخصص وعوده لا يمكن, واذا عاد بدليل فهو مثله

ص: ٤٨٥

لا عينه, لاستحاله اعاده المعدوم, ومن الواضح ان العام لا يدل على جعل حكم آخر له كالحكم المنقطع عنه بالتخصيص.

والخلاصه, ان اعاده المعدوم مستحيله, واما اعاده مثله اى جعل مثله بجعل آخر فهو بحاجه الى دليل آخر, ولا اشعار للعام بذلك فضلا عن الدلاله.

واما الصوره الثانيه, فلاموضوع للاستصحاب فيها, لان المتيقن فيها غير المشكوك, وعليه فلا يكون الشك فيها شكا فى البقاء بل شك فى اصل خروج فرد آخر من العام و المرجع فيه اصاله العموم.

واما الصوره الثالثه, فاستصحاب بقاء حكم المخصص وان كان جاريا فى نفسه الا انه محكوم باصاله العموم.

واما الصوره الرابعه, فلا موضوع فيها للاستصحاب ولا لاصاله العموم, فيكون المرجع فيها اصاله البراءه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى الزمان ان كان قيذا لموضوعى العام و الخاص معا بان يكون لهما افراد عرضيه وطوليه معا, فالمرجع اصاله العموم دون الاستصحاب, وان كان طرفا لموضوعيهما بان لا يكون لهما الا افراد عرضيه لاطوليه, فالمرجع فيه استصحاب حكم المخصص لا اصاله العموم, وان كان قيذا لموضوع احدهما وطرفا لموضوع الآخر بان كان للاول افراد عرضيه وطوليه معا وللثانى افراد عرضيه فحسب, فالمرجع فى الاول استصحاب بقاء حكم المخصص ولكنه محكوم باصاله العموم, فاذن ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من ان الزمان فى طرف العام اما ان يكون قيذا او طرفا بدون التعرض للزمان فى طرف الخاص لا وجه له بل لابد من لحاظ الزمان فى طرف الخاص ايضا, فانه فى هذا الطرف اما ان يكون قيذا او طرفا ولا ثالث لهما, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان هناك خلافا بين الاصوليين فى تفسير مقاله الشيخ قدس سره فى المساله, و هى (ان الزمان قد يكون قيذا للموضوع فى طرف العام و قد يكون ظرفا له فيه) وماهو مراده قدس سره منها, فهنا اقوال وتفسيرات:

ما هو مراد الشيخ من (ان الزمان قد يكون قيذا للموضوع فى طرف العام و قد يكون ظرفا له فيه)

التفسير الاول من مراد الشيخ الانصارى للمقام من السيد الاستاذ قدس سره

التفسير الاول: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (١). من ان المراد من كون الزمان قيذا كثيرا للموضوع العموم الاستغراقى بالنسبه الى قطعات الزمان الطويله, لـان كل قطعه فرد من العام وموضوع للحكم كما هو الحال فى العام الاستغراقى بالنسبه الى الافراد العرضيه, ولا فرق فى العام الاستغراقى بين ان يكون استغراقه بلحاظ الافراد الطويله او الافراد العرضيه, و المعيار فيه كون كل فرد موضوعا مستقلا للحكم فى مقابل العام المجموعى الذى يكون فيه كل فرد جزء الموضوع لاتمامه.

والمراد من كون الزمان ظرفا للعموم المجموعى بالنسبه الى قطعات الزمان الطويله, فانها جميعا موضوع واحد ويكون كل قطعه منها جزء الموضوع لاتمامه و الحكم المجعول فيه حكم واحد, ولا فرق من هذه الناحيه بين ان يكون العموم المجموعى بلحاظ الافراد الطويله او العرضيه, فالضابط انما هو لحاظ جميع الافراد موضوعا واحدا و كل فرد جزء الموضوع و الحكم المجعول فيه حكم واحد, فاذا قال المولى: (اكرم العلماء) فتاره يكون العلماء ملحوظه بنحو العموم الافرادى واخرى بنحو العموم المجموعى, فعلى الاول يكون كل فرد منهم موضوعا مستقلا لوجوب الاكرام ولهذا ينحل الحكم بانحلال افراد موضوعه فى الخارج فيثبت لكل فرد منها وجوب اكرام مستقل, وعلى الثانى يكون كل فرد جزء الموضوع, و المجموع من حيث المجموع موضوع و المجعول له وجوب واحد, هذا كله بالنسبه الى الافراد العرضيه.

ص: ٤٨٧

واما بالنسبه الى الافراد الطويله كقطعاعات الزمان وفترة الطويله, فتاره يلحظ كل يوم موضوعا مستقلا لوجوب الاكرام, فاذن لامحاله يتعدد الوجوب بتعدد الايام, واخرى يلحظ جميع الايام الطويله موضوعا واحدا ويكون كل يوم جزء الموضوع لاتمامه, وعليه فالعام على الاول استغراقى وعلى الثانى مجموعى, هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى, اشكل السيد الاستاذ قدس سره على هذا التفسير, بانه لافرق فى جواز التمسك بالعام فى موارد الشك فى التخصيص بين العام الاستغراقى و العام المجموعى كمايجوز التمسك بالاول كذلك يجوز فى الثانى, ولا فرق من هذه الجبهه بين كون الاستغراقيه و المجموعيه بلحاظ الافراد العرضيه او الافراد الطويله هذا.

ايراد بعض المحققين قدس سره على تفسير السيد الاستاذ قدس سره وعدم ورود هذا الايراد

و قد اورد على ذلك بعض المحققين قدس سره^(١) من ان مراد الشيخ قدس سره من الفرق بين كون الزمان قيذا او كونه ظرفا لو كان الفرق بين العام الاستغراقى و العام المجموعى لكان المناسب لهذا البحث مبحث العام و الخاص لامبحث الاستصحاب هذا.

وغيرخفى ان هذا الايراد غير وارد على السيد الاستاذ قدس سره, لان محل الكلام فى المقام انما هو فى ان استصحاب بقاء حكم المخصص هل يجرى او ان المرجع فيه التمسك بعموم العام, و الشيخ قدس سره فصل بين ما اذا كان الزمان قيذا لموضوع العام وما اذا كان ظرفا له, فعلى الاول يكون المرجع فى موارد الشك فى التخصيص الزائد هو التمسك بعموم العام, وعلى الثانى استصحاب بقاء حكم المخصص.

واما السيد الاستاذ قدس سره فقد ذكر ان مراد الشيخ قدس سره من كون الزمان قيذا للموضوع العموم الاستغراقى ومن كونه ظرفا له العموم المجموعى,

ص: ٤٨٨

وعلى هذا الاساس اشكل عليه بان المرجع فى موارد الشك فى التخصيص الزائد التمسك بعموم العام بلافرق بين العام الاستغراقى و العام المجموعى كما تقدم فى مبحث العام و الخاص لا استصحاب بقاء حكم المخصص فى الثانى, ومن الواضح ان هذا البحث مناسب للمقام لامبحث العام و الخاص, فان المناسب له ما اذا كان البحث عن اصل جواز التمسك بالعام المجموعى وعدم جوازه, و المفروض ان البحث فى المقام ليس من هذه الناحيه هذا.

مايرد على السيد الاستاذ قدس سره فى المقام

الذى يرد على السيد الاستاذ قدس سره هو انه لايمكن حمل ما افاده شيخنا الانصارى قدس سره على ما ذكره قدس سره من التفسير, وذلك لان الظاهر ان مراده من ظرفيه الزمان انه ظرف لمتعلق الحكم بدون اى دخل له فيه, لان الزمان ظرف لكل امر زمانى ذاتا ولايتوقف على لحاظ اى عنايه زائده كالمكان الذى هو ظرف لكل مكاني كذلك بدون التوقف على اى مؤنه زائده.

واما اذا كان افراد الزمان وقطعاته الطويله ملحوظه بنحو المجموع موضوعا لحكم واحد ويكون كل فرد وقطعه منها جزء الموضوع لاتمامه, فمعنى ذلك انها مؤثره فى الحكم فى مرحله الجعل وفى الملاك فى مرحله المبادى لانها ظرف فحسب, ولهذا لافرق بين العام المجموعى و العام الاستغراقى من هذه الناحيه, و الفرق بينهما انما هو فى ان كل فرد من العام الاستغراقى موضوع لحكم مستقل وفى العام المجموعى جزء الموضوع لاتمامه, ولافرق بين ان تكون الاستغراقيه و المجموعيه فى الافراد العرضيه او الافراد الطويله.

التفسير الثانى ما ذكره المحقق النائينى قدس سره

التفسير الثانى: ما ذكره المحقق النائينى قدس سره (١) من ان كلام الشيخ قدس سره فى الرسائل وان كان موهما انه فى مقام الفرق بين العام الاستغراقى و العام المجموعى الا انه لايمكن ان يكون مراده ذلك, بل مراده هو ما يظهر منه

ص: ٤٨٩

فى مبحث خيار الغبن فى المكاسب من الفرق بين ما اذا كان الاستمرار قيذا لمتعلق الحكم وما اذا كان قيذا لنفس الحكم.

بيان ذلك، ان فى العموم الازمانى تاره يكون الاستمرار قيذا لمتعلق الحكم فان متعلقه عام استمرارى، كما اذا فرضنا ان المولى قال يجب عليكم الصيام مستمرا اوقال يجب عليكم التصديق فى كل يوم مستمرا وبلا انقطاع، ففى مثل ذلك يكون الاستمرار قيذا للمتعلق، ولا فرق بين ان يكون استمراره بالنص كما فى مثل هذا المثال او بالظهور الوضعى او الاطلاقى الثابت بمقدمات الحكمه.

واخرى يكون الاستمرار واردا على الحكم وقيدا له، كما اذا فرضنا ان المولى قال: يجب عليك الصيام ثم قال ان هذا الوجوب مستمر ودائمى، وعلى هذا فالدليل الاول لا يدل الا على اصل ثبوت الحكم، واما الدليل الثانى فانه يدل على استمراره وعمومه الازمانى الطولى.

ثم ان الفرق بين ما اذا كان الحكم واردا على المتعلق المقيد بالاستمرار وبين ما اذا كان الاستمرار واردا على الحكم من جهتين:

الاولى، ان الاستمرار الماخوذ فى متعلق الحكم يمكن اثباته بنفس الدليل المتكفل للدلاله على هذا الحكم اما بالاطلاق ومقدمات الحكمه او بالظهور العرفى او بالنص، وهذا بخلاف الاستمرار الوارد على الحكم، فانه لا يمكن اثباته بنفس الدليل المتكفل للحكم، باعتبار انه يدل على ثبوت اصل الحكم ولا يدل على استمراره الذى هو متفرع على ثبوته فى المرتبه السابقه.

الثانيه، ما اذا ورد التخصيص على الدليل الاول و هو ما كان الاستمرار ماخوذاً فى متعلق حكمه، فلا مانع من التمسك بعمومه بعد زمن التخصيص، باعتبار ان ظهوره فى الاستمرار و الدوام حجه و التخصيص الوارد عليه

باخراج بعض الازمنه منه لا يضر بظهوره في العموم والاستمرار كما هو الحال في العموم الافرادى, لان اصله العموم من الاصول العقلائيه و هي المرجع في مقام الشك في اصل التخصيص او في التخصيص الزائد بلافرق بين ان يكون العموم استغراقيا او مجموعيا كان في الافراد العرضيه او الطويله.

واما اذا كان الدليل المخصص وارد على الدليل الثانى الذى هو المتكفل لاستمرار الحكم الثابت في المرتبه السابقه, فلا يمكن التمسك في موارد الشك في التخصيص لا بالدليل الاول ولا بالدليل الثانى, مثلا قد دل الدليل على جواز استمتاع الزوج لزوجته و الدليل الآخر يدل على ان هذا الجواز مستمر الى يوم القيامه.

وحيثُذا فاذا ورد تخصيص على الدليل الثانى بغير ايام الحيض و النفاس, وحيثُذا فاذا شك في الجواز بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال, فلا يمكن التمسك لا بالدليل الاول ولا بالثانى, اما الدليل الاول فلانه مهمل ولا اطلاق له, واما الدليل الثانى فلان هذا الجواز ماخوذ في موضوعه, و من الواضح انه لا يدل على ثبوت موضوعه و هو الجواز وانما يدل على استمراره على تقدير ثبوته.

وعلى هذا فاذا شك في جواز وطى المرأه بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال, فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات جوازه, لان الجواز ليس مفاده, فان مفاده استمراره على تقدير ثبوته, و من المعلوم انه لا يدل على ثبوته, لان كل دليل يدل على ثبوت حكمه لموضوعه على تقدير ثبوته واما انه ثابت او لا, فالدليل لا يدل عليه هذا.

نقاش السيد الاستاذ قدس سره للمحقق النائى قدس سره بمناقشتين

و قد ناقش فيه السيد الاستاذ قدس سره (١) بمناقشتين:

ص: ٤٩١

المناقشه الاولى:

ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان استمرار الاباحه اذا كان قيذا لحكم و وارداً عليه, فاذا شك فيها فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات الاباحه باعتبار انها موضوعه.

مبنى على الخلط بين مقامى الجعل و المجعل, فان الدليل الدال على اصل ثبوت الحكم فى مرحله الجعل لا يمكن ان يكون متكفلاً لاستمراره اى استمرار الجعل وعدم نسخه, لوضوح ان الدليل الدال على جعل الحكم لا يدل على استمرار هذا الجعل وعدم نسخه من قبل المولى على تقدير امكان مثل هذا النسخ, فان معناه الغاء هذا الجعل, و قد تقدم انه لا يمكن ولكن ذلك ليس محل الكلام.

فان محل الكلام فى المقام انما هو فى الحكم المجعل و تخصيصه و الدليل المتكفل لاثبات الحكم المجعل, فلا مانع من ان يكون متكفلاً لاستمراره ايضا, مثلاً الدليل الدال على اباحه استمتاع الزوج للزوجه, فلا مانع من ان يدل على استمرارها بالاطلاق و مقدمات الحكمه او بالعموم الوضعى.

وعليه فما ذكره قدس سره من ان هذا الدليل لا يمكن ان يكون متكفلاً لاستمرار الحكم, فلا يمكن المساعده عليه هذا.

النظر فى المناقشه الاولى

وللنظر فى هذه المناقشه مجال, لان هذه المناقشه مبنيه على الخلط بين الاستمرار الذى هو صفة للحكم وحاله له بالمعنى الحرفى, بمعنى ان استمراره ليس شيئاً آخر وراؤه بل هو الحكم بوجوده الواسع طولاً وعبارة عن الوجود الثانى للحكم و الوجود الثالث وهكذا فى عمود الزمان وقطعاته الطويله.

وبين الاستمرار الذى ثبت بدليل آخر مستقل وبنحو المعنى الاسمى فى طول الدليل الاول, بمعنى ان هناك دليلين طويلين, احدهما يدل على

اصل ثبوت الحكم بنحو القضية المهمله, و الآخر يدل على استمراره وعمومه بلحاظ قطعات الزمان الطويله, فان مفاد الدليل الثانى الاستمرار اى استمرار الحكم, وموضوعه ذات الحكم الثابت بالدليل الاول بنحو القضية المهمله.

وعلى هذا, فان كان الاستمرار حاله للحكم بالمعنى الحرفى ومدلول لاطلاق دليله او عمومه, فلا مانع من التمسك به فى موارد الشك فى التخصيص الزائد, وان كان الاستمرار ثابتا بدليل مستقل فى مقابل دليل ثبوت الحكم, فلا يمكن التمسك لا بالدليل الاول ولا بالدليل الثانى عند الشك فى التخصيص الزائد, اما بالدليل الاول فلانه مهمل ولا اطلاق له ولا عموم حتى يتمسك به.

