1

جدول المحتويات

[تحرير محل البحث 1](#_Toc24318352)

[صورتي الشك في الحكم: 2](#_Toc24318353)

[وقع البحث بين الاعلام في جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه و هنا آراء : 4](#_Toc24318354)

[رجوع قيد الحكم الى قيد في الموضوع 7](#_Toc24318355)

[الفرق بين شرط الوجوب و شرط الواجب 11](#_Toc24318356)

[الجهة الثانية : 19](#_Toc24318357)

[10 37](#_Toc24318358)

[مسلك المحقق النائيني 37](#_Toc24318359)

[14 56](#_Toc24318360)

[اعتراض الأصل المثبت: 60](#_Toc24318361)

[15 63](#_Toc24318362)

[اعتراض المعارضة: 63](#_Toc24318363)

يقع الكلام في مسألة أصولية وهي جريان الاستصحاب التعليقي و عدمه...

و لا بد من

### تحرير محل البحث

أولا ثم ذكر الآراء في هذا الباب و ادلتها.

فنقول : اذا وقع الشك في بقاء الحكم ، فتارة يكون الشك في بقاء الحكم للشك في بقاء موضوعه على نحو الشبهة الموضوعية ، و تارة يقع الشك في البقاء على نحو الشبهة الحكمية، فاذا وقع الشك في البقاء للشك في بقاء الموضوع كما اذا شكّ المكلف في حجية فتوى الفقيه للشك في بقاء عدالته او للشك في بقاء اجتهاده فلا اشكال ان الأصل الموضوعي هو استصحاب بقاء الشرائط كالعدالة والاجتهاد جارٍ.

واما اذا وقع الشك في البقاء لا من جهة الشك في بقاء الموضوع بل من جهة الشبهة الحكمية فهذا يتصور على نحوين : لان الشك في البقاء تارة بلحاظ عمود الزمان، و تارة يكون الشك في البقاء لاحتمال خصوصيات في موضوع الحكم.

النحو الأول بان نقول موضوع الحكم محرز حدوده ولا شك في خصوصياته انما وقع الشك في بقاء الحكم مع ان موضوعه معلوم لأجل اننا نحتمل ان مرور الزمن رافع للحكم فالشك متمحض في دخل الزمن في فعلية الحكم وعدمه فقط، و هذا ما يعبر عنه بالشك في النسخ، فاذا مثلاً شككنا ان نجاسة الدم او حرمة شرب الخمر هل تتأثر بمرور الزمن، هل تنقضي هذه الحرمة بمرور الزمن و تغيره من كونه زمن حضور الى كونه زمن غيبة مثلاً وامثال ذلك ، فاذا وقع الشك في بقاء الحكم فقط للشك في ان الزمان دخيل ام لا فهو شك في النسخ ، و لا كلام عندهم في استصحاب عدم النسخ او استصحاب بقاء الحكم بحسب عمود الزمان.

و تارة يقع الشك في بقاء الحكم للشك في دخل خصوصية من الخصوصيات غير الزمن في الحكم نفسه فهذا ما يعبر عنه بالشك في سعة المجعول و ضيقه نتيجة الشك في دخل خصوصية وعدم دخلها.

و هذا النحو الثاني و هو ما اذا وقع الشك في بقاء الحكم على نحو الشبهة الحكمية لا من حيث احتمال دخل الزمان بل من حيث احتمال دخل خصوصية من الخصوصيات للحكم هذا النحو الثاني أيضا له صورتان بإحداهما يكون الاستصحاب تنجيزيا وبالأخرى يكون الاستصحاب تعليقيا.

### صورتي الشك في الحكم:

الصورة الأولى:

ان يكون ظرف الشك مسبوقا بظرف فعلية الحكم بفعلية جميع الخصوصيات المعلوم دخلها و المحتمل دخلها، فهذا الحكم الذي نشك في بقائه كان فعليا في الظرف السابق، و السر في فعليته فعلية كل الخصوصيات المعلوم دخلها فيه والمحتمل دخلها فيه، غاية ما في الباب ان بعض الخصوصيات التي يُحتمل دخلها فيه زالت في ظرف الشك فاحتملنا لأجل زوالها زوال الحكم فحصل الشك في البقاء، نظير ما اذا تغير الماء الكثير بالنجاسة فصارت النجاسة فعلية بفعلية التغير ثم زال التغير من قبل نفسه لا بعلاج فاذا زال التغير من قبل نفسه فنحن نحتمل ان فعلية التغير دخيلة في الحكم، وقد زالت الفعلية ، فنحتمل زوال الحكم ، فنقول نستصحب النجاسة التي كانت فعليةً بفعلية كل الخصوصيات المعلوم دخلها و هي خصوصية "اصل التغير" و المحتمل دخلها وهي خصوصية "فعلية التغير" كان هذا الحكم وهو النجاسة فعلياً بفعلية تمام الخصوصيات المعلومة و المحتملة و احدى الخصوصيات المحتملة زالت فاحتملنا زوال الحكم فاستصحبناه، هذا ما يسمى بالاستصحاب التنجيزي الذي لا كلام فيه لتوفر ركني الاستصحاب اليقين بالحدوث والشك في البقاء

الصورة الثانية:

و تارة يكون ظرف الشك مسبوقا بظرف كانت احدى الخصوصيات المعلومة الدخل فعلية في السابق، و الخصوصية المحتملة الدخل أيضا فعلية في السابق الا ان احدى الخصوصيات المعلومة الدخل لم تكن موجودة وانما وجدت في الظرف اللاحق بحيث زالت الخصوصية المحتملة وحلت محلها الخصوصية المعلومة، فلم تجتمع الخصوصية المحتملة مع الخصوصية المعلومة في زمان، فحصل لنا الشك في بقاء الحكم نتيجة زوال الخصوصية المحتملة، والشك في فعلية الحكم نتيجة لان احدى الخصوصيات المعلومة الدخل أصلا لم تتحقق الا في الظرف اللاحق.

بيان ذلك: ان نقول بانه اذا افترضنا ان موضوع الحكم يشتمل على ثلاث خصائص خصوصيتين معلومة الدخل قطعا الا انهما لم يجتمعا في الوجود الخصوصية "الف" تحققت في الظرف السابق والخصوصية "باء" تحققت في الظرف اللاحق، و الخصوصية الثالثة و هي خصوصية "جيم" ليست معلومة الدخل وانما محتملة و هذه الخصوصية الثالثة و هي خصوصية "جيم" تحققت مع خصوصية "الف" و زالت عندما تحققت الخصوصية "باء"، فلأجل زوال خصوصية "جيم" عند تحقق الخصوصية "باء" شككنا في بقاء الحكم وعدم بقائه.

والمثال المشهور لهذا الباب هو مسالة العنب اذا غلى بعد ان تحول زبيباً، فاذا افترضنا ان عندنا عنبا رطبا و قبل غليانه فهذا العنب الرطب نقول قد توفرت فيه خصوصية معلومة الدخل و هي العنبية وخصوصية محتمل الدخل وهي الرطوبة، عندما زالت خصوصية الرطوبة و اصبح زبيبا وغلى الخصوصية الثانية المعلومة الدخل لم تتحقق الا في ظرف زوال الخصوصية المحتملة، ففي ظرف تحقق الخصوصية المحتملة و هي الرطوبة ما كانت الخصوصية المعلومة الدخل موجودة و هي خصوصية الغليان و في ظرف تحقق خصوصية الغليان زالت الخصوصية المحتملة الدخل وهي الرطوبة لأنّه انما غلى بعد ان اصبح زبيباً.

فيقال في هذا المثال ـ يعني الذي يريد تصوير جريان الاستصحاب التعليقي ـ يقال في الظرف الأول وجدت العنبية والرطوبة فصار للحرمة ـ وهي حرمة شرب العصير العنبي ـ وجود ولكنه وجود تعليقي لا تنجيزي، لأنّه وجود بوجود احدى الخصوصيتين نقول يحرم شرب العصير العنبي إذا غلى، احدى خصوصيتي هذا الموضوع وهو كونه عنبا قد تحققت فبتحقق احدى الخصوصيتين المعلوم دخلها وهي العنبية صار للحرمة وجود ولكنه وجود تعليقي يعني معلق على الخصوصية الأخرى ان تحدث.

لو لم نحتمل خصوصية أخرى لقلنا الوجود التعليقي باق، لو فرضنا يجب على البالغ المستطيع الحج الموضوع مكون من خصوصيتين البلوغ والاستطاعة، البلوغ صار فعليا و الاستطاعة لم تحدث، نقول نعم وجوب الحج صار له وجود ولكنه وجود تعليقي فقد وجد بوجود احدى الخصوصيتين وهي البلوغ و لم يوجد لعدم وجود الخصوصية الأخرى و هي الاستطاعة فليس له وجود تنجيزي وانما له وجود تعليقي هنا لا نحتاج الى الاستصحاب لأننا نقطع قبل حدوث الاستطاعة بان الوجود التعليقي موجود وبعد حدوث الاستطاعة يتحول الوجود التعليقي الى وجود تنجيزي هنا لا يوجد شك في شيء و لا نحتاج الى الاستصحاب..

ولكن في مثال العصير العنبي نحتاج الى الاستصحاب لأنه لما وجدت العنبية وجدت معها الحرمة ولكن وجدت وجودا تعليقيا، وقد كانت مع العنبية خصوصية الرطوبة فلما زالت خصوصية الرطوبة فاصبح زبيبا احتملنا ان الوجود التعليقي زال، لأننا نحتمل دخل الرطوبة فمادمنا نحتمل دخل الرطوبة وقد زالت نحتمل انه زال ذلك الوجود التعليقي للحرمة، فبعد ان صار العنب زبيبا انما غلى بعد زوال الرطوبة نقول لعلّ الوجود التعليقي للحرمة أصلا زال بزوال الرطوبة ولعله ما زال باقيا لعدم دخلها فنستصحب ذلك الوجود التعليقي للحرمة فنقول كان لهذه الحرمة وجود تعليقي لوجود العنبية نشك ان هذا الوجود التعليقي زال بزوال الرطوبة نستصحب بقاء الوجود التعليقي الى حين الغليان فبالغليان تحول ذلك الوجود التعليقي الى وجود تنجيزي فصارت الحرمة فعلية، فمركز جريان الاستصحاب التعليقي هو ان يكون للموضوع ثلاث خصائص، خصوصية "الف" وهي معلومة الدخل و قد تحققت و مازالت و خصوصية "باء" و هي محتملة الدخل وقد زالت في الظرف اللاحق و نتيجة زوالها شك في بقائها و خصوصية "جيم" و هي لم تتحقق الا في الظرف اللاحق وهي معلومة الدخل فنتيجة عدم تحقق خصوصية جيم التي هي معلومة الدخل في الظرف السابق ما كان للحكم وجود تنجيزي و انما كان له وجود تعليقي بوجود احد جزئيه ونتيجة زوال خصوصية "باء" التي لا نعلم بدخلها ولكن نحتمل دخلها شكنا في بقاء الوجود التعليقي و عدم بقائه فاستصحبنا بقائه...

فهنا

### وقع البحث بين الاعلام في جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه و هنا آراء :

الرأي الأول:

كلام سيد المستمسك (مستمسك العروة الوثقى، ج‌1، ص: 415‌) حيث ان صاحب العروة في بحث النجاسات في بحث العصير العنبي فصّل بين العنب المغلي يحرم و العنب اذا غلى يحرم، هنا فرق بين القضيتين ولابد من مراجعة لسان الدليل اذا كان لسان الدليل "العنب المغلي يحرم" لا يجري الاستصحاب لأنّه لا فعلية للحرمة لا تنجيزا ولا تعليقا الا بالعنبية و الغليان معا، فاذا كان الغليان لم يحصل الا في الظرف الثاني أصلا ما كان للحرمة أي وجود لا تعليقي ولا تنجيزي، فلا استصحاب.

واما اذا كان قال : "العنب يحرم اذا غلى" لو كانت صياغة القضية هكذا، فالغليان ليس قيدا في الموضوع وانما قيد في الحكم، لو كان قيدا في الموضوع لقال العنب المغلي، اذن الحكم صار له فعلية بمقدار بفعلية موضوعه وهو العنب، اذا كان العنب موجودا فالحرمة فعلية لان الغليان ليس دخيلا في الموضوع، وانما هو دخيل في الحكم فصار للحكم فعلية بفعلية موضوعه وهو العنبية، فاذا غلى بعد ذلك بعد ان تحول زبيباً نستصحب تلك الحرمة التي كانت لها فعلية بفعلية العنبية...

ففرق بين قوله العنب المغلي يحرم فلا يجري فيه الاستصحاب والعنب يحرم اذا غلى فيجري فيه الاستصحاب و قد أيّده السيد الحكيم في هذا التفصيل ويأتي الكلام فيه...

2

(كان الكلام فيما افاده صاحب المستمسك)، وأنه اذا قال المولى العنب ينجس اذا غلى او العنب يحرم اذا غلى ثم تحول العنب الى زبيب قبل غليانه، فاذا غلى بعد ان تحول زبيبا هل يجري استصحاب النجاسة التي ثبتت ثبوتا تعليقيا او ثبوتا مشروطا ام لا ؟.

فذهب الى جريان استصحاب النجاسة التي ثبتت بالعنب قبل غليانه ثبوتا تعليقيا، ومحصل كلامه كما ذكره في المستمسك ج 1 ص 415 ذكر هنا امورا الامر الأول قال عندما يقول المولى العنب ينجس اذا غلى هنا قضايا ثلاث سببية الغليان للنجاسة و لزوال الطهارة الثابتة للعنب قبل الغليان (و الاخرى): الملازمة بين الغليان و النجاسة. (و الثالثة ): نفس النجاسة المعلقة على الغليان.

فالقضية الاولى و الثانية اي سبيبة الغليان للنجاسة او الملازمة بين الغليان و بين النجاسة لو اردنا اجراء الاستصحاب فيهما بان نقول قبل تحول العنب الى زبيب كان الغليان سببا للنجاسة او كانت هناك ملازمة بين الغليان والنجاسة فالآن بعد ان تحول الى زبيب نستصحب السببية او الملازمة يقول هذا من الاستصحاب التنجيزي وليس من الاستصحاب التعليقي لان سببية الغليان للنجاسة ليست معلقة على شيء سببية للغليان للنجاسة موجودة بوجود فعلي تنجيزي فيستصحب كما هو، نظير ان نقول اذا شككنا في الدلوك سبب لوجوب صلاة الظهر ام لا لامحالة كانت هذه السببية موجودة في زمان الحضور فتستصحبها الى زمان الغيبة، هذا ليس من الاستصحاب التعليقي في الشيء السببية نفسها قد استصحبت، مع غمض النظر عن كون السببية يجري فيها الاستصحاب ام لا هل هي من المعلولات الشرعية ام لا، لا نريد ان ندخل في هذا الباب نريد ان نقول استصحاب السببية من الاستصحاب التنجيزي وليس من الاستصحاب التعليقي.

القضية الثالثة هي مجرى الاستصحاب التعليقي بان نقول النجاسة كان لها وجود "معلق" بمعنى ان النجاسة وجدت بوجود العنب ولكن معلقة على الغليان فلها نحو وجود بوجود العنب، و في نفس الوقت هذا الوجود ليس تنجيزيا لأنها معلقة على الغليان هنا اجراء الاستصحاب في النجاسة هو من قبيل الاستصحاب التعليقي..

أما اجراء الاستصحاب في السببية فالسبيبة ليست معلقة على شيء، سببية الغليان للنجاسة قضيةٌ تامةٌ ليست معلقةً على شيءٍ، الملازمة بين الغليان والنجاسة قضية تامة ليست معلقة على شيء فاستصحاب هاتين القضيتين ليس من قبيل الاستصحاب التعليقي....

ما هو مجرى الاستصحاب التعليقي هو ان يكون المستصحب نفسه ذا وجودين و جود تنجيزي و ووجود تعليقي فاذا وجد وجودا تعليقيا وشككنا في ان هذا الوجود التعليقي هل زال ام لا استصحبنا هذا الوجود التعليقي، هذا الامر الاول الذي ذكره...

الامر الثاني قال بانه هل نجاسة العنب معلقة على "الوجود الخارجي" للغليان ام معلقة على "الوجود اللحاظي" للغليان، اذا قلنا بان النجاسة معلقة على الوجود الخارجي للغليان لا يجري الاستصحاب لأنّه بالنتيجة النجاسة لا وجود لها اصلا قبل وجود الغليان خارجا مادامت هي معلقة على الوجود الخارجي للغليان اذا لا وجود لها اصلا فكيف يجري استصحابها بل يجري استصحاب عدمها بل نحن متيقنون بعدمها فلا حاجة الى اجراء الاستصحاب فالصحيح ان النجاسة منوطة بالوجود اللحاظي للغليان بمعنى الوجود الفرضي بمعنى ان المولى افترض الغليان موجودا فجعل النجاسة للعنب فالمولى لما جعل النجاسة للعنب افترضه غاليا فجعل النجاسة لا انه جعل النجاسة منوطة بوجود الغليان خارجا، المولى عندما جعل النجاسة للعنب افترض العنب غاليا فجعل النجاسة له، فما انيط به النجاسة في مرحلة الجعل هو الوجود الفرضي و اللحاظي للغليان وليس الوجود الخارجي.

والسر في ذلك يقول لا اشكال ان المولى جعل النجاسة للعنب قبل ان يوجد العنب و الغليان لا اشكال في ذلك جعل النجاسة للعنب على نحو القضية الحقيقية، فحينئذٍ لو قلنا بان المجعول وهو النجاسة لا يتحقق الا بعد الوجود الخارجي للغليان لزم التفكيك بين الجعل والمجعول لان الجعل قد تحقق على نحو القضية الحقيقية فلو قلتم بان النجاسة المجعولة لا فعلية لها الا بفعلية الغليان خارجا لزم التفكيك بين الجعل و المجعول، الجعل قد تحقق والمجعول لا يتحقق الا بعد تحقق الغليان خارجا و التفكيك بين الجعل و المجعول مستحيل فهو اشنع من التفكيك بين العلة والمعلول لان العلة والمعلول وجودان مع ذلك نقول يستحيل التفكيك بينهما لأنّه متى تمت العلة وجب وجود المعلول والتفكيك بين الجعل و المجعول اشنع لان الجعل عين المعول وليس شيئا اخر، فهذا لازمه التفكيك بين الشيء و نفسه، المجعول هو عبارة عن الامر الاعتبار الذي ارتسم بوعاء الاعتبار بالجعل فبمجرد ان يقوم المولى بعملية الجعل المجعول تحقق لأنّه ارتسم في وعاء الاعتبار فلا يعقل التفكيك بينهما، انما الفرق بين الجعل والمجعول فرق لحاظي ليس الا يعني هذه القضية وهي العنب ينجس اذا غلى اذا نسبت لفاعلها سميت جعلا اذا نسبت لقابلها سميت مجعولا فالجعل و المجعول شيء واحد، لأجل ذلك لابد ان تقولوا بان جميع الشروط المأخوذة في المجعول انما هي من قبيل الوجودات الفرضية اللحاظية فما اخذ في المجعول هو الوجود الفرضي للغليان لا الخارجي، وبالنتيجة صارت النجاسة ثابتة لثبوت شرطها في ظرف جعلها الا وهو الغليان الفرضي فلما صارت النجاسة ثابتة لثبوت شرطها اذا هذه النجاسة بما لها من شرط وهو الغليان صار لها وجود بوجود العنب فنستصحب بقائها عند الشك في بقائها نتيجة لتحول العنب الى زبيب اذ بعد ان تحول العنب الى زبيب نحتمل ان الرطوبة اي كونه عنبا رطبا نحتمل ان الرطوبة دخيلة في الحكم فاذا احتملنا دخلها في الحكم نشك في بقاء النجاسة المجعولة فنستصحب بقائها.

قال قده – "فان قلنا بأن المنوط به الحكم (يعني النجاسة) وجود الشرط خارجا، فلا حكم قبل وجوده، فلا مجال للاستصحاب، لعدم اليقين بالمستصحب، بل المتيقن عدمه. أما إذا كان الحكم منوطا بوجود الشرط اللحاظي- كما هو التحقيق- لئلا يلزم التفكيك بين الجعل و المجعول، الذي هو أوضح فساداً من التفكيك بين العلة و المعلول، لأن الجعل عين المجعول حقيقة، و انما يختلف معه اعتبارا فيلزم من وجود الجعل بدون المجعول التناقض، و اجتماع الوجود و العدم، فعليه لا مانع من الاستصحاب (يعني استصحاب النجاسة)، لليقين بثبوت الحكم (يعني ان النجاسة ثبتت للعنب الذي افترض غليانه والشك في ارتفاعه نتيجة احتمال ان الرطوبة دخيلة فيه )، و الشك في ارتفاعه، و كون المجعول حكما منوطا بشيء لا يقدح في جواز استصحابه بعد ما كان حكما شرعياً و مجعولا مولويا، و ان كان منوطا".

هذا هو الامر الثاني، و يأتي الاشكال عليه لاحقاً

### رجوع قيد الحكم الى قيد في الموضوع

الامر الثالث تعرض لإشكال شيخه الميرزا النائيني قده وهو اشكاله العام على جريان الاستصحاب التعليقي و ذكره في تعليقته على العروة عندما علق على كلام صاحب العروة في المقام حيث ان صاحب العروة اجرى الاستصحاب، المحقق النائيني بحسب فهم صاحب المستمسك لكلام شيخه، ويأتي لاحقا ان كلام المحقق النائيني قد يختلف عما فهمه، المحقق النائيني قال مرجع القضية الشرعية الى القضية الحملية وان قيود الحكم راجعة الى الموضوع لا محالة فما فرّ منه يقع فيه مرة اخرى، يقول المحقق النائيني لا فرق ان يقول "العنب ينجس اذا غلى" او يقول "العنب الغالي ينجس"، العنب ينجس اذا غلى بحسب تصوير صاحب العروة ان هناك موضوع و هناك قيد للحكم الموضوع هو العنبية و الغليان قيد للحكم وليس راجعا للموضوع، المحقق النائيني يقول جميع القيود ترجع للموضوع مرجع القضية الشرطية العنب ينجس اذا غلى الى القضية الحملية العنب الغالي يحرم او ينجس، مرجع القضية الشرطية الى القضية الحملية فمرجع سائر القيود الى الموضوع فاذا قلنا مرجع سائر القيود الى الموضوع اذا بالنتيجة الذي فر منه السيد حيث ان السيد سلم بانه لو كان منوطا بالوجود الخارجي للغليان لا يجري الاستصحاب يقول لا فرق بين العنبية و الغليان من هذه الجهة اصلا لا معنى لان نجعل العنب ان وجد يكون للنجاسة وجود وانما الغليان نلاحظ الوجود الفرضي، لا فرق بين القيدين لأنّه بالنتيجة اما كلاهما الدخيل هو الوجود الفرضي واما كلاهما الدخيل هو الوجود الخارجي، وليس عندنا هذا موضوع يلاحظ بلحاظ و قيد الحكم يلاحظ بلحاظ آخر، جميع القيود ترجع للموضوع.

و عليه اذا بالنتيجة اما ان النجاسة فعلية بفعلية كلا قيديها فالاستصحاب استصحاب تنجيزي، واما النجاسة ليست فعلية لعدم فعلية كلا قيديها فلا محالة حينئذٍ لا استصحاب تنجيزي ولا تعليقي لان المستصحب ليس له وجود سابق، فبناءً على مطلب المحقق النائيني انه لا فرق بين القيود جميع القيود سابقة رتبة على الحكم فاذا كان جميع القيود سابقة رتبة على الحكم اما ان يفترض وجودها فاستصحاب الحكم تنجيزي او لا يفترض وجودها فالاستصحاب منتف بانتفاء موضوعه، و نقل عن شيخه النائيني انه برهن على ارجاع القضايا الشرطية الى الحملية قال للبرهان القائم على ان موضوعات الاحكام علل تامة لها.

اشار الى برهان للنائيني، النائيني يقول الغليان الذي افترضتموه قيدا للحكم اي قيدا للنجاسة اما ان يكون للنجاسة وجود مع غمض النظر عن وجوده خارجا مع غمض النظر عن فعليته خارجاً اذا بالنتيجة لا دخل له، اذا قلتم لا فعلية للنجاسة الا بفعليته اذا صار دخيلا في الموضوع لان ما هو العلة التامة لفعلية الحكم هو الموضوع فكل ما يكون دخيلا في فعلية الحكم لا محالة يرجع الى الموضوع، لأنّ المقصود بالموضوع "ما كان سابقا رتبة على الحكم بحيث يكون بمثابة العلة التامة له"، فلولا فعلية الموضوع لا فعلية للحكم، فأي قيد تفترضوه دخيلا في فعلية الحكم لا محالة يرجع الى الموضوع، والا اذا لم يرجع الى الموضوع اذا كان الحكم فعليا بدونه فأخذه لغوٌ وان لم يكن الحكم فعليا بدونه فهو سابق رتبة على الحكم، اذاً صار جزءً او قيداً في الموضوع لا محالة، فبناءً على هذا يقول قيود الحكم راجعة الى قيود الموضوع.

السيد الحكيم اشكل عليه بانه ما هو مقصودكم من ارجاع القضية الشرطية الى القضية الحملية ؟ هل رجوعها اليها مفهوما اي ان المفهوم العرفي للقضية الشرطية هو المفهوم العرفي للقضية الحملية، والمدلول المنصرف للقضية الشرطية هو المدلول المنصرف للقضية الحملية، او تقصدون ترجع الشرطية الى الحملية تحليلا و لباً اي مآل القضية الشرطية الى قضية حملية، ماذا تقصدون من هذا الارجاع ؟

اذا تقصدون من هذا الارجاع الاول : يعني العرف بمجرد ان يسمع القضية الشرطية يتبادر الى ذهنه القضية الحملية، بمجرد ان يسمع العنب ينجس اذا غلى يفهم منه العنب الغالي ينجس، هذا خلاف الظاهر جزما.. العرف يفرق بينهما، فدعوى ان المنصرف العرفي من مفهوم القضية الشرطية المنصرف العرفي من القضية الحملية غير صحيحة.

اذا قلتم ندعي انه اذا قال العنب ينجس اذا غلى بحسب "التحليل العقلي مآلها الى قضية حملية" و هي إناطة النجاسة بالعنب الغالي، سواء تطابقتا او تلازمتا ليس محل بحث الان، اي هل هما قضية واحدة لبا او لا الاولى ملزوم والثانية لازم او الثانية ملزوم والاولى لازم هذا غير مهم لأنّه بالنتيجة ترجع اليها اما ان ترجع اليها يعني انها عينها لُباً او انها ملازمة لها.

اذا تقصد هذا فهذا لا دخل له بالاستصحاب، فان المدار في جريان الاستصحاب على القضية الواردة في لسان الدليل لا على القضية اللبية.

وبعبارة اخرى ذكرها في اخر كلامه انه في دليل الاستصحاب لما قال لا تنقض اليقين بالشك، "لا تنقض اليقين" يعني بلحاظ عالم الاثر الشرعي، فبما ان المنظور اليه في دليل الاستصحاب عالم الاثر الشرعي اذا بالنتيجة يقول لا تنقض اليقين بالشك منصرف الى لا تنقض ما تيقنت به من موضوع الأثر الشرعي بما هو مشكوك، فالمدار في جريان الاستصحاب على ما هو "موضوع الاثر الشرعي"، وما هو موضوع الاثر الشرعي هو "القضية الملفوظة"، القضية التي وردت على لسان الشارع فهي المدار على جريان الاستصحاب و عدمه لا على المآل لا على القضايا اللبية ثم يذكر امثلة يقول اذا قال الشارع إذا دخل شهر رمضان وجب عليك الصوم، ظاهر هذه القضية ان الموضوع هو دخول شهر رمضان على نحو مفاد كان التامة، "اذا دخل رمضان" فلو شك في يوم الثلاثين من شهر رمضان، انه رمضان الذي دخل لا زال موجودا ام لا فيجري الاستصحاب فجيب الصوم، اما لو قال "صم في رمضان" فان ظاهره ان موضوع وجوب الصوم "الزمن المتصف بكونه رمضانا" على نحو مفاد كان الناقصة، فاذا شك في يوم الثلاثين هل انه من رمضان ام لا، يقول استصحاب بقاء رمضان لا يثبت ان هذا الزمان رمضان الا بالأصل المثبت، استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة مع ان مرجع الاولى الى الثانية لباً يعني لباً اذا وجد رمضان على نحو مفاد كان التامة يعني قد وجد رمضان على نحو مفاد كان الناقصة، فلباً هما متلازمان، ولكن لفظا لا، و ما اخذ موضوعا للقضية الشرعية هو اذا دخل رمضان.

و يذكر مثالا اخر وهو المثال المشهور في الكر اذا قال "ان حصل كر فتطهر به"، ثم شككت ان الحوض فيه كر ام لا تستصحب وجود الكر، اما اذا قال "ان كان الماء كرا فتطهر به" فاستصحاب وجود الكر في الحوض لا يثبت ان الماء كر، وان كان مرجع مفاد كان التامة الى مفاد كان الناقصة، لا يهم ذلك، رجوع قضية الى اخرى لبا و تحليلا شيء وما هو موضوع الاثر الشرعي في لسان الدليل شيء اخر، والمدار في جريان الاستصحاب على ما هو موضوع الاثر الشرعي في لسان الدليل و المفروض ان هكذا ورد "العنب ينجس اذا غلى" و ما ورد "العنب الغالي ينجس"، فاذا ورد العنب ينجس اذا غلى اذا نقول العنب موضوع والغليان قيد في الحكم فبما ان العنب موضوع والغليان قيد في الحكم تلك النجاسة التي جعلت على الغليان المفروض وجوده وجدت بما هي منوطة بوجود العنب فاستصحبناها بعد ان تحول العنب الى زبيب...

قال "نعم استشكل فيه بعض الأعاظم من مشايخنا: بأن الشرط المنوط به الحكم- كالغليان في المثال المذكور- راجع في الحقيقة إلى قيد الموضوع، و مرجع قولنا: «العنب إذا غلى ينجس» الى قولنا: «العنب الغالي ينجس» فاذا وجد العنب، و لم يغل فلا وجود للحكم لانتفاء موضوعه بانتفاء قيده فلا مجال لاستصحابه. نعم يمكن فرض قضية تعليقية- حينئذ- فيقال: «العنب لو انضم اليه قيده- و هو الغليان- تنجس» لكن ذلك- مع أنه لازم عقلي- مقطوع البقاء، في كل مركب وجد أحد جزئية، لا أنه مشكوك‌ كي يجري فيه الاستصحاب..

ثم اتى بالإشكال عليه الى ص 418 بأمثلة مختلفة حتّى يركز الاشكال على شيخه النائيني فراجع...

3

ما زال الكلام فيما افاده سيد المستمسك قده في الاشكال على المحقق النائيني قده حيث افاد ان الصحيح في باب الاستصحاب التعليقي هو التفصيل بين ان يكون القيد راجعا للموضوع او يكون راجعا للحكم فاذا قال المولى العنب الغالي يحرم او ينجس فهنا يتم ما افاده المحقق النائيني من عدم جريان الاستصحاب التعليقي، باعتبار ان الحكم لا وجود له قبل تمامية موضوعه لا على نحو التنجيز ولا على نحو التعليق فلم يكن هناك يقين بحدوثه كي يستصحب بل اليقين بعدم حدوثه.

واما اذا كان القيد راجعا الى الحكم كما في قوله العنب ينجس اذا غلى فحينئذٍ كان للحكم وجود بوجود موضوعه وهو العنب، وان كان هذا الوجود الذي تحقق بوجود الموضوع وجودا مشروطا و منوطا بالغليان، الا انه بالنتيجة هذا الوجود بما هو مشروط "تحقق" بالعنب، فيصح استصحابه، و عليه اذا شك في ان الرطوبة دخيلة في هذا الوجود المشروط ام لا فنستصحب وجوده..

ثم تعرض لإشكال شيخه الميرزا النائيني قده من ان قيود الحكم راجعة الى الموضوع، بالنتيجة فما هو الوجه في هذا التفصيل ؟ فاشكل عليه بإشكالين:

اشكال ثبوتي أخّرهُ في الكلام واشكال اثباتي قدّمه...

الاشكال الثبوتي الذي ينبغي تقديمه فنياً.. قال : بانه أساساً هناك مغايرة حقيقية وواقعية بين قيود الحكم وقيود الموضوع... فكيف يمكن ارجاع احدهما الى الآخر مع تغايرهما حقيقة ؟

فان قيد الحكم نسبته للحكم نسبة "المقتضي للأثر"، فالمقتضي لإتصاف العصير العنبي بالنجاسة او الحرمة هو هذا القيد، فالقيد بمثابة المقتضي للأثر...

بينما الموضوع و قيوده نسبته للحكم نسبة "المعروض للعارض" وليست نسبة المقتضي لأثره فاذا قال مثلاً الحج واجب، نسبة الحج الى الوجوب نسبة المعروض الى العارض، وليس نسبة المقتضي الى أثره، معروض الوجوب هو الحج، او اذا قال مثلاً دخول الزوال سبب او شرط لوجوب صلاة الظهر، فان موضوع الشرطية و معروض الشرطية هو دخول الزوال فالموضوع و قيوده نسبتها للحكم نسبة المعروض الى عارضه، و قيود الحكم نسبتها الى الحكم نسبة المقتضي لأثره...

و يبتني على هذا الفرق هو انه ما كانت نسبته للحكم نسبة المقتضي لأثره معناه انه "لا إتصاف" لهذا الحكم بالملاك الا ببركة القيد فبما ان القيد بمثابة المقتضي اذا هو دخيل في اصل الاتصاف، فأساساً لا تتصف نجاسة العصير العنبي او حرمته بكونها ذات ملاك الا ببركة القيد، فالقيد لأنّه دخيل في اصل الاتصاف بالملاك كان بمثابة المقتضي للحكم...

بينما ما هو دخيل في الموضوع هذا ليس دخيلا في الاتصاف بل دخيل في "الفعلية" لا في الاتصاف، العنب معروض للحرمة و النجاسة، فالعنبية ليست دخيلة في اصل الاتصاف بالملاك، العنبية دخيلة في فعلية الملاك، في فعلية ملاك الحرمة وملاك النجاسة...

### الفرق بين شرط الوجوب و شرط الواجب

و هذا هو الفرق الذي ذكر بين شرط الوجوب و شرط الواجب، فقد ذكر في الفرق بين شرط الوجوب وشرط الواجب في الاحكام التكليفية ان شرط الوجوب ما كان دخيلا في اصل الاتصاف بالملاك، بينما شرط الواجب ما كان دخيلا في فعلية الملاك، فهناك فرق بين الزوال و بين الطهارة، دخالة الزوال في وجوب صلاة الظهر من قبيل شرط الوجوب فهو دخيل في اصل الاتصاف بالملاك، فأصلاً لا ملاك في صلاة الظهر الا مع دخول الزوال بينما الطهارة شرط في الواجب، الواجب هو الصلاة عن طهارة، الطهارة ليست دخيلة في اصل الاتصاف بالملاك يعني الصلاة ذات ملاك سواء أكانت مع الطهارة ام لا، غاية ما في الباب لا يكون هذا الملاك فعلياً خارجاً الا بالطهارة، فكما ان هناك فرقاً بين شرط الوجوب و بين شرط الواجب، في ان شرط الوجوب دخيل في اصل الاتصاف فهو بمثابة المقتضي للوجب بينما شرط الواجب دخيل في الفعلية فهو بمثابة المعروض للعارض..

ولأجل ذلك يقول اُشكِلَ على مبنى الشيخ الاعظم قده حيث انه ارجع قيود الهيئة الى قيود المادة الشيخ الاعظم قده قال ان الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي لا يقبل التقييد فلا محالة قيود الهيئة ترجع الى المادة اُشكل عليه ان هناك فرقا جوهريا بين قيد الهيئة و قيد المادة قيد الهيئة دخيل في الاتصاف و قيد المادة دخيل في فعلية الملاك، اذا كان تقييد الهيئة مستحيلا فلا تقييد لا اننا نرجع القيد الى المادة، ففرق بين قيود الهيئة والمادة من حيث العلاقة بالحكم.

بالنتيجة ما ذكره المحقق النائيني من ارجاع قيود الحكم للموضوع محال، اصلا بينهما مغايرة واقعية و حقيقية فكيف ترجع قيود الحكم الى قيود الموضوع وهذا نسبته نسبة المقتضي و هذا نسبته نسبة المعروض الى عارضه هذا اشكال ثبوتي.

الاشكال الاثباتي لو تنزلنا مع المحقق النائيني و قلنا لا مغايرة حقيقية بين قيود الحكم و قيود الموضوع، ولكن اثباتا هناك فرقٌ بين قولي العنب الغالي ينجس و العنب ينجس اذا غلى، ولكن المحقق النائيني ارجع " العنب ينجس اذا غلى" الى " العنب الغالي ينجس"..

وحينئذٍ يقول السيد هل هذا الإرجاع بحسب "التحليل العقلي" ؟، أي لُبا و ثبوتاً هما قضية واحدة و متلازمان، هكذا تقصد ؟

ام أنّ المراد من الارجاع هو "الارجاع العرفي" اي المنصرف عرفا من قوله العنب ينجس اذا غلى هو المنصرف عرفا من العنب الغالي ينجس.

اذا كان مقصودك ارجاع القضية الشرطية الى القضية الحملية هو الاول تحليلا هما واحد او متلازمان فنسلم جدلا ذلك، وانه لا مغايرة حقيقية بين قيود الحكم وقيود الموضوع الا ان مبنى الاستصحاب ما هو ظاهر القضية الشرعية اي الواردة في لسان الشارع و ما ورد في لسان الشارع ان هذا موضوع و هذا قيد..

و اذا كان مقصودك انه اساسا المنصرف من هذا هو المنصرف من ذاك فهذا خلاف الظاهر جزما...

هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه...

ولكن هناك عدة ملاحظات على ما اُفيد...

الملاحظة الأولى

ان السيد قده تبعا لشيخه المحقق العراقي قده قال لا تفكيك بين الجعل و المجعول وانهما شيء واحد، و هذا ايضا تبعهما فيه السيد الصدر قده في بحث جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، قال ليس وراء الجعل و الموضوع شيء اخر، عندنا جعل يجب الحج على المستطيع، هذا هو الجعل و هذا هو المجعول، فبقوله يجب الحج على المستطيع ارتسمت قضية حقيقية في وعاء الاعتبار هذا هو الجعل و هذا هو المجعول.

اذا تحقق في الخارج استطاعة ترتب الاثر، ولا شيء يحدث في الخارج وراء فعلية الموضوع نسيمه "مجعول"، عندنا جعل و عندنا موضوع، اذا صار الموضوع فعلياً أُدين المكلف، فليس وراء فعلية الموضوع فعلية للحكم تسمى بالمجعول، عندنا فعلية للجعل، و فعلية للموضوع وبعد فعلية الموضوع الادانة تأتي المكلف مدان لأجل ان الموضوع صار فعليا وليس وراء الادانة شيء نسميه بالمجعول، اذا الجعل و المجعول هذه مصطلحات الميرزا النائيني محل رفض من قبل مدرسة المحقق العراقي قده.

بناءً على هذا المسلك اي مسلكهما ان الجعل و المجعول شيء واحد فإما ان تقولوا :

بان هذا المجعول تحقق بالجعل و لا يتوقف تحققه على تحقق الغليان خارجا..

او تقولوا بانه هذا الجعل و المجعول ـ الذي تعتبرونهما شيئاً واحداً ـ هذا الشيء الواحد انما يتحقق بتمام القيود في مرحلة ترتب الأثر..

صحيح هما واحد ولكن هذا الواحد متى يتحقق ؟ هل يتحقق بمجرد الانشاء او انه لا يتحقق الا في مرحلة الاثر؟

اذا قلتم بان هذا الواحد يتحقق بمجرد الانشاء.. اذاً لا محالة الاستصحاب تنجيزي وليس من باب الاستصحاب التعليقي في شيء، لأنّه مجعول فعلي بتمام شؤونه و قد تحققت هذه الفعلية بمجرد انشائه و رسمه على نحو القضية الحقيقية في وعاء الاعتبار فاستصحابه من قبيل الاستصحاب التنجيزي وليس متوقفا على شيء اطلاقا وحينئذٍ لا فرق بين ارجاع القيد الى الحكم او الى الموضوع.

و اذا قلتم هذا الذي نسميه واحدا لا يتحقق الا في مرحلة المؤاخذة و الادانة في تلك المرحلة هو الذي يتحقق اذا ايضا لا فرق بين قيد الموضوع و قيد الحكم هو لا يتحقق الا هناك ارجعتم الغليان الى الحكم او ارجعتم الغليان الى الموضوع اذا ما دخل هذا المطلب في محل الكلام ؟! وهو ان هناك تفكيكا بين الجعل و المجعول ام انهما شيء واحد هذا المطلب ما دخله في محل الكلام ؟

لأنك غاية ما تقول ايها السيد الحكيم بانه نعلم لو قلنا بان الجعل تحقق ولكن المجعول يتوقف على الغليان يلزم التفكيك بين الجعل والمجعول وهو مستحيل نقول لا بأس ليكونا شيئاً واحداً ولكن هل كونهما شيئا واحدا يعني ان هناك تفصيلا بين رجوع القيد الى الحكم او رجوع القيد الى الموضوع ؟ هذا الشيء الواحد اما ان تحقق فعلا بالجعل او لا، ان تحقق فعلا بالجعل فالاستصحاب تنجيزي وان لم يتحقق ارجعتم القيود للحكم او للموضوع بالتالي لم يتحقق بعد فلا يجري الاستصحاب لعدم اليقين بحدوثه بأي نحو من انحاء الحدوث.

(أما دعوى ان المحقق النائيني يفكك بين الجعل والمجعول والاشكال عليه بان ذلك غير معقول فنقول ان)

المحقق النائيني الذي يرى ان هناك جعل و مجعول لا يدعي ان المجعول وجود حقيقي، بل يدعي ان المجعول "عنوان انتزاعي" لا اكثر، لا يدعي ان المجعول وجود حقيقي له ما بإزاء في الخارج مثل الجعل حتّى يشكل عليه بانه هذا غير معقول، وان الجعل غير المجعول، هذا لا يدعيه النائيني، النائيني يقول اذا وجد الموضوع خارجا صار مستطيعا، المولى قال يجب الحج على المستطيع اذا صار مستطيعا فهناك خط وهمي بنظر العرف صار مستطيع اي ذلك الحكم الذي كان كليا على نحو القضية الحقيقية توجه اليه، هذا مقصود النائيني، صحيح هو خارجاً ما صار شيء، عندنا حكم يجب الحج على المستطيع، وان وجد موضوعه انطبق الحكم على موضوعه، لا شيء ثاني صار..

ولكن المحقق النائيني يقول مرحلة ترتب الاثر العقلي من انه يؤاخذ والشرعي وهو ان لم يحج وجب عليه الحج في العام المقادم ولو متسكعا، هناك اثار عقلية وهي المؤاخذة و هناك اثار شرعية هذه الاثار بنظر العرف كانها تعلقت بهذا المكلف فهذا العنوان الانتزاعي و هو تعلق الاثار العقلية والشرعية بهذا المكلف بخصوصه هذا العنوان الانتزاع هو المسمى بالمجعول.

فهو لا يدعي الوجود الحقيقي كي يقال له كيف تفكك بين الجعل والمجعول ولا فرق بينهما الا باللحاظ، لا يدعي الا الوجود الانتزاعي وهذا الوجود الانتزاعي المرتكز العرفي لا ينكره.

4

لازال الكلام فيما ذكره السيد الحكيم في جريان الاستصحاب التعليقي حيث افاد ان المحقق النائيني أشكل على ذلك بان قيود الحكم راجعة للموضوع فمرجع قوله العنب ينجس إذا غلى الى قوله العنب المغلي ينجس، وبالتالي ما لم يتحقق الغليان خارجا فليس للحكم وجود و عليه لا يصح استصحاب الحكم، لعدم اليقين بحدوثه بل اليقين بعدمه، واورد عليه السيد الحكيم ايرادا ثبوتيا و اثباتيا.

اما الثبوتي فقد ذكر في المستمسك "أن إرجاع شرط الحكم الى شرط الموضوع غير ظاهر، فان شرط الحكم دخله في الحكم من قبيل دخل المقتضي في الأثر، ودخل شرط الموضوع فيه من قبيل دخل المعروض في العارض، والفرق بينهما نظير الفرق في باب الحكم التكليفي بين شرط الوجوب، و شرط الواجب فان شرط الوجوب دخيل في كون الواجب مصلحة، و شرط الواجب دخيل في وجود تلك المصلحة خارجا. نظير الفرق بين المرض و شرب المنضج، بالإضافة إلى شرب المسهل، فان المرض دخيل في كون شرب المسهل مصلحة - بمعنى أنه لولا المرض كان شرب المسهل بلا مصلحة - بخلاف شرب المنضج قبل المسهل، فإنه دخيل في ترتب المصلحة المقصودة من شرب المسهل. فما ذكره بعض الأعاظم من مشايخنا في درسه: من رجوع شرط الحكم إلى شرط الموضوع غير واضح. وهو نظير ما صدر من شيخنا الأعظم (قده) حيث التزم برجوع الواجب المشروط إلى الواجب المعلق، وان قيد الهيئة راجع إلى قيد المادة"

شرحنا هذا فيما سبق... ولكن يقال في المقام انه بناءً على هذا الاشكال ان شرط الحكم يختلف عن شرط الموضوع حيث ان شرط الحكم دخيل في المقتضي وشرط الموضوع دخيل في نسبة المعروض الى عارضه، بناءً على هذا الكلام يكون شرط الحكم أسبق رتبة من شرط الموضوع... اذ ما دام شرط الحكم دخيلاً في أصل المقتضي بخلاف شرط الموضوع فشرط الحكم اسبق رتبة من شرط الموضوع.

بناءً على اسبقيته في الرتبة ينبغي في التعليل ان يقول السيد كما مضى.. حيث قال اذا قال المولى العنب ينجس اذا غلى قال لو قلنا بان شرط الحكم هو الغليان الخارجي للزم انفكاك المجعول عن الجعل و هو محال.

نقول بل هناك علة اسبق من هذه العلة بناءً على ما ذكره الآن من ان شرط الحكم دخيل في المقتضي فهو سابق رتبة على شرط الموضوع لابد من التعليل بنحو يختلف عما سبق اي لابد ان يعلل الامتناع بهذا لا ان يعلل الامتناع بان لازمه انفكاك المجعول عن الجعل فهناك تعليل اسبق، اذ لو كان الشرط في فعليّة الحكم هو الغليان الخارجي للزم من ذلك عدم وجود الحكم بوجود الموضوع لان الحكم منتف بانتفاء مقتضيه لا شرطه، فاذا كان منتفياً بانتفاء مقتضيه فلا وجه لتعليل انتفائه بأمر خارجي.. وانه لازم ذلك انفكاك المجعول عن الجعل الا ان يريد السيد بيان علتين يعني انه مضافا لذلك التعليل الاسبق رتبة فان هناك تعليلا اخر مع غمض النظر عنه وهو لزوم انفكاك المجعول عن الجعل....

مضافا الى ان هذا الكلام، نقول ما هو الدليل وما هو الشاهد على ان شرط الحكم دخيل في المقتضي بينما شرط الموضوع دخيل في نسبة العارض الى معروضه؟

لم لا يكونان كلاهما دخيلين في المقتضي اي في أصل الاتصاف بالملاك او فعلية الملاك؟

فما هو الوجه في جعل شرط الحكم اسبق رتبة من شرط الموضوع بان يقال ان هذا دخيل في أصل المقتضي هذا دخيل في نسبة المعروض الى عارضه؟، وهو نظير الفرق بين شرط الوجوب وشرط الواجب في ان شرط الوجوب دخيل في أصل الاتصاف وشرط الواجب دخيل في فعلية الملاك، فهذا التفريق بين شرط الحكم وشرط الموضوع مما لا دليل عليه.