واما بالدليل الثانى, فلان التمسك به يتوقف على احراز موضوعه و هو اصل ثبوت الحكم باعتبار انه ماخوذ فى موضوعه, فيكون مدلوله استمراره على تقدير ثبوته ولا يدل على انه ثابت, وعلى ذلك فاذا شككنا بعد انتهاء فتره التخصيص فى استمرار الحكم, فلا يمكن التمسك بعموم الدليل الثانى, فان التمسك به انما هو فيما اذا كان الموضوع محرزاً وكان الشك فى ثبوت حكمه, واما اذا كان الشك فى ثبوت حكمه من جهة الشك فى ثبوت موضوعه, فلا يمكن التمسك به الا بناء على جواز التمسك بالعام فى الشبهه الموضوعيه وما نحن فيه كذلك, فان الحكم موضوع الدليل الثانى ومفاده استمراره, فاذا شك فيه من جهة الشك فى موضوعه و هو الحكم فلا يمكن التمسك باطلاقه, لان الشبهه موضوعيه فلا يجوز التمسك بالعام فيها, ولا فرق بين ان يكون الشك فى اصل التخصيص او بعد انتهاء امده, وعلى كلا التقديرين فحيث ان هذا الشك من جهة الشك فى الموضوع, فلذلك لا يمكن التمسك بالعام لاثبات حكمه المشكوك لانه من التمسك بالعام فى

والخلاصه, ان المحقق النائيني قدس سره لا ينكر ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من دلالة الدليل على ثبوت الحكم بنحو الاستمرار و الدوام بالاطلاق ومقدمات الحكمه او بالعموم الوضعي, الا انه قال ان مراد الشيخ قدس سره من كون الزمان ظرفا انه ظرف للحكم لا لموضوعه, بمعنى ان الدليل يدل على استمراره بالمعنى الاسمي دون الدليل الاول هذا.

ولكن غير خفي ان حمل ما ذكره الشيخ قدس سره على ذلك بعيد جدا.

المناقشه الثانيه للمحقق النائيني قدس سره وانها غير مبرهنه

المناقشه الثانيه: انه لافرق في جواز التمسك بالعموم الازماني بين كون الاستمرار قيماً للمتعلق وكونه قيماً للحكم وراجعا اليه, فاذا دل دليل على استمراره وعمومه للقطعات الزمانيه الطويله ثم خرج منه فرد, فلا مانع من الرجوع الى العام في غير هذا الفرد اذا شك في خروجه منه, ولا فرق في ذلك بين ان يكون العموم والاستمرار مستفادا من نفس الدليل الدال على الحكم او من دليل خارجي.

وما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان الدليل الدال على استمرار الحكم ناظرا الى بقائه, فلا يمكن الرجوع اليه عند الشك في ثبوت الحكم كما في موارد الشك في التخصيص, مندفع بان العام يدل بظاهره على ثبوت الحكم لجميع الافراد الطويله و العرضيه قبل ورود التخصيص عليه, ولا فرق في الرجوع اليه بعد التخصيص بين كون الاستمرار راجعا الى الحكم او الى متعلقه.

وغير خفي ان هذه المناقشه بالصيغه الموجوده في تقرير بحثه غير مبرهنه, لان الموجود فيه انه لافرق بين ان يكون الاستمرار راجعا الى المتعلق او الى الحكم, فكما يجوز التمسك بالعام في موارد الشك في اصل التخصيص او في التخصيص الزائد في الفرض الاول, فكذلك يجوز

التمسك به فى تلك الموارد فى الفرض الثانى, ولا فرق بين ان يكون الاستمرار و العموم مستفاد من نفس الدليل على الحكم او من دليل آخر خارجى فى طول الدليل الاول ولكن بدون ان يبرهن عدم الفرق بينهما, مع ان الفرق بينهما ظاهر, لما اشرنا اليه انفا من ان الاستمرار و العموم ان كان مستفاد من دليل الحكم باطلاقه الثابت بمقدمات الحكمه او بالظهور العرفى, فلا مانع من التمسك بعمومه فى موارد الشك فى اصل التخصيص او فى التخصيص الزائد, واما اذا كان الاستمرار و العموم مستفادا من دليل آخر مستقل بنحو المعنى الاسمى, فان الدليل الاول يدل على ثبوت اصل الحكم بنحو القضييه المهمله, و الدليل الثانى المستقل يدل على استمرار هذا الحكم, فاذن الحكم الثابت بالدليل الاول موضوع لمدلول الدليل الثانى و هو الاستمرار.

وعلى هذا, فاذا شك فى ثبوت الاستمرار فى الفتره بعد فتره التخصيص, فلامحاله يكون هذا الشك من جهه الشك فى موضوعه و هو الحكم, لفرض ان الدليل لا يدل على ثبوته بعد فتره التخصيص ايضا, ومع الشك فى الموضوع فلا يمكن التمسك بعموم الدليل الثانى, لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه, ودعوى ان الدليل الثانى قرينه على اطلاق الدليل الاول واخراجه من المجمل الى المبين.

مدفوعه بان هذا خلف الفرض, لان الفرض هو ان الدليل الثانى دليل مستقل وله مدلول بالمعنى الاسمى المستقل وليس من توابع الدليل الاول وقرائنه.

قد يقال كما قيل, ان مراد السيد الاستاذ قدس سره من هذه المناقشه هو ان الدليل الثانى يدل على استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول المجمل بالمعنى الحرفى, ومعنى استمراره بالمعنى الحرفى هو ثبوته فى الزمان الثانى و الثالث

وهكذا بنحو العموم الازماني, وعندئذٍ فلا مانع من التمسك بعمومه الازماني واستمراره, لان مفاد الدليل الثاني العام هو استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول المجمل, ومعنى استمراره ثبوته في الزمن الثاني و الثالث و هكذا, لان استمراره عين ثبوته في عمود الزمان لا انه شيء زائد عليه.

وعلى هذا فاذا شك في التخصيص الزائد, فلا مانع من التمسك به لاثبات استمرار الحكم بعد فتره التخصيص.

والجواب, ان مدلول الدليل الثاني لو كان كذلك فحاله حال مقدمات الحكمه, فكما ان تلك المقدمات تثبت عموم الحكم واستمراره الازماني, فانه لولاها فلا يدل الدليل عليه فكذلك الدليل الثاني, فانه يثبت استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول ويدل على انه مستمر, فاذن يكون الدليل الثاني من شؤون الدليل الاول وتوابعه ومبين للمراد منه وان الحكم الثابت به حكم مستمر وعام و هذا خارج عن محل الكلام, لان محل الكلام هو ان الدليل الثاني دليل مستقل وله مدلول بالمعنى الاسمي المستقل و هو الاستمرار وموضوعه الحكم الثابت بالدليل الاول فلانظر له اليه, وانما يكون نظره الى استمراره على تقدير ثبوته واما انه ثابت او لا, فلا يدل عليه لانفيا ولا اثباتا كما هو الحال في كل دليل بالنسبه الى موضوعه.

وعلى هذا, فاذا ورد تخصيص على الدليل الثاني العام وشك في ثبوت حكمه و هو الاستمرار بعد فتره زمن التخصيص, فلامحاله يكون هذا الشك من جهة الشك في ثبوت موضوعه و هو الحكم في الزمن الثاني, فاذن تكون الشبهه موضوعيه ولا يجوز التمسك بالعام فيها, هذا من ناحيه.

تعليق بعض المحققين قدس سره على هذا التفسير بامرین

ومن ناحيه اخرى, قد علق بعض المحققين قدس سره (1) على هذا التفسير بامرین:

ص: ٤٩٦

الامر الاول: ان الاستمرار العارض على الحكم بالاطلاق ومقدمات الحكمه او الظهور العرفى اوبقرينه دفع اللغويه

ان الاستمرار العارض على الحكم فان كان مستفادا من نفس الدليل الاول الدال على ثبوت الحكم اما بالاطلاق ومقدمات الحكمه او الظهور العرفى اوبقرينه دفع اللغويه كما فى مثل قوله تعالى < أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

ص: ٤٩٧

للحكم نفسه, هذا من جانب.

ومن جانب آخر, فلاحاجه الى اثبات استمراره بدليل آخر.

وعلى هذا, فعلى الاول لا مانع من التمسك بعموم دليل الحكم بعد انتهاء فتره التخصيص اذا شك في الزائد عليه, لان ظهوره في العموم حجه و التخصيص لا يمنع عن حجه ظهوره في الباقي.

ولافرق في ذلك بين ان يكون العام مجموعيا او افراديا طوليا او عرضيا.

وعلى الفرض الثانى, فلايجوز التمسك بعموم الدليل الثانى الذى هو فى طول الدليل الاول الدال على العموم والاستمرار بالمعنى الاسمى, وذلك لانه قد اخذ فى موضوعه ثبوت اصل الحكم ولايمكن التمسك به لاثبات عمومه واستمراره الا اذا كان اصل ثبوت الحكم محرزا, ونتيجه ذلك انه اذا ورد عليه تخصيص فى فتره زمنييه فلايجوز التمسك به فى الفترات الباقيه لعدم احراز موضوعه فيه و هوالحكم, باعتبار ان الدليل الاول لايدل على ثبوته فى باقى الازمنه لاجماله و الدليل الثانى يدل على استمراره على تقدير ثبوته, واما انه ثابت او لا فلايدل عليه لانفيا ولا اثباتا كماهو الحال فى كل دليل بالنسبه الى موضوعه, ومع الشك فيه فالشبهه موضوعيه فلايجوز التمسك بالعام فيها.

فالنتيجه, ان ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من ان الاستمرار اذا كان قييدا للحكم فلايمكن ان يكون دليل الحكم متكفلا لاستمراره.

مبنى على الخلط بين الاستمرار بالمعنى الاسمى والاستمرار بالمعنى الحرفى و الذى لايمكن ان يكون الدليل الاول متكفلا له هو الاستمرار بالمعنى الاسمى, واما الاستمرار بالمعنى الحرفى فلا مانع من دلالتة عليه بالاطلاق او العموم هذا.

ولا يخفى ان المحقق النائيني قدس سره لا ينكر دلالة الدليل الدال على اصل ثبوت الحكم على استمراره اذا كان له اطلاق او عموم, و هذا الاستمرار لامحاله يكون بالمعنى الحرفى باعتبار انه من شؤون الحكم وحالته الفانيه فيه ولا يمكن ان يكون بالمعنى الاسمى, والا فلا يكون من شؤون الحكم وحالته و هذا خلف.

ولكنه قدس سره قد فرض ان الدليل الدال على اصل ثبوت الحكم مجمل ومهمل ولا يدل على ثبوته الا بنحو القضييه المهمله, وعندئذ فاثبات استمراره بحاجه الى دليل آخر فى طول الدليل الاول ومدلوله لامحاله الاستمرار بالمعنى الاسمى, باعتبار انه دليل مستقل وليس متمما للدليل الاول حتى يكون مدلوله الاستمرار بالمعنى الحرفى, ولهذا فرض قدس سره ان مدلول الدليل الاول و هو ثبوت اصل الحكم ماخوذ فى موضوع الدليل الثانى.

والخلاصه, ان المحقق النائيني قدس سره قد فسر كلام الشيخ قدس سره بهذا التفسير و هو ان الدليل الدال على ثبوت اصل الحكم مجمل فلا اطلاق له ولا عموم, واستمرار هذا الحكم وعمومه يستفاد من دليل آخر فى طول الدليل الاول, و الدليل الآخر حيث انه دليل مستقل فلامحاله يكون مدلوله الاستمرار بالمعنى الاسمى الذى اخذ فى موضوعه ثبوت اصل الحكم بالدليل الاول المجمل.

ولا يظهر من ذلك انكار ان الاستمرار اذا كان قيذا للحكم, فلا يمكن استفادته من الدليل الدال على ثبوت اصل هذا الحكم, اذ لا مانع من ان يستفاد منه باطلاقه او عمومه, ولكن حيث قد فرض فى كلامه اجمال هذا الدليل فمعه لا يمكن استفاده الاستمرار و العموم منه.

الامر الثانى ان اطلاق الحكم لا ينفك عن اطلاق متعلقه

الامر الثانى: ان اطلاق الحكم لا ينفك عن اطلاق متعلقه, ولا يمكن

افتراض ان الحكم مطلق و المتعلق مهمل وبالعكس, كما انه لا يمكن افتراض تقييد الحكم بدون تقييد المتعلق وبالعكس, وعلى هذا فلا يمكن القول بان المولى فى مقام البيان بالنسبه الى الحكم دون المتعلق, وحيثُ اذا ثبت اطلاق الحكم سواء أكان ثبوته بمقدمات الحكمه او بقرينه دفع اللغويه ام بدليل آخر, فهو يستلزم اطلاق المتعلق, فاذن لا مانع من التمسك باطلاق المتعلق وان قلنا بعدم جواز التمسك باطلاق الحكم بعد ورود التخصيص عليه هذا.

مناقشه الامر الثانى

ويمكن المناقشه فيه, بان ما ذكره قدس سره من ان اطلاق الحكم لا ينفك عن اطلاق المتعلق وبالعكس, وكما ان تقييده لا ينفك عن تقييده وكذلك العكس, معناه ان اطلاق المتعلق عند اطلاق الحكم تبعى لا بالاصاله ويدور مدار اطلاقه ثبوتا و سقوطا, فلا يكشف اطلاقه عن اطلاقه بالاصاله بان لا يدور مداره اصلا, كما ان اطلاق الحكم تبعى عند اطلاق المتعلق, وعلى هذا فاذا كان اطلاق المتعلق تبعيا فلامحاله يسقط بسقوط اطلاق الحكم, وحيث ان اطلاق الحكم ساقط فى مفروض المساله, فلامحاله يسقط اطلاق المتعلق ايضا تبعا باعتبار انه يدور مداره ثبوتا وسقوطا, فاذن كيف يمكن التمسك باطلاقه مع سقوط اطلاق الحكم.

والخلاصه, انه بعد سقوط اطلاق الحكم من جهة ورود التخصيص عليه وعدم امكان التمسك به, فيكف ببقى اطلاق المتعلق مع انه تابع له, هذا مضافا الى ان اطلاق المتعلق لو كان باقيا, كان مستلزما لاطلاق الحكم ايضا, فاذن يلزم من فرض سقوطه عدم سقوطه و هو محال هذا.

فالصحيح فى المقام ان يقال, انه لا يمكن حمل ما ذكره الشيخ قدس سره على هذا التفسير, لانه قدس سره قد صرح بان الزمان ان كان قيذا لموضوع العام ومقوما له ومكثرا لافراذه الطويله جاز التمسك به, وان كان ظرفا له بدون ان

يكون له دخل فيه لم يجز.

الصحيح انه لا يمكن حمل كلام الشيخ قدس سره على هذا التفسير

ومن هنا ذكر جماعه منهم السيد الاستاذ قدس سره انه لا يمكن حمل ما ذكره الشيخ قدس سره على هذا التفسير, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان الاستمرار و العموم الازمانى اذا كان قيذا للحكم, فبطبيعته الحال يكون قيذا له بالمعنى الحرفى حيث انه من شؤون الحكم وليس شيئاً آخر وراؤه, اذ انه عباره عن الحكم المتسع طولاً, فاذا دل دليل على اصل ثبوت الحكم, فان كان الدال على استمراره ظهوره العرفى الوضعى, كان له مدلول واحد و هو المدلول الوضعى المتسع الطولى, لوضوح ان المتبادر منه الحكم المستمر فى عمود الزمان وقطعاته الطولية.

واما اذا كان الدال على استمراره اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمه او قرينه دفع اللغويه او قرينه اخرى, فيدل الجميع على ان هذا الحكم الثابت فى الشريعه المقدسه مستمر, فهنا مدلولان احدهما المدلول الوضعى و هو ثبوت اصل الحكم, لان الدليل يدل عليه بالدلاله الوضعيه, و الآخر المدلول الاطلاقى و هو مدلول الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه او بقرينه اخرى.