ما دام كلاهما سابقاً رتبة على الحكم فمن المحتمل ان كليهما دخيل في المقتضي او من المحتمل ان كليهما دخيل في فعلية الاثر...

الملاحظة الثانية ان النائيني فرق بين الموضوع الاثباتي والموضوع الثبوتي فقال اذا نظرنا للقضية الشرطية في لسان الدليل فهناك موضوع للحكم وهناك قيد له وهذا الفرق الاثباتي بين الموضوع والقيد هو منشأ القول بالمفاهيم مثل مفهوم الشرط ومفهوم الوصف فاذا قال المولى اذا بلغ الماء كرا لم يتنجس كان الموضوع هو الماء وبلوغ الكر هو شرط الحكم وهو عدم النجاسة ولذلك عرف المفهوم بانه انتفاء الحكم بانتفاء الشرط عن الموضوع الموجود مما يعني الفرق بين شرط الحكم والموضوع وبالنسبة لمقام الثبوت فلا يوجد فرق بين الموضوع والشرط ابدا حيث يقول النائيني كل ما هو دخيل في الحكم فهو ملحوظ في رتبة سابقة على الحكم وهذا هو الموضوع ثبوتاً، فبحسب مقام الثبوت ليس عدنا موضوع و قيد، اذ كلاهما يشترطان في انهما سابق رتبة على الحكم فهو ملحوظ في رتبة سابقة على الحكم فاذا نظرتم الى مقام الاثبات يقول النائيني ان هناك موضوع و قيد اما اذا نظرتم الى مقام الثبوت يقول لا يوجد عندنا فرق، فكل ما هو دخيل في الحكم فهو سابق رتبة عليه ولا بد من لحاظه في رتبة سابقة على لحاظ الحكم...

بعد وضوح الفرق بين الموضوع الثبوتي و الاثباتي، ما هو مراد النائيني في باب الاستصحاب التعليقي؟ هنا يأتي كلام السيد الصدر بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 283 "وامّا ما جاء في تعبير الميرزا في‏ مقام‏ المنع عن الاستصحاب التعليقي هنا من انَّ قيود الحكم ترجع إلى الموضوع فهو يرمي من ذلك إلى توضيح انه لا فرق بين كون القيد راجعاً إلى الحكم بحسب ظاهر القضية أو إلى الموضوع من حيث انَّ الحكم بمعنى المجعول الفعلي لا تحقق له قبل تمامية موضوع الحكم و قيوده في الخارج لكي يمكن استصحابه، فليس المقصود ما فهمه في المستمسك من كلامه"

حيث انه في المستمسك حاكم كلام النائيني بانه هل تريد ارجاعه لبا او تريد ارجاعه عرفا.... يقول (السيد الصدر) انه لا فعلية للحكم الا بفعلية تمام ما هو دخيل فيه، فاذا لم يكن للحكم فعلية الا بفعلية تمام ما هو دخيل فيه فلم يوجد الحكم قبل الغليان حتّى يستصحب.. هذا كلام النائيني، ولم يقل ان ظاهر القضية الشرطية يرجع الى القضية الحملية..

اذا كان هذا كلام النائيني فالسيد الحكيم يمكن ان يرد عليه، باننا نقول بان الدخيل في الحكم هو الوجود اللحاظي للغليان وليس الوجود الخارجي.

5

كان الكلام فيما افاده سيد المستمسك من جريان الاستصحاب التعليقي اذا كان الخطاب واردا على نحو القضية الشرطية حيث يرجع القيد الى الحكم لا الى الموضوع.

وقلنا ان كلامه محل تأمل من عدة جهات الاولى قال في المستمسك "و ان كان مرجعه الى استصحاب نفس الحكم الشرعي، المعلق على الغليان- كما هو الظاهر- فان قلنا بأن المنوط به الحكم وجود الشرط خارجا، فلا حكم قبل وجوده، فلا مجال للاستصحاب، لعدم اليقين بالمستصحب، بل المتيقن عدمه. أما إذا كان الحكم منوطا بوجود الشرط اللحاظي- كما هو التحقيق – (يشير الى نكتة التحقيق بقوله:) لئلا يلزم التفكيك بين الجعل و المجعول، الذي هو أوضح فساداً من التفكيك بين العلة و المعلول، لأن الجعل عين المجعول حقيقة، و انما يختلف معه اعتبارا فيلزم من وجود الجعل بدون المجعول التناقض، و اجتماع الوجود و العدم (حيث يقال هو موجود بوجود الجعل وهو معدوم لانعدام قيده)، فعليه (اي على كون قيد الحكم هو الوجود اللحاظي لا الخارجي) لا مانع من الاستصحاب، لليقين بثبوت الحكم، و الشك في ارتفاعه، و كون المجعول حكما منوطا بشيء لا يقدح في جواز استصحابه بعد ما كان حكما شرعياً و مجعولا مولويا، و ان كان منوطا."

اما ما ذكره السيد الحكيم بقوله : " اما اذا كان الحكم منوطا بوجود الشرط اللحاظي".....

نقول بأنه أولاً مقتضى كون القضية حقيقية ان الملحوظ هو الوجود اللحاظي هذا مما تفرضه طبع القضية الحقيقية، فان معنى كون القضية حقيقية أخذ كل قيد أو عنوان دخيل في الحكم مفروض الوجود فالمولى يفرضه موجودا ثم يجعل الحكم فيقال من استطاع فعليه الحج، فالقضية الحقيقية هي تقتضي ان يكون القيد مفروض الوجود فلو ان المولى اناط الحكم اناطة جعلية مولوية بالوجود اللحاظي للغليان للزم تحصيل الحاصل لأنّه بالنتيجة مقتضى كون القضية حقيقية ان الغليان لوحظ مفروض الوجود و مقتضى اناطة المولى النجاسة بالغليان على نحو الوجود اللحاظي لا الخارجي ان يكون قيد الغليان لوحظ مفروض الوجود مرتين لوحظ مفروض الوجود بما هو ضمن قضية حقيقية تقتضي ان يلاحظ مفروض الوجود و لوحظ مفروض الوجود لان الحكم وهي النجاسة او الحرمة انيط به ولكن لا بما هو موجود خارجا بل بما هو موجود فرضا.

اذا الجمع بين كون الغليان مفروض الوجود عقلاً لا من ناحية مولوية لان القضية حقيقية وبين كون الغليان قد انيط به الحكم وهو النجاسة والحرمة اناطة مولوية بما هو ايضا مفروض الوجود تحصيل للحاصل.

فلابد ان يقال ـ كما هو مسلك النائيني ـ ما هو مفروض الوجود هذا مقتضى كون القضية حقيقية واما الحكم فقد انيط اناطة مولوية لا بوجود الغليان فرضا بل بوجوده خارجا، إذا بالنتيجة الجمع بين الامرين تحصيل للحاصل.

ولذا صاحب الكفاية في مبحث الشرط المتأخر قال ليس عندنا صياغة للتقدم والتأخر اصلا المولى لا يقدر في مقام الجعل ان يجعل شرطا متأخرا او متقدما، لا محالة كل الشروط مقارنة لان طبع الجعل يقتضي ذلك أي طبع الجعل يقتضي ان يلاحظ القيود مفروضة الوجود في رتبة سابقة، ولا يقدر على غير ذلك.

متى يقال اناط الشيء اناطة مولوية ؟.. اذا كان قادرا على مخالفته، فيقال انيط الحكم بالوجود اللحاظي للشرط اناطة مولوية، لكن هنا ما دام هو قيد في الحكم هو مضطر لان يلاحظه في رتبة سابقة على الحكم، اي مضطر لان يلاحظه مفروض الوجود فليست الاناطة مولوية ولا تقول ان المولى قيد الوجود اللحاظي للشرط تقييدا مولوية.

ثم یقول السید الحكيم

"لئلا يلزم التفكيك بين الجعل والمجعول، الذي هو أوضح فساداً من التفكيك بين العلة و المعلول"

فيقول السيد لو ان القيد في الحكم هو الغليان الخارجي للزم التفكيك بين الجعل والمجعول، نقول كيف يلزم التفكيك بين الجعل والمجعول اذا كان الغليان المراد به الوجود الخارجي، هذا معناه ان السيد قده يقول بان الجعل لا ينفك عن المجعول و الجعل قد حصل فلو قلنا ان المجعول لم يحصل بعد لأنّه يتوقف على الغليان الخارجي فيلزم التفكيك بينهما وهو محال.

وذكرنا أمس ان مبنى النائيني على نوعين المجعول بالذات الذي هو عين الجعل والفرق بينهما في الاعتبار نعم لا ينفكان، واما المجعول بالعرض وهو المنتزع من مرحلة ترتب الاثر فهذا المجعول بالعرض المنتزع من مرحلة ترتب الاثر هو المنوط بالوجود الخارجي للغليان.

فانا اي ـ النائيني ـ ارى ان القيد هو الغليان الخارجي وليس اللحاظي فان قلتم لازم كلامك ان ينفك المجعول عن الجعل، اقول لا مانع اذ الذي يستحيل انفكاكه عن الجعل المجعول بالذات اي ما ارتسم في وعاء الاعتبار بمجرد الجعل واما ما ادعي ارتباطه بالغليان الخارجي فهو المجعول بالعرض اي هذا الامر الانتزاعي في مرحلة الفعلية هو الذي ادعي انه مربوط بالغليان الخارجي.

ثم قال "فعليه لا مانع من الاستصحاب، لليقين بثبوت الحكم، و الشك في ارتفاعه"

ماذا فهم السيد الصدر من هذه الجملة ؟ و ما هو الممكن ان يفهم منها ؟

السيد الصدر فهم من هذه الجملة ان مقتضى السياق في قول السيد الحكيم ان المجعول عين الجعل، ثم قال في اخر الكلام ان الحكم ثابت، يعني انه يريد ان الحكم ثابت بالجعل يعني بمجرد الجعل ثبت الحكم، فاذا بمجرد الجعل ثبت الحكم يقول السيد الصدر اذا بالنتيجة سواء كان القيد راجع للحكم او للموضوع ما دام المجعول قد ثبت بنفس الجعل فلا فرق بين ان يرجع الغليان الى الحكم او الموضوع ولا فرق بين ان يكون الغليان قيدا خارجيا اوان يكون قيدا ذهنيا بالنتيجة المجعول ثبت بنفس الجعل اذا يصح استصحابه على كل حال..

اذا كان منظورك يا سيد المستمسك ان المجعول عين الجعل، الجعل حاصل بالإنشاء اذا المجعول حاصل فاذا كان المجعول حاصلا صح استصحابه سواء أرجعتم الغليان للموضوع او الحكم، قلتم القيد هو الغليان الخارجي او بوجوده الذهني على اي حال المجعول موجود فصح استصحابه على كل حال.

هل هذا مقصود السيد الحكيم ؟

يمكن التامل في ما فهمه السيد الصدر من كلام السيد الحكيم بان يقال لعل مقصود الحكيم ان الجعل والمجعول وان كانا شيئا واحدا حقيقة وان الفرق بينهما بالاعتبار الا ان الجعل لا يوجد بوجود الانشاء بل الانشاء مجرد مرحلة اعدادية لتحقق الجعل والمجعول عند حصول الموضوع كالعنب في المثال وهذا لا ينافي ان يكون المجعول مشروطا بالغليان لا بوجوده الخارجي بل الغليان شرط بوجوده اللحاظي فاذا الحرمة وجدت بوجود العنب لان الغليان ليس الشرط هو الوجود الخارجي فحيث وجدت بوجود العنب صح استصحابها...

والا لو كان مقصود السيد الحكيم أنّ المجعول وجد بوجود الجعل، فالجعل على نحو القضية الحقيقية لا شك فيه.

فالمجعول الموجود بوجود الجعل لا شك فيه هذه قضية حقيقة لا شك فيها الا من باب النسخ وهو غير محل الكلام، والذي يعقل الشك فيه بحيث يجري استصحابه هو المجعول الذي وجد بوجود العنب، فنقول لا أدري بعد ان صار زبيبا زال ام لا نستصحب وجوده.

فبناءً على هذا الفهم لكلام السيد الحكيم يكون الاشكال عليه ان هذا من الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي كما ذكرناه امس..

وبالنتيجة نقول لعل السيد الحكيم يقول الجعل والمجعول وان كانا نفسيهما ولكن حتّى الجعل لا يوجد بالإنشاء الجعل والمجعول اللذان هما شيء واحد يوجدان بوجود الموضوع خارجا هذا مجرد انشاء و تمهيد.

وهذا نظير ما ذهب اليه السيد الروحاني في حقيقة الانشاء يقول انه الجعل و المجعول لا يوجدان بنفس الانشاء وانما الانشاء اعداد و تسبيب ليس الا، اذا قال البائع بعت يقول بعت هذا ما يوجد بها الجعل ولا المجعول وانما بعت مجرد اعداد و تسبيب بعت تحقق موضوعا فاذا تحقق الموضوع تحقق الجعل و المجعول فهي مجرد اعداد، ويقول العقلاء يتبانون على ذلك، فاذا قال البائع بعت فالعقلاء يقولون حصلت المبادلة.

هنا ايضا يقول السيد الحكيم الجعل و المجعول شيء واحد ولكن لا يتحققان بالإنشاء بل الانشاء مجرد معد ما يتحقق به الجعل و المجعول هو وجود الموضوع خارجا فلو ارجعنا الغليان، فقلنا ان الغليان الدخيل في الحكم هو الخارجي اذا الموضوع لم يوجد لان الموضوع وجد احد جزئيه وهو العنب و الآخر لم يوجد فكيف نستصحبه ؟

اما اذا قلنا ان الشرط هو الغليان بالوجود اللحاظي الحكم وجد بوجود موضوعه وهو العنب فصح استصحابه، و كونه منوطا بشيء لا يضر ما دام المنوط به هو الوجود اللحاظي.

6

ذكرنا ان الكلام في الاستصحاب التعليقي في جهات : الجهة الاولى التفصيل الذي ذهب اليه صاحب العروة و تبعه السيد الحكيم، من ارجاع القيد الى الحكم او الموضوع، وانه بناءً على ارجاع القيد للحكم يجري الاستصحاب التعليقي و ذكرنا سابقاً انه اذا اريد من القيد الوجود اللحاظي فان الاستصحاب حينئذٍ من قبيل الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي.

الجهة الثانية :

التفصيل الذي تعرض له سيد المنتقى من ان بحث الاستصحاب التعليقي قبولا او نفياً يبتني على حقيقة "الحكم التكليفي" حيث ان هناك مسالك ثلاثة في حقيقة الحكم التكليفي:

المسلك الاول

ان الحكم التكليفي ليس من قبيل المجعولات والامور الاعتبارية، بل هو من قبيل الحقائق التكوينية و هذا ما ذهب اليه المحقق العراقي من ان حقيقة الحكم التكليفي ليس الا "الارادة المبرزة" و ان الشرط في هذه الارادة المبرزة هو الوجود اللحاظي وليس الخارجي، فالمولى عندما يقول اقم الصلاة عند دلوك الشمس فمفاد هذا الخطاب ابراز ارادة المولى التي هي ارادة فعلية في ظرف لحاظ الزوال لا في ظرف فعلية الزوال.

والمسلك الثاني

ان الحكم التكليفي من قبيل المجعولات و الامور الاعتبارية، و أن هناك تغايرا وانفكاكا بين مرحلة الجعل و مرحلة المجعول وهو مسلك النائيني، فان الحكم التكليفي اعتبارٌ و جعلٌ يتحقق بمجرد الانشاء، واما المجعول فهو أمر مفروض الوجود في فرض وجود الموضوع و قيوده فقبل وجود الموضوع و قيوده لا فعلية للمجعول.

والمسلك الثالث

ولم ينسبه لاحد وهو ظاهر من كلام السيد الحكيم المتقدم ان الحكم التكليفي وان كان من قبيل الامور الاعتبارية الجعلية الا ان الجعل والمجعول لا ينفكان بل هما شيء واحد يتحقق بمجرد الانشاء و ان الشرط لهذا المجعول الاعتباري هو الوجود اللحاظي.

بعد ان ذكر سيد المنتقى المسالك... قال بما ان الاستصحاب التعليقي يبتني على ان للمستصحب "وجودا و فعلية" و لذلك يصح استصحابه فكيف يتصور للمستصحب وجود مع عدم وجود قيده ؟ فكيف يتصور لنجاسة العنب او حرمة العنب وجود و فعلية قبل فعلية الغليان كي يصح استصحابها ؟ فان استصحاب الحرمة و النجاسة فرع وجودهما فكيف يتصور وجودهما قبل وجود الغليان ؟

فلأجل ذلك ذكر سيد المنتقى انه لابد من تفصيل هذه المسالك الثلاثة ليعرف على اي مسلك يتصور للحكم التكليفي وجود قبل وجود قيده كي يجري استصحابه.

ونحن نبدأ بمسلك المحقق العراقي لأنّه هو الذي يُتوهم على اساسه وجود للمستصحب على نحو الوجود التعليقي بحيث يجري استصحابه فعند مراجعة مسلك المحقق العراقي في تعليقته على فوائد الاصول ج‏4، ص: 464 ذكر عدة امور لتوضيح مسلكه :

الامر الاول

ليس الحكم التكليفي من الامور الاعتبارية الجعلية بل ليس الحكم التكليفي الا الارادة المبرزة فالحكم التكليفي له مرحلتان مرحلة الإبراز ومرحلة التأثير، اما مرحلة الابراز فليست الا ابراز الآمر او المولى ارادته التي هي موجودة بالفعل عنده لا انها موجود على نحو فرضي او تقديري، فعندما يقول المولى اقم الصلاة فليس هذا الامر الا ابرازا لإرادة فعلية متعلقة بإقامة الصلاة نعم اذا علم المكلف بهذا الخطاب تحققت مرحلة التأثير فانه يعلم المكلف بهذا الخطاب للمولى يحكم العقل بلزوم امتثال امر المولى قضاءً لمولويته فليس هناك الا مرحلة ابراز الارادة، و مرحلة تأثير هذا المبرز في حال علم المكلف به سواءً ابرز المولى ارادته بجملة خبرية بان قال: اريد منك ان تفعل كذا او ابرزه بجملة انشائية بان قال اقم الصلاة، هذا كله مبرز، المبرز هو الارادة الفعلية لدى المولى..

وانما اخترنا هذا المبنى لان الحكم من قبيل الحقائق التكوينية اي الارادة والكراهة المبرزة لا انه امر اعتباري جعلي يقوم بفرضه المولى لأنّه يكفي في حكم العقل بلزوم الانبعاث والجري ابراز المولى لإرادته بلا حاجة لان يقوم بعملية اعتبارية او جعلية فبمجرد ان يقول المولى لعبده اريد منك ان تفعل كذا يحكم العقل بلزوم امتثال ما أراده المولى، فبما ان الاثر المتوخى و المترقب من الحكم التكليفي ليس الا حكم العقل بلزوم الجري وراء مراد المولى و مرامه، و هذا الاثر يكفي في تحققه ابراز الارادة بلا حاجة الى عملية الاعتبار والجعل اذا فلا موجب لتفسير الحكم التكليفي بانه من قبيل الامور الاعتبارية و يكفي ان يكون ارادة او كراهة مبرزة، هذا الامر الاول الذي افاده.

الامر الثاني الذي افاده ان الارادة على نوعين اذ تارة تكون ارادة غير منوطة بشيء كأقم الصلاة و تارة تكون ارادة منوطة كما لو قال اقم الصلاة عند دلوك الشمس او حج اذا استطعت، فهنا بالإرادة المنوطة بشيء ليست الارادة منوطةً بالوجود الخارجي بمعنى ان لا فعلية للإرادة الا بفعلية الزوال او لا فعلية للإرادة الا بفعلية الاستطاعة بل الارادة منوطة بالوجود اللحاظي للزوال و الوجود اللحاظي للاستطاعة لا بالوجود الخارجي للاستطاعة و الزوال.

والسر في ذلك، انه و ان كان لحاظ الاستطاعة و لحاظ الزوال مما "به ينظر"، لا مما "فيه ينظر"

ـ لان طبع الذهن عندما يلاحظ العناوين التي لها ما وراء يلاحظها على نحو ما به ينظر يعني الذهن لا يلاحظ العناوين الا حاكية عندما ورائها فلا يلحظها في نفسها، فدائما العناوين يلاحظها على نحو ما به ينظر و على نحو الحكاية عما ورائه، لا على نحو ما فيه ينظر، فالزوال ملحوظ حاكيا عن الزوال الخارجي و كذا الاستطاعة ـ

الا ان المقوم لوجود الارادة ليس هو الملحوظ بالعرض وهو الوجود الخارجي للاستطاعة بل الملحوظ بالذات الا وهو نفس لحاظ الزوال ونفس لحاظ الاستطاعة لان الارادة من الصفات النفسانية التعلقية فبما انها من الصفات النفسانية فوجودها في أفق النفس وبما انها من الصفات التعلقيّة فلا يتعلق وجودها في افق النفس الا بوجود متعلقها في أفق النفس ايضا.

فلو ان متعلق الارادة المقوم لها هو الوجود اللحاظي للحج في فرض الاستطاعة او الوجود اللحاظي للزوال لما وجدت الارادة في افق النفس..

ففعلية الارادة في افق النفس بفعلية الوجود اللحاظي التي نعبر عنه بالموضوع او نعبر عنه بالشرط او نعبر عنه بالقيد، ولذلك قال (قده) بان الاحكام التكليفي كالإرادة والكراهة هي من "المعقولات الثانوية" التي فرض عروضها ذهني وفرض اتصافها خارجي.

و هذا المطلب ذكره السيد الصدر و اسهب فيه، و هو انه اذا قال المولى اريد منك الحج اذا استطعت فظرف عروض الارادة في الذهن، الارادة متعلقة بالحج من المستطيع، هذا الظرف اي ظرف عروض الارادة على لحاظ الحج من المستطيع ذهني وان كان ظرف الاتصاف خارجي.

اي متى يقال الحج مراد من قبل المولى لأنّه حج من قبل المستطيع ؟

(نقول) ظرف اتصاف متعلق الارادة بها هو الخارج ولكن ظرف عروض الارادة هو الذهن، من هنا يقول المحقق العراقي بان الحكم التكليفي امر فعلي حاصل بمجرد ابراز المولى له وان كان لا تأثير له الا في ظرف حصول الموضوع و علم المكلف فهذا ظرف التأثير، واما ظرف فعلية الحكم فهو موجود من الاول.

الامر الثالث

الذي افاده ان ما ذكره المحقق النائيني مكررا من ان الاحكام التكليفي مجعولة على نحو القضايا الحقيقية هذا كله مبني على مسلكه من ان الحكم التكليفي "امر اعتباري" فانه اذا قلنا ان الحكم التكليفي امر اعتباري صح ان يُتصور هذا الامر الاعتباري فرضياً تارة و فعلياً اخرى، لأنّه امرٌ اعتباريٌ، فيصح ان يقال بان وجوب الحج فرضيٌ في فرض وجود الموضوع فعليٌّ في فرض فعلية الموضوع لأنّه امر اعتباري، وما كان مفروضا على فرض وجود شيء فهو قضيّة حقيقية.

اما بناءً على مسلكنا من ان القضايا الطلبية اي الاحكام التكليفي تختلف عن القضايا الوضعية يعني الاحكام الوضعية فهو يقر أي العراقي بالاعتبار فبالنسبة للأحكام الوضعية يقول في الحكم الوضعي يتم كلام النائيني، فلو قال المولى من حاز ملك مرجعه الى اعتبار الملكية عند حصول الحيازة فلا ملكية بالفعل انما الملكية تكون فعلية عند فعلية الحيازة، هذا صحيح في الاحكام الوضعية، اما الاحكام التكليفية فان الاثر منها مجرد حكم العقل، بلزوم الجري ويكفي في لزوم الجري ابراز الارادة فليس هناك قضية حقيقية فان القضية الحقيقية فرضية بينما الحكم التكليفي ليس قضية فرضية بل هو ابراز لإرادة فعلية، بفعلية لحاظ الزوال و الاستطاعة نعم هذه القضية لا تأثير لها في بعث العبد و جريه الا عند علمه بتحقق الموضوع والحكم و هذا شيء اخر غير الحكم نفسه، فتأثير الحكم شيء و الحكم شيء اخر...وهذا هو الامر الثالث الذي افاده.

الامر الرابع

قال بانه في الحقيقة الزوال والاستطاعة وما يسمى بالموضوع ليس قيداً في الحكم اصلا بل نسبة هذه العناوين للحكم نسبة القضية "الحينية" لا الشرطية، فمرجع قوله حج ان استطعت الارادة الفعلية للحج من المكلف حين لحاظ الاستطاعة، حين لحاظ لا بقيد ولا بشرط وانما حين لحاظ الاستطاعة، لحاظ الاستطاعة ظرف لتلك الارادة الفعلية لا انه شرط فيها او قيد فيها، نعم في مرحلة التأثير لا يحكم العقل بلزوم الانبعاث نحو الحج الا بعد العلم بالحكم والموضوع، هذا شيء اخر، اما في ظرف الحكم نفسه وهو ظرف ابراز الارادة هذا الذي تسميه موضوع و قيد هو ظرف، فالإرادة فعلية في ظرف لحاظ الاستطاعة او الزوال و هذا ما يعبر عنه بالقضية الحينية وليس القضية الشرطية.

ثم يقول انه ان كان يمكن ارجاع القضية الحينية الى القضية المشروطة بنحو من العناية والتمحل ولكنه لا موجب له لانهما قضيتان متغايرتان.

هو (اي العراقي) يريد بهذا ان يتنصل من كلام النائيني، وانه ما دامت الاستطاعة قيدا فلا وجود للحكم الا بعد تحقق القيد، يقول هذا ليس قيدا، فالاستطاعة و الزوال ظرف لفعلية الارادة، وما هو ظرف لحاظه وليس الموجود الخارجي للاستطاعة والزوال، ولأجل ذلك بعد تصور هذه الامور الاربعة لا مجال لان يقال بان الحكم التكليفي لا فعلية له قبل فعلية الغليان او قبل فعلية الاستطاعة بل هو حكم فعلي بفعلية الارادة، هناك ارادة فعلية عند لحاظ الغليان و هذه الارادة الفعلية لو شككنا في زوال فعليتها نتيجة لاحتمال دخل رطوبة العنب في فعليته نستصحب بقائها.

قال قده في التعليقة على فوائد الاصول، ج‏4، ص: 464 "و حينئذ لنا دعوى أجنبيّة القضايا الطلبيّة عن القضايا الحقيقيّة المصطلحة، بل هي إنّما يصحّ‏ في‏ الأحكام‏ المجعولة أو العوارض الخارجيّة الّتي كان فرض وجود الموضوع موجبا لفرض محموله (هنا يتصور قضايا حقيقية )،

و في الأحكام الطلبيّة- كما عرفت- ليس الأمر كذلك، فجعلها من سنخ القضايا الحقيقيّة مبنيّة على كون الأحكام التكليفيّة بحقائقها مجعولة، نظير الأحكام الوضعيّة في المعاملات، و لقد عرفت ما فيه بأوضح بيان.

وحينئذ ففي مورد إذا ثبت وجوب المشروط (مثلا وجوب الحج عند الاستطاعة) ففرض الشرط فيه لم يكن إلّا ظرفا لمفاد الخطاب الثابت للذات فعلا، ومن المعلوم: أنّ هذا المعنى غير راجع إلى قيديّة شي‏ء لموضوع الخطاب أو للمخاطب، و إن كان قابلا لإرجاع أحدهما بالآخر بنحو من الاعتبار و العناية، و إلّا فبحسب الحقيقة أحد الاعتبارين غير الآخر. و حينئذ فتوهّم (هذا كلام النائيني) أنّ الموضوع مركّب من ذات و وصف (ان نقول مركب من عنب وغليان) غلط، إلّا بتمحّل خارج عن كيفيّة الخطاب. و حينئذ بعد ما كان مفاد الخطاب ثبوت حكم فعلي للذات العاري عن القيد- غاية الأمر كان هذا الحكم موجودا فعليّا في ظرف فرض الموضوع لا في ظرف وجوده خارجا، بل هو (يعني الخارج) ظرف تطبيق الخطاب و تأثيره الخارج عن مفاده- فلا قصور في شمول دليل التنزيل (يعني دليل الاستصحاب) لمثله و لو قبل حصول شرطه، غاية الأمر لا أثر له أصلا (يعني من حيث الانبعاث) إلّا بعد حصول الشرط، و المفروض: أنّ في الاستصحاب أيضا لا يحتاج إلّا إلى كون المنزّل و ما هو مفاد الخطاب موجودا حين يقينه و مشكوكا بقائه مع ترتّب عمل حين الشكّ.

(فهنا يحصل الحرمة والنجاسة للعنب تيقن حدوثها بفعلية الارادة و شك في بقائها لأجل احتمال دخل الرطوبة في ذلك، ويترتب على استصحابها اثر لأنّه اذا غلى ولا ندري بالفعل انه حرام ام لا فاستصحاب تلك الحرمة المعلقة له اثر وهو اجتناب هذا الزبيب المغلي )”.

سيد المنتقى اختصر كلام العراقي فقال في **منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص202**

و اما على المسلك الثالث- الّذي قرّبه المحقق العراقي-: و هو الالتزام بان حقيقة الحكم التكليفي ليست إلّا الإرادة و الكراهة المبرزتان بالإنشاء، و ليست هي حقيقة جعلية كحقيقة الحكم الوضعي بل هي حقيقة واقعية.

فقد قرب المحقق العراقي جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي، ببيان: ان الإرادة بما انها من الأوصاف الوجدانية التي تعرض على الصور الذهنية لا من الأمور الخارجية، لم يكن وجودها منوطا بحصول الشرط في الخارج، بل الشرط هو الوجود الفرضي اللحاظي، و هو حاصل بالفعل، فالإرادة متحققة فعلا بلا ان يعلق وجودها على وجود الشرط خارجا، و انما يكون وجود الشرط دخيلا في فاعلية هذه الإرادة و محركيتها. و إذا كان الحكم فعليا دائما كان مجرى الاستصحاب عند تبدل حالة الموضوع، و لم يكن فيه إشكال".

ثم اشكل على البناء والمبنى و يأتي الكلام....

7

ذكرنا فيما سبق مطلب المحقق العراقي حيث ذهب الى ان الحكم التكليفي بمعنى ابراز الارادة حيث ان الارادة فعلية و ان لم يكن الشرط فعليا في الخارج، و لأجل ذلك يصحّ استصحاب الحكم المعلق على شرط بلحاظ ان الحكم هو عبارة عن الارادة و الإرادة فعلية و ناقشه سيد المنتقى في ج 6 عند بحثه حول الاستصحاب التعليقي و قال بان المناقشة للمحقق العراقي في المبنى والبناء.

اما المناقشة في المبنى فذكر اموراً ثلاثة:

الامر الأول

ان ما أفاده مخالفٌ للمرتكز العرفي... فان الاحكام العرفية المنشأة من قبل الموالي لعبيدهم متقومة بالجعل والاعتبار لا مجرد ابراز الارادة، فقال ان المرجع في تشخيص حقيقة الحكم التكليفي هو الاحكام العرفية المنشأة من قبل الموالي، ومن الواضح ان المحسوس ان المولى يقوم بـ "جعل الحكم" لا مجرد ابراز الارادة، فالمولى اذا اراد ان يأمر عبده بعمل كأن يريد منه ان يذهب الى السوق فانه يقوم بجعل الحكم عليه لا انه يقوم بمجرد ابراز الارادة فما ذكره المحقق العراقي مناف لما عليه المتركز العرفي في الاحكام الصادرة من الموالي الى عبيدهم.

ولكن ما افاده محل تأمل فان هذا اول الكلام فان مدعى العراقي ان الوجدان شاهدٌ بان الاحكام الطلبية لا تتضمن اعتبارا ولا جعلا فليس هناك الا ابراز للطلب، فالمولى يريد شراء اللحم فيبرز طلبه بقوله اشتر اللحم، سواء كان المراد من صيغة افعل هو النسبة الطلبية او الارسالية او التكوينية،على أية حال المراد الجدي ان هناك طلبا في نفس المولى ابرزه بقوله اذهب الى السوق واشتر اللحم، لا يوجد بين الموالي والعبيد الا ابراز الطلب او ابراز الزجر واما ان المولى يقوم باعتبار او جعل بحق العبد فهذا مناف للمتركز العرفي عند المحقق العراقي.

ولذا جاء المحقق العراقي بشاهد وهو انه حيث ان الغرض في الاحكام التكليفية مجرد حكم العقل بلزوم و حيث يكفي في تحقيق هذا الغرض ابراز الارادة فان المولى متى ما ابرز ارادته حكم العقل بلزوم الامتثال لذا لا حاجة لدى المرتكز العرفي لان يقوم بعملية جعل واعتبار ما دام يمكنه الوصول الى غرضه وهو حكم العقل بلزوم الانبعاث بمجرد ابراز الارادة والطلب، فلا فرق بين ان يقول الى عبده اذهب الى السوق واشتر اللحم وان يقول اني اريد ان تذهب الى السوق و تشتر اللحم.

فالمقابلة مع المحقق العراقي بما ذُكر ليس كافيا.

الامر الثاني قال "كيف؟ (يعني كيف يكون ما ذكره صحيحا ) و لازمه عدم صحة الحكم في مورد تكون المصلحة فيه نفسه لا في متعلقه، إذ في مثل ذلك لا تكون هناك إرادة متعلقة بالفعل لأنها تتبع المصلحة فيه، مع ان ثبوت الأحكام في مثل هذا المورد لا يقبل الإنكار".

يريد ان يقول بانه في الاحكام التي تقوم المصلحة في جعلها لا في متعلقها، هذا يسمى حكما بحسب المتركز العرفي، مع انه ليس في المتعلق ارادة اصلاً، لان المتعلق ليس فيه مصلحة، وانما المصلحة في نفس الجعل، و بالتالي فتفسير الحكم التكليفي بالإرادة غير مطّرد بالنسبة الى هذا المورد مع انه حكما بنظر المرتكز العرفي...

(ويلاحظ عليه ان ) هذا (الحكم) الذي تكون المصلحة في نفس جعله لا يخلو عن موردين : اما في الاحكام الامتحانية او الطريقة، اما الاحكام الامتحانية بان تكون المصلحة بإبراز الامر من دون امر، فقط لأجل الامتحان، فللمحقق العراقي ان يقول ان هذا ليس حكما، وانما هذا صورة حكم..

واما الاحكام الطريقية مثل وجوب التعلم حيث التزموا ان وجوب التعلم حكم طريقي لا نفسي وان هناك مصلحة في ايجاب التعلم وان لم يتعلم العبد، المحقق العراقي يقول هنا توجد ارادة وان كانت "مقدمية طريقية" وليست نفسية، أراد المولى من عبده ان يتعلم وان كانت ارادة طريقية، بالنتيجة هناك إرادة فاذا كان المنظور اليه في كلام المنتقى الى الاحكام التي المصلحة في جعلها لا في متعلقها نظره الى الاحكام الامتحانية، يقول المحقق العراقي ويصرح بانها احكام صورية لا حقيقية، لان الحكم الحقيقي ما كان عن طلب.

وان كان نظره الى الاحكام الطريقية فيجيب العراقي ان الاحكام الطريقية لا تنفك عن ارادة متجهة الى متعلقها غاية الامر ارادة طريقية لا نفسية.

الامر الثالث الذي ذكره قال " هذا مع انه (يعني لو سلمنا ان الحكم كما يقول المحقق العراقي انه حقيقة تكوينية وانه الارادة هذا ) يستلزم عدم قابلية الحكم للجعل الظاهري و التعبد به ظاهرا، لأنه امر واقعي لا يقبل الجعل (اذا كان الحكم هو الارادة فكيف نجعل لهذا الحكم ظاهرا، لو كان الحكم امر اعتباري فهو قابل للجعل واقعاً وظاهرا، و اذا كان الحكم هو ارادة اذا هو حقيقة تكوينية و عليه كيف يقبل الجعل الظاهري والتعبد به ظاهرا من خلال الاستصحاب والاوامر الظاهرية مثلاً كيف نتعبد به وهو امر واقعي تكويني)، كما انه يستلزم عدم قابليته لرفعه منّة (كما لو اردنا ان نرفعه بحديث الرفع اذا كان امرا اعتباريا نستطيع، اما اذا كان امرا واقعيا فكيف يمكن رفعه ظاهرا ويكون في الرفع منّة)، إذ ارتفاع الإرادة الارتفاع المصلحة لا منّة فيه (لان الارادة اما ذات مصلحة فلا يكون في رفعها منة وليس فيها مصلحة فارتفاعها بارتفاع مصلحتها لا من باب المنة). فما أفاده إنكار لما هو المسلم المعروف و لا يمكننا الأخذ به".

نقول، ماذا يقول صاحب المنتقى في استصحاب الموضوعات الخارجية ؟، كاستصحاب الكرية، وبقاء اليوم، فنستصحب بقائها، ماذا يتعبدنا به الشارع ؟ هذا امر واقعي تكويني، جعل العدالة مستمر، جعل الحياة مستمرة، جعل الكرية مستمرة، هذا امر تكويني فأي جعل فيه ؟

(الجواب) مرجع الجعل الى "التنزيل" بلحاظ اثر لا اكثر، نزلته منزلة الباقي بلحاظ أثر، انا اشك في ان وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، لو فرضنا ان الوجوب هو عبارة عن امر واقعي وهو الارادة نزلت الارادة السابقة منزلة الباقية لأثر يترتب وهو حكم العقل بلزوم الامتثال، الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لأثر، المحقق العراقي يقول الحكم التكليفي الواقعي هو عبارة عن ارادة مبرزة اما كيف يمكن التعبد به ظاهرا، نقول يمكن التعبد به لانّ التعبد الظاهري ما هو الا "تنزيلُ الاستصحاب" لا حكم تكليفي ولا وضعي بل تنزيل، والمنزل تارة يكون تكليفي و تارة يكون حكم وضعي، هذا الاستصحاب مجرد تنزيل لأثر من الاثار.

واما الاشكال عليه بانه لا يقبل الرفع الامتناني، فنقول انه لا فرق في هذه الجهة بين القول بالجعل والقول بالحقيقة، فلو قلنا بان الحكم امر اعتباري، مثلاً وجوب الوضوء امر اعتباري، رفع الوضوء في حالة الحرج امتناني، نقول وجوب الوضوء في حالة الحرج اما لا ملاك فيه فارتفاعه بارتفاع مقتضيه وليس رفعا امتنايا واما ان نقول ان ملاكه موجود ولكن حيث ان "التسهيل" اقتضى رفعه سمي رفعه امتنايا والا فالملاك موجود.

نفس هذا يصور في الارادة، مرجع وجوب الوضوء الى الارادة، نقول هذه الارادة ليست مرتفعة لارتفاع مصلحتها لان المصلحة موجودة وانما ارتفعت لوجود مصلحة التسهيل التي تقتضي ارتفاعها فكان اقتضاء مصلحة التسهيل لارتفاع الارادة امرا امتنانيا، كما يتصور الرفع الامتناني لما اذا كان الحكم من الامور الاعتبارية يتصور الرفع الامتناني لما اذا كان الرفع من الامور الحقيقية.

فملخص الكلام ان الاشكال على المحقق العراقي انه لو كان الحكم حقيقة تكوينية لم يقبل التعبد به ظاهرا محل تأمل، لان معنى التعبد به ظاهرا ليس الا اعتبار الشارع حجية لدليل او إمارية لدليل لا اكثر من ذلك، و اعتبار الشارع حجية او امارية لدليل من الاحكام الوضعية التي يسلم العراقي بالاعتبار فيها وبالتالي فاستصحاب هذا الحكم التكليفي ليس الا بمعنى تنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن من حيث ترتب الاثر العقلي عليه كالتنزيل في القضايا الخارجية، كالتنزيل في القضايا الخارجي كاستصحاب العدالة والكرية.. الخ

والرفع الامتناني اجبنا عنه، فالإشكال على المبنى غير وارد.

وتعقيبا على المطلب الاخير نقول ان حقيقة الحكم الظاهري هو التصرف الشرعي حال الشك بغرض تنجيز الواقع او التعذير منه ولكن صياغة هذا الحكم الظاهري تختلف باختلاف الموارد تبعا لبعض الآثار ففي الامارة مثلا تكون الصياغة على مبنى النائيني اعتبار العلمية للأمارة كخبر الثقة مثلا وفي البراءة الشرعية نفي الحكم ظاهرا بنفي ايجاب الاحتياط وفي باب الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في البقاء فنفس التنزيل صياغة وليست حكما ولكن مرجع التنزيل الى جعل الحجية للاستصحاب وهو حكم وضعي اعتباري وان كان المستصحب حكما تكليفيا او وضعيا او امرا تكوينيا خارجيا.

منتقى ج 2 ص 124

8

ما زال الكلام فيما ذكره المحقق العراقي من ان حقيقة الحكم التكليفي هو الارادة المبرزة، وبالتالي فهذه الارادة فعلية في نفس المولى فعند الشك في بقائها يجري استصحابها، و قد اورد عليه سيد المنتقى بالاشكال على المبنى والبناء، و تقدم الكلام في المبنى، واما البناء فقد افاد بان القيود على قسمين : اذ تارة تكون دخيلة في اصل "الاتصاف" بالملاك، و تارة تكون دخيلة في "فعلية" الملاك، فهناك فرق مثلاً بين دخل الزوال في الصلاة، وبين دخل الطهارة في الصلاة، فالزوال دخيل في اصل الاتصاف بالملاك بمعنى ان صلاة الظهر لا تكون ذات ملاك الا مع وقوعها بعد الزوال، بينما الطهارة دخيلة في فعلية الملاك اي ان الصلاة ذات الملاك انما يكون ملاكها فعليا و متحققا خارجا اذا كانت مقترنة بالطهارة.

فاذا عرفنا ان القيود على قسمين فلا محالة ما كان من القسم الاول وهو ما كان دخيلا في اصل الاتصاف بالملاك يكون دخيلا في اصل الارادة بمعنى انه لا ارادة قبل وجوده بلحاظ ان الارادة المولوية تابعة للملاك، فاذا كان دخول الزوال دخيلاً في اصل الاتصاف بالملاك فاذا هو دخيل في اصل وجود الارادة فلا ارادة نحو الصلاة الا مع فرض وجود الزوال خارجا فقبل وجود الزوال الصلاة لم تتصف بكونها ذات ملاك اصلا كي تكون مرادة، فاذا دخل الزوال اصبحت الصلاة ذات ملاك حينئذٍ تكون متعلقة للإرادة فما كان دخيلا في اصل الاتصاف بالملاك فهو دخيل في اصل وجود الارادة.

واما القسم الثاني وهو ما كان دخيلا في فعلية الملاك اي ان الصلاة المتصفة بكونها ذات ملاك انما يكون ملاكها فعلياً مع فرض اقترانها بالطهارة فهذا القسم لا دخل له بالإرادة، الارادة فعلية قبل حصوله، فإرادة المولى الصلاة عن طهارة موجودة قبل وجود الطهارة فان هذه الارادة تابعة للاتصاف بالملاك والمفروض ان الاتصاف بالملاك يحصل بحصول الزوال فحصلت الارادة، غاية الامر ان "امتثال" هذه الارادة و تطبيقها انما يكون بالصلاة عن طهارة.

فلأجل ذلك ـ كما عبر في المنتقى ـ ما ذكره العراقي خلطٌ بين ما كان دخيلاً في الموضوع وما هو دخيل في المتعلق، فالعراقي صرح بان الحكم التكليفي هو عبارة عن الارادة المبرزة مطلقا من دون تفصيل وبما ان الارادة المبرزة فعلية إذا فالحكم التكليفي فعلي من اول الامر، هكذا التزم لذلك يصح استصحابه على نحو الاستصحاب التعليقي اما نحن فنقول، بانه لو سلمنا معك بالمبنى وان الحكم التكليفي من قبيل الارادة المبرزة لكن لا نسلم ان الارادة المبرزة دائما فعلية كي يجري الاستصحاب.

وبالتالي متى ما رجع الغليان في مثال العنب الى قيد دخيل في الموضوع اي قيد دخيل في أصل الاتصاف بالملاك فلا ارادة قبل حدوثه كي يجري استصحابها.

ثم أشكل على نفسه وانه كيف تكون الارادة غير فعلية مع ان الارادة من سنخ الوجود الذهني ومقتضاه ان توجد بتصور قيودها؟

اجاب عن ذلك ان الوجدان شاهد على ما نحن فيه، وهو ان الارادة على قسمين ارادة لوحظت بالقياس الى المتعلق و قيوده، و هذه الارادة فعلية قبل حصول المتعلق، واما الارادة بالقياس الى الموضوع و قيوده فهي ليست فعلية قبل فعلية الموضوع.

والذي نقوله به يشهد به الوجدان على انه المرض دخيل في اصل اتصاف الدواء بالملاك، اذا المرض موضوع لأنّه دخيل في اصل الاتصاف بالملاك بينما هذا الدواء انما يتحقق اثره خارجا اذا شُرب بعد الطعام، اذا شرب الدواء من قبل المريض بعد الطعام ليس دخيلاً في اصل الاتصاف بالملاك، انما هو دخيل في فعلية الملاك.

لأجل ذلك نجد ان الارادة بالنسبة للقسم الاول غير موجودة كما لو ان الانسان السليم اراد شرب الدواء لان الارادة تابعة للاتصاف بالملاك، والمفروض ان الدواء لا يتصف بكونه ذا ملاك الا بعد وجود مرض فقبل وجود المرض لا توجد لدى الانسان ارادة لشرب الدواء اصلاً.

نعم اذا حدث المرض تعلقت ارادة الانسان بشرب الدواء فإرادته بعد حدوث المرض فعلية الا ان المراد اي المتعلق لهذه الارادة انما يكون فعليا في الوقت المعين، فالوجدان شاهد على ان الارادة لا تكون فعلية قبل فعلية القيود الداخلة في اصل الاتصاف بالملاك.

لذلك يقول قده في منتقى الأصول ج 6 ص 203

"الوجه الثاني: من جهة البناء، فانه لو سلم بان الحكم حقيقته الإرادة، فالالتزام بفعلية الإرادة قبل تحقق الشرط لا نسلمه، بيان ذلك: ان القيود الدخيلة في المصلحة على قسمين:

أحدهما: ما كان دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة و كونه ذا مصلحة، نظير المرض بالنسبة إلى الدواء، فان الدواء لا مصلحة فيه إذا لم يحصل المرض.

و الآخر: ما كان دخيلا في فعليه المصلحة و ترتبها على الفعل، كجعل الدواء مدة معينة على النار الدخيل في تأثيره في رفع المرض و ترتب المصلحة.

و لا يخفى ان القسم الأول من القيود يعبّر عنه بقيود الموضوع، لأخذها في موضوع الحكم، بحيث يترتب الحكم على وجودها. بخلاف القسم الثاني، فانهما قيود المتعلق، و لذا تؤخذ في المتعلق و يكون للحكم تحريك و دعوة نحوها (يعني وجد الحكم قبلها).

و من الواضح ان القسم الأول دخيل في تحقق الإرادة بحيث انه لا تتحقق الإرادة قبل وجوده خارجا، فلا شوق لاستعمال الدواء قبل حصول المرض، و لا شوق للأكل قبل حصول الجوع و هكذا، و هذا أمر لا يكاد ينكره الوجدان.