ولكن حيث ان الدلاله الوضعيه تندك فى الدلاله الاطلاقيه فى نهايه المطاف, فليس له فى نهايه الشوط الا دلاله واحده و هى دلالته الاطلاقيه على استمرار هذا الحكم, لان الاستمرار الثابت بالاطلاق ومقدمات الحكمه انما هو من شؤون الحكم وحالاته بالمعنى الحرفى ولا يعقل ان يكون بالمعنى الاسمى الا بافراض ان لهذا الدليل مدلولين مستقلين ودالين كذلك, احدهما ثبوت اصل الحكم بنحو الاجمال والاهمال و الآخر استمراره مستقلاً وبالمعنى الاسمى, و هذا خلف فرض ان له مدلولاً واحداً.

واما اذا كان الدال على استمرار الحكم دليلاً آخر مستقلاً بان يكون

احدهما يدل على ثبوت اصل الحكم بنحو القضييه المهمله, و الآخر يدل على استمراره بدلاله مستقلة, فلامحاله يكون الاستمرار ملحوظا مستقلا وبالمعنى الاسمى وليس من شؤون الحكم وحالاته بالمعنى الحرفى, هذا اذا كان الدليل الثانى ظاهرا ولوقريته خارجيه فى ان مدلوله مدلول مستقلا وغير مربوط بمدلول الدليل الاول ماعدا كونه حكما له و هو موضوع له.

واما اذا لم تكن هناك قرينه خارجيه تدل على ان الدليل الثانى دليل مستقل ولا يكون متمما للدليل الاول, فهل هو فى نفسه ظاهر فى ذاك او ظاهر فى انه متمم للدليل الاول فيه وجهان, الظاهر هو الثانى, لان المتفاهم العرفى من الاستمرار الماخوذ فى لسان الدليل الثانى للحكم الثابت بالدليل الاول ظاهر فى انه من حالاته وشؤونه بالمعنى الحرفى لامور:

الامر الاول, ان الظاهر من الدليل الثانى انه فى عرض الدليل الاول لا فى طوله, لان افتراض كون مدلول الدليل الثانى فى طول مدلول الدليل الاول مبنى على ان يكون الدليل الاول موضوعا و مدلول الدليل الثانى حكما, و من الواضح ان الطويله بينهما بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا و اثباتا, اما ثبوتا فلا بد من افتراض ان احدهما موضوع و الآخر حكم, واما اثباتا فلا بد من افتراض قرينه تدل على ان الدليل الثانى ظاهر فى ان الحكم الثابت بالدليل الاول موضوع والاستمرار حكم له ولاقرينه على ذلك لافى الدليل الاول ولا فى الدليل الثانى ولا من الخارج, ولهذا يكون الدليل الثانى ظاهرا فى استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول لا انه موضوع للاستمرار, وعلى هذا فاذا دار امر الدليل الثانى فى انه فى طول الدليل الاول اوفى عرضه تعين الثانى.

الامر الثانى, ان الظاهر من عنوان الاستمرار الماخوذ فى لسان الدليل الثانى هو انه معرف ومشير الى واقع حصص الحكم الطويله اى الاستمرار بالمعنى الحرفى الذى هو وجود الحكم فى الزمن الثانى و الثالث وهكذا, باعتبار ان الاثر الشرعى مترتب على الحكم المتسع و المستمر لا- على استمراره بما هو استمرار وثابت فى مقابل ثبوت الحكم وبالمعنى الاسمى, فان الاستمرار بالمعنى الاسمى لا- واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن ولا معنى لاستمرار الحكم بنحو المعنى الاسمى, لان واقع الاستمرار نفس الحكم المستمر, واما مفهوم الاستمرار بالمعنى الاسمى المستقل فهو مباين للحكم وعارض عليه فى طولته, ضروره ان معنى استمرار الحكم اتساعه الطولى فى عمود الزمان و هو نفس الحكم فى الزمن الثانى و الثالث وهكذا لاشىء زائد وعارض عليه.

والخلاصه, ان معنى استمرار الحكم هو ان حدوثه لا يقتصر فى وجوده الاول بل له الوجود الثانى و الثالث و الرابع وهكذا, ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الدال على استمرار الحكم الدليل الاول بالاطلاق او بقريته اللغويه او دليل آخر, بان يكون هناك دليلان احدهما يدل على ثبوت اصل الحكم و الآخر يدل على استمراره اى وجوده الثانى و الثالث وهكذا, ولا شبهه فى ان مدلول الدليل الثانى هو استمرار الحكم بالمعنى الحرفى يعنى اتساع وجوده طولاً, ولا يحتمل ان يكون مدلوله الاستمرار بالمعنى الاسمى, فانه لا يرجع الى معنى محصل ولا يترتب عليه اثر, لان الاثر انما يترتب على اتساع الحكم واستمراره وعمومه الازمانى لاعلى مفهوم الاستمرار الذى لاموطن له الا عالم الذهن.

الامر الثالث, ان نسبه الاستمرار بالمعنى الاسمى الى واقع الاستمرار هو الاستمرار بالمعنى الحرفى نسبه العنوان الى المعنون و هو الحكم المتسع

المستمر في عمود الزمان, وليست نسبتة اليه نسبة الحكم الى موضوعه اونسبه العارض الى معروضه بل هو عنوان للحكم المستمر.

وان شئت قلت, ان العارض غير المعروض في الخارج و الحكم غير الموضوع فيه, بينما العنوان مرآه للمعنون ولا- واقع له الا بواقعيه معنونه.

وعلى هذا فلامعنى لتقسيم استمرار الحكم الى الاستمرار بالمعنى الاسمى والاستمرار بالمعنى الحرفى, فان الاول ليس استمرارا للحكم بل هو عنوان ومعرف له ومشيرا له.

كما انه لايمكن ان يراد من الاستمرار الماخوذ في لسان الدليل الثانى الاستمرار بالمعنى الاسمى, فانه مباين للحكم فكيف يكون استمرارا له.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائنى قدس سره(١) من ان الاستمرار الماخوذ في لسان الدليل الثانى الاستمرار بالمعنى الاسمى, باعتبار انه محمول وحكم للحكم الثابت بالدليل الاول في الجملة وانه موضوع له لايرجع الى معنى محصل.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة, و هي ان الاستمرار الازمانى اذا كان قيذا للحكم, فلامحاله يكون بالمعنى الحرفى بلافرق بين ان يكون الدال عليه ظهوره العرفى او اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمه او قرينه اللغويه او دليل آخر فيما اذا كان الدليل الاول مجملا- و القدر المتيقن منه ثبوت الحكم فى الزمان الاول, فاذن يكون العام هو الدليل الثانى, لانه يدل على استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول, وحينئذ فلا مانع من التمسك به بعد التخصيص وانتهاء امده اذا شك في الزائد, هذا كله بالنظر الى المساله كبرويا.

ص: ٥٠٤

واما النظر اليها من ناحيه التطبيق يعنى صغرويا وتعيين موارد كون الاستمرار قيذا للمتعلق وكونه قيذا للحكم وماهو تلك الموارد؟
والجواب ان الاحكام الشرعيه التكليفيه التى لها متعلقات على قسمين, الاول الاحكام التكليفيه الوجوبيه كوجوب الصلاه و
الصيام و الحج و ماشاكل ذلك, فان متعلقاتها افعال المكلفين.

الثانى الاحكام التكليفيه التحريميه كحرمه شرب الخمر و النجس و اكل مال الغير بدون اذنه وهكذا.

اما القسم الاول, فهو ظاهر فى ان المطلوب منه صرف وجود متعلقه فى الخارج, فاذا اتى بالصلاه واجداً لتمام شروطها كفى,
باعتبار ان صرف الوجود قد تحقق, واما اعاتها مره ثانيه فهى بحاجه الى قرينه ودليل.

فالتتيجه, ان اطلاق المتعلق فى هذا القسم من الاحكام الشرعيه التكليفيه لا يقتضى الاستمرار و العموم الازمانى لا بالظهور العرفى
ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمه ولا بقرينه اخرى بل مقتضاه ان المطلوب منه صرف وجوده فى الخارج.

نعم, اذا قال المولى يجب عليك الصيام مؤبدا, ظاهر فى ان الابدويه قيد للصوم مباشره لا للوجوب, فان استمراره انما هو باستمرار
متعلقه, وعمومه انما هو بعموم متعلقه لا بالاصاله.

والخلاصه, ان استمرار المتعلق وعمومه الازمانى انما يكون بالاصاله, باعتبار ان الابدويه قيده دون استمرار حكمه فانه بالتبع, واما
ارجاع هذا القيد الى الحكم فهو وان كان ممكنا ثبوتا الا انه بحاجه الى عنايه زائده وقرينه فى مقام الاثبات والا فالقضييه ظاهره
فى انها قيد للمتعلق.

واما اذا كان الاستمرار مدلول القرينه, فهو يختلف باختلافها, لانها قد تكون ظاهره فى ان الاستمرار قيد للمتعلق وقد تكون
ظاهره فى انه قيد

للحكم هذا.

ولكن الثمره لاتظهر بين كون الاستمرار قيذا للمتعلق وكونه قيذا للحكم, باعتبار ان استمرار احدهما لايفكك عن استمرار الآخر, غايه الامر اذا كان استمرار المتعلق بالاصاله كان استمرار الحكم بالتبع, واذا كان بالعكس فبالعكس ولافرق بينهما فى النتيجة.

الكلام فى الاحكام التحريميه فى المقام

واما الاحكام التحريميه, كالنهى عن شرب الخمر و شرب النجس واكل مال الغير بدون اذنه و الكذب وماشاكل ذلك, فهى ظاهره فى استمرار متعلقاتها بمعنى ان شرب الخمر حرام بكافه افراده العرضيه و الطويله و حرام فى كل آن من آتات الزمان الطويله, ضروره احتمال ان الحرام هو صرف وجود الشرب لامطلق وجوده غير محتمل.

وان شئت قلت, ان اطلاق المتعلق فى الاحكام التحريميه يكفى فى اثبات الشموليه والاستمراريه ولايحتاج الى اى مؤنه زائده, باعتبار ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل الايجاب و السلب, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان الزمان قد يكون قيذاً للمتعلق وله دخل فى اتصافه بالملاك فى مرحله المبادى, كما ان له دخلا فى ترتيب الملاك عليه فى الخارج, و قد يكون ظرفا له بدون ان يكون له دخل فيه, وظرفيته له ذاتيه وطبعيه باعتبار ان كل امر زمانى لابد ان يكون فى زمان كما انه لابد ان يكون فى مكان.

اما على الاول, فلان كل قطعه من قطعات الزمان الطويله موضوع للحكم ويتعدد الحكم بتعدد هذه القطعات كما انه يتعدد بتعدد افراد متعلقه.

واما على الثانى, فالزمان ظرف لفعل المكلف من دون ان يكون له دخل فى اتصافه بالملاك ولافى ترتيبه عليه, فانه متصف بالملاك فى نفسه

ص: ٥٠٦

بقطع النظر عن وقوعه في زمان او مكان, مثلا شرب الخمر فيه مفسده ملزمه في اي زمان او مكان كان, وعلى هذا فالزمان ليس موضوعا للحرمة حتى تتعدد الحرمة بتعدد الحزمه وانما تتعدد الحرمة بتعدد الفعل كالشرب او نحوه.

ثم ان الظاهر من هذين القسمين القسم الثاني دون الاول, لاین الخطابات التحريميه ظاهره في حرمة الافعال المشتمله على المفساد الملزمه, ولاتدل على ان للزمان دخلا فيها بل لاشعار فيها فضلا عن الدلاله.

واما الزمان في مثل افوا بالعقود, فهل هو ظرف للحكم او قيد له؟

والجواب انه ظرف له, لاین وجوب الوفاء بالعقد وجوب واحد مستمر طول الزمان و الى نهايه المطاف لا انه وجوبات متعدده بتعدد آتات الزمان الطويله بان يكون وجوب الوفاء به في كل آن غير وجوب الوفاء به في آن آخر و هكذا لانه غير محتمل عرفا.

وبكلمه, ان في الآيه الكريمه جعلنا واحدا في طول الازمان لاجعولا متعدده, فانها وان كانت ممكنه في مقام الثبوت الا ان الآيه لاتدل على ذلك, بل لاشبهه في ان المتفاهم العرفي من الآيه وجوب واحد بنحو الاستمرار و الشمول, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, انه لايبعد ان يكون مراد الشيخ قدس سره من كون الزمان قيذا للعام ومكثرا لافراد موضوعه كونه قيذا مقوما للمتعلق, فاذا كان قيذا له كان موضوعا للحكم, فاذن لامحاله يتعدد الحكم بتعدد موضوعه, اذ على هذا كل قطعه من قطعات الزمان الطويله موضوع له.

ومراده من كون الزمان ظرفا للعام هو كونه ظرفا للحكم بدون ان يكون له دخل فيه, وعلى هذا فالمجوعول حكم واحد مستمر في طول الزمان بدون تدخله فيه.

ولكن ما ذكره قدس سره من عدم جواز التمسك بعموم الحكم بعد ورود

التخصيص عليه غير تام، اذ لاشبهه في جواز التمسك بعموم اوفوا بالعقود بعد ورود التخصيص عليه اذا شك في التخصيص الزائد.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي ان ما قيل في تفسير كلام الشيخ قدس سره من التفصيل بين ما اذا كان العموم و الشمول الازمانى مدلولاً للدليل واحد، وما اذا كان مدلولاً للدليل الثانى، و الدليل الاول مجمل، فعلى الاول يجوز التمسك بالعام بعد التخصيص دون الثانى، لا يرجع الى معنى محصل، لانه مبنى على ان الاستمرار الماخوذ فى لسان الدليل الثانى انما هو الاستمرار بالمعنى الاسمى، و قد تقدم انه لا يمكن ان يراد منه ذلك، لانه يدل على استمرار الحكم الثابت بالدليل الاول والاستمرار عين الحكم، لانه الوجود الثانى له وليس شيئاً زائداً عليه على تفصيل تقدم.

التفسير الثالث ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره

التفسير الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره (١) من ان قطعات الزمان الطويله ان كانت ملحوظه بنحو الموضوعيه بمعنى ان كل قطعه منه قيد مقوم لموضوع الحكم، فبطبيعته الحال يتعدد الحكم بتعدد قطعات الزمان و آناته الطويله ويكون كل قطعه منه فرد من موضوع العام مستقلاً، ولا فرق من هذه الناحيه بين الافراد العرضيه والافراد الطويله.

وعلى هذا فاذا ورد تخصيص على هذا العام ودل على خروج قطعه من الزمان عنه حكماً، فلا مانع من التمسك به بعد انتهاء فتره التخصيص اذا شك فى الزائد كما هو الحال فى الافراد العرضيه.

وان لوحظ الزمان بوحدته الطويله ظرفاً لتعلق طبيعى الحكم بطبيعى الموضوع، كان الحكم المجعول حكماً واحداً ممتداً بامتداد الزمان فى مقام الاثبات.

واما بحسب مقام اللب و الواقع فهو ينحل بانحلال افراد متعلقه فى

ص: ٥٠٨

الخارج, فيتعلق فرد من طبيعي الحكم بفرد من طبيعي الفعل ولهذا يتعدد اطاعته وعصيانه.

وان شئت قلت, ان المراد من وحده الحكم الوحده الطبيعیه في مقام الجعل والاثبات وان تعدد في الواقع ومقام الثبوت, بمعنى ان المتكلم كما يقصد الانشاء تاره بداعى البعث شخصا الى فعل واحد, كذلك يقصد الانشاء تاره اخرى بداعى البعث طبيعيا وسنخا فيتحقق منه طبيعي البعث المتعلق بطبيعي الفعل, وهذا يستلزم في مقام التحليل العقلي تعلق فرد من طبيعي البعث بفرد من طبيعي الفعل ولهذا يتعدد اطاعته وعصيانه, فالعبره في الاطاعه و المعصيه بمرحله البعث حقيقه و العبره في التخصيص ونحوه بمرحله الجعل ومقام الاثبات.

وعليه فان لوحظ قطعات الزمان متعدده للموضوع, لم يكن خروج فرد من افراد العام موجبا لانتلام ظهوره لسائر الافراد.

وان لوحظ الزمان بوحدته ظرفا لتعلق طبيعي الحكم بطبيعي الموضوع, مثلا قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) يدل على وجوب الوفاء بكل عقد في طول الزمان, فيكون الزمان بوحدته الطويله ظرفا لتعلق طبيعي الوفاء بهذا العقد الذي هو فرد من العام وطبيعي الوفاء بالعقد الآخر وهكذا.

وعلى هذا, فاذا خرج فرد من هذا العام في الجملة, فلاشك في انتلام ظهوره في شموله لهذا الفرد, فان الوفاء به في زمان آخر ليس من جمله افراده بل فرده طبيعي الوفاء بهذا العقد, وقد فرض عدم شموله بما هو فرد له بل يلزم من شموله له بعد خروجه في زمان تعدد الواحد واتصال المنفصلين واستمرار المنقطع وهذا خلف, ولهذا بنى صاحب الكفايه قدس سره على صحه التمسك بالعام فيما اذا كان التخصيص من الاول كخيار الحيوان وخيار المجلس او من الاخير لامطلقا, فعلى الاول يكون

مبدأ هذا الفرد الواحد بعد زمان التخصيص, ومنتهى هذا الفرد الواحد المستمر زمان التخصيص, فانه قد خرج عن العام في هذا الزمان و بانتهاه ينتهى زمان هذا الفرد.

فالتبجيه ان المحذور هو التخصيص من الوسط.

ثم قال قدس سره الذى ينبغى ان يقال هو ان للعام الذى لوحظ الزمان الواحد ظرفا لاستمرار حكمه كقوله تعالى < أَوْفُوا بِالْعُقُودِ > حيثيتين:

الاولى: حيثيه عموميه وشموله للوفاء بكل عقد.

الثانيه: حيثيه اطلاقه الازمانى من حيث خصوصيات الزمان الوجدانى... الخ, وحاصل ما ذكره قدس سره انه لا يجوز التمسك بعموم العام من حيثيه الاولى, وعلل ذلك بقوله ان الواحد لا يعقل ان يكون خارجا و داخلا معا, بل خروج الواحد اذا ثبت بالملازمه العقلية يقال بخروجه بقول مطلق.

واما من حيثيه الثانيه, فلا مانع من التمسك باطلاقه بعد التخصيص اذا شك فى الزائد, باعتبار ان طبيعى الحكم المتعلق بطبيعى الموضوع فى طبيعى الزمان قابل للتقييد, فيكون المطلق و المقيّد بمنزله دال واحد من الاول على ظرفيه حصه طبيعى للحكم الطبيعى الثابت لموضوع كذلك.

تعليقنا على ما ذكره الاصفهاني قدس سره فى هذا التفسير

ولنا تعليق على ما ذكره قدس سره من التفسير, وحاصل هذا التعليق ان الدليل المخصص انما يمنع عن حجيه ظهور العام فى العموم و المطلق فى الاطلاق لا عن اصل الظهور, مثلا- قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ظاهر فى عموم وجوب الوفاء بكل عقد فى طول عمود الزمان و الى يوم القيامه و الزمان ظرف, ولكل عقد وجوب واحد مستمر للوفاء به كذلك و مجعول فى الشريعه المقدسه.

وحينئذ فاذا ورد عليه مخصص كدليل خيار المجلس او الحيوان او خيار الشرط او الغبن او العيب وهكذا, فانه مانع عن حجيه ظهوره فى

العموم الازمانى فى هذه الفتره الزمنيه المحدده ولايمنع عن حجته فى سائر الفترات الزمنيه الطويله.

وعلى هذا، فلا مانع من التمسك بعمومه بعد فتره التخصيص اذا شك فى الزائد، لان ظهوره فى العموم حجه بالنسبه الى سائر الفترات ولا وجه لرفع اليد عنه.

وما يظهر منه قدس سره من انه اذا خرج فرد من عموم الايه المباركه فى فتره زمنيه خاصه، فلاشك فى ائتلام ظهوره فى شموله لهذا الفرد، فان الوفاء به فى زمان آخر ليس من افراده حتى يكون واجبا بل فرده طبيعى الوفاء بهذا العقد، وقد فرض عدم شموله له بما هو فرد، لان شموله له بعد خروجه منه بحاجه الى دليل والا لزم تعدد الواحد واتصال المنفصلين واستمرار المنقطع كل ذلك لا يمكن.

والخلاصه، ان فتره التخصيص تكون فاصله بين ما قبلها وما بعدها من الحكم، ومن المعلوم ان تخلل العدم يساوق التعدد، و المفروض ان العام لا يدل الا على حكم واحد.

غريب جدا، فان ما ذكره قدس سره انما يتصور فى الامور التكوينية الخارجيه، فان الفصل والانفصال و القطع والانقطاع لا يتصور فى الامور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان التخصيص يوجب خروج الفرد عن العام حكما لاموضوعا، لانه الفرد باق تحت العام جزما، و الدليل المخصص انما يرفع حكم العام منه، وعلى هذا فالايه الكريمه تدل بعمومها على وجوب الوفاء بكل عقد بنحو الاستمرار الى يوم القيامه، و الدليل المخصص انما يرفع الوجوب عن الوفاء بكل عقد فى زمن خيار المجلس او الحيوان او غير ذلك ويكون مانعا عن حجيه ظهورها فى العموم فى هذا الزمان الخاص ولا مانع

من حجتيه في سائر الازمنه, و المفروض ان هذا الوجوب مستمر و انما يرفع عنه في فتره خاصه, واما في سائر الفترات فالمقتضى له موجود و المانع مفقود, و الانفصال انما هو بين زمان التخصيص و مابعد و ماقبله, واما الوجوب فيما انه امر اعتباري فلا يتصور فيه الانفصال اي انفصال جزء منه عن جزئه الآخر, فانه انما يتصور اذا كان موجودا في الخارج بوجود موضوعه فيه حتى يتصور فيه الانفصال و التجزئه, و هذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج.

فالتتيجه, ان ماذكره قدس سره انما يتم لو كان الحكم امرا خارجيا كالزمان او كان التخصيص يوجب خروج الفرد عن العام حقيقه لاحكاما فقط كالتخصيص و كلاهما خلف الفرض.

تعليقنا الثاني على كلام الاصفهاني قدس سره في المقام

و اما التعليق على الثاني و هو مقاله المحقق الاصفهاني قدس سره:

اما ما ذكره قدس سره من الفرق بين الحثيتين اللتين تقدمتا في جواز التمسك بالعام و عدم جوازه, فالظاهر انه لا فرق بين الحثيتين لعموم الوفاء بكل عقد في جواز التمسك به, فكما يجوز التمسك بعموم اوفوا بالعقود من الحثيه الثانيه فكذلك يجوز التمسك به من الحثيه الاولى, و ماذكره قدس سره في وجه عدم جواز التمسك به بلحاظ الحثيه الاولى من ان الواحد لا يعقل ان يكون خارجاً و داخلاً معاً, بل خروج الواحد اذا ثبت فبالملازمه العقليه يقال بخروجه بقول مطلق, لا يرجع الى معنى محصل صحيح, لان الخارج من العام ليس هو الفرد, فان التخصيص انما يوجب رفع اليد عن حكم الفرد ولا يتصور فيه الخروج و الدخول, فانه انما يتصور في الامور الخارجيه, و قد تقدم ان الدليل المخصص انما يرفع الوجوب عن الوفاء بالعقد في فتره التخصيص و مانع عن حثيه ظهور العام في هذه الفتره و لا مانع عن حجتيه في سائر الفترات الطويله, و لا يلزم من ذلك ان يكون شئ

واحد خارجا و داخلا بل يلزم ذلك في مقام الاثبات ارتفاع الوجوب عن الوفاء بالعقد في فتره التخصيص فقط دون غيرها من الفترات, و هذا لا ينافي كون الوجوب المجعول لكل عقد وجوب واحد مستمر, لانه لا مانع من تخصيص هذا الوجوب في مقام الاثبات ببعض الفترات دون بعضها الآخر, اذ معنى التخصيص ان ظهوره في العموم لا يكون حجه في فتره التخصيص, واما في سائر الفترات والازمان فيكون حجه لتوفر المقتضى وفقد المانع, هذا كله بحسب مقام الاثبات و النظر الى ظواهر الادله.

واما بحسب مقام الثبوت, فالدليل المخصص يكشف ان وجوب الوفاء بالعقد مجعول في الشريعة المقدسه من الاول في غير فتره التخصيص.

نتائج البحث

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتائج التاليه:

الاولى: ان الزمان اذا كان قييدا مقوما للموضوع, فمعناه انه شرط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ وللحكم في مرحله الجعل.

واما اذا كان الزمان قييدا للمتعلق, فلا بد ان يكون قييدا للحكم والا لزم التكليف بغير المقدور.

الثانيه: ان الزمان اذا كان ظرفا, فمعناه انه لا يدخل له لافى الملاك ولا فى الحكم, باعتبار انه بطبعه ظرف كالمكان, ومعنى ذلك ان المولى فى مقام الجعل لاحظ الحكم ومتعلقه بهما من القيود و الشروط من دون لحاظ الزمان او المكان.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من تفسير ظرفيه الزمان بلحاظ قطعته الطويله بنحو العموم المجموعى بحيث يكون كل قطعه جزء الموضوع لاتمامه فى مقابل لحاظ كل قطعه تمام الموضوع غير صحيح, لان معنى ذلك ان لمجموع هذه القطعات الطويله من حيث المجموع دخلا

فى الجعل حكما وملاكا و دخل كل قطعه بنحو جزء الموضوع, ولا يمكن حمل كون الزمان طرفا فى كلام الشيخ قدس سره على ذلك, اذ الظاهر ان مراده من ظرفيه الزمان عدم دخله فى الجعل لاحكاما ولاملاكا فى مقابل ما اذا كان قيذا.

الثالته: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (1) من ان الحكم الشرعى اذا كان له متعلق فالزمان قيد له دون الحكم غير تام, لان الزمان اذا كان قيذا للواجب فيما انه غير اختيارى, فلا بد ان يكون قيذا للوجوب ايضا و الا لزم التكليف بغير المقدور.

الرابعه: ان الزمان اذا كان طرفا, فقد يكون طرفا لمتعلق الحكم مثل قولنا: لا تشرب الخمر, فان الزمان ظرف للشرب باعتبار ان الشرب زمانى ولا بد ان يقع فى زمان, واما اذا لم يكن للحكم متعلق, فالزمان ظرف له كما فى مثل قوله تعالى < أَوْفُوا بِالْعُقُودِ > ونحوه, فان الزمان ظرف لوجوب الوفاء, لانه مستمر فى عمود الزمان الى يوم القيامة.

الخامسه: ان الزمان اذا كان ماخوذا فى لسان الدليل فى مقام الاثبات, كان ظاهرا فى انه شرط للحكم فى مرحله الجعل و الملاك فى مرحله المبادى, لان حاله حينئذ حال سائر القيود الماخوذه فى لسان الدليل, ولا فرق فى ذلك بين الزمان الخاص او العام, واما اذا لم يكن الزمان ماخوذا فى لسان الدليل فهو ظرف فقط بلادخل له لافى الحكم ولا فى الملاك.

السادسه: ان المحقق النائنى قدس سره قد حمل ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من ان الزمان اذا كان طرفا, فلا يجوز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه اذا شك فى الزائد على ما اذا كان العموم والاستمرار ثابتا بدليل آخر غير الدليل الاول الدال على ثبوت الحكم بنحو القضييه

ص: ٥١٤

المهمله فانه لايجوز التمسك بعموم الدليل الثانى بعد فتره التخصيص اذا شك فى الزائد, لان موضوع هذا العموم والاستمرار ثبوت الحكم بالدليل الاول, وحيث ان ثبوته فى الزمن الثانى غير معلوم فالشبهه موضوعيه فلايجوز التمسك بالعام فيها.

ولكن هذا الحمل غير صحيح, هذا مضافا الى انا لوسلمنا ذلك فلاشبهه فى ان الاستمرار الذى هو مفاد الدليل الثانى الاستمرار بالمعنى الحرفى و هو عين الحكم و الوجود الثانى له و هكذا لانه شىء زائد عليه, واما الاستمرار بالمعنى الاسمى فهو مجرد عنوان مشير الى واقع الاستمرار و هو الاستمرار بالمعنى الحرفى الذى هو الوجود الثانى للحكم وهكذا.

السابعه: الظاهر ان مراد الشيخ قدس سره من كون الزمان ظرفا عدم دخله فى الحكم ولا فى الملاك, فانه بذاته ظرف ولا يحتاج ظرفيته الى اى مؤنه خارجيه كالمكان, واما ما قيل من عدم جواز التمسك بالعام اذا كان الزمان ظرفا له فهو غير صحيح كما تقدم.

اشاره

التنبیه العاشر فى هذا التنبیه يبحث عن مساله الشك السببى و المسببى

ويقع البحث فى هذه المساله فى جهتين:

الاولى فى تعيين المراد من السبب فى المساله.

الثانيه ان الاصل فى السبب تاره يكون من سنخ الاصل فى المسبب واخرى لا يكون من سنخه.

اما الكلام فى الجبهه الاولى

, فليس المراد من المسبب كل شىء متفرع على شىء آخر و مترتب عليه, سواء أكان ترتبه عليه عقليا كترتب المعلول على العله التامه ام كان عاديا بل المراد منه خصوص ما اذا كان المسبب من الاثار الشرعيه للسبب, بان يكون السبب موضوعا للمسبب شرعا كطهاره الثوب المتنجس المغسول بالماء المشكوك طهارته واقعا المحكوم بها بالاستصحاب او بقاعده الطهاره, فان طهاره الثوب من اثار طهاره الماء شرعا ومرتبه عليها, لان موضوعها مركب من امرين: احدهما الغسل بالماء و الآخر طهاره الماء, والاول محرز بالوجدان و الثانى بالتعبد و هذا المقدار يكفى فى الحكم بطهاره الثوب ظاهرا.

واما الكلام فى الجبهه الثانيه

اشاره

, فيقع فى موردين: الاول فيما اذا كان الاصل فى طرف السبب من سنخ الاصل فى طرف المسبب, كما اذا كان كلا الاصلين استصحابا او قاعده الطهاره, الثانى فيما اذا لم يكن من سنخه.

اما المورد الاول فلاشبهه فى ان المرتكز فى الاذهان لدى العرف و العقلاء تقديم الاصل السببى على الاصل المسببى والاصل الموضوعى

على الاصل الحكمى, و هذا هو المشهور بين الاصوليين منذ قرون ولا كلام

الكلام فى نكته تقديم الاصل السببى على المسببى والاصل الموضوعى على الاصل الحكمى و الجواب ان هنا وجوها,

اشاره

فيه, وانما الكلام فى نكته هذا التقديم وهل هى من باب الحكومه او الورود او الجمع الدلالى العرفى.

والجواب ان هنا وجوها:

الوجه الاول, ان هذا التقديم يكون من باب الحكومه و قد تبنت على هذا الوجه مدرسه المحقق النائينى قدس سره منهم السيد الاستاذ قدس سره

(١)

(٢), على اساس انهم بنوا على ان المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه و الكاشفيه فى ظرف الجرى العملى على طبق الحاله السابقه لامطلقا, فاذن يكون الاستصحاب علما تعديدا, فاذا كان كذلك فهو علم بطهاره الماء المغسول به الثوب, وحيث ان من اثار طهارته طهاره الثوب المتنجس المغسول به شرعا فيثبت الاستصحاب طهاره الماء بالمطابقه وطهاره الثوب بالالتزام, وبما انه علم فيكون رافعا لموضوع استصحاب بقاء نجاسه الثوب المغسول به, و هذا معنى حكومه الاصل السببى على الاصل المسببى هذا.

والجواب اولاً, ما ذكرناه فى مستهل بحث الاستصحاب ان المجعول فى باب الاستصحاب ليس هو الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى بل لا يمكن ذلك ثبوتاً, حيث لا يوجد فى مورد الاستصحاب ما يصلح ان يوجب ترجيح بقاء الحاله السابقه على ارتفاعها حتى يمكن للشارع ان يجعله طريقاً شرعاً على تفصيل تقدم فلا نعيد.