و كون متعلق الإرادة هو الوجود الذهني لا ينافي ما قلناه، لأن هذه القيود (يعني التي هي سابقة على الارادة) ليست مأخوذة في المتعلق، بل هي دخيلة في تحقق أصل الإرادة لا انها معروضة للإرادة.

اذن فكون الحكم التكليفي هو الإرادة (المبرزة) لا يلازم تحققه بالفعل، و قبل تحقق موضوعه بشرائطه.

فما أفاده لا يبعد ان يكون خلطا بين قيود المتعلق المعروض للإرادة بوجوده الذهني و قيود الموضوع الدخيل في نشوء الإرادة و عروضها على متعلقها.

و دعوى: ان الإرادة موجودة فعلا، و انما هي متعلقة بالفعل على تقدير الموضوع.

منافية للوجدان الّذي لا يحس بالشوق (نحو شرب الدواء) قبل حصول الموضوع (وهو حصول المرض)، بل قد يحس بالفعل بعكس الشوق، فلاحظ.

و بالجملة: ما أفاده (قدس سره) ممنوع مبنى و بناء. فتدبر".

(اقول)

صاحب المنتقى طرح "نكتة برهانية" وهي ان القيود الدخيلة في اصل الاتصاف بالملاك لا يعقل ان توجد الإرادة قبلها.

كيف نوفّق بين النكتة البرهانية التي يذكرها العراقي وبين النكتة البرهانية التي ذكرها سيد المنتقى؟

لان العراقي ايضا طرح نكتة برهانية، قال ان الإرادة من الصفات النفسانية التعلقية، فأي انسان متى ما تصور المراد بالذات كانت الإرادة فعلية، ولا يعقل اناطة ما هو نفساني بما هو خارجي، والإرادة صفة نفسانية كيف انيطها بشيء خارجي ؟، لذلك يقول العراقي ان الصفات النفسانية التعلّقية لا توجد في اُفق النفس الا بوجود متعلقها في افق النفس، ولا يمكن اناطتها في افق النفس بأمر خارجي.

و بناءً على هذا يقول العراقي ان المولى متى ما تصور قيود الإرادة اي هي قيود الملاك، سواء كانت قيودا دخيلة في اصل الاتصاف او كانت دخيلة في فعلية الملاك، متى ما تصورها كانت ارادته فعلية.

مثلاً الآمر بشرب الدواء لو فرضنا، أن السيد يأمر عبده بشرب الدواء، فالسيد متى ما تصور العبد المريض اراد فعلاً شرب الدواء منه في فرض مرضه فهو الامر بشرب الدواء، فالإرادة فعلية بفعلية قيودها.

فلو اردت السفر بعد عشرة ايام اذا حصل الامر الفلاني فتصور لهذا الامر كاف في حصول الإرادة للسفر وكونها فعلية وان لم يكن للإرادة فاعلية و تأثير الا في حال حصول الموضوع.

واما دعوى صاحب المنتقى ان الوجدان شاهد على العكس فهنالك فرق، فتارة السليم يتصور شرب الدواء من المريض، و تارة يتصور شرب الدواء من السليم لو تصور شرب الدواء من المريض يشتاق له اما لو تصور شرب الدواء من السليم يكرهه، فهذا تابع لما تصوره.

فالذي نقوله ان النكتة البرهانية التي يطرحها العراقي وهي انه متى ما تصور المولى القيود الدخيلة في المراد كانت الارادة فعلية هذا كما يقتضيه البرهان فانه يقتضيه الوجدان ايضا، غاية الامر انه نحن مع سيد المنتقى انه لا "فاعلية" لهذه الارادة ولا تأثير لهذه الارادة تشريعية او شخصية الا بعد وجود الموضوع وقبل وجود الموضوع لا فاعلية لها.

واما فعليتها في ظرف تحقق قيود المراد فهي مما قام عليها البرهان ومما يساعد عليها الوجدان.

الا ان الكلام مع العراقي في المبنى وهو هل ان الحكم التكليفي هو من قبيل الارادة المبرزة او ان الحكم التكليفي هو من قبيل الطلب؟

وبعبارة اخرى هل ان الحكم التكليفي هو عبارة عن الارادة القهرية او انه فعل من افعال المولى يقوم به؟.

مثلاً في العالم التكويني خالف المحقق النائيني صاحب الكفاية والمشهور القائلين بان الارادة هي "الشوق المؤكد"، وقال المحقق النائيني الشوق المؤكد هو امر قهري يفرض نفسه على من تصور الشيء و صدق بفائدته و دفع العوالق عنه، فيحصل له شوق مؤكد، اما الارادة التي هي الجزء الاخير من العلة التامة فهي امر اختياري بيد المريد، يعني مهما تصور لا يوجد شيء يوجد الفعل، الارادة التي هي النقطة الاخيرة بها يوجد الفعل هي امر اختياري وهي عبارة عن اعمال القدرة، فالإرادة من سنخ الفعل لا من سنخ الكيف النفساني، فالإرادة فعل من افعال العبد، و هي عبارة عن اعمال القدرة.

فاذا كانت الارادة التكوينية التي هي فعل من افعال العبد و هي عبارة عن اعمال القدرة فهذا الكلام ايضا يجري في الارادة التشريعية تصور المولى الملاك، تصور المولى ان شرب الدواء من المريض ذو ملاك وبتصوره اشتاق اليه، اذا كانت الارادة بمعنى الشوق، فالمولى في هذا الظرف يعني شرب الدواء من المريض مشتاق لذلك لا كلام في ذلك، الا انه هل هذا هو الحكم؟

يعني لو سلمنا ان الحكم ليس صياغة اعتبارية كما يقول النائيني، وانما هو طلب، هل الطلب هو عبارة عن نفس هذه الارادة التي تفرض نفسها بمجرد تصور الشيء وقيوده؟، ام ان الطلب هو عمل اختياري يقوم به المولى كما ان الانسان في افعاله التكوينية يقوم بفعل اختياري اي بفعل جانحي سابق على الجارحي وهو عبارة عن اعمال القدرة.

فاذا قلنا بان الارادة ـ كما يقول المحقق العراقي ـ الحكم هو الارادة والارادة هي الشوق المؤكد، وهو يحصل بلا اختيار متى ما تصور المراد بقيوده كان شوقه اليه بالفعل ليس باختياره اصلا، ولكن ليس هو الحكم بالنظر الارتكازي وانما الحكم يحتاج الى "إعمال" و احداث شيء فحتى لو قلنا بان الحكم ليس عبارة عن صياغة اعتبارية كما يقول به النائيني لا محالة لو فسرنا الحكم هو الطلب فالطلب ليس هو هذه الحالة القهرية، وانما الطلب هو فعل من افعال النفس وبما انه فعل من افعال النفس فيمكن للطالب ان يُنيط مطلوبيته بأمر من الأمور.

مثلا انا انما اقصد ان اطلب منك الصلاة على فرض حدوث الزوال والا فلا طلب عندي.

اذا... النقاش هنا في هذه الجهة هل ان الحكم عبارة عن الشوق المؤكد او ان الحكم عبارة عن طلب يقوم به المولى بـ "اختياره و ارادته" وبالتالي يمكن للمولى ان يعلق طلبه هذا على قيد من القيود، سواء كانت هذه القيود بنظره دخيلة في الاتصاف بالملاك او دخيلة في الفعلية على اية حال الاشكال على التعليق و عدمه.

فالذي جعل العراقي يقول بان الحكم التكليفي دائماً فعلي لا يتصور فيه ان يكون معلقا هو تفسيره الحكم بانه الارادة وان الارادة هي الشوق المؤكد.

واما اذا لم نقل بذلك بل قلنا بان الحكم من سنخ طلب اختياري و هذا الطلب الاختياري قابل للتعليق تماماً كما في الارادة التكوينية كما انه في الارادة التكوينية التي هي عبارة عن اعمال القدرة يقبل هذا الاعمال التعليق فإنني مع اشتياقي للسفر و حصول مقدماته الا ان اعمالي القدرة يتوقف على قيد من القيود فحينئذ كذلك تكون الارادة التشريعية.

و بذلك جمعَ جمعٌ ممن يرون الحكم التكليفي من قبيل الامور غير الاعتبارية جمعوا بين الحكم الظاهري والواقعي في موارد قيام الامارة على خلاف الحكم الواقعي بان الطلب على نحوٍ لا يرضى بتركه غير موجود.

فبعضهم قال لا معنى ان هناك حكم واقعي مع وجود حكم ظاهري على خلافه، لنفترض ان صلاة الجمعة واجبة واقعا ولكن قامت الأمارة على استحبابها فما معنى ان الحكم الواقعي الان موجود مع قيام حكم ظاهري على خلافه؟

معنى ذلك ان الطلب الصادر من المولى واقعا ليس بحد لا يرضى بتركه مع قيام الامارة على خلافه، وتفسير الحكم بانه الطلب الصادر من المولى ليس بحد لا يرضى المولى بتركه معناه ان الطلب امر اختياري بيد المولى ان يجعله بحد لا يرضى بتركه، بيده ان يجعله مجرد ترجيح و ترغيب فهو امر باختيار المولى.

فاذا كان امرا باختيار المولى فباختياره ان يعلقه على قيد من القيود، كما ان باختياره ان يجعله منجزا وبالتالي يتصور منع الاستصحاب التعليقي، حتّى على من ينكر كون الحكم التكليفي من قبيل الامور الاعتبارية.

يتصور منع الاستصحاب التعليقي بان يقول انا ارى ان الغليان دخيل في اصل وجود الطلب فقبل الغليان لا طلب فلا يجري الاستصحاب...

فيصبح الاشكال على العراقي الان انه ما دام الحكم هو ابراز الإرادة وابراز الإرادة عمل اختياري، فالإشكال عليه انه يصح تعليقه، مع ان العراقي في تعليقته على فوائد الاصول يصرح بان الحكم عبارة عن الإرادة المبرزة والإرادة المبرزة لا يتصور فيها التعليق اصلا.

فليس الحكم هو محض الإرادة، وليس الحكم هو الابراز لان الابراز ليس الا الإظهار.

نقول الحكم قابل للإظهار و عدمه، فالحكم طلب اختياري للمولى، ان اطلب منك او لا اطلب منك هذا امر اختياري و هذا غير شوقي الى فعلك و هذا غير ابرازي لطلب منك....

9

كان الكلام في مسلك المحقق العراقي في ان الحكم هو الإرادة المبرزة و ان الشرط هو الوجود اللحاظي وليس الوجود الخارجي و قد سبق الاشكال بان الحكم هو الطلب و الذي يصح تعليقه على الامر الخارجي كما يصح اناطته بالوجود اللحاظي و بناءً على ذلك فيمكن منع جريان الاستصحاب التعليقي حتّى بناءً على ان الحكم ليس من سنخ الاعتبار وانما هو من سنخ الطلب.

و هناك اشكال اخر على المحقق العراقي محصله انه افاد ان الحكم بناءً على تفسيره بالإرادة المبرزة هو من قبيل المعقولات الثانوية باصطلاح الفلاسفة فظرف العروض فيه غير ظرف الاتصاف فان ظرف العروض ذهني و ظرف الاتصاف خارجي، فعروض الإرادة للمراد ككون الصلاة واجبة ذهني ولكن اتصاف هذا المكلف الخارجي بانه ممن وجبت عليه صلاة الظهر انما يكون في الخارج لا في الذهن فظرف العروض غير ظرف الاتصاف.

بناءً على هذا التوجيه بان الحكم يختلف ظرف عروضه عن ظرف اتصافه فهل المستصحب بالاستصحاب التعليقي هو الإرادة بلحاظ ظرف العروض او انه الإرادة بلحاظ ظرف الاتصاف ؟

فاذا قلنا بان المستصحب هو الإرادة بلحاظ ظرف العروض ـ كما هو ظاهر كلامه ـ بمعنى أنّ الإرادة القائمة بنفس المولى المنوطة بالوجود اللحاظي للغليان مثلاً هذه الإرادة هي المستصحبة، هذه الإرادة القائمة بنفس المولى هي مجرى الاستصحاب فالملحوظ هو الحكم بلحاظ ظرف العروض ، بناءً على هذا يقال: لا شك ببقائها، فمناط جريان الاستصحاب الشك في البقاء و اذا قلنا ان المنظور اليه هي الإرادة القائمة بنفس المولى المنوطة بالوجود اللحاظي للشرط كالغليان مثلاً لاشك في بقاءها وانما الشك في حدوثها في ظرف اخر .

يعنى إرادة ترك العنب عند تصور الغليان لا اشكال فيه، المولى اراد ترك العنب في ظرف لحاظه للغليان .

انما اشكالنا في ارادته لترك العنب في فرض "غليانه زبيباً" ، و هذا ليس من الشك في البقاء و انما شك في وجود الإرادة في هذا الظرف، فنحن لا نشك في ان إرادة المولى لترك العنب عند تصور المولى للغليان لا نشك في الإرادة لا حدوثاً ولا بقاءً.

أمّا هل هذه الإرادة موجودة عند غليانه زبيباً ام لا فهذا شك في حدوث الإرادة في هذا الظرف.

وان كان الملحوظ هو الإرادة في ظرف الاتصاف يعني اتصاف العنب الخارجي بأنه مراد الترك فالمفروض ان العنب لا يتصف خارجا بانه مراد الترك الا اذا وجد غليانه، فالحرمة في ظرف الاتصاف لا فعلية لها قبل فعلية سائر قيودها و منها الغليان فلا شك في بقائها وانما الشك في اصل حدوثها..

اذا بالنتيجة اما أن يرى المحقق العراقي ان المستصحب هو الإرادة في ظرف العروض يعني في افق نفس المولى فهذه لا شك فيها اصلا، انما الشك في امتدادها وسعتها لفرض غليان العنب زبيبا، و هذا ليس شكا في البقاء وانما شك في سعة المجعول من الأول.

واما اذا كان المنظور في كلامه ـ مع كونه بعيدا عن عبارته ـ الإرادة في ظرف الاتصاف الخارجي فواضح فمع عدم حصول الغليان بعدُ لم يتصف بالحرمة اصلاً.

هذا تمام الكلام في مناقشة المسلك الاول وهو مسلك المحقق العراقي الذي بنى على ان الحكم ليس من قبيل المجعول الاعتباري وانما الحكم من قبيل الحقيقية النفسانية وهو الإرادة المبرزة

و ذكرنا انه على مبناه لا يمكن التسليم بجريان الاستصحاب التعليقي مطلقا.

المسلك الثاني الذي تعرض له سيد المنتقى قال وهو الالتزام بفعلية المجعول منذ زمان الجعل اي ان المجعول من الامور الاعتبارية لا النفسانية ولكنه يصبح فعليا منذ زمان الجعل.

فحينئذٍ يقول السيد على هذا المسلك اذا التزمنا بان الغليان دخيل في نفس الحكم بمعنى ان المعتبر بالفعل هو الحرمة المقيدة بالغليان والموضوع ذات العنب فهناك موضوع وهناك قيدٌ، العنب موضوع و الغليان قيدٌ في الحكم ، وليس راجعا للموضوع ، فالمعتبر حصة خاصة من الحرمة وهي الحرمة على تقدير الغليان و هذه الحرمة على تقدير الغليان اي هذا المركب بأسره ثابت للعنب أي الحرمة بما هي مشروطة ثابتة للعنب فبناءً على هذا التحليل يجري الاستصحاب لان العنب صار معروضا بحرمة خاصة وهي الحرمة على تقدير الغليان فتستصحب هذه الحرمة الخاصة عند تبدل العنب الى زبيب و يترتب عليها الأثر وهو ترتب الحرمة عند حصول الغليان.

أما ما مضى من السيد الحكيم انه يقول الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للغليان، و لذلك يعتبر السيد الحكيم الحرمة فعلية، و هي ثبتت للعنب فاذا صار العنب زبيبا استصحبناها، و مر علينا ان هذا من قبيل الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي الا انه السيد الروحاني هنا يقول مقصود اصحاب هذا المسلك ان الغليان الخارجي شرط و لكنّه شرطٌ متأخرٌ، فالحرمة تثبت للعنب بمجرد وجوده ان حصل الغليان في ظرفه فاذا حصل الغليان في ظرفه كشف عن حصول الحرمة للعنب من اول الامر.

فالحرمة ثابتة للعنب عند وجوده ولكن في ظرف حصول الغليان في حينه على نحو الشرط المتأخر.

والسيد اشكل عليه بإشكال مبنائي، يعني كانه سلّم بانه على هذا التقدير يكون الشك شكا في البقاء لا في الحدوث، فذهب السيد الى الاشكال المبنائي وهو انه هل يتصور الشرط المتأخر ام لا ، فهو مسلم ان الحرمة فعليّة للعنب ان صار الغليان في ظرفه مع ان المستشكل يقول الحرمة تثبت للعنب عند وجوده "اذا حصل غليان للعنب" ، امّا اذا حصل غليان للزبيب فالحرمة مشكوكة.

فتصور وجود الحرمة قبل حدوث الغليان في "العنب" مسلّمٌ بناءً على الشرط المتأخر وجد العنب ثبتت له الحرمة ان حصل غليان للعنب في ظرفه.

اما اذا حصل غليان لـ "الزبيب" في ظرفه ، فهل تثبت الحرمة فعلا من الآن، نقول هذا مشكوك من اول الامر.

هل الحرمة ثابتة للعنب الان ان حصل غليان "وهو زبيب" ؟

نقول هذا مشكوكٌ ، يعني تصوير الشك في البقاء هذا محل تأمل حتّى على هذا المبنى ، هذا المبنى غاية ما يلتزم بان الغليان شرط متأخر ، سلمنا بذلك، ولكن شرط متأخر في العنب ام حتّى في الزبيب ؟

فلو غلى وهو زبيب فانه اول الكلام قد حدثت حرمة في ظرف كونه عنبا.

فلو قلنا ان الموضوع لم يتغير عندما تحول العنب الى زبيب ، فالحكم يتوقف في فعليته على فعليّة شرطه حسب رأي اصحاب هذا المبنى لأنّهم جعلوا القيد خارجا عن الموضوع ، فاذا بمجرد حصول الموضوع لا يصبح الحكم فعلياً بل نحتاج الى الشرط ، فلابد ان نبحث عن الشرط هل الشرط هو الغليان او "الغليان في فرض الرطوبة" ، الان حدث الغليان ولكنه في فرض اليبوسة ، لا ادري ان الشرط تحقق او لا حتّى يكشف عن ثبوت المشروط او لا فنستصحب ماذا ؟

قال صاحب المنتقى في **منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص202** "و لكن يشكل هذا التفصيل، لأجل الإشكال في مبناه، و هو اعتبار الحرمة على تقدير متأخر، فانه قد مر الإشكال فيه، و انه يستحيل ان تعبر بالفعل الحرمة على تقدير متأخر بحيث يكون لها وجود فعلي قبل حصول التقدير، فراجع مباحث الواجب المشروط. و لا حاجة إلى إطالة الكلام فيه فعلا".

رجعنا الى الواجب المشروط ، ص 116 ج 2 من المنتقى ذكر اولا مطلب النائيني وانه لا يرى الشرط المتأخر ، مطلب النائيني هو إنّ “ معنى كونه شرطا ( مثلاً لو فرضنا ان الملكية تحدث للبيع اذا حدثت الاجازة من قبل المالك ونفترض ان الاجازة في العقد الفضولية شرط لحدوث الملكية، ان معنى كونه شرطا ) أخذه مفروض الوجود في مرحلة ثبوت الحكم، و ثبوت الحكم على تقدير تحققه (يعني ان الحكم لا يثبت الا اذا تحقق الشرط)، فثبوت الحكم (هذا كلام النائيني) مع عدم تحققه (اي الشرط) يرجع إلى وجود الحكم قبل وجود موضوعه و هو خلف محال".

معنى اخذ الشرط فيه يعني ثبوت الحكم معلق عليه ، فكيف يصور ثبوت للحكم قبل ثبوت الشرط ، هذا خلف .

السيد الخوئي أورد على كلام النائيني و نقل السيد الروحاني كلام المحاضرات " و أورد عليه السيد الخوئي (حفظه اللّه): بان أخذه شرطا و مفروض الوجود و ربط الحكم به بنحو ارتباط امر بيد الشارع الجاعل، فيتبع كيفية الجعل و التقدير و الفرض، فإذا فرض ان الجاعل فرض الارتباط بينه و بين الحكم بوجوده المتأخر عن الحكم (اخذه مفروض الوجود متأخرا وعليه ثبت الحكم قبل ثبوته)، بمعنى انه أخذه مفروض الوجود في زمان متأخر و تأثيره في ثبوت الحكم بهذا النحو (يعني بما هو متأخر دخيل في ثبوت الحكم) ، فلا يمتنع ان يوجد الحكم قبله، إذ لم يؤخذ مفروض الوجود حال (حصول) الحكم، بل أخذ مفروض الوجود في الزمان المتأخر، فلا يستلزم ثبوت الحكم قبله (كي يلزم) الخلف المحال، بل يكون ذلك (اي ثبوت الحكم قبل ثبوته لابد منه) مطابقا لما هو المفروض و المجعول من قبل الشارع و على هذا فلا يمتنع الشرط المتأخر من هذه الجهة ( 1) الفياض محمد إسحاق. محاضرات في أصول الفقه 2- 313- الطبعة الأولى."

بعدها السيد في **منتقى الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص 124 “**و التحقيق: انه ممنوع (أي الشرط المتأخر)، و ذلك لأن فرض الوجود الّذي هو عبارة عن ربط مخصوص لا محصل له و لا معنى سوى الربط بنحو الترتب (ان قلت الاستطاعة اخذت مفروضة الوجود في وجوب الحج يعني ان وجوب الحج مترتب على الاستطاعة فالربط معناه الترتب ، اذا قلت نفوذ البيع اخذ فيه الاجازة مفروضة الوجود ، معنى اخذ الاجازة مفروضة الوجود في نفوذ البيع يعني ان نفوذ البيع مترتب على حصول الاجازة، و اذا تقول ان الغليان اخذ مفروض الوجود في حرمة العنب يعني ان ثبوت حرمة العنب مترتب على الغليان فالربط دائما يرجع الى الترتب )، بمعنى (أي معنى الترتب) كون وجود الحكم مترتبا على ما فرض وجوده فانه معنى فرض الوجود و من المعلوم أنه لا يعقل ترتب وجود الحكم على وجود الشرط المتأخر عنه، بل لا بد من مقارنته للحكم، لأن الترتب لازم لمقارنة المترتب على المترتب عليه أو تأخره عنه زمانا و لا يعقل تقدمه عليه، و من هنا يتعين القول باستحالة الشرط المتأخر بالتقريب الّذي قرّره المحقق النائيني من لزوم الخلف منه".

فيقول صاحب المنتقى انه لا معنى للربط الا الترتب .....

ولكن نقول ليس المراد من الترتب هو "الترتب الزماني" بل الربط بمعنى "الترتب الرتبي" يعني ان هذا متأخر رتبة عن هذا، امّا انه متأخر عنه زمانا او مقارنا له، هذا اعم، هذا تابع لكيفية الجعل.

10

وصل بنا الكلام الى ان الاستصحاب التعليقي هل يجري بناءً على المسلك الثالث وهو

مسلك المحقق النائيني

ام لا، فلأجل ذلك لابد من التعرض لكلام المحقق النائيني وهو يتم برسم امور:

الامر الاول

ذكر المحقق النائيني كما في فوائد الاصول ان المجعول اما انشائي واما فعلي و لا يتصور شق ثالث..

فالمجعول الانشائي هو ما رُتّب على الموضوع المفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية كأن يقرر المولى في مقام الانشاء وجوب الحج على فرض وجود المستطيع او حرمة العنب على فرض غليانه فهذه القضية الانشائية المجعولة على نحو القضية الحقيقية هي المجعول الانشائي و هذه القضية لا شك فيها ، فهي معلومة على كل حال ، الا ان يحصل الشك في النسخ كما لو احرزنا وجوب امر في زمن النبي صلى اله عليه واله، و شككنا في نسخه في زمن الائمة الطاهرين عليهم السلام فيجري استصحاب عدم النسخ، اما ما لا يوجد شك فيه من غير جهة النسخ فهي قضية إنشائية معلومة الحدوث والبقاء.