وثانياً, مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المجعول فيه الطريقيه و العلم التعبدى, الا ان هذا الاستصحاب معارض فى مدلوله الاستصحابى و هو طهاره الثوب المتنجس المغسول بهذا الماء باستصحاب بقاء نجاسته, فيكون

ص: ٥١٧

١- (١) - ١ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٩٥.

٢- (٢) - ٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٥٦.

التعارض بين فردى من الاستصحاب ولا يمكن شمول دليل الاستصحاب لكلا الفردين معا، فلامحاله يسقط من جهة التعارض الداخلى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الحكومه منوطه بان يكون الدليل الحاكم ناظر الى مدلول دليل المحكوم، و من الواضح ان استصحاب بقاء طهاره الماء لا يكون ناظرا الى مدلول استصحاب بقاء نجاسه الثوب المتنجس المغسول به، فاذا لم تكن حكومه فى البين فلامحاله تقع المعارضه بين المدلول الالتزامى لاستصحاب بقاء طهاره الماء و المدلول المطابقى لاستصحاب بقاء نجاسه الثوب، فاذن لا يمكن ان يكون كلا الاستصحابين مشمولاً لدليل الاستصحاب.

فالنتيجه انه لاحكومه فى البين.

الوجه الثانى ما ذكره بعض المحققين قدس سره و الجواب عنه

الوجه الثانى: ما ذكره بعض المحققين قدس سره (١) على ما فى تقرير بحثه من ان قاعده الاستصحاب قاعده ارتكازيه عقلائيه، وتدل على ذلك قوله عليه السلام فى صحيحه زرارته: <فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك... الخ > بدعوى ان هذا التعبير من الامام عليه السلام يدل على ان كبرى الاستصحاب كبرى ارتكازيه عقلائيه.

وعلى هذا فجرى ان الاستصحاب يدور مدار هذا الارتكاز وجودا و عدما، و حيث ان هذا الارتكاز يقتضى الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى السبب دون المسبب فلا بد من التقديم، ومن هنا اذا شك مجيئ زيد للشك فى بقاء حياته فيستصحب بقاء حياته لاعدم مجيئه، وكذلك الحال فى المثال اذا شك فى طهاره الثوب المغسول بالماء وبقاء نجاسته للشك فى طهاره الماء و نجاسته فى الواقع، فيستصحب بقاء طهاره الماء دون

ص: ٥١٨

نجاسه الثوب, ذلك هو المرتكز في الازهان هذا.

والجواب, اولاً ما ذكرناه في مستهل بحث الاستصحاب موسعا من ان قاعده الاستصحاب ليست قاعده ارتكازيه عقلايه بل هي قاعده تعبيه شرعيه كقاعده الطهاره و البراءه والاحتياط, ضروره انه لا يوجد في الاستصحاب ماهو منشأ لارتكازيتها, واما التعبير في الروايات بالنهي عن نقض اليقين بالشك فليس تعبيراً حقيقياً بل لا يعقل ان يكون حقيقياً لفرض عدم اليقين في ظرف الشك في البقاء, فاذا لامحاله يكون كناية عن حجيّه الاستصحاب في ظرف الشك فيه و الجرى العملى عملاً على طبقه.

وما قيل من ان اليقين بما انه مبرم ومستحكم فنقض الامر المبرم و المستحكم بغير المبرم و المستحكم خلاف الارتكاز العرفى و العقلانى, فاذا هذه الكبرى الارتكازيه العقلايه تنطبق على الاستصحاب فيكون الاستصحاب من صغريات هذه الكبرى.

لا يرجع الى معنى محصل, لماعرفت من انه ليس في مورد الاستصحاب يقين في ظرف الشك في البقاء حتى يقال انه لا يجوز نقضه بالشك لانه من نقض الامر المبرم بغير المبرم, فاذا ليس الاستصحاب من صغريات هذه الكبرى ولا يمكن تطبيقها عليه, حيث قد مر انه لامنشأ لارتكازيه الاستصحاب, لان معنى الاستصحاب هو العمل على طبق الحاله السابقه في ظرف الشك في بقائها بدون توفر اى منشأ فيها للبقاء, اما حدوثها فمن حيث انه لاملازمه بينه و بين البقاء, واما اليقين فمن جهه انه لا وجود له فيها فان الموجود هو الشك فعلاً و اليقين انما كان بالحدوث فقط و قد زال.

وثانياً, مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان قاعده الاستصحاب قاعده ارتكازيه, فاذا كانت كذلك فهي كما تنطبق على الاستصحاب في السبب

كذلك تنطبق على الاستصحاب فى المسبب, لان منشأ ارتكازيه الاستصحاب لدى العرف و العقلاء هو ان نقض اليقين بالشك على خلاف الارتكاز العرفى العقلائى, و هذه النكته الارتكازيه مشتركه بين الاستصحاب فى السبب والاستصحاب فى المسبب, فاذن لا موجب لتقديم الاول على الثانى, بل لا بد ان يكون وجه التقديم شىء آخر.

الوجه الثالث ما ذكره الشيخ الانصارى قدس سره وجوابه

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره (1) من ان الاصل فى السبب يتقدم على الاصل فى المسبب, بدعوى ان التعبد بطهاره الماء المغسول به الثوب تعبدا بطهاره الثوب ولا فرق بين ان يكون ذلك بالاستصحاب او بقاعده الطهاره.

واما استصحاب بقاء نجاسه الثوب فهو تعبد ببقاء نجاسته ولا يكون تعبدا بنجاسه الماء, باعتبار ان نجاسته ليست من اثار نجاسه الثوب هذا.

وفيه ان ما ذكره قدس سره من ان التعبد بالسبب و الموضوع تعبد بالمسبب و الحكم, واما التعبد بالمسبب فانه ليس تعبدا بالسبب, و هذا وان كان صحيحا ولا اشكال فيه ضروره انه لو لا ترتب المسبب على السبب و الموضوع لم يجر الاستصحاب فى السبب, لان ترتب الاثر الشرعى على المستصحب من احد اركان الاستصحاب, الا ان هذا لا يمنع عن جريان الاستصحاب فى المسبب و معارضته مع المدلول الالتزامى للاستصحاب فى السبب, فان الاستصحاب فى السبب يدل بالمطابقه على طهاره الماء وبالالتزام على طهاره الثوب المنتجس المغسول به, واستصحاب بقاء نجاسته معارض للاستصحاب فى السبب فى مدلوله الالتزامى.

فالنتيجه, ان ما ذكره قدس سره لا يمنع عن جريان الاستصحاب فى المسبب و معارضته للاستصحاب فى السبب فى مدلوله الالتزامى.

ص: ٥٢٠

الى هنا قد تبين ان جميع هذه الوجوه الثلاثه غير تامه.

واما الورود, فقد يقال كما قيل ان الاستصحاب فى طرف السبب وارد على الاستصحاب فى المسبب, بتقريب ان المراد من اليقين فى روايات الاستصحاب الحجج وحيث ان استصحاب بقاء طهاره الماء المغسول به الثوب حجه على طهارته وطهاره الثوب جزما, فيكون رافعا لموضوع الاستصحاب فى طرف المسبب و هو استصحاب بقاء نجاسه الثوب بعد غسله بالماء المذكور وجدانا, لان الحجج قد قامت على طهارته اى الثوب و هى تنقض الحجج بالحدوث فيكون مشمو لا لقوله عليه السلام <ولكن تنقضه بيقين آخر > هذا.

والجواب, ان اراده الحجج من اليقين فى روايات الاستصحاب و ان كانت غير بعيدة حتى تشمل الامارات المعتبره ايضا كما تقدم بحث ذلك موسعا, الا ان ذلك لا يجدى لتقديم الاصل فى السبب على الاصل فى المسبب ولا يكون مبررا للورود, و ذلك كما ان الاستصحاب فى طرف السبب حجه كذلك الاستصحاب فى طرف المسبب, و المفروض ان الاستصحاب فى طرف المسبب ليس بمشابه اليقين بالحدوث بل هو يقين ببقاء نجاسه الثوب فاذن تقع المعارضه بين الحججتين, غايه الامر بين المدلول الالتزامى لاستصحاب بقاء طهاره الماء و المدلول المطابقى لاستصحاب بقاء نجاسه الثوب فتسقطان حينئذ فالمرجع هو اصاله الطهاره, هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى, ان الورود لو تم فانما يتم فيما اذا كان الاصل فى طرف السبب الاستصحاب واما اذا كان الاصل فيه قاعده الطهاره فلا يتم لانها لا تقوم مقام القطع الطريقي, او فقل ان المراد من اليقين فى روايات الاستصحاب الحجج فمع ذلك لا يشمل مثل قاعده الطهاره ونحوها.

ص: ٥٢١

اشاره

واما الكلام فى الجهه الثالثه, و هى ما اذا كان الاصل الموضوعى من غير سنخ الاصل الحكمى كما اذا كان الاول استصحابا و الثانى قاعده الطهاره, فلاشبهه فى تقديم الاول على الثانى بناء على تماميه الوجوه الثلاثه المتقدمه و هى الحكومه, و ارتكازيه قاعده الاستصحاب, وان التعبد بالسبب و الموضوع تعبد بالمسبب و الحكم.

واما اذا كان الامر بالعكس بان يكون الاصل فى السبب قاعده الطهاره وفى المسبب الاستصحاب, فلا يمكن الحكم بالتقديم على ضوء الوجه الاول و الثانى فينحصر الحكم بالتقديم على ضوء الوجه الثالث, هذا من جانب.

ومن جانب آخر, قد ظهر مما مر ان جميع الوجوه الثلاثه المتقدمه غير تامه.

فالصحيح فى المقام ان يقال انه لاشبهه فى ان المرتكز فى اذهان العرف و العقلاء هو تقديم الاصل الموضوعى على الاصل الحكمى ولا يرى العرف التعارض بينهما, ويكون هذا التقديم بملاك القرينيه عندهم لابلماك الحكومه و لابلماك الورود و لابلماك ان قاعده الاستصحاب قاعده ارتكازيه عقلاييه, لما تقدم من انها ليست قاعده ارتكازيه عقلاييه بل هى قاعده تعبيديه ولكن مع ذلك تتقدم على الاصل الحكمى, و النكته فى ذلك ان المرتكز لدى العرف و العقلاء هو ان الاصل الموضوعى قرينه على تقييد اطلاق دليل الاصل الحكمى, فاذا جرى الاستصحاب فى ناحيه الموضوع كان المرتكز عند العرف و العقلاء ترتب الحكم عليه, و هذا الارتكاز قرينه على تقييد اطلاق دليل الاستصحاب الحكمى و المسببى.

ومن هنا اذا شككنا فى جواز الاقتداء بزيد مثلا من جهه الشك فى بقاء عدالته, فلاشبهه فى ان الارتكاز العرفى و العقلايى قائم على ان المرجع

فيه استصحاب بقاء عدالته و الحكم بجواز الاقتداء به ولا يخطر بالبال الرجوع الى استصحاب عدم جواز الاقتداء به, و هذا الارتكاز قرينه على هذا الجمع العرفى الدلالى بين الاصل فى السبب والاصل فى المسبب و الحكم.

وان شئت قلت, ان تطبيق قوله عليه السلام <لاتنقض اليقين بالشك> على الاستصحاب فى السبب و الموضوع حيث انه كان موافقا للارتكاز العرفى, فيكون مانعا عن تطبيقه على الاستصحاب فى المسبب الشرعى و هو المترتب على السبب و الموضوع, وبكلمه اوضح ان شمول اطلاق دليل الاستصحاب للشك السببى حيث انه كان موافقا للارتكاز العرفى فيكون اظهر واقوى من شموله للشك المسببى, فالتقديم من هذه الناحية لامن ناحيه ان كبرى قاعده الاستصحاب كبرى ارتكازيه عقلائيه بل من ناحيه ان الاصل الموضوعى يتقدم على الاصل الحكمى, ولا يرى العرف التعارض و التنافى بينهما, لان المرتكز فى اذهانهم ان الاصل الموضوعى قرينه على تقييد اطلاق دليل الاصل الحكمى, و النكته فى ارتكازيه هذه القرينه هى ان الاصل الموضوعى اذا جرى ينفى بمدلوله الالتزامى المدلول المطابقى للاصل الحكمى, فانه يدل فى المثال على طهاره الماء بالمطابقه وعلى طهاره الثوب المغسول به بالالتزام, بينما الاصل الحكمى و هو استصحاب بقاء نجاسه الثوب لا ينفى المدلول المطابقى للاصل الموضوعى, لان نجاسه الماء ليست من اثار نجاسه الثوب بل هى من لوازم بقاء نجاسته ولهذا لا يصلح ان يكون مانعا عنه الا على القول بالاصل المثبت, و هذه النكته الارتكازيه قرينه على تقديم الاصل الموضوعى على الاصل الحكمى.

فالتبجيه فى نهايه المطاف ان الاصل الموضوعى مانع عن الاصل الحكمى مباشره دون العكس, ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الاصل

الموضوعى الاستصحاب اوقاعده الطهاره او غيرها.

هنا وجهان لتقديم الاصل السببى على المسببى الاول ما ذكره الشيخ الانصارى قدس سره

اشاره

ثم ان هنا وجهين آخرين لتقديم الاصل السببى على الاصل المسببى.

الوجه الاول: ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من ان الشك فى ناحيه السبب متقدم على الشك فى ناحيه المسبب

(١)

, فلا يكون الشك المسببى فى مرتبه الشك السببى بل هو من لوازم الشك فى ناحيه السبب و الموضوع و الحكم الثابت له متاخر عنه تاخر الحكم عن موضوعه, فاذن الحكم الثابت للشك السببى و الشك المسببى كلاهما فى مرتبه واحده, لان كليهما متاخر عن الشك السببى رتبه, فاذا كان الحكم و هو الاستصحاب فى مرتبه الشك المسببى, فلا يمكن ان يكون حكما له و هو موضوع له, لان الحكم متاخر عن موضوعه رتبه فلا يمكن ان يكون فى مرتبه.

وعلى هذا فيختص الحكم الاستصحابى بالشك فى ناحيه السبب و الموضوع فلا يعم الشك فى ناحيه المسبب و الحكم هذا.

الجواب عن الوجه الاول من جهات

والجواب ان هذا البيان غير تام من جهات:

الاولى, ان تقدم شىء على شىء آخر او تاخره عنه رتبه بحاجه الى ملاك ولا يمكن ان يكون جزافا, فاذن تاخر الشك المسببى عن الشك السببى بملاك انه متفرع عليه و تاخر الحكم الاستصحابى عن الشك السببى بملاك تاخر الحكم عن موضوعه وليس لازم ذلك كونه فى مرتبه الشك المسببى.

هذا اضافه الى ان دليل الاستصحاب حيث انه ينحل الى افراد متعدده من الافراد العرضيه و الطولييه فكما ينطبق على فرد فى الشك السببى فكذلك ينطبق على فرد فى الشك المسببى, فالفرد الاول حاكم للشك الاول و الفرد الثانى حاكم للشك الثانى, ولا معنى للقول بانه فى مرتبه الشك

ص: ٥٢٤

الثاني فكيف يكون حاكما له.

الثانيه, ان المعتبر في الشك السببي و المسببي ان يكون المسبب من الاثار الشرعيه للسبب, سواء أكان الشك في المسبب ناشئا من الشك في السبب ام كان ناشئا من جهة اخرى, فان المسبب من اثار السبب شرعا ومجعول له كذلك ولاينفك عنه لاستحاله انفكاك الحكم عن موضوعه كاستحاله انفكاك المعلول عن العله التامه, ومن اجل ذلك يكون متاخرا عنه رتبه ومعاصرا معه زمانا, ولكن ليس لازم ذلك ان يكون الشك في المسبب ناشئا عن الشك في السبب ومعلولا له بل قد يكون الشك في السبب في افق الذهن ينشأ من الشك في المسبب فيه, لان تاخر وجود المعلول عن وجود العله رتبه و المسبب عن السبب انما هو في عالم الواقع و الخارج, و هذا لايستلزم كون المعلول متاخراً عن وجود العله رتبه في عالم الذهن اى في الوجود الذهني ايضا, واما في الوجود التصوري و اللحاظي فالامر واضح, ضروره انه لا-يكون تصور المعلول ناشئا عن تصور العله, واما في الوجود التصديقي فايضا كذلك اذ قد ينشأ العلم بالعله عن العلم بالمعلول وكذلك في الظن و الشك, فان الشك في العله قد ينشأ عن الشك في المعلول.

والخلاصه, ان الشك في السبب بما هو شك فيه لا يكون عله للشك في المسبب بحيث لايتصور الشك فيه الا كونه ناشئا عن الشك في السبب, لان كون المسبب بوجوده الواقعي من اثار السبب شرعا لايستلزم كونه بوجوده الذهني التصوري اوالتصديقي ايضا من اثاره ولوازمه اذ قد ينشأ وجود السبب في الذهن عن وجود المسبب فيه.

الثالثه, ان ما ذكره قدس سره من ان الحكم الاستصحابي في مرتبه الشك المسببي فلايعقل ان يكون حكما له لتاخر الحكم عن الموضوع رتبه, فلايمكن ان يكون في مرتبته والا لزم خلف فرض انه حاكم له, مبني على

كون الحكم المجعول فى دليل الاستصحاب حكم واحد شخصى اما للشك السببى او الشك المسببى, وحيث انه لا يمكن ان يكون للشك المسببى باعتبار انه فى مرتبه فلو كان حكما له فلا بد ان يكون متاخرا عنه رتبه, فاذا يتعين كونه حكما للشك السببى.

ولكن هذا المبنى خاطئ ولاواقع موضوعى له, ضروره انه لاشبهه فى ان الحكم المجعول فى دليل الاستصحاب مجعول بنحو القضيئه الحقيقيه للموضوع المفروض الوجود فى الخارج.

وعلى هذا فبطبيع الحال ينحل الحكم بانحلال افراد موضوعه فى الخارج و هو اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء, فيثبت لكل فرد من موضوعه فرد من الحكم, فاذا للشك السببى حكم وللشك المسببى حكم آخر فدليل الاستصحاب كما ينطبق على الفرد الاول كذلك ينطبق على الفرد الثانى.

والخلاصه, ان الحكم الثابت للشك السببى وان كان فى مرتبه الشك المسببى الا ان الثابت للشك المسببى حكم آخر لاهذا الحكم, لانه تعدد الموضوع يستلزم تعدد الحكم وكل فرد من الحكم الثابت لفرد من الموضوع لا يمكن ثبوته لفرد آخر وان كان فى عرض الفرد الاول, لان الحكم الشخصى لا يعقل ثبوته لموضوعين متباينين فى الوجود والا لزم خلف فرض ان الحكم واحد.

الى هنا قد تبين ان هذا الوجه لا يرجع الى معنى محصل.

الوجه الثانى و الجواب عنه

الوجه الثانى: ان الشك المسببى معلول للشك السببى ومتاخرا عنه رتبه وفى مرتبه الشك السببى لا وجود للشك المسببى, فاذا لامانع من شمول دليل الاستصحاب للشك السببى فى مرتبه, فاذا شمله استحال ان يشمل الشك المسببى, هذا لامن جهة الورد ولا الحكومه لعدم كون الاصل فى

ناحية السبب رافعا لموضوع الاصل فى ناحيه المسبب لوجودنا ولا تعبدا، ولا من جهة قرينته عليه عرفا بل من جهة ان احد المتمانين اذا وقع يستحيل وقوع الآخر لفرض التمانع بينهما، فاذا جرى الاصل السببى فى مرتبه يستحيل ان يجرى الاصل السببى هذا.

والجواب ان هذا الوجه ايضا لا يرجع الى معنى محصل.

اما اولاً، فلان المسبب من اثار السبب شرعا ومرتب عليه كترتب المعلول على العله، واما الشك فى المسبب فانه ليس متفرعا على الشك فى السبب ومعلولا له فى عالم الذهن وبوجوده للحاظى التصورى و التصديقى، فعلاقه العليه انما هى بين وجود المسبب و وجود السبب فى الخارج لا بين وجوديهما فى الذهن لا الوجود الشكى ولا الظنى ولا العلمى و قد تقدم تفصيل ذلك.

وثانيا، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشك المسبب معلول للشك السببى ومتاخر عنه رتبه الا ان التقدم الرتبى لا اثر له فى باب الاحكام الشرعيه، لانها مجعوله للاشياء الزمانيه لا للرتب العقليه التحليليه التى لا وجود لها فى عالم الخارج، ومن الواضح ان الاحكام الشرعيه لم تجعل لها و المفروض ان الشك المسببى مقارن للشك السببى زمانا، فاذا شمول دليل الاستصحاب لكل منهما مانع عن شموله للآخر، فلا يمكن شموله لاي منهما للتمانع ولا اثر للتقدم الرتبى طالما يكون التقارن الزمانى موجوداً بينهما.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان الصحيح فى وجه تقديم الاصل السببى على الاصل المسببى هو ما ذكرناه انفا من النكته العرفيه الارتكازيه لاجوه اخرى.

ثم انه اذا فرض عدم جريان الاصل السببى لسبب من الاسباب

كوجود المعارض له او الحاكم عليه, فلامانع من جريان الاصل المسببي و الحكمى بناء على ان يكون تقديم الاصل السببي على الاصل المسببي من باب الورود او الحكومه او القرينه العرفيه.

اما بناء على الورود, فلان الاصل السببي انما يكون واردا على الاصل المسببي اذا كان حجه, واما اذا سقط عن الحجيه بسبب او آخر فلاموضوع للورود, وحينئذ فلامانع من شمول الدليل للاصل المسببي باعتبار ان موضوعه بعد سقوط الاصل السببي موجود ومعه لامانع من الشمول.

واما بناء على الحكومه فايضا الامر كذلك, لان الاصل السببي اذا سقط فلامانع من الاصل المسببي, لان المانع عنه الاصل السببي فاذا ارتفع المانع فيكون الممنوع مشمولا للدليل.

واما بناء على ما ذكرناه فايضا الامر كذلك, لان الاصل السببي انما يكون قرينه لدى العرف العام اذا كان حجه ومشمولا للدليل الاعتباري, واما اذا سقط عن الاعتبار فلاوجه لرفع اليد عن الاصل المسببي هذا.

واما بناء على الوجهين الاخيرين, فهل يمكن جريان الاصل المسببي اذا سقط الاصل السببي أو لا؟ فيه تفصيل.

اما على الوجه الاول, فلايمكن جريانه بعد سقوط الاصل السببي ايضا, وذلك لان ملاك عدم جريانه ليس مانعيه الاصل السببي بل هو بنفسه لايجرى, لان الحكم المجعول حيث انه فى مرتبه الشك المسببي فلايمكن ان يكون حكما له والا لزم الخلف و هو تاخره عنه رتبه مع انه فى مرتبته, ولافرق فى ذلك بين ان يكون الاصل السببي جاريا او لا.

واما على الوجه الثانى, فلامانع من جريان الاصل المسببي اذا لم يجر الاصل السببي بسبب او آخر, لان المانع عن جريانه انما هو جريانه فاذا لم يجر وسقط عن الاعتبار, فلامانع من جريان الاصل المسببي هذا.

وللمحقق الاصفهاني قدس سره (١) فى المقام كلام وحاصله, ان الاصل المسببى لا يجرى من جهة انه محكوم بالاصل السببى, واما اذا سقط الاصل السببى من جهة وجود المعارض له او الحاكم عليه فايضا لا يجرى الاصل المسببى.

وقد افاد فى وجه ذلك, ان المقتضى قاصر عن شمول الاصل المسببى حتى بعد سقوط الاصل السببى و المقتضى هو عدم دليل الاصل, ودلاله العام على افراده المحققه و المقدره وجودها دلالة واحده وتلك الدلالة لا تتغير بتغير الحالات بعد ملاحظه ماهو الاقوى منها ويتعين مقدار مدلوله من حيث الحجيه.

وعلى هذا فكل فرد من افراد العام المقدر وجوده اذا كان مشمولاً للعام فهو مشمول من الاول ومستمر الى ان ينسخ هذا الحكم الثابت له بدلاله هذا العام, وكل فرد لم يكن مشمولاً له من الاول فهو غير مشمول له الى الابد فلا دلالة بعد دلالة حتى يدخل بعد الخروج او يخرج بعد الدخول, ولا يقاس المقام بالشرائط الشرعيه و الموانع المضافه الى عنوان العام فانها تحدد موضوع العام سعه وضيقا, فالافراد الواجده للشرط الفاقده للمانع داخله فى موضوع العام من الاول والافراد الفاقده للشرط او الواجده للمانع خارجه عن موضوع العام كذلك وان كان زمان جعل تلك الشرائط او الموانع متاخرا عن زمان جعل العام فى مقام الاثبات, الا ان جعلها يكشف عن ان موضوعه من الاول كان مشروطا بهذه الشرائط ومقيدا بعدم هذه الموانع.

هذا بخلاف التمانع العقلى فى المقام, فان نقض اليقين بالشك هو تمام الموضوع ومعه اذا خرج فرد تام الفرديه من العموم من جهة التزاحم

ص: ٥٢٩

عقلا ثم ارتفع التزاحم لا يحدث معه فردا حتى يكون هذا الفرد الغير المزاحم بالفعل مشمولاً من الاول, اذ مناط الفرديه وحده الشك و هذا يعنى ان كل فرد متقوم بشك واحد ولم يحدث بعد زوال التزاحم فرد آخر وشك ثان بل هو الفرد الاول و الشك الاول, فاذا لم يكن هذا الفرد المزاحم المقدر وجوده مشمولاً للعام من الاول, فلادلاله اخرى له حتى يكون مشمولاً له بحسب هذه الدلاله.

فالتتيجه, ان الاصل المسببى حيث انه مزاحم للاصل السببى فلا يكون مشمولاً للعام من الاول, واذا ارتفع هذا التزاحم من جهه ان الاصل السببى قد سقط عن الاعتبار من جهه وجود المعارض له او الدليل الحاكم عليه فلا يكون الاصل المسببى مشمولاً له, باعتبار انه بعد ارتفاع التزاحم لم يكن فرداً آخر للعام بل هو الفرد الاول الذى لم يكن مشمولاً له من البدايه هذا.

الجواب عن كلام المحقق الاصفهاني قدس سره

والجواب, ان ما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين الحكم فى مرحله الجعل, و الحكم فى مرتبه المجعول وما ذكره قدس سره من البيان تام فى الحكم فى مرتبه الجعل لان الحكم فى هذه المرتبه مجعول بنحو القضييه الحقيقه للموضوع المفروض وجوده فى الخارج, و هذا الحكم فى هذه المرتبه ثابت ومستمر الى يوم القيامه ولا يرتفع الا بالنسخ ولا يتغير بتغير الحالات الطارئه على المكلف وغيرها, مثلاً- وجوب الحج مجعول على المستطيع المفروض وجوده فى الخارج و هذا الوجوب ثابت فى الشريعه المقدسه ومستمر ولا يرتفع الا بالنسخ سواء أكان المستطيع موجوداً فى الخارج ام لا وسواء أكانت استطاعته باقيه ام لا فانه لا يتغير بتغير هذه الحالات.

واما فى الحكم فى مرتبه المجعول اى مرتبه فعليته بفعليه موضوعه فى الخارج او فعليته فاعليته فانه غير تام, لان الحكم فى هذه المرتبه يتغير بتغير حالات افراد موضوعه فى الخارج, فاذا كان فرداً واجداً لتمام الشرائط

من البلوغ و العقل و دخول الوقت و غير ذلك فالحكم فى حقه فعلى بفعله موضوعه واجدا لهذه الشرائط.

وبكلمه, ان فعليه الحكم و تنجزه منوطه باحراز الصغرى فى الخارج و تطبيق الكبرى عليها, وعلى هذا فان وجدت الاستطاعه فى ماده فرد صار وجوب الحج عليه فعليا و منجزا, بمعنى ان فاعليته صارت فعليه و منجزه, واما اذا زالت الاستطاعه عنه بسبب من الاسباب فلا يجب عليه الحج فعلا واما وجوبه فى مرحله الجعل فهو باق ولا يرتفع الا بالنسخ, فاذا صار الشخص عاقلا بالغاً و داخلا عليه الوقت, صار وجوب الصلاه عليه فعليا و منجزا, واما اذا زال العقل عنه و صار مجنونا فيرتفع وجوب الصلاه عنه فى هذه المرتبه اى مرتبه الفعليه, واما وجوبها فى مرحله الجعل فهو باق فلا يرتفع الا بالنسخ, و الكلام فى المقام انما هو فى مرتبه الفعليه, لان الاستصحاب مجعول فى الشريعه المقدسه للموضوع المفروض الوجود فى الخارج و هو اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء, و هذا الحكم الاستصحابى ثابت فى الشريعه المقدسه و باق الى يوم القيامه ولا يرتفع الا بالنسخ, وعلى هذا فاذا تيقن شخص بطهاره شىء ثم شك فى بقائها تنطبق عليه كبرى الجعل و صار الحكم الاستصحابى فعليا فى حقه, لان فعليه الحكم بمعنى فعليه فاعليته منوطه بثبوت الكبرى فى الشريعه المقدسه و تحقق الصغرى بكافه شرائطها و موانعها فعندئذ تنطبق الكبرى عليها, واما اذا كان هناك مانع من هذا الانطباق, كما اذا كان استصحاب بقاء طهاره شىء معارضا باستصحاب آخر او محكوماً بدليل آخر فلا تنطبق عليه الكبرى ولا يكون مشمولاً لها, واما اذا سقط المعارض باستصحاب آخر او محكوماً بدليل آخر فلا تنطبق عليه الكبرى ولا يكون مشمولاً لها, واما اذا سقط المعارض لسبب من الاسباب او الدليل الحاكم فلان مانع من تطبيق الكبرى عليه باعتبار

ان ماهو مانع عنه قد ارتفع, ولاشبهه فى اختلاف الحكم فى هذه المرحله باختلاف الشرائط و الموانع و الحالات نفيا واثباتا.

والخلاصه, ان الحكم الاستصحابى مجعول بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المفروض الوجود فى الخارج و هو اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء, و هذا الحكم لايرتفع الا بالنسخ ولايتغير بتغير حالات المكلف وشرائط الحكم فى مرتبه الفعلية, وعندئذٍ فاذا تحقق هذا الموضوع فى الشك السببى و الشك المسببى معا ولكن فعلية شمول دليل الاستصحاب ككبرى كليه للشك المسببى مشروط بان لا يكون له مزاحم و هو شمول دليل الاستصحاب للشك السببى فانه مانع عن شموله للشك المسببى لا ان الحكم الاستصحابى غير مجعول له فى مرحله الجعل, ضروره ان شيئاً من الخصوصيات الطارئه على الشئ المتيقن بعد فعليته و وجوده فى الخارج ككون المتيقن سببا او مسببا حكما او موضوعا او ماشاكل ذلك غير ماخوذ فيه فى مرحله الجعل, لان الماخوذ فى مرحله الجعل اليقين بحدوث شئ و الشك فى بقاءه واما كون هذا الشئ سببا او مسببا او نحوذلك فلا يكون ماخوذاً فيه, لان هذه الخصوصيات و الحالات انما هى فى مرحله الفعلية و الحكم فى هذه المرحله يتغير بتغيرها, لان فعليته فيها منوطه بفعلية موضوعه فى الخارج بتمام شروطه وقيوده, فكما ان تطبيق دليل الاستصحاب على الاستصحاب فى الشك السببى منوط بان لا يكون له معارض او مزاحم اولايكون محكوماً بدليل حاكم فكذلك تطبيقه على الاستصحاب فى الشك المسببى, لان فعلية الحكم و تنجزه انما هى بتطبيق الكبرى و هى الحكم فى مرحله الجعل على الصغرى و هى الحكم فى مرحله الفعلية, فاذا تحققت الصغرى بتمام شروطها وقيودها تنطبق عليها الكبرى فيتجز الحكم.