واما المجعول الفعلي فهو عبارة عن الحكم الذي يكون فعليا بـ "نظر المرتكز العقلائي" بعد فعلية تمام قيوده وما اخذ فيه، فوجوب الحج لا يكون فعليا عند المرتكز العقلائي الا بعد فعلية تمام القيود التي اخذت فيه في المرحلة الاولى ولأجل ذلك فان حرمة العصير العنبي لا تكون فعلية الا بفعلية تمام قيوده المأخوذة فيه.

ومن هنا لا يمكن استصحاب المجعول الفعلي، اذ المجعول الفعلي لا فعلية له قبل الغليان فلا معنى لان يقال صار هذا المجعول فعلي بفعلية وجود العنب و نشك في فعليته بعد حدوث الغليان فنستصحب فعليته، لأنّه قبل حدوث الغليان لا فعلية له أصلاً ، فالمجعول لا فعلية له قبل فعلية قيوده ، و من هنا يقول المحقق النائيني لا مجال للاستصحاب التعليقي ، لان المجعول الانشائي لا شك فيه والمجعول الفعلي لا يقين بحدوثه قبل حدوث الغليان ، ولا يوجد عندنا شق ثالث يسمى بالاستصحاب التعليقي.

الامر الثاني

جرى في عبارات الفوائد ان الغليان لو ارجعناه الى الحكم دون الموضوع ربما يقال بجريان الاستصحاب التعليقي ، بخلاف ما لو ارجعنا الغليان الى الموضوع فانه اذا ارجعنا الغليان الى ان يكون قيدا في الموضوع فلا فعلية للحرمة قبل فعلية الغليان لأنّه جزء من الموضوع بخلاف ما لو اخرجناه من الموضوع و جعلناه قيدا في الحكم وليس في الموضوع.

وهنا علق تلميذه الكاظمي على فوائد الاصول ان المطلب لا يبتني على هذا سواء رجع الى الموضوع او الحكم لا علاقة لذلك بالمطلب، بالنتيجة المجعول اما انشائي فلا شك في بقائه واما فعلي ولا يكون فعليا الا بفعلية تمام قيوده سواء أرجعتم القيد الى الموضوع أو الى الحكم ، ما دام الغليان قيدا اذا بالنتيجة لا فعلية للحكم قبل فعليته .

فسواء ارجعتم القيد الى الموضوع ام لا بالنتيجة المستصحب اما المجعول الانشائي ولا شك في بقائه واما المجعول الفعلية فلا فعلية له قبل فعلية تمام ما اخذ فيه في مرحلة الإنشاء .

فإشكاله ليس له ثمرة عملية وانما علمية، وهو انه لماذا تقيد جريان الاستصحاب التعليقي بان يرجع القيد الى الموضوع؟ حتّى لو رجع الى الحكم لا يجري الاستصحاب.

قال في فوائد الاصول، ج‏4، ص: 467 "لان نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، و لا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، و الموضوع للنجاسة و الحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركّبا من جزئين: العنب و الغليان من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله: «العنب المغليّ يحرم و ينجس» أو أخذه شرطا له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم و ينجس» لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع و يكون من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، و مع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدّم: من أنّه يعتبر في الاستصحاب الوجوديّ أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرّر في الوعاء المناسب له (والمفروض ان المجعول الفعلي لم يتقرر ،

و هنا علق الكاظمي قال: [1] لا يخفى: أنّ المنع عن جريان الاستصحاب التعليقي لا يتوقف على رجوع الشرط إلى الموضوع و كونه من قيوده- كما لا محيص عنه- بل يكفي كون الشرط علّة لحدوث النجاسة و الحرمة للعنب، فانّه مع عدم الغليان لا نجاسة و لا حرمة أيضا، لانتفاء المعلول بانتفاء علّته كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، غايته أنّه في الموضوع يدور بقاء الحكم أيضا مدار بقاء الموضوع، و في العلّة يمكن أن تكون علّة للحدوث فقط، فالاستصحاب التعليقي لا يجري على كلّ حال (منه)"

فما ورد في عبارة المحقق النائيني من قوله "بما ان القيد يرجع للموضوع سواء جعلتموه وصفا في القضية اللفظية او جعلتموه شرطا في القضية اللفظية ما دام يرجع للموضوع بالنتيجة لا وجود للمستصحب قبل وجوده " هذا لا حاجة له ، بل قل ما دام القيد دخيلا في الحكم ، لا انه ما دام القيد يرجع الى الموضوع ، فما دام القيد دخيلا في الحكم فلا فعلية للحكم قبل فعليته .

(أقول)

ولكن سبق ان ذكرنا أنّ مقصود المحقق النائيني من الموضوع ليس هو الموضوع في القضية الاثباتية و هذه تكررت عند النائيني كثيرا، ان القيود ترجع الى الموضوع، لا يقصد في الموضوع هو المأخوذ في القضية الاثباتية، بل يقصد من الموضوع ما فُرض وجوده في رتبة سابقة على الحكم بل في بحث الشرط المتأخر صرّح ان الموضوع على نوعين موضوع في القضية الاثباتية وهو يختلف عن قيد الحكم و لذلك بنى المفاهيم، مفهوم الشرط -الغاية -الوصف، فان العمدة في ثبوت المفاهيم هو الفرق في القضية اللفظية بين الموضوع وبين قيد الحكم.

واما الموضوع الثبوتي وهو كل ما فرض وجوده في رتبة سابقة على الحكم فمقصود النائيني بـ "أخذت شرطا اخذت وصفا" ـ على اي حال ـ يريد ان يقول انه ما دام ثبوتاً جميع القيود الدخيلة في الحكم قد فُرض وجودها في رتبة سابقة على الحكم فهي من الموضوع اي من الموضوع الثبوتي، ومن الواضح ان هذا يبتني على جريان الاستصحاب وعدمه، فلو ان القيد ثبوتا متقدم رتبة على الحكم نعم لا فعلية للحكم قبل فعليته.

الامر الثالث

الذي ذكره المحقق النائيني انه "قد يقال" بأنّ للحرمة والنجاسة وجودا بوجود احد جزئي الموضوع حيث ان الموضوع مركب من جزئين عنب و غليان فيكون للحرمة والنجاسة وجود بوجود احد الجزئين وهو العنبية .

والسر في هذا الوجود انه لو كان الوجود للبرتقال لا يثبت له الحرمة على تقدير الغليان ، و كذلك لو كان الموجود هو التفاح، اذا فما دامت تلك الحرمة الانشائية وهي قوله العنب يحرم اذا غلى او ينجس اذا غلى هذه الحرمة الانشائية لو وجد البرتقال والتفاح لا ربط لها به ، بينما بمجرد ان يوجد العنب تلك القضية الانشائية يكون لها ربط بهذا العنب غاية ما في الامر ترتبط به على فرض تحقق الغليان اذا صار للحرمة والنجاسة نحو وجود بوجود العنبية وان كان هذا النحو من الوجود تعليقياً لأنّه معلق على حصول الغليان فالنتيجة انه لنا ان نستصحب هذا الوجود التعليقي الذي حدث بحدوث العنبية فنقول لم تصبح الحرمة والنجاسة تنجيزيةً ولكن وجدت وجودا تعليقيا معلقا على الغليان.

"يقول" النائيني (في مقام الجواب إنّ) هذا امر انتزاعي عقلي لا واقعي ولا جعلي ، فامر طبيعي انه اذا ادرك العقل حرمة العنب المغلي بمجرد ان يدرك العقل هذه القضية ينتزع منها انه لو وجد العنب لكان حراماً اذا غلى، فهذه القضية التعليقية التقديرية التي يراها العقل عند وجود العنب ليست امراً مجعولاً وانما هي قضيةٌ انتزاعيةٌ محضة منتزعة من تلك القضية الانشائية.

وزاد سيد المنتقى ج6 ص 198 قال اصلا هذه ليست "قضية انتزاعية" بل هي نفس تلك الحرمة لا شيء ثاني ، هي نفس تلك الحرمة المجعولة على نحو القضية الحقيقية فقال " مندفعة: بان هذه الحرمة التقديرية التي يتصف بها العنب قبل غليانه لا حقيقة لها سوى الحرمة الفعلية الثابتة على تقدير الغليان التي يتعلق بها إدراك العقل من الآن، فالعقل‏ فعلا (يعني بعد وجود العنب) يدرك تلك الحرمة (يقول هذا العنب لو غلى لحرم فما هو الشيء الذي تغير بعد وجود العنب وقبل وجود الغليان ؟ ، نقول لا شيء )، فيعبر عنها بالحرمة على تقدير الغليان، لا أنها ثابتة بثبوت فعلي من جهة كما يحاول ان يدعي، و قس ما ذكرناه في الأمور التكوينية فانه لو فرض ان العنب على تقدير غليانه يكون مسكرا فقبل غليانه يوصف بأنه مسكر على تقدير الغليان و هل يتوهم أحد ان الإسكار ثابت من جهة تحقق أحد جزئي موضوعه؟، بل هذا التعبير لا يعبر الا عن إدراك العقل لمرحلة فعلية الإسكار عند الغليان، فهو إشارة إلى ذلك الوصف الفعلي الثابت عند تحقق كلا جزئي موضوعه، بل (هذا ناظر الى عبارة فوائد الاصول) لا مقتضي لأن نقول بأنه معنى انتزاعي عقلي ثابت بالفعل، فليست الحرمة الفرضية و التقديرية أمراً وراء الحرمة الفعلية الثابتة في ظرفها، بل هي تعبير عنها و إشارة إليها، كما هو الحال في الأمور التكوينية التعليقية".

وهذا (الاشكال من صاحب المنتقى) أيضاً ليس له ثمرة عملية ، فقط مناقشة علمية ، يريد ان يقول لا يوجد غير الحرمة الفعلية العقل ادركها ، فعندما يقول العقل هذا العنب لو غلى لحرم هذه ليست قضية انتزاعية وانما هذا نفس التعبير عن تلك الحرمة الفعلية التي تكون فعلية عند فعلية كلا جزئيها.

النائيني يقول هناك حرمة انشائية مجعولة على نحو القضية الحقيقية اذا اطّلع العقل عليها واطلع على العنب الخارجي ينتزع فيقول هذا العنب حرام لو غلى ، يقول هذه القضية انتزاعية.

السيد الروحاني يقول لا مقتضي لكونها انتزاعية قول العقل هذا العنب حرام لو غلى مجرد تعبيرٍ يعبر به العقل عن ادراكه لتلك الحرمة الفعلية عند فعلية كلا طرفيها .

الامر الرابع

ان المحقق النائيني تعرض لكلام الشيخ الانصاري حيث ان الشيخ في الرسائل قال بانه نحن لا نستصحب لا الحرمة ولا النجاسة وانما نستصحب "الملازمة بين الحرمة و الغليان" ، او نستصحب سببية الحرمة للغليان ، الشيخ النائيني يقول في فوائد الاصول، ج‏4، ص: 471 "هذا كلّه إذا أراد القائل بالاستصحاب التعليقي استصحاب نفس الحرمة و النجاسة العارضتين على العنب المغليّ. و إن أراد به استصحاب الملازمة بين الغليان و النجاسة و الحرمة و سببيّته لهما، كما يظهر من كلام الشيخ- قدّس سرّه- ففيه:

أوّلا: أنّ الملازمة بين غليان العنب و نجاسته و حرمته و إن كانت أزليّة تنتزع من جعل الشارع و إنشائه النجاسة و الحرمة على العنب المغليّ أزلا و يكون انقلاب العنب إلى الزبيب منشأ للشكّ في بقاء الملازمة، إلّا أنّه قد عرفت في (بحث جريان الاستصحاب في) الأحكام الوضعيّة: أنّ الملازمة و السببيّة لا يعقل أن تنالها يد الجعل الشرعي، فلا يجري استصحاب بقاء الملازمة و السببيّة في شي‏ء من الموارد، لأنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون حكما شرعيّا أو موضوعا لحكم شرعي و العجب‏ من الشيخ- قدّس سرّه-! حيث إنّه شدّد النكير على من قال بجعل السببيّة و الملازمة ، و مع ذلك ذهب إلى جريان استصحاب الملازمة في الاستصحاب التعليقي.

و ثانيا: إنّ الملازمة على تقدير تسليم كونها من المجعولات الشرعيّة فإنّما هي مجعولة بين تمام الموضوع و الحكم، و بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمة بين العنب المغليّ و بين نجاسته و حرمته، (يقول هذه الملازمة على نحو القضية الحقيقية لا شك فيها كما نقطع بحرمة العنب المغلي ولا شك فيه الا من جهة الشك في النسخ نقطع بالملازمة بين العنبية و الغليان و الحرمة و لا شك فيه الا من جهة الشك في النسخ) و الشكّ في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع و الحكم لا يعقل إلّا بالشكّ في نسخ الملازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ و لا إشكال فيه، و هو غير الاستصحاب التعليقي المصطلح عليه. فالإنصاف: أنّ الاستصحاب التعليقي ممّا لا أساس له، و لا يرجع إلى معنى محصّل ".

هنا علق المحقق العراقي والسيد الصدر على هذا الجزء الاخير من كلامه انه لا يشترط في المستصحب ان يكون مجعولا شرعيا ولا موضوع لحكم شرعي وانما يشترط ان يكون موضوعاً لأثر عملي، ولو كان ذلك الاثر العملي عقلي وهو التنجيز او التعذير .

فلو سلمنا معك يا ايها المحقق نائيني بأن السببية ليست مجعولة لو كان للملازمة والسببية اثر عقلي من التنجيز لصح استصحابها فالصحيح في منع استصحابها ان تقول ليس لها اثر لا ان تقول بانها ليست من المجعولات.

وزاد العراقي انه ليس شرطا ان تكون مجعولة بالأصالة بل مجعولة بجعل منشأ انتزاعها ، فيصح الاستصحاب في الأمور الانتزاعية.

قال العراقي في تعليقة فوائد الاصول، ج‏4، ص: 472 [1] أقول: المراد من الحكم الشرعي في باب الاستصحاب ما كان أمر رفعه و وضعه بيد الشارع، و حينئذ فبعد ما كانت هذه الملازمة ناشئة من جعل الشارع الحكم للمقيّد بحيث لولاه لما كان العقل يعتبر هذه الملازمة أصلا، و حينئذ فأين قصور في شمول دليل التنزيل (الاستصحاب) لمثله؟ و نظيره السببيّة في الأمور الجعليّة، كما تقدّم، و ما لا يكون جعليّا هو السببيّة في الأمور الواقعيّة، كما شرحناه سابقا. و حينئذ لا منافاة بين كلام الشيخ، و لا مجال للتعجّب بأنّ هذا منه شي‏ء عجاب، كما لا يخفى”.

11

ذكرنا ان المحقق النائيني افاد ان المجعول اما انشائي او فعلي ، والمجعول الانشائي لا شك في بقائه و المجعول الفعلي لا وجود له قبل وجود تمام قيوده .

واما دعوى اتصاف احد جزئي الموضوع بالحرمة على تقدير حصول الجزء الآخر بان يقال العنب يتصف بالحرمة "اذا انضم اليه الغليان" فهذا امرٌ انتزاعيٌ عقلي وليس مجعولا شرعيا.

واضاف السيد الصدر (قده) الى انه مع غمض النظر عن كونه مجعولاً شرعياً او انتزاعياً فانه "لا أثر له" ، فاستصحاب إتصاف العنب بالحرمة على تقدير الغليان هذه القضية الانتزاعية لا أثر لها شرعاً ، وهي نظير ما ذُكر في استصحاب الصحة التأهلية في الصلاة فيقال مثلاً بعد أن اتى المصلّي بركعة أتى بما يُحتمل قاطعيته كما لو افترضنا انه بعد ان اتى بركعة اتى بكلام يُحتمل انه ذكر ويُحتمل انه كلام اجنبي، وأتى به متعمداً، فهنا هل يجري استصحاب الصحة التأهلية ؟ بان نقول قبل ان نأتي بهذا الكلام كانت الاجزاء السابقة "لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقة لترتب عليها الصحة الفعلية" فكذلك بعد ان اتى بهذا الكلام هذه الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لترتبت عليها الصحة الفعلية فهذه اللولائية و هذه الصحة التأهلية نستصحب بقائها.

فذكر هناك السيد الخوئي في بحث جريان الاستصحاب في الصحة التأهلية ان هذه ليست موضوعاً لأثر، وانما ما هو موضوع الاثر هو "الصحة الفعلية للصلاة".

هنا ايضا يقول السيد الصدر اتصاف هذا العنب بالحرمة لو انضم اليه الغليان هذا الاتصاف سواء اعتبرنا الاتصاف قضية انتزاعية او لا هذا الاتصاف اللولائي ليس موضوعا لأثر كي يجري بلحاظه الاستصحاب.

بعد تمام كلام المحقق النائيني هنا عدة تأملات و "مداخلات" من قبل الاعلام نتعرض اليها:

المداخلة الاولى

ما ذكره المحقق الاصفهاني تفسيراً لكلام صاحب الكفاية في تعليقته على الرسائل، فقد أفاد في شرح كلام استاذه انه بناءً على ان الحرمة مجعولة لأفراد العنب فان الحرمة تارة تُجعل للعنب الكلي ـ كما ركّز عليه المحقق النائيني في كلامه ـ ان حرمة الشرب جعلت لكلي العنب اذا غلى هنا يأتي كلام النائيني انه استصحاب المجعول الانشائي لا يجري لأنّه لا شك في بقائه ، واما المجعول الفعلي فلا فعلية له قبل الغليان.

نحن نفترض ان الحرمة جعلت لأفراد العنب، هذا العنب له حرمة و هذا العنب له حرمة ، والحرمة رُبطت وأضيفت لـ "أفراد العنب" ، لا انها اُضيفت للعنب المفروض الوجود على نحو القضية الكلية ، بل الحرمة المجعولة لأفراد العنب ، تارة تكون مجعولة له على نحو القضية الخارجية ، بان يقول هذا العنب المغلي حرام و هذا حرام ، فهناك حرمة جعلت لأفراد العنب المغلي على نحو القضية الخارجية ، يقول هنا لا يجري الاستصحاب لان اساساً لا تثبت الحرمة للعنب حتّى يكون مغلياً لأنها جُعلت للعنب المغلي .

اما اذا افترضنا ان الحرمة جُعلت لأفراد العنب الخارجية ، ولكن "اُخذ الغليان مقدّر الوجود"، فكأن المولى قال العنب حرام على تقدير غليانه ، وهذا العنب حرام على تقدير غليانه وهكذا.. ، فالحرمة وان جعلت لأفراد العنب الا انه اُخذ الغليان مقدّر الوجود ، لا ان الغليان اُخذ فعليا بمعنى انه لا تثبت الحرمة لفرد العنب الا اذا صار الغليان فعليا وانما الحرمة تثبت فعليتها للعنب على تقدير الغليان، فهذا العنب يحرم فعلا على تقدير غليانه، فما هو المعلق عليه الحرمة الفعلية الثابتة للعنب هو الغليان المقدر الوجود.

بناءً على ذلك نقول هذا العنب ثبتت له حرمة على تقدير غليانه لا ندري ان الحرمة التي ثبتت له على تقدير غليانه هل هي باقية الى ان تحول الى زبيب او انتفت تلك الحرمة المجعولة على تقدير الغليان ؟

هل انتفت عندما تحول العنب الى زبيب ام لا ؟

فنستصحب بقاءها ، فاذا استصحبنا بقاء تلك الحرمة على الغليان المقدر الوجود وبعدها غلى بالفعل تنجزت تلك الحرمة المستصحبة.

اذا فيمكن جريان الاستصحاب التعليقي بان نفرض امرين :الاول ان الحرمة جُعلت لأفراد العنب لا للعنب الكلي ، والامر الثاني ان نفترض ان المعلق عليه الحرمة الغليان المقدر الوجود لا الغليان الفعلية كي يقال لا فعلية للحرمة قبل فعليته .

فللحرمة فعلية بفعلية العنب بلحاظ ان المعلق عليه الغليان هو المقدر الوجود فهذه الحرمة الفعلية اذا شككنا في بقائها عند تحول العنب الى زبيب استصحبنا بقائها.

المحقق النائيني يقول (الحرمة لهذا العنب على تقدير الغليان) هذه قضية انتزاعية بينما صاحب الكفاية يقول ما جعله الشارع هو هذا فهو جعل لكل فرد من العنب حرمة معلقة على الغليان المقدر الوجود ، لا انها قضية انتزاعية .

قال المحقق الاصفهاني في **نهاية الدراية في شرح الكفاية؛ ج‏3 ؛ ص205**

"توضيحه (يوضح كلام استاذه) أنّ مفاد قضية «العصير العنبي‏ المغلي‏ حرام‏» ان‏ كان جعل الحرمة لأفراد العصير المغلي الموجودة بالفعل، والموجودة فيما بعد، فالقضية خارجية لترتب محمولها على الموجود من افرادها حالًا أو استقبالًا نحو فناء العنوان في المعنون.

و من الواضح انه لم يوجد عصير مغلي في حالة العنبية ليترتب عليه حكمه و يستصحب إذا شك في بقائه.

و إن كان جعل الحرمة للأعم من الافراد المحققة الوجود و المقدرة الوجود و لو لم توجد أصلًا، فالقضية حقيقية لا خارجية.

و من الواضح: أنّ مفاد القضية (يعني عندما قال يحرم العنب اذا غلى ) على النحو الثاني (يعني جعلها على الافراد الموجودة للغليان والافراد المقدرة للغليان)، غاية الأمر أنه إذا كان هناك لمحمولها شرط، فلها تقديران و فرضان، و إلّا فلها تقدير و فرض واحد (تارة يقول العنب يحرم هذا له تقدير واحد ، و تارة يقول العنب يحرم اذا غلى هذا له تقديران الاول حصل وهو العنبية صار فعليا ، التقدير الثاني لم يحصل فهذه حرمة فعلية الا انها معلقة على الغليان المقدر الوجود).

و من البيّن أنّ العصير في حالة العنبية، إذا قُدر غليانه بأن قُدر العصير المغلي في حالة العنبية كان له الحرمة قطعاً، إذ ليس موضوعها إلّا العصير المغلي المقدر (اي اخذ التقدير للغليان) وجوده لا المحقق وجوده، حتى يقال: لم يكن في حال العنبية عصير مغلي محقق(فلم تثبت الحرمة و إذا كان العصير المغلي المقدر وجوده في حالة العنبية حراماً (بالفعل) و شك في بقاء هذا الحكم- المرتب على المقدر وجوده بعد تبدل حالة العنبية إلى حالة الزبيبية- صح استصحاب تلك الحرمة المرتبة شرعاً على الموضوع المقدر، لا الحرمة الفعلية المنوطة عقلًا بفعلية موضوعها، ليتوهم عدمها، أو (ان يقال كما عن النائيني وهنا يريد لا يقال ما يريده النائيني من) أنّ فرض فعليتها بفعلية جزء موضوعها- بعد فعلية جزئه الآخر- أمر عقلي، بل الحكم المستصحب حكم مجعول على موضوع مقدر واقعاً، فليُتعبد ببقائه في موضوعه المقدر بعد فرض تبدل الموضوع المقدر من حال إلى حال. فتدبره فانه حقيق به".

بناءً على ما افاده المحقق الاصفهاني بناءً على توضيح كلام شيخه في تعليقته على الرسائل يكون الاستصحاب التعليقي جاريا ، ولا يتم ما افاده النائيني من ان المجعول اما انشائي او فعلي ..الخ يقول عندنا حالة ثالثة ، وهي أنّ الحرمة لهذا العنب "معلقة على الغليان المقدر الوجود" ، و هذه الحرمة نستصحبها بعد تحوله زبيباً، لأنها وجدت وجودا تعليقياً ، وهذا الوجود التعليقي بعد تحول العنب الى زبيب لازال باقيا بالاستصحاب ، واثر هذا الاستصحاب انه لو غلى لكان ذلك الوجود التعليقي تنجزي فالغليان بما هو مقدر الوجود دخيل وانما دخيل في الحرمة التقديرية لا التنجزية.

لا يقال ان الاستصحاب التعليقي للحرمة المقدرة الوجود لا يثبت الحرمة الفعلية للزبيب ، لأنّ الموضوع لحكم العقل بالاجتناب مركب ، فموضوع حكم العقل بالاجتناب ان يغلي ، وان تكون له حرمة على تقدير الغليان ، و الحرمة على تقدير الغليان ثبتت بالاستصحاب و الغليان ثبت بالفعل .

الكلام في اشكال السيد الصدر ، قال في بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 287

"و يلاحظ عليه: أولًا- انَّ معنى شمول الحكم في القضية الحقيقية للأفراد المقدرة انَّ الحكم لو لوحظ بالحمل الأولي لا الشائع فيرى ثبوت الحرمة لكل ما يفرض انه عنب مغلي فتثبت حرمة جزئية لكل ما يفرض عنباً فعلياً، إلّا انَّ هذا (اي الحرمة الجزئية) انما يكون بعد فرض موضوع الحكم بتمام قيده في المنظور بهذا المنظار أي بعد فرض عنب مغلي فيكون المستصحب بقاء حرمة العنب المغلي بلحاظ ما بعد غليانه لو شك في ارتفاع الحرمة عنه (كما لو ذهب ثلثاه و شككنا في بقاء هذه الحرمة) لا أَن تُستصحب بقاء الحرمة المعلقة على الغليان للزبيب الّذي هو امتداد لذات العنب لا للعنب المغلي فانه بهذا المنظار و في هذا الأُفق لا يكون لذات العنب حرمة جزئية لكي تستصحب".

فيقول السيد الصدر ان الحرمة الجزئية لا تثبت الا بعد الغيان.

المحقق الاصفهاني يقول بانه المستصحب ليس هو القضية الانشائية التي لم يفرض وجود موضوعها فانه واضح ان تلك القضية الانشائية ليس فيها شك الا من جهة النسخ ، و انما المستصحب هو القضية الانشائية بعد فرض وجود العنب لان القضية الانشائية اساس جعلت لفرد العنب ، وليس للعنب الكلي ، فنقول الشارع جعل قضية انشائية للفرد من العنب فصار لهذه القضية الانشائية وجود بوجود العنب واشك ان هذه القضية الانشائية باقية بعد تحول العنب الى زبيب ام لا فاستصحب بقاء هذه القضية الانشائية .

السيد الصدر يقول ان هذه القضية الإنشائية التي توجد بوجود العنب ، انتم تستصحبونها بعد فرض فعليتها ؟ او في رتبة سابقة على فعليتها ؟

اذا اردتم استصحابها بعد فرض فعليتها فالمفروض انه لا فعلية لها الا بالغليان ...

اذا اردتم استصحابها في رتبة سابقة على فعليتها فهذا ليس شكّاً في البقاء ، انتم تشكّون من الاول في ان هذه القضية الانشائية حين جعل الشارع واسعة ام لا .

فأساسا الشارع لما جعل الحرمة لهذا العنب جعله من الاول لهذا العنب بتمام حالاتها او جعله في حال رطوبته لا شك في البقاء عندي وانما عندي شك في سعة القضية و المجعول من اول الامر .

المداخلة الثانية

ما ذكره صاحب الكفاية نفسه في تعليقته على الرسائل (كما نقل ذلك السيد الشهيد في بحوث في علم الاصول ج 6 ص 287 قال) " انَّ حرمة العصير تارة يؤخذ فيها الغليان بنحو قيد الوجوب و التكليف، و أخرى يؤخذ فيها الغليان بنحو قيد الواجب و المكلف به (فعلى الاول لا فعلية لها قبل فعلية الغليان لأنّه قيد فيها و على الثاني )فتكون الحرمة فعلية (اي ان الشارع لم يعلق الحرمة على شيء اصلا والغليان يكون في الحرام لا في الحرمة ، يحرم فعلا الشراب في فرض الغليان ، فالغليان دخيل في متعلق الحرمة لا في الحرمة نفسها) و لكن الحرام هو الشرب الخاصّ و هو الشرب حال الغليان، فانَّ قيود الحرمة يمكن أخذها في الحرام بدلًا عن الحرمة حتى إذا كانت غير اختيارية ( الغليان ليس قيدا اختياريا لكن يمكن اخذه في الحرام لا في الحرمة )على خلاف باب الوجوب حيث لا بدَّ و أَن تؤخذ القيود غير الاختيارية في الوجوب لا الواجب، و عليه فيجري استصحاب حرمة الشرب الخاصّ بعد جفاف العنب أيضاً".

فيقول هناك حرمة فعلية غير معلقة على شيء اصلا و الغليان انما هو قيد في الشرب نفسه ، و بما ان الحرمة فعلية وليست معلقة على شيء نشك في بقاءها بعد صيرورة العنب زبيبا أم لا فنستصحب بقائها .

والاشكال على هذه المحاولة ان الاستصحاب صار تنجيزياً لا تعليقياً لان هذه الحرمة بعد فرضها من تمام الجهات و انما القيد راجع للحرام لا محالة يكون استصحابها من قبيل الإستصحاب التنجيزي لأنها فعلية حتّى قبل ان يوجد لا عنب ولا غليان ولا أي شيء اخر.

المداخلة الثالثة

ما وجّه فيه سيد المنتقى كلام صاحب الكفاية في الكفاية ، لان صاحب الكفاية يرى جريان الاستصحاب التعليقي ، فوجه كلامه بان صاحب الكفاية يرى امرين :

الاول انه الغليان شرط في الحكم، وليس دخيلا في الموضوع بحيث ان الحرمة تتحقق بفعلية العنب و ان كان الشرط فيها "الغليان" لم يتحقق بعدُ.

والامر الثاني الذي يبنى عليه كلام صاحب الكفاية ، معنى الانشاء، فما هي حقيقة الانشاء؟ ، يقول السيد صاحب المنتقى اذا قلنا ان حقيقته هو "التسبيب للاعتبار العقلائي" اذا لا فعلية للجعل ولا للمجعول الا في ظرفه لا حال الانشاء لأنّه حال الانشاء لم يوجد شيء.

فيقول على مبنانا من ان حقيقة الانشاء هي التسبيب للاعتبار العقلائي يأتي كلام النائيني ان المجعول قبل فعلية قيوده لا وجود له فكيف يُستصحب؟

و لكن على مبنى صاحب الكفاية في حقيقة الانشاء ان المنشأ يوجد بوجود انشائي فبمجرد ان تقول بعت متلفتاً قاصداً وجد البيع ولكن وجد وجوداً إنشائياً ... فصاحب الكفاية يرى ان الانشاء حقيقته ايجاد المعنى باللفظ وجوداً إنشائياً.

بما ان المنشأ قد وجد فاذا المولى قال جعلت الحرمة للعنب صار للحرمة وجود انشائي بهذا الجعل وهذا الوجود الانشائي الذي حصل للحرمة اذا شككنا في بقائه بعد تحول العنب الى زبيب استصحبنا بقائه .

قال في منتقى الاصول ج 6 ص 199" و أما بناء على مسلك صاحب الكفاية الّذي قربناه و قررناه من: انه التسبيب إلى وجود المعنى بوجود إنشائي يكون موضوعا للاعتبار العقلائي في وعائه،- فلا يتم منع استصحاب الحكم التعليقي، و ذلك لأن الحكم موجود بالفعل- قبل تحقق شرطه- بوجود إنشائي و ان توقفت فعليته على تحقق شرطه. و هذا الحكم ثابت للفرد الخارجي من الموضوع، لأن المنشأ -مثلا- هو حرمة شرب ماء العنب إذا غلى. و من الواضح ان الشرب يرتبط بالعنب الخارجي، فحرمة الشرب ثابتة للموضوع الخارجي. فالعنب عند وجوده تثبت له حرمه إنشائية، فإذا شك في بقائها و زوالها بعد تبدل وصف العنبية إلى الزبيبية جرى استصحابها و ترتب عليه الأثر .

نعم، هذا يتم لو أخذ معروض الحرمة ذات العنب و كان الغليان ملحوظا شرطا (وليس موضوعا للحرمة). و اما لو كان الغليان قيدا للموضوع بحيث كان الموضوع هو العنب المغلي امتنع الاستصحاب لعدم ثبوت الحرمة الإنشائية لذات العنب بل العنب المغلي، و المفروض عدم تحققه. فتدبر.".

هذا تصوير و تقريب لكلام الكفاية اشكل عليه سيد المنتقى بان هذا لا ينفع اذا وجد العنب خارجا القضية الإنشائية لم يتغير فيها شيء ، فهل المستصحب الحرمة الفعلية ؟ ، نقول لا فعلية لها قبل الغليان ، هل المستصحب هي الحرمة الانشائية ؟ نقول لا شك فيها الا من جهة النسخ الا ان تقولوا صار للحرمة وجود بالعنب قبل ان يوجد الغليان و هذه قضية انتزاعية عقلية لم يجعلها الشارع فان ما جعله الشارع هو الحرمة للعنب المفروض لا لهذا العنب.

قال في ج 6 ص 198 "و دعوى: ان العنب قبل الغليان- مثلا- يتصف بالحرمة على تقدير غليانه، و هذا لا ثبوت له في غير العنب كالبرتقال. و من الواضح ان هذه الحرمة التي يتصف بها ليست بالحرمة الفعلية المتأخرة عن الغليان و لا الإنشائية، لأنها واردة على الموضوع الكلي فيكشف ذلك عن وجود أمر وسط بين الحرمة الإنشائية و الحرمة الفعلية التامة

مندفعة: بان هذه الحرمة التقديرية التي يتصف بها العنب قبل غليانه لا حقيقة لها سوى الحرمة الفعلية الثابتة على تقدير الغليان التي يتعلق بها إدراك العقل من الآن، فالعقل فعلا يدرك تلك الحرمة، فيعبر عنها بالحرمة على تقدير الغليان، لا أنها ثابتة بثبوت فعلي من جهة كما يحاول ان يدعي، و قس ما ذكرناه في الأمور التكوينية فانه لو فرض ان العنب على تقدير غليانه يكون مسكرا فقبل غليانه يوصف بأنه مسكر على تقدير الغليان".

12

تقدمت عدةُ محاولاتٍ لتصحيح جريان الاستصحاب التعليقي من قبل صاحب الكفاية بحسب توضيح المحقق الاصفهاني .

وهنا محاولتان الاولى ما ذكره المحقق الاصفهاني ومحصله ان المجعول الشرعي نظير حرمة العنب المغلي تارة يكون معلقا على قيدين بتعليق واحد و تارة يكون معلقا على كل قيد بتعليق مستقلا عن الآخر ..

فاذا افترضنا ان حرمة العنب معلقة على العنب و الغليان تعليقا واحدا و منوطة بهما اناطة واحدة ، و هما من هذه الجهة في عرض واحد فحينئذٍ يتم كلام المحقق النائيني ان الاستصحاب لا يجري لا في الحكم الانشائي وهو حرمة العصير العنبي المغلي ، ولا في المجعول الفعلي و لا في المجعول الشرطي فلا يجري في المجعول الكلي لعدم الشك في بقائه حيث يُعلم ان العنب المغلي حرام شربه ، و لا يجري في المجعول الفعلي لعدم فعليته قبل فعلية كلا قيديه ولا يجري في المجعول الشرطي وهو ان نقول العنب لو انضم اليه الغليان لحرم فانه ليس امرا مجعولا وليس موضوعا لأثر.

واما اذا افترضنا ان الحرمة انيطت "اناطتين" و علقت تعليقين فعلقت الحرمة على العنبية و على الغليان فهناك تعليقان في الحرمة فاذا كان هناك تعليقان في الحرمة ، اذا فللحرمة فعليّتان لاختلاف التعليقين فاذا وجد العنب اصبح لتلك الحرمة المجعولة على نحو كلي فعلية لفعلية احد التعليقين .

فبلحاظ التعليق الاول اصبحت الحرمة فعلية و بقي التعليق الثاني ، و هو الغليان فاذا تحول العنب الى زبيب و شككنا في بقاء تلك الحرمة التي صار لها نوع من الفعلية بلحاظ التعليق الاول هل انها باقية ام لا فنستصحب بقائها فالمستصحب مجعول شرطي وليس تنزيلي الا ان هذا المجعول الشرطي صار له نحو من الفعلية بفعلية العنب ، وشككنا في بقاءه بعد ان تحول العنب الى زبيب فنستصحب بقائه فعدم جريان الاستصحاب التعليقي حينئذٍ ما هو المانع منه ؟

هل المانع منه كون المجعول المستصحب انشائي ؟ او المانع منه كون المجعول المستصحب مجعولا كليا ؟

ان كان المانع من جريان الاستصحاب في انه مجعول إنشائي وليس تنجيزيا فهذا لا يعيبه لان حقيقة الحكم هي المجعول الإنشائي الصادر بداعي جعل الداعي ، و من الواضح ان حرمة العنب اذا غلى حكم صدر بداعي جعل الداعي فهو حكم حقيقي نعم لا فاعلية له الا مع فرض تحقق سائر قيوده و تعاليقه ، الا ان مرحلة البعث العقلي المعبر عنها بمرحلة الفاعلية غير مرحلة حقيقة الحكم ، ليست حقيقة الحكم منوطة بسائر قيوده ، و انما باعثيته عقلاً مرتبة بسائر قيوده فاذا تحققت سائر قيود الحكم وعلم به المكلف كان موضوعا للبعث العقلي ، و اما حقيقة الحكم و ما به قوامه فهو صدوره بداعي جعل الداعي.

و قد حصل فاذا صار هذا الحكم الانشائي الصادر بداعي جعل الداعي فعليا بنوع من الفعلية وهو فعلية احد القيدين ، وشككنا في بقائه صح استصحابه.

وان قلتم ان هذا هو المجعول الكلي وهو لا شك في بقاءه قلنا فقرق بين المجعول الكلي وبن هذا الذي نستصحبه .

المجعول الكلي لا ربط له بوجود احد جزئي الموضوع و عدمه وجد شيء ام لا هو باقي المجعول الكلي و هو حرمة العصير العنبي اذا غلى لا شك في بقائه ، ولا نتكلم فيه ولا نريد استصحابه ، وانما نريد استصحاب المجعول الانشائي الجزئي اي الذي صار له نحو من الفعلية ، و هو العنب الخارجي فلا يرد علينا ما ذكره المحقق النائيني انه اذا كان المستصحب المجعول الكلي لا شك في بقائه وان كان الفعلي ما صار فعليا و المجعول التقديري ليس موضوعا لأثر ... لأننا نقول أنّه عندنا شق رابع وهو المجعول الانشائي الذي صارت له فعلية بفعلية العنب بلحاظ انه في مقام الجعل له تعليقان وليس تعليقا واحدا قال في **نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص203 "**فنقول: ان كان الوجوب الشرطي التعليقي- أو الحرمة كذلك- مرتباً على الموضوع‏ المتقيد بما يسمى شرطاً (يعني علق تعليقا واحدا على هذا الموضوع المقيد ، و هنا يأتي كلام النائيني و يفصله )، كما إذا قلنا بأن مرجع قوله: (يحرم العصير العنبي إذ غلا) إلى حرمة العصير المغلي، و أن تعليقها باعتبار ترتبها على موضوع‏ مقدر الوجود، و إن فعليتها بفعلية موضوعها، فحينئذٍ لا مجال لاستصحاب الحرمة المعلقة، حيث لا شك في عدم ارتفاع الحرمة الكلية عن موضوعها، إذ ليس الكلام في نسخها بل الكلام في ارتفاع الحرمة الفعلية بفعلية موضوعها.

و من الواضح أنه- قبل تبدل العنبية إلى الزبيبية- لم يكن الموضوع و هو العصير المغلي فعلياً، لتكون له حرمة فعلية، فيستصحب، و بعد التبدل و حصول الغليان يشك في حرمته فعلًا فان المفروض أنّ هذه الحالة حالة الشك.

**ثم يقول في نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص204**

"و إن كان الحكم التعليقي حكماً معلّقاً على الشرط حقيقة زيادة على تعليقه على موضوعه المقدر وجوده، فموضوع الحرمة هو العصير في حالة العنبية، و الغليان شرط (وليس جزءً يعني تعليق اخر ) للحكم لا جزء الموضوع، و الحكم المشروط (الذي نريد ان نستصحبه) و إن لم يكن فعلياً قبل حصول شرطه، كما هو التحقيق، إلّا أنّ الشك ليس في بقاء الحكم الإنشائي الكلي لموضوعه الكلي (ليس هذا محل استصحابنا)، بل الحكم الإنشائي المنطبق على هذا الموضوع الجزئي (وهو العنبية)، و إن كانت فعليته (التامة) منوطة شرعاً بوجود شرط فعليته.

فالإشكال (لماذا تستشكلون في اجراء الاستصحاب ) إن كان لعدم قابلية الحكم الإنشائي- قبل فعليته بفعلية شرطه- للاستصحاب، فهو مدفوع: بأن الإنشاء- بداعي جعل الداعي فعلًا أو تركاً- هو تمام ما بيد المولى، و زمانه بيده (يعني هو هذا الحكم وليس شيئا آخر). و ان كان فعليته البعثية أو الزجرية منوطة بشي‏ء (آخر) عقلًا أو شرعاً، و لذا لا يشك في قبول الإنشاء الكلي للاستصحاب إذا شك في‏ نسخه و ارتفاعه الكلي (فمعناه ان الحكم حصل بالإنشاء بداعي جعل الداعي).

و إن كان (الاستشكال في جريان الاستصحاب) لعدم الشك في الإنشاء المجعول من الشارع، فهو مدفوع بأن ما لا شك في بقائه هو الإنشاء الكلي لموضوعه الكلي و أما الإنشاء المتعلق بهذا (العنب) الموضوع الجزئي بسبب تعلّق الكلي منه بكلي الموضوع فهو مشكوك البقاء بعد تبدل حالة إلى حالة (ثم حمل كلام صاحب الكفاية على هذا المفاد).

اشكل عليه سيد المنتقى في **منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص201**

"ما أفاده (قدس سره) غير متجه، لأنه مبني على كون الحكم الإنشائي ثابتا للأفراد الخارجية رأسا (فكأنما المولى من اول الامر قال جعلت الحرمة لكل عنب عنب)، و هو ما عرفت نفيه، و ان الحكم لا يثبت للفرد الخارجي (كلي العنب بعد ان صار جزئي لم يتغير شيء في الحكم)، بل يضاف إليه من باب انه مصداق للموضوع الكلي، و هذه الإضافة ليست من الأمور الشرعية كي تستصحب (فكأن ظاهر السيد ان الحكم لو كان مجعولا لهذا الفرد لجرى الاستصحاب) ".

(أقول)

ما دام الحكم واحدا فلا فعلية لهذه الحرمة الا بفعلية تمام ما اخذ فيها سواء تعدد التعليق ام اتحد ..

فالنتيجة انه عندنا هذا العنب لو غلى يحرم لا شك في بقائه ، وانما عندنا شك في السعة والضيق ولا ربط له بالاستصحاب التعليقي.

المحاولة الاخيرة للسيد الصدر ، و هي كأنها مستفادة من كلام المحقق الاصفهاني مع تعديل ، فقد افاد في **بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص288 "**إلّا انَّ التحقيق- مع ذلك هو التفصيل بين ما إذا كان كل قيود الموضوع مأخوذة في عرض واحد، و بين ما إذا كان بعضها مأخوذاً في موضوع البعض الآخر فلا يجري الاستصحاب في الأول و يجري في الثاني".

يقول السيد انه اذا افترضنا ان نسبة حرمة العصير العنبي الى جميع القيود نسبة واحدة فكلام النائيني تام بتفاصيله ، اما اذا افترضنا ان نسبة الحرمة الى القيود مختلفة بمعنى ان المولى اولا اناط ذات الحرمة بالغليان ، فقال يحرم العصير اذا غلى ثم أناط الحرمة المنوطة بالغليان بالعنب ، فالمنوط بالعنبية ليس ذات الحرمة بل المنوط بالعنبية الحرمة المنوطة بالغليان ففي طول اناطة الحرمة بالغليان انيطت بالعنبية ، فالمولى قام بنحوين من الجعل : النحو الأول اناط ذات الحرمة بالغليان فقال يحرم العصير اذا غلى و هذه القضية الانشائية اناطها بما هي انشائية بالعنبية و قال و هذه القضية الانشائية ليست لكل عصير وانما للعصير العنبي فأناط الانشاء بما هو مجعول شرطي بالعنبية ، فبناءً على ذلك عندنا اناطتان كما قال الاصفهاني ولكنه لم يقل ان هذه فيها طولية ، (هنا السيد الصدر يقول هذه الاناطتين) على نحو الطولية ، بمعنى انه اناط الحرمة بالغليان اولا و في طول اناطتها بالغليان اناطها بالعنبية ، قال :

" اما في الحالة الثانية فلا بأس بجريان الاستصحاب في نفس القضية الشرطية (وهي الحرمة المنوطة بالغليان) التي وقع العنب موضوعاً لها لأنها مجعولة من‏ قبل الشارع بما هي شرطية و مرتبة على عنوان العنب، فالعنب موضوع للقضية الشرطية حدوثاً يقيناً و يشك في استمرار ذلك (اي القضية الشرطية) بقاءً فتستصحب تلك القضية الشرطية (فيقول انا اعترف انها لم تصبح فعلية بعد ولكن بما هي قضية شرطية نشك في بقائها بعد تحول العنب الى زبيب) و يكون حالها حال الحرمة الفعلية المستصحبة في سائر الشبهات الحكمية (مثلا ثبتت الحرمة للحائض و نقت من الدم ولم تغتسل فشككنا في بقاء تلك الحرمة نستصحبها ، و هنا ايضا كذلك ) من غير فرق بينَ أَن يكون جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية بمعنى استصحاب الحكم الجزئي بعد فعلية موضوعه في الخارج أو بمعنى استصحاب الحكم الكلي الّذي يفترضه المجتهد بافتراض موضوعه الكلي و إجراء الاستصحاب فيه، و تمام فذلكة الموقف تتلخص في انَّ القضية الشرطية (اذا قال يحرم العصير العنبي اذا غلى) أو الحملية الطولية (بان قال العصير المغلي حرام ان كان عنباً) تصبح هي المجعولة و المترتبة شرعاً على الموضوع فيكون حالها حال الحرمة المترتبة على موضوعها عند الشك في بقائها من حيث تمامية أركان الاستصحاب فيها".

وحينئذٍ صريح كلام السيد انه يستصحب المجعول الشرطي ، وبهذا يصحح كلام صاحب الكفاية ، والمحقق الاصفهاني و السيد الحكيم ، بهذا التصوير و التعديل...

(اقول)

هذه الصيغات و التعديلات ترجع الى ان المجعول واحد و السيد الصدر لا يلتزم بمجعولين .

وهل ان موضوع المنجزية في هذا "المجعول الواحد" هو المجعول الفعلي ام الشرطي ؟

نقول هو الفعلي و (عليه ) فهذا يرجع الى الشك في سعة الجعل.

فالحرمة الشرطية من الاول ، هل هي مجعولة للعنب لا بشرط او للعنب بشرط الرطوبة ، فلا يوجد عندنا شك في البقاء لأننا نشك في سعة المجعول من الاول ، اما ان يرجع الشك الى بقاء المجعول الفعلي فهو لم يصر فعليا ، او الى المجعول الشرطي سعة و ضيقا فهذا ليس شكا في البقاء .

ولو سلمنا مع السيد انه عندنا تعليقان فالتعليق الاول يحرم العصير المغلي ، هذا لا شك فيه والشك في التعليق الثاني وهو هل يحرم العصير المغلي ما هو موضوعها هل هو العنب الرطب ام العنب لا بشرط فهذا شك في اول الامر.