وعلى هذا، فانطباق الكبرى على الصغرى امر قهرى وذاتى لانها من افراد مصاديقها، وفي المقام طالما يجرى الاصل السببى فلا يصل الدور الى الاصل المسببى، لان الاصل المسببى مانع عنه وحينئذٍ فلا تنطبق عليه الكبرى، لان انطباقها عليه مشروط بعدم وجود المزاحم له وحيث انه مبتلى بالمزاحم فلا يكون مصداقا للكبرى، واما اذا سقط مزاحمه عن الاعتبار، فعندئذٍ لا مانع من انطباق الكبرى عليه لتوفر شروط الانطباق ومع توفر شروطه فالانطباق قهرى.

ومن هنا يظهر ان ما افاده قدس سره من البرهان و هو ان عموم العام لكل فرد من افراده المحققه و المقدره بدلاله واحده و هى لا تتغير بتغير حالات افراده انما ينطبق على مرحله الجعل فقط، لان كل دليل فى هذه مرحله يدل على جعل الحكم بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده فى الخارج و هذه الدلاله لا تتغير ولا ترتفع الا بالنسخ.

واما ثبوت الحكم بثبوت موضوعه فى الخارج فهو امر قهرى وليس بدلاله هذا الدليل، لوضوح ان الدليل انما يدل على ثبوت الحكم لموضوعه المفروض الوجود فيه، واما ان موضوعه موجود فى الخارج او لا، فلا يدل عليه وساكته عنه نفيا واثباتا.

ومن الواضح ان ثبوت الحكم بثبوت موضوعه فى الخارج يختلف باختلاف حالات افراد موضوعه فيه وباختلاف الشرائط و الموانع.

وعلى هذا فاذا تحقق الموضوع فى الخارج تحقق حكمه فيه، واما اذا لم يتحقق اما من جهه وجود المانع عن تحققه او انتفاء شرطه فلا يتحقق الحكم لاستحاله تحققه بدون تحقق موضوعه، واما اذا ارتفع المانع او تحقق الشرط فيتحقق الموضوع ومع تحققه يتحقق حكمه قهرا لاستحاله انفكاكه عنه، فاذن هذه مرحله مرمله التطبيق ولا صلها لها بمرمله الدلاله

والجعل.

فالتتيجه, ان دلاله الادله فى مرحله الجعل لا-ترتفع الا-بالنسخ بينما تطبيق الكبرى على الصغرى فى مرحله المجعول يختلف باختلاف الشرائط و الموانع وحالات المكلف.

و هذا اضافه الى ان للحكم مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل, ومرتبه المجعول نفس مرتبه الجعل والاختلاف بينهما بالاعتبار كالايجاد و الوجود فى التكوينات.

واما مرتبه الفعليه, فهى ليست من مراتب الحكم وانما هى مرتبه فعليته الموضوع فى الخارج وتحقق الصغرى فيه, فاذا تحقق الموضوع تحقق الصغرى فتطبق عليها الكبرى, ولا يعقل ان يكون هذه المرتبه مرتبه الحكم بل هى مرتبه انطباق الكبرى على الصغرى و هو ذاتى وقهرى لا يرتبط بالشارع, هذا تمام كلامنا فى تنبيهات مبحث الاستصحاب وهناك جمله اخرى من التنبيهات تعرض لها شيخنا الانصارى قدس سره ولكن لاحاجه الى التعرض لها, فان حالها تظهر فى ضمن البحوث التفصيليه حول تلك التنبيهات.

هذا تمام الكلام فى الجزء الثالث عشر و قد تم بعونه تعالى وتوفيقه.

ص: ٥٣٤

المرحله الرابعه فى تنبيهات الاستصحاب ٥

التنبه الاول ٥

ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى الفرق بين الامارات المعتبره والاصول العمليه الشرعيه ٥

مناقشه ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره ٦

ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فى الفرق بين الامارات والاصول العمليه و مناقشته ٧

ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى الفرق بين الامارات والاصول العمليه ٩

مناقشه ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى المقام ١٢

المساله الثانيه من ان الامارات كما تكون حجه فى المدلول المطابقى وذكر مقدمات فى المقام ١٦

الكلام فى ادله الاصول المحرزه ١٩

الكلام فى الاصول العمليه المحرزه كالأستصحاب وقاعده الفراغ و التجاوز ٢٠

الكلام فى مفاد ادله حجيه الامارات وما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام ٢٢

ما اورده السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراسانى قدس سره ٢٢

ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى مثبتات حجيه الامارات ٢٢

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عنوان الحكايه والاخبار من العناوين القصديه و مناقشته ٢٨

ما يرد على المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام ٢٨

الصحيح فى المقام ٢٩

التنبه الثانى ٣٢

ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام و الجواب عنه ٣٣

ما ذكره المحقق النائنى و السيد الاستاذ فى المقام و الجواب عنه ٣٤

القول الثالث فى المقام ٣٦

ص: ٥٣٥

ما الفرق بين كون الواسطه شرعيه او كونها عاديه او عقليه ٣٧

هل يمكن التعبد بثبوت الاثار العاديه او العقليه ٣٨

هل روايات الاستصحاب تشمل باطلاقها اثار الواسطه اذا كانت عاديه ٣٩

اذا بنينا على حجيه الاستصحاب المثبت فهل له معارض ٤٠

ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره فى المقام ٤١

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الصحيح فى المقام هو التفصيل ٤٢

النظر فيما افاده السيد الاستاذ قدس سره ٤٣

هل تختص حجيه الاستصحاب المثبت بلوازمه العاديه ٤٥

الاستصحاب يثبت الاثار الشرعيه ٤٧

ما يظهر حال كلام المحقق النائنى قدس سره فى المقام ٤٧

استثناء الشيخ الانصارى قدس سره صورته واحده من الاستصحاب المثبت ٤٨

قبول المحقق الخراسانى قدس سره هذا الاستثناء ولكن استثنى صورته اخرى ٤٩

الكلام فى استثناء الشيخ الانصارى قدس سره ٥٠

الكلام فى استثناء المحقق الخراسانى قدس سره ٥٤

ذكر عدده فروع ينسب الى الاستصحاب التمسك بالاصل المثبت ٥٨

الفرع الاول و هو الكلام فى موضوع نجاسه الملاقى وذكر مجموعه من الاحتمالات ٥٨

الصحيح هو الاحتمال الرابع ٥٩

بقى هنا اشكال و هو متوقف على مقدمات ٦٠

اذا كان المتنجس الملاقى بدن الحيوان ٦٢

ما ذكره بعض المحققين قدس سره من الاشكال فى المقام ٦٣

مناقشه بعض المحققين قدس سره فى المقام ٦٤

اشكال السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ٦٤

الجواب عن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ٦٧

الصحيح فى الجواب عن اشكال السيد الاستاذ قدس سره ٦٨

ما اذا شك فى يوم انه آخر شهر رمضان او اول شهر شوال ٦٩

ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فى المقام يرجع الى امرين ٧٠

النظر فى كلا الامرين ٧١

ص: ٥٣٤

مناقشه السيد الاستاذ قدس سره للشق الثاني من كلام المحقق النائيني قدس سره ٧٣

ماوجه على هذا التقريب من النقد و الجواب عنه ٧٤

ما اجاب السيد الاستاذ قدس سره فى المقام وعدم تماميه هذا الجواب ٧٧

قبول السيد الاستاذ قدس سره تعارض الاستصحابات الثلاثة وما اجاب عنه ٧٩

قد يقال ان هناك استصحابا اخر و هو استصحاب الفرد القصير و الجواب عنه ٨١

ما قاله السيد الاستاذ قدس سره من ان المقام نظير ما اذا احدث بالاصغر ٨٢

لنا تعليق على ما افاده السيد الاستاذ قدس سره ٨٣

ما اورد على السيد الاستاذ قدس سره ومناقشه ما افاده ٨٥

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من كفايه الموضوع فى المقام ٨٨

عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ٨٩

ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من الفروع الثلاثة فى المقام ٩٠

كلام بعض المحققين قدس سره حول ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام ٩٤

مناقشه كلام بعض المحققين قدس سره ٩٥

ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره حول ما اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على العنوان الكلى ٩٥

ايراد السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراسانى قدس سره ٩٦

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لايظهر من كلام المحقق الخراسانى قدس سره ٩٧

ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام غير تام ٩٨

ما ذكره فى الكفايه يرجع الى احتمالين و مناقشتها ١٠٢

فى كلام المحقق الخراسانى قدس سره خلطا بين الامر الانتزاعى والامر الاعتبارى الجعلى ١٠٣

ما قاله المحقق الخراسانى قدس سره فى بحث الاصل المثبت لوجه له ١٠٤

ايراد السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراساني قدس سره ١٠٥

عدم صحه ايراد السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراساني قدس سره ١٠٧

الصحيح فى المقام ١٠٨

نتائج بحوث التنبيه الثانى عدّه نقاط ١٠٩

التنبيه الثالث ١١٢

ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من ان الاحكام الظاهريه احكام طريقيه ١١٣

مناقشه بعض المحققين قدس سره لما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره ونقد هذه المناقشه ١١٤

ما ذكره السيد الاستاذ و المحقق الخراساني (قدس سرهما) من ان روايات الاستصحاب

ص: ٥٣٧

ظاهره فى الشك الفعلى ١١٧

مناقشتان لبعض المحققين قدس سره حول ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره و المحقق الخراسانى قدس سره ١١٨

نقد المناقشه الاولى ١١٩

المناقشه الثانيه لبعض المحققين قدس سره فى المقام ونقده ١٢٢

ظهور ثمره البحث فى البحث الذى ذكره الشيخ الانصارى قدس سره و المحقق الخراسانى قدس سره ١٢٤

اذا قلنا بجريان القاعده فى المقام فهل يتقدم الاستصحاب على القاعده او بالعكس ١٢٥

ما ذكره العراقى قدس سره فرعا اخر فى المقام غير ما ذكره الشيخ الانصارى قدس سره ويتصور هذا الفرع على صور ١٢٩

الصوره الثانيه: و هى اذا فرض ان الاستصحاب يجرى بلحاظ الشك التقديرى فى المقام ١٣٠

الصوره الثالثه: ما اذا علم المكلف بتوارد الحالتين المتضادتين عليه قبل الصلاه ١٣٢

الصوره الرابعه: ما اذا علم المكلف بالطهاره من الحدث ١٣٣

الصوره الخامسه: ما اذا علم انه محدث ثم غفل وصلى وبعده التفت بانه محدث ١٣٥

نتائج بحوث التنبيه الثالث ١٣٧

التنبيه الرابع: الاستصحاب الكلى ١٣٨

الاستصحاب الكلى فى الاحكام الشرعيه وبيان الاراء والاقوال فى تفسير روايات الاستصحاب ١٤٠

هل يجرى الاستصحاب اذا كان المستصحب حكم كلى ١٤١

ما افاده المحقق الاصفهانى قدس سره فى المقام بشكل مفصل ١٤٣

النظر فيما افاده المحقق الاصفهانى قدس سره ١٤٤

ما اورده بعض المحققين قدس سره على ما افاده المحقق الاصفهانى قدس سره فى النقطه الرابعه ١٤٧

مناقشه ايراد بعض المحققين قدس سره ١٤٨

ما يرد على المحقق الاصفهانى قدس سره فى المقام ١٥١

ما مغزى مراد الاصحاب من الاستصحاب الكلى و الجواب عنه ١٥٤

ص: ٥٣٨

استصحاب الكلّي في الموضوعات ١٥٨

ما افاده المحقق العراقي في المقام ومناقشته ١٥٩

اقسام الاستصحاب الكلّي ١٥٩

زياده قسما اخر للسيد الاستاذ قدس سره لاقسام الاستصحاب الكلّي ١٦٠

ما افاده المحقق العراقي قدس سره في المقام ومناقشته ١٦٢

هل تثبت بالاستصحاب الكلّي الاثار المترتبه على الفرد فيه رأيان ١٦٣

الرأى الثانى ما ذكره بعض المحققين قدس سره ١٦٣

مناقشه ما ذكره بعض المحققين قدس سره ١٦٤

هل مفاد روايات الاستصحاب هو ابقاء اليقين تعبدا بالحاله السابقه فيه رأيان ١٦٦

الرأى الاول ما اختاره المحقق النائينى و السيد الاستاذ (قدس سرهما) ١٦٧

ما اذا قلنا بالفرق بين اليقين التبعدى و اليقين الوجدانى في المقام ١٧٠

الكلام في الفرض الرابع و هو استصحاب الفرد الذى اختاره بعض المحققين قدس سره ١٧١

القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّي ١٧٢

ما يرد على استصحاب الكلّي في هذا القسم بوجوه وجواب المحقق الخراسانى قدس سره عنه بوجوه ١٧٤

ما اورده السيد الاستاذ قدس سره على الوجه الثانى ومناقشته ١٧٧

الوجه الثالث تقديم الاصل في السبب على الاصل في المسبب ١٧٨

ما يرد على المحقق الخراسانى قدس سره في هذا الوجه ١٧٩

كلام المحقق النائينى قدس سره في المقام و النظر فيه ١٨١

جريان الاستصحاب في الفرد ١٨٣

ما ذكره بعض المحققين قدس سره للتخلص من الاشكال باحد قولين ١٨٤

القول الثاني ما ذهب اليه المحقق العراقي قدس سره ومناقشته ١٨٥

هل يجرى استصحاب الجامع الانتزاعي في القسم الثالث و الجواب عنه ١٨٧

جريان الاستصحاب في الفرد المردد ١٨٨

لامانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد على مسلك بعض المحققين قدس سره ١٩١

ما اختاره بعض المحققين قدس سره في المقام و النظر فيه ١٩٣

الشبهه العبائيه و الكلام فيها من جهات ١٩٧

الجهه الثانيه ما اجاب المحقق النائيني قدس سره عن هذه الشبهه ١٩٩

ص: ٥٣٩

مناقشه المحقق النائيني قدس سره ٢٠٠

مناقشه السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ٢٠١

عدم رجوع مناقشه السيد الاستاذ قدس سره الى معنى صحيح ٢٠٢

الوجه الثالث ما اجاب السيد الاستاذ قدس سره عن هذه الشبهه ٢٠٤

ما ذكره بعض المحققين قدس سره من التفصيل فى المقام ٢٠٥

مناقشه السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ٢٠٧

عدم قصد الاستصحاب باستصحاب الطهاره الظاهريه باحد امرين ٢٠٩

مناقشه كلا الامرين ٢١٠

ماقاله بعض المحققين قدس سره حول كلام السيد الاستاذ قدس سره فى المقام و النظر فيه ٢١٢

الكلام فى فروع هذا الاستصحاب, الفرع الاول ٢١٤

الفرع الثانى ما اذا علمنا اجمالا بملاقاه الثوب للدم او البول ٢١٥

الفرع الثالث ما اذا خرج من المكلف بلل مشته بين البول و المنى ٢١٨

الفرض الثالث الذى جعله المحقق العراقى قدس سره الى عدده فروض ٢٢٠

الكلام فى صحه هذه الفروض ٢٢٠

فى احكام كل من هذه الفروض واشكال بعض المحققين قدس سره عليها ٢٢١

مناقشه اشكال بعض المحققين قدس سره ٢٢٢

الكلام فى الفرض الثانى و هو التضاد بين الحدتين فى الحد و الدرجه ٢٢٤

الفرض الثالث و هو فرض وجود المضاده بين الحدتين ذاتا ٢٢٥

ما ذكره بعض المحققين قدس سره من حمل اشكال المحقق العراقى على نفسه ٢٢٦

مناقشه ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى المقام ٢٢٧

القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلّي ٢٢٩

ما اذا كان المراد من الكلّي في المقام الوجود السعي ٢٣٢

تفصيل الشيخ الانصاري قدس سره في المقام ٢٣٣

اشكال بعض المحققين قدس سره على تفصيل الشيخ الانصاري قدس سره ومناقشه الاشكال ٢٣٨

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره قسماً آخر من استصحاب الكلّي غير الاقسام المتقدمه ٢٣٨

نتائج البحوث حول استصحاب الكلّي ٢٤١

التنبیه السادس جريان الاستصحاب في الامور التدريجيّه ٢٤٦

ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في المقام ٢٤٩

ص: ٥٤٠

المقام الثاني فى جريان الاستصحاب فى الزمان ٢٥١

الامور التدريجيّه تكون على مراتب وجريان الاستصحاب فيه ٢٥٢

الحركه تنقسم الى اقسام ٢٥٤

عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ٢٥٧

الكلام فى جريان الاستصحاب فى المقام بمفاد كان الناقصه ٢٥٨

هل يجرى الاستصحاب فى الزمان بمفاد كان الناقصه؟ ٢٥٩

ما ذهب اليه المحقق العراقى فى المقام هو الصحيح ٢٦٠

ظهور أن ما ذهب اليه السيد الاستاذ قدس سره فى المقام مبنى على نقطه خاطئه ٢٦١

الكلام فى المقام الثالث و هو الفعل المقيد بالزمان كالصلاه و الصيام و الحج ٢٦٤

ما ذهب اليه بعض المحققين قدس سره الى ان الزمان لا يكون جزء الواجب ٢٦٦

مناقشه ما ذهب اليه بعض المحققين قدس سره فى المقام ٢٦٧

ذكر عدّه تخريجات للاستصحاب فى المقام ٢٧٠

التخريج الاول ما ذكره مدرسه المحقق النائينى قدس سره ٢٧٠

مناقشه هذا التخريج ٢٧١

التخريج الثانى ما ذكره المحقق العراقى قدس سره ٢٧٤

مناقشه هذا التخريج ٢٧٥

التخريج الثالث ما ذكره المحقق الاصفهانى قدس سره فى المقام ٢٧٦

النظر فيما ذكره المحقق الاصفهانى قدس سره فى المقام ٢٧٨

ما اذا كان الزمان قيّدا للوجوب وشرطا له فهو قيد لموضوعه ٢٨٠

الكلام فى قيود الحكم على صور ٢٨١

عدم صحه ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فى المقام ٢٨٢

عدم تماميه ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى المقام ٢٨٣

عدم جريان الاستصحاب فى بقاء الوقت كماينى عليه بعض المحققين قدس سره ٢٨٤

الصحيح هو جريان الاستصحاب فى المقام ٢٨٥

ما اذا كان الزمان قيذا للواجب بنحو المطلق الوجود ٢٨٧

ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى المقام ٢٨٨

مناقشه ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى المقام ٢٨٩

هل يجرى الاستصحاب فى الزمان فى الشبهه الحكميه و الجواب عنه ٢٩٢

ص: ٥٤١

نتائج بحوث هذا التنبيه ٢٩٥

التنبيه السادس الاستصحاب التعليق ٣٠٠

ما هو مورد هذا الاستصحاب ٣٠١

المناقشه الاولى أثارها جماعه من الاصوليين منهم المحقق النائيني و السيد الاستاذ (قدس سرهما) و هي عدم تماميه اركان الاستصحاب ٣٠٢

ما اورد على هذا البيان بمجموعه من الاشكالات: الاشكال الاول و الجواب عنه ٣٠٥

محاولة المحقق العراقي قدس سره تصحيح استصحاب السببيه بامرین ٣٠٥

الجواب عن الامر الاول ٣٠٦

الامر الثاني ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من الاشكال على الاستصحاب التعليق ٣٠٧

ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من النقض على المحقق النائيني قدس سره مبنى على الخلط ٣٠٩

الاشكال الثاني ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره ٣١١

الجواب عن الاشكال الثاني ٣١٢

الاشكال الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره ٣١٣

الاشكال الرابع: ما ذكره بعض المحققين قدس سره ٣١٦

المناقشه في هذا الاشكال ٣١٨

المناقشه الثانيه و هي لو سلمنا تماميه اركان الاستصحاب في المساله فمع هذا لايجرى ٣٢١

الجواب عن هذه المناقشه ٣٢٢

الكلام في المقام الثاني و هو انا لو سلمنا ان الاستصحاب التعليق يجرى في نفسه ٣٢٤

اجابه المحقق الخراساني قدس سره عن ذلك ٣٢٥

عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره في المقام ٣٢٨

اجابه الشيخ الانصارى قدس سره عن اشكال المعارضه ٣٢٨

الجواب على مقاله الشيخ الانصارى قدس سره فى المقام ٣٢٩

ما اجاب بعض المحققين قدس سره عن المعارضه فى المقام ٣٣٢

المناقشه فيما ذكره بعض المحققين قدس سره ٣٣٤

تمتاز مسألتنا فى المقام عن الامور التدريجيه فى نقطتين ٣٣٩

بقى هنا امران: الامر الاول و الجواب عنه ٣٤٢

ص: ٥٤٢

الامر الثاني ان العقود على قسمين ٣٤٣

الجواب ان فيه وجوها الوجه الاول ما عن شيخنا الانصارى قدس سره ٣٤٤

الوجه الثاني ما عن المحقق النائيني قدس سره من ان الاستصحاب فى المقام ليس من الاستصحاب التعليقى ٣٤٥

ما اورد عليه بعض المحققين قدس سره ٣٤٦

مناقشه ايراد بعض المحققين ٣٤٧

الصحيح هو ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان للعقد حدوثا وبقاءً ٣٤٩

نتائج بحوث التنبيه السادس ٣٥١

التنبيه السابع, استصحاب عدم نسخ الحكم المجعول فى الشريعة المقدسه ٣٥٥

الصحيح ان استصحاب بقاء المجهول لايجرى فى نفسه ٣٥٦

المناقشه الاولى, استصحاب بقاء الحكم المجعول فى الزمن الثانى معارض باستصحاب عدم سعه الجعل له ٣٥٨

المناقشه الثانيه, قد اباها شيخنا الانصارى قدس سره وما اجاب عن هذه المناقشه المحقق النائيني قدس سره ٣٦٠

الجواب عن مناقشه المحقق النائيني قدس سره ٣٦٢

ما ذهب اليه بعض المحققين قدس سره الى القول الاول و هو امكان علاج هذا الاشكال بالاستصحاب التعليقى ٣٦٤

الصحيح هو القول الثانى ٣٦٤

النظر فيما افاده بعض المحققين قدس سره فى المقام ٣٦٦

المقام الثانى عدم جريان استصحاب بقاء احكام الشرائع السابقه لامور ٣٦٧

عدم تماميه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ٣٦٨

نتائج بحوث التنبيه السابع عدده نقاط ٣٧٢

التنبيه الثامن فى الموضوعات المركبه ٣٧٤

الكلام فى هذه المساله يقع فى ثلاثه مراحل ٣٧٧

الاقوال فى تفسير الاستصحاب فى المقام ثلاثة ٣٧٧

الجواب عن الاقوال الثلاثة ٣٧٩

الجواب عن الاشكال المعروف بين المحققين من ان الاستصحاب لا يجرى فى جزء الموضوع ٣٨١

ص: ٥٤٣

قد اجيب عن هذا الاشكال بوجوه وعدم تماميه الوجه الاول ٣٨٢

الوجه الثاني و الثالث و الجواب عنهما ٣٨٣

الوجه الرابع ٣٨٤

مايرد على الوجه الرابع ٣٨٥

المرحلة الثانيه ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان الموضوع المركب للحكم يتصور على صور ٣٨٦

التكلم فى جهات ٣٨٩

الجهه الاولى و الثانيه ٣٩٠

الكلام فيما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان الماخوذ فى الموضوع هو اتصافه بعدم العرض لايمكن المساعده عليه ٣٩١

شروط الصلاه على قسمين ٣٩٥

الكلام فى المرحلة الثالثه اذا علم بارتفاع احد جزئى الموضوع ٣٩٩

ماذهب اليه الشيخ الانصارى قدس سره الى عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ ٤٠٠

ما ذهب اليه السيد الاستاذ قدس سره الى ان الاستصحاب لايجرى فى معلوم التاريخ ٤٠١

الكلام فى استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حدوث الكريه ٤٠٤

الكلام فى موت المورث واسلام الوارث ٤٠٤

الكلام فى الصوره الثانيه و هى اذا كان تاريخ الكريه مجهولاً وتاريخ الملاقاه معلوماً ٤٠٦

الكلام فى الصوره الثالثه و هى ما اذا كان تاريخ كلا الحادثين مجهولاً ٤٠٧

الكلام فى الفروض الثالثه المتصوره فى هذه الصوره ٤٠٨

هل يجرى الاستصحاب فى مجهولى التاريخ فى المقام ٤١٠

هل يجرى الاستصحاب فى مساله الارث او لا؟ ٤١١

الاقوال فى المساله ثلاثه ٤١٤

تفصيل صاحب الكفايه قدس سره فى المقام بين مجهولى التاريخ و ما اذا كان تاريخ احدهما معلوما والاخر مجهولا ٤١٥

تفسير شرط صاحب الكفايه قدس سره بعده وجوه: التفسير الاول ٤١٦

ما اذا كان الفصل بين اليقين و الشك يقين آخر ٤١٨

حالات ثلاثه فى المقام ٤٢٠

ص: ٥٤٤

الكلام فى مقام الاثبات و الجواب عنه ٤٢١

هل تصور الشبهه المصداقيه فى روايات الاستصحاب و الجواب ان فيه قولين ٤٢٢

القول الاول ما اختاره السيد الاستاذ قدس سره ٤٢٣

القول الثانى اختاره جماعه منهم بعض المحققين قدس سره ٤٢٣

النظر فى كلام بعض المحققين قدس سره فى المقام ٤٢٥

يظهر أن ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من اتصال زمان الشك بزمان اليقين معتبر فى جريان الاستصحاب مبنى على الخلط

٤٢٨

عدم تصور الشك فى الامور الوجدانيه ٤٣٠

ظهور حال مسأله موت المورث و اسلام الوارث ٤٣١

عدم صحه ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من التفصيل بين مجهولى التاريخ وما اذا كان تاريخ احدهما معلوما و تاريخ الاخر

مجهولا ٤٣٣

ما ذكره بعض المحققين قدس سره من تقريب الاشكال فى المقام ٤٣٥

عدم صحه هذا التقريب ٤٣٧

التفسير الثانى لمقاله المحقق الخراسانى قدس سره ٤٣٨

التفسير الثالث ٤٤٠

خطأ هذا التفسير ٤٤١

عدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ لا من الجهه التى ذكرها صاحب الكفايه قدس سره ٤٤٢

التنبيه على نقاط: النقطه الاولى ٤٤٤

النقطه الثانيه ما ذكره بعض المحققين قدس سره خلافا للسيد الاستاذ قدس سره ٤٤٥

النقطه الثالثه ما اذا علمنا بنجاسه الانائين معاً ٤٤٦

النقطه الرابعه ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ٤٥٠

الجواب بوجهه عن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ومناقشه الوجه الاول من الجواب ٤٥١

الوجه الثانى وجواب السيد الاستاذ قدس سره بامور ونقاش بعض المحققين قدس سره لهذا الوجه بامرین ٤٥٢

مايرد على نقاش بعض المحققين قدس سره فى المقام ٤٥٣

اذا ثبت الموضوع بثبوت احد جزئيه بالوجدان والاخر بالتعبد و الجواب عنه ٤٥٥

الثالث استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه لايجرى فى نفسه ٤٥٦

ص: ٥٤٥

هل يمكن اثبات موضوع العام باستصحاب عدم الملاقاه و الجواب عنه ٤٥٩

القول الاول ما اختاره بعض المحققين قدس سره فى المقام ٤٦٠

ما افاده بعض المحققين قدس سره مبنى على نقطه واحده ٤٦١

هل استصحاب عدم الملاقاه الى واقع زمان الكريه يعارض استصحاب عدم الكريه و الجواب عنه ٤٦٣

بقى هنا شىء قد تسأل هل الطهاره مجعوله فى الشريعه او ان المجعول هو النجاسه و الجواب عنه ٤٦٤

النقطه الخامسه يقع الكلام فى توارده الحالتين المتضادتين على شىء واحد ٤٦٦

اعتراض على الاستصحاب فى المجهول تاريخه بعده وجوه: الوجه الاول ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره و الجواب عنه ٤٦٧

تقرير بعض المحققين قدس سره عن هذه الشبهه وجوابها عن ذلك ٤٦٨

عدم تماميه جواب بعض المحققين قدس سره ٤٧٠

الوجه الثانى ما ذكره المحقق العراقى قدس سره و الجواب عنه ٤٧١

الوجه الثالث ما ذكره المحقق العراقى قدس سره و الجواب عنه ٤٧٢

الوجه الرابع ما قيل فى هذه المسأله و الجواب عنه ٤٧٤

نتائج بحوث التنبيه الثامن عدده نقاط ٤٧٨

التنبيه التاسع الكلام هوفىما اذا خصص عام بمخصص منفصل مجمل ٤٨٣

ما ذهب الشيخ الانصارى الى التفصيل فى هذه المسأله ٤٨٤

اشكال المحقق الخراسانى قدس سره على الشيخ الانصارى ٤٨٥

التفسير الاول من مراد الشيخ الانصارى للمقام من السيد الاستاذ قدس سره ٤٨٧

ايراد بعض المحققين قدس سره على تفسير السيد الاستاذ قدس سره وعدم ورود هذا الايراد ٤٨٨

ما يرد على السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ٤٨٩

التفسير الثانى ما ذكره المحقق النائينى قدس سره ٤٨٩

نقاش السيد الاستاذ قدس سره للمحقق النائيني قدس سره بمناقشتين ٤٩١

النظر في المناقشه الاولى ٤٩٢

المناقشه الثانيه للمحقق النائيني قدس سره وانها غير مبرهنه ٤٩٤

تعليق بعض المحققين قدس سره على هذا التفسير بامرین ٤٩٦

الامر الثاني ان اطلاق الحكم لا ينفك عن اطلاق متعلقه ٤٩٩

ص: ٥٤٦

الصحيح انه لايمكن حمل كلام الشيخ قدس سره على هذا التفسير ٥٠٠

النظر الى المساله من ناحيه التطبيق يعنى صغروبيا و الجواب عنه ٥٠٤

الكلام فى الاحكام التحريميه فى المقام ٥٠٦

التفسير الثالث ما ذكره المحقق الاصفهانى قدس سره ٥٠٨

تعليقنا على ما ذكره الاصفهانى قدس سره فى هذا التفسير ٥١٠

تعليقنا الثانى على كلام الاصفهانى قدس سره فى المقام ٥١٢

نتائج البحث ٥١٣

التنبيه العاشر يقع الكلام فى جهتين ٥١٦

الكلام فى نكته تقديم الاصل السببى على المسببى والاصل الموضوعى على الاصل الحكمى و الجواب ان هنا وجوها، الوجه

الاول و الجواب عنه ٥١٧

الوجه الثانى ما ذكره بعض المحققين قدس سره و الجواب عنه ٥١٨

الوجه الثالث ما ذكره الشيخ الانصارى قدس سره و جوابه ٥٢٠

الجهه الثالثه ما اذا كان الاصل الموضوعى من غير سنخ الاصل الحكمى ٥٢١

هنا وجهان لتقديم الاصل السببى على المسببى الاول ما ذكره الشيخ الانصارى قدس سره ٥٢٣

الجواب عن الوجه الاول من جهات ٥٢٤

الوجه الثانى و الجواب عنه ٥٢٦

كلام المحقق الاصفهانى قدس سره فى المقام ٥٢٨

الجواب عن كلام المحقق الاصفهانى قدس سره ٥٣٠

الفهرس ٥٣٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