13

لازال الكلام فيما افاده المحقق النائيني من عدم جريان الاستصحاب التعليقي بلحاظ أنّ المستصحب اما الجعل الكلي ولا شك في بقائه، واما المجعول الفعلي ولا فعلية له الا بفعلية تمام قيوده ، واما المجعول التقديري وهو ما يوجد بوجود احد القيدين و هذا حكم عقلي انتزاعي و ليس موضوعا لأثر .

ولكن المحقق العراقي أورد مجموعة من الاشكالات على كلام المحقق النائيني :

الاشكال الاول

الذي افاده في تعليقته في **فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص465 قال "**و لئن أغمض عمّا ذكر كلّه و قلنا بجعليّة الوجوب (أي ان الوجوب من الامور المجعولة وليس من الإرادة المبرزة كما هو مبناه)، و إناطته بوجود الشرط و الموضوع خارجا فنقول: إنّه لا شبهة في أنّ مفاد الخطاب (كقوله يحرم العنب المغلي) قبل وجودات الموضوع لا يكون إلّا فرضا، كما أنّ (الخطاب) قبل قيوده الحكم أيضا لا يكون ثبوته للذات (اي العنب) المجرّد عن القيد (اي الغليان) أيضا إلّا فرضا، و حينئذ (يخاطب النائيني الذي يقول لا يصح جريان الاستصحاب الا في الحكم الفعلي بفعلية قيوده) فان أريد في الاستصحاب اليقين بالوجود الفعلي فلازمه عدم جريانه في الأحكام الكلّيّة قبل وجود موضوعاتها (مثلا نشك هل ان وجوب الحج قبل وجود اي مستطيع هل نسخ ام لا فنستصحب بقائه مع ان وجوب الحج فرضي )، و المفروض: أنّه يلتزم بجريانه فيها، و لازمه (يعني لازم التزام النائيني بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية) الاكتفاء بوجود الحكم فرضا في زمان يقينه، فلم لا يلتزم بكفاية فرضيّة هذا الحكم (وهو الحرمة المشروطة بالغليان) لمثل هذا الذات المجرّد قبل حصول شرطه؟".

هذا هو الاشكال الاول الذي اروده المحقق العراقي ، ولكنه من الواضح ان النائيني لا يشترط في المستصحب الوجود وانما يريد ان يقول ماذا تريدون ان تستصحبوا ؟ المجعول الكلي ، لا مانع من جريان الاستصحاب فيه ولكنه في المقام لا شك في بقائه ، المجعول الجزئي لم يصبح فعلياً بعد ، والمجعول الشرطي لا اثر له، لا انني اشترط في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب فعلياً ، كي يقال لازم الكلام عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الفرضية".

الاشكال الثاني

بيانه اذا قال المولى العنب ينجس اذا غلى ، موضوع الحكم هل هو العنب المجرد عن الغليان ام العنب المقيد ؟ ، يقول ليس موضوع الحكم العنب المقيد لان الغليان "قيد في النجاسة" والنجاسة المقيدة بالغليان موضوعها العنب ولا يعقل ان يقيد المتقدم بما هو متأخر .

اذا بالنتيجة فرق بين الضيق الذاتي للموضوع وبين التضييق اللحاظي للموضوع ، موضوع الحرمة هو ذات العنب من دون ان يقيد لحاظياً بالغليان ، وبعد ان لوحظ ذات العنب حمل عليه الحرمة المشروطة بالغليان او النجاسة المشروطة بالغليان ، فبالتالي لا يمكن حينئذٍ ان يكون الغليان قيداً في العنب والحال انه قيد في الحرمة في رتبة سابقة على تقييد هذه الحرمة بالعنب ، وتقييد الحرمة بالغليان لازمه عقلاً "ضيق العنب" فلا يعقل شموله للعنب بدون غليان الا ان هذا ضيق ذاتي وليس تقييدا لحاظيا .

يعني بالنتيجة كما ذُكر في قيود الوجوب والواجب و ذكره النائيني هناك قال الزوال قيد للوجوب ولكنه بالنتيجة سوف يصبح الواجب الصلاة بعد الزوال ، مع ان المولى لم يُقيد الصلاة بذلك ، وانما قيدها بالطهارة فقط ، لكن لا محالة بمجرد ان يقيد الوجوب بالصلاة والوجوب سابق رتبة على الواجب يتقيد الواجب قهرا بقيد الوجوب، ولكن هذا شيء وان الواجب قُيد تقييدا لحاظياً بقيود الوجوب شيء اخر ، فلو سئلنا ما هو متعلق الامر الوجوبي نقول ذات الصلاة لا الصلاة المشروطة بالزوال ، وان كانت لا تشمل الصلاة في غير الزوال ، الا ان ذلك من باب الضيق الذاتي لا من باب التضييق اللحاظي .

و عليه يقول المحقق العراقي ان المولى قيد الحرمة بالغليان ثم حملها "بما هي مقيدة بالغليان" على العنب فقال هذا العنب يحرم في حال الغليان فالعنب من حيث اللحاظ لم يقيد بالغليان وان كان تقييد الحرمة بالغليان ثم حملها على العنب موجب لا محالة لضيق العنب وانه لا شمول للموضوع لفرض عدم الغليان الا ان هذا ضيق ذاتي وليس تقييدا لحاظيا فكيف يقول النائيني ان قيود الحكم ترجع الى الموضوع ؟ معنى قيود الموضوع يعني ما اخذ في الموضوع على نحو التقييد اللحاظي والعنب لم يقيد لحاظا بالغليان فان هذا قيد في الحكم .

**قال العراقي :** "و توهّم: أنّ موضوع الحكم في الواجبات المشروطة هو الذات المقيّد لا المجرّد، قد عرفت فساده ، لأنّ شأن شرائط الحكم إخراج الذات (قهرا) عن الإطلاق كنفس الحكم، لا تقيّد الذات بالحكم أو بما أنيط به الحكم، فالذات في القضايا المشروطة (اي ذات العنب) تمام الموضوع نحو لا إطلاق فيه و لا تقيّد، فيصدق على هذا الذات‏ المجرّد تمام الموضوع للوجوب الفرضي، فيصير نسبة الوجوب في فرضه و تعقّله بالإضافة إلى هذا القيد و وجود الموضوع على السويّة، فلم يجر الاستصحاب في الأوّل دون الثاني (يعني فيما لو جعلنا شرائط الحكم راجعة لشرائط الموضوع لا يجري الاستصحاب كما قال النائيني ، ولكن بناءً على ما قررناه يجري الاستصحاب).

(أقول)

هذا المطلب من المحقق العراقي اتضح الكلام فيه ، فاذا يريد العراقي مطلب السيد الصدر ـ ولعل مطلب السيد الصدر منتزع من هذا الكلام ـ ان هناك تعليقان طوليان أولاً عُلقت الحرمة على الغليان وفي طول ذلك علقت على العنب ، و هذا سبق الاشكال فيه ، ان هذه الحرمة الشرطية لا شك في بقائها.

واما اذا كان يريد مطلب اخر ، وهو يلتقي مع مطلب الاصفهاني ان هناك تعليقان ، ولكن ما لم يكونا طوليين ، اي علقت الحرمة على الغليان في عرض تعليقها على العنب فلا اثر لذلك بالنتيجة هذا الحكم لا يكون فعليا الا بفعلية تمام قيوده و قبل فعلية تمام قيوده ليس فعليا .

فلا نجد نكتة جديدة عما سبق.

ثم يأتي العراقي بإشكال ثالث قال :

"و لئن أغمض عما ذكرنا أيضا و قلنا برجوع قيود الحكم إلى الموضوع ، فنقول: إنّ فرضيّة الحكم تبع فرضيّة وجود الموضوع إمّا بتمامه أو ببعض أجزائه و قيوده، و أيّ عقل يفرق في فرضيّة الحكم بين فرضيّة تمام الموضوع أو بعضه؟ (يقول المجعول الفعلية هذه مرحلة الفعلية ، و هي ليس مرحلة تصرف للمولى ، وانما يتصرف في مرحلة الجعل ، لان مرحلة الفعلية ما هي الا انعكاس لمرحلة الجعل ، فلا تصرف للمولى فيها ، اما مرحلة الجعل ، قد ينيط المولى فعلية الحكم بتمام القيود و قد ينيط فعلية الحكم ببعضها ، ما هو المستحيل ؟ ، واي عقل لا يقبل هذا الفرض ، فاذا اناط المولى ببعض القيود سوف يكون الحكم فعليا بفعلية بعض القيود فيصح استصحابه قبل تمامية القيود الاخرى ، ) و ليس مفاد الخطاب إلّا حكم فرض تبع فرضيّة وجود الموضوع عقلا، و في هذه العرصة هل العقل يفرق بين فرضيّة تمام الموضوع أو بعضه؟ حاشا! .

و على فرض كون هذه الإناطة شرعيّة، بمعنى أنّ الشارع جعل حكما فرضيّا منوطا بفرضيّة موضوعه بتمامه، نقول: إنّ الحكم الثابت للمركّب (العنب ، الغليان) إذا كان منبسطا على أجزائه فكلّ جزء يتلقّى من هذا الخطاب حظّا من الحكم الملازم مع حكم سائر أجزائه فعليّة و فرضيّة (بمقتضى التركيب والوحدة الارتباطية كل جزء من المركب يأخذ حظا من الحكم ، وان كان لا فعلية له الا بفعلية الاخر، فللعنب حصة من الحرمة و كذلك للغليان فاذا تحقق العنب دون الغليان نستصحب الحرمة الضمنية التي ثبتت للعنب ، و هذا مثل الصلاة لكل جزء منها حصة من الوجوب يسمى بالوجوب الضمني )، و حينئذ كلّ جزء مشمول حكم فرضي تبع فرض حكم غيره بعدم وجوده، فأين قصور في شمول «لا تنقض» حكم هذا الجزء الفرضي المختصّ به؟.

و توهّم: أنّه كالصحّة التأهّليّة، غلط واضح، إذ المتيقّن هو الحكم للذات في حال العنبيّة لا مطلقا، و نحن نستصحب هذا الحكم الضمني الفرضي في حال الزبيبيّة. و لئن تأمّلت فيما ذكرنا ترى أنّه ليس في كلماته إلّا رعدا و برقا خاليا عن المطر! و مصادرة محضة! فتأمّل جدّاً".

ونحن بالتأمل نجد المتانة في كلمات النائيني، هناك فرق بين المتعلق والموضوع ، نسبة الوجوب للصلاة نسبة الحكم لمتعلقه ، ونسبة الحكم الى العنب المغلي نسبة الحكم الى موضوعه ، و الحكم لا يتحصص بحصص اجزاء موضوعه وانما يتحصص بحصص اجزاء متعلقه .

وثانيا مع غمض النظر عن ذلك فالنائيني يلتزم بان الوجوب الضمني اصلا هو امر تحليلي عقلي فضلا ما ذكرتم ..

فتلخص عدم ورود ايرادات المحقق العراقي.

ثم ان النائيني ذكر في اخر كلامه في منع الاستصحاب التعليقي في **فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص472 قال**

"مع أنّ القائل به (أي بالاستصحاب التعليقي) لا أظنّ أن يلتزم بجريانه في جميع الموارد، فانّه لو شكّ في كون اللباس متّخذا من مأكول اللحم أو من غيره، فالحكم بصحّة الصلاة فيه تمسّكا بالاستصحاب التعليقي بدعوى «أنّ المكلّف لو صلّى قبل لبس المشكوك كانت صلاته صحيحة فتستصحب الصحّة التعليقيّة إلى ما بعد لبس المشكوك و الصلاة فيه» ممّا لا أظنّ أن يلتزم به القائل بالاستصحاب التعليقي، و لو فرض أنّه التزم به فهو بمكان من الغرابة!!".

(أقول)

لا استصحاب تعليقي في الشبهات الموضوعية ، وانما ذلك في الشبهات الحكمية ، بل حتّى لو كانت شبهة حكمية و كان القيد من القيود التي نقطع بعدم دخلها في الحكم (فلا يجري الاستصحاب التعليقي) مثلاً ذكروا في بحث الاجتهاد والتقليد أنّ الصبي كان موجودا في زمان السيد الخوئي مثلاً ، والان بعد ان توفي لا ندري ان فتواه حجة في حق هذا الصبي ام لا ، فنقول لو كان هذا الصبي مميزا في زمان السيد الخوئي لكانت فتواه حجة في حقه فهي حجة في حقه الان .

(او بالنسبة الى التقليد الابتدائي) نقول لو كان هذا الانسان ادرك السيد الخوئي لوجب عليه تقليده الان بعد وفاة السيد الخوئي نستصحب ذلك .

هل هذا من موارد الاستصحاب التعليقي ؟.

نقول المناط في جريان الاستصحاب التعليقي عدم اجتماع الخصوصية الدخيلة مع الخصوصية المشكوكة زمانا ، بحيث تحققت الخصوصية الدخيلة عند زوال الخصوصية المشكوكة ، ولذلك قلنا لو كانت الخصوصية الدخيلة فعلية عند فعلية الخصوصية المشكوكة لكان حجة وهو الان كذلك ، ومقوم الاستصحاب التعليقي هو هذا .

مثلاً الحرمة و الغليان للعصير العنبي عندنا خصوصية متيقنة دخلت وهي العنبية و عندنا خصوصية متيقنة لم تحصل بعد وهي الغليان ، و عندنا خصوصية مشكوكة وهي الرطوبة ، الان العنب رطب ، ولكن لا تجتمع هذه الخصوصية المشكوكة مع الخصوصية الثانية بحيث متى ما تحقق الغليان زالت الرطوبة اصبح زبيبا ، هنا عندما لا تجتمع الخصوصية الدخيلة مع الخصوصية المشكوكة زمانا نقول لو كانت هذه الخصوصية وهي الغليان سابقة زمانا لكان العنب حراما فهو الان حرام .

14

كان الكلام في الاشكال الاول على جريان الاستصحاب التعليقي و هو اشكال منع المقتضي و ان دليل الاستصحاب لا يشمل الاستصحاب التعليقي و ذكرنا فيما سبق انّ الشك في سعة المجعول و ضيقه المعبر عنه بالشبهة الحكمية على قسمين اذ تارة يكون المجعول فعليا في ظرف سابق فيشك في بقاء فعليته فتستصحب فعليته ، و هذا ما يعبر عنه بالاستصحاب التنجيزي كما اذا علمنا بان الماء قد تنجس بالفعل بتغيره بالنجاسة ثم شككنا في بقاء النجاسة نتيجة للشك في ان زوال التغير بنفسه هل يرفع النجاسة ام لا فنستصحب بقاء النجاسة وهذا من الاستصحاب التنجيزي باعتبار ان المستصحب فعلي في ظرف سابق .

واما اذا كان الشك في سعة المجعول و ضيقه ليس مسبوقا بفعلية المستصحب وانما يعتبر في المستصحب قيد لم يتحقق بعد لو تحقق في الظرف السابق لكان المستصحب فعليا فهذا ما يعبر عنه بالاستصحاب التعليقي، فمثلا اذا شككنا في ان حرمة العصير العنبي هل تشمل حالة الزبيبية ام لا ، فهذا شك في سعة المجعول و ضيقه الا انه حيث ان هناك خصوصية اعتبرت في فعلية المستصحب وهي الغليان و هذه الخصوصية لم تتحقق بعد فيقال لو سبقت هذه الخصوصية قبل تحول العنب الى زبيب لكانت الحرمة فعلية فهل يصح استصحاب هذه الحرمة التي بقي على فعليتها قيد ام لا ، فهذا ما يعبر عنه بالاستصحاب التعليقي و ذكرنا ان اشكال المحقق النائيني هو التي قامت المحاولات لحله و هو عبارة عن ان المستصحب اما المجعول الكلي ولا شك في بقائه او المجعول الفعلي ولم تحرز فعليته او المجعول الشرطي اي المتحقق بأحد جزئي الموضوع و هذا ليس مجعولا شرعيا مضافا الى انه ليس موضوعا لأثر .

وقد جرت عدة محاولات لدفع كلام المحقق النائيني

المحاولة الاولى

وهو ما ذهب اليه سيد العروة من التفريق بين رجوع القيد للموضوع و بين رجوع القيد للحكم ، وانه اذا رجع القيد للموضوع فكلام النائيني تام واما اذا رجع قيد الغليان للحكم فحينئذ يوجد للحرمة نوع من الفعلية قبل فعلية الغليان و بهذا اللحاظ يصح استصحابها.

و هذا التفصيل ذهب اليه السيد الحكيم في المستمسك و ذكر ان مقصود المحقق النائيني هو الفرق بين الموضوع الإثباتي و الموضوع الثبوتي فالتفريق بين موضوع الحكم و قيد الحكم انما يصح اذا كانت النكتة "نكتة اثباتية" مثل ثبوت المفهوم و عدم ثبوت المفهوم هل يثبت مفهوم الشرط ام لا ، بما ان هذه النكتة نكتة إثباتية لأجل ذلك يصح التفريق ان هناك موضوع و هناك قيد بلحاظ ان النكتة المطلوب تبيينها اثباتية فاذا كان في مقام الاثبات يوجد موضوع و قيد فالموضوع غير القيد اما اذا لم تكن النكتة اثباتية بل ثبوتية وهو انه هل المستصحب فعلي ام لا فهنا ذكر المحقق النائيني ان كل قيد سواء اخذ في مقام الاثبات قيد في الحكم او في الموضوع ما دام قد لوحظ في رتبة سابقة على الحكم فلا فعلية للحكم قبل فعليته وبالتالي استصحاب المجعول الفعلي غير تام و غير متحقق و ان ادعي ان القيد هو الوجود اللحاظي كما أثر عليه سيد المستمسك فبالنتيجة سوف يصبح الاستصحاب تنجيزيا لا تعليقي.

المحاولة الثانية

ما ذكره صاحب الكفاية في تعليقته على الرسائل من ان القيد مأخوذ في الحرام لا في الحرمة وان الحرمة فعلية لم يؤخذ فيها اي قيد ، وانما الغليان قيد في الشرب المحرم .

وقلنا انه لا اشكال في بقاء الحرمة حتى يجري فيها الاستصحاب لان الحرمة اذا لم يؤخذ فيها اي قيد فلا شك في بقائها .

المحاولة الثالثة

ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني وجعله توجيها لكلام شيخه صاحب الكفاية في الكفاية وهو ان هناك "تعليقين" لا تعليق واحد اي ان الحرمة علقت على العنب و علقت على الغليان فبما ان الحرمة لها تعليقان فاذا تحقق احد التعليقين كان لهذه الحرمة فعلية و صح بلحاظ ذلك استصحابها.

وسبق الاشكال عليه ان تعدد التعليق لا يغير من المطلب شيء ما دام الغرض هو استصحاب المجعول الفعلي وهو لا يكون الا بفعلية تمام قيوده والمجعول الانشائي لا شك في بقاءه .

المحاولة الرابعة

ما ذهب اليه المحقق العراقي حيث تصور ان تغيير مسلك الحكم يغير من مجرى الإستصحاب و هذا ايضا ما ركز عليه سيد المنتقى كأنما القول الفصل في جريان الاستصحاب التعليقي يبتني على المسالك في حقيقة الحكم، لذلك قال العراقي انما لا يتصور للحكم فعلية قبل فعلية الغليان اذا كان الحكم من قبيل المجعولات الاعتبارية واما بناءً على مسلكنا من ان الحكم هو "الإرادة المبرزة" وهي فعلية لفعلية المراد بالذات وان لم يتحقق المراد بالعرض اذا بالنتيجة الحكم فعلي فيصح استصحابه ، فكأنما العراقي تصور ان تغيير المسلك في حقيقة الحكم سوف يغير النتيجة حيث يصبح الحكم فعليا و يجري بلحاظه الاستصحاب.

و سبق الكلام في المبنى و البناء و قلنا انه حتّى لو أيّدنا المحقق العراقي من ان الحكم هو الإرادة المبرزة الا انه لو فسرنا الإرادة بالشوق المؤكد لكان هذا امرا فعليا لا يقبل التعليق اما لو فسرنا الإرادة بالطلب الذي يمكن ان يبرزه المولى او لا يبرزه ويمكن ان يعلقه او لا يعقله فحتى لو كان الحكم من غير المجعولات الاعتبارية بل هو من سنخ الامور التكوينية فان الحكم لو رجع للطلب فان الطلب قابل للتعليق وبالتالي يتم الاشكال في الاستصحاب التعليقي بناءً على ان الحكم من قبيل الطلب ، واما اذا كان الحكم من قبيل الشوق المؤكد الذي قطع المحقق العراقي انه فعلي و يجري استصحابه قلنا ايضا يرد عليه اشكال وهو انه تارة نلحظ الشوق المؤكد بالحمل الشائع (بتعبير السيد الصدر خلافا للمصطلح) اي بما هو موجود في نفس المولى هذا لا شكّ في بقائه.

وتارة نلحظ الشوق المؤكد بالحمل الاولي يعني بما هو وصف للموضوع الخارجي فيقال هذا العنب مما اراد المولى اجتنابه فاذا لاحظناه وصفا للموضوع الخارجي فلا محالة لا يكون هذا الوصف فعليا بفعلية تمام قيوده ومنها الغليان فلا يجري الاستصحاب بلحاظ ذلك.

بعبارة اخرى (بعيدا عن اصطلاحات السيد الصدر في الحمل) ان الحكم تارة يلاحظ عارضا في ذهن المولى و تارة يلاحظ وصفا للموضوع الخارجي اذا لوحظ عرض من اعراض نفس المولى فلا شك في بقائه، فالمولى عنده إرادة لترك العنب عند غليانه.

اذا نلاحظ الحكم كوصف للموضوع الخارجي فيتصف العنب انه اريد تركه اذا صار الغليان فعليا.

المحاولة الخامسة

ما ذكره سيد المنتقى من انه لو قلنا ان الحرمة عارضة على افراد العنب فلكل فرد من العنب حرمة و قلنا ايضا بان الشرط وهو الغليان من قبيل الشرط المتأخر فبهذين القيدين يمكن تصور جريان الاستصحاب التعليقي بان نقول هذا العنب ثبتت له حرمة و هذه الحرمة فعلية و ان لم يكن الغليان فعليا لان الغليان سوف يتحقق في ظرفه حيث انه اخذ على نحو الشرط المتأخر.

فبناءً على هذا المبنى يكون للحرمة فعلية قبل فعلية الغليان فاذا صار العنب زبيبا استصحبنا تلك الحرمة الفعلية.

و قد اشكل هو على المبنى ، وهو انه لا يمكن اناطة الحكم بالشرط المتأخر، و سبق منا الاشكال في البناء وقلنا انه لا نحرز حدوث هذه الحرمة في العنب الزبيبي حتّى نستصحب بقائها

وافضل محاولة للرد على المحقق النائيني هي :

المحاولة السادسة

للسيد الصدر حيث افترض ان هناك تعليقين ولكن "طوليين" ، و لعل هذا مستفاد من عبارة المحقق العراقي في تعليقته على الفوائد ، فقد افترض ان الحرمة قيدت بالغليان فقال المولى يحرم العصير المغلي ، ثم قال هذا ان كان العصير من العنب فهذه الحرمة المشروطة بالغليان علقها بما هي مشروطة على العنب فاذا صار العنب فعليا في الخارجة فالحرمة المشروطة بما هي مشروطة صار لها فعلية فاذا شككنا في بقاء هذه الحرمة المشروطة بعد ان صار العنب زبيبا استصحبنا تلك الحرمة.

و سبق الاشكال على هذا المبنى حيث قلنا ان هذه الحرمة المشروطة هل هي غير الحرمة الكلية ؟

يعني المولى عنده ارادتان إرادة حرمة منوطة بالعنب والغليان وارادة حرمة مشروطة للعنب لو ان هناك حرمة واحدة ؟ اذا يدعي السيد ان هناك حرمتين وارادتين فهذا خلاف الوجدان ، و اذا يقول الحرمة واحدة فتلك الحرمة لا محالة و ان كان في مقام الجعل علقها بتعليقين طوليين الا انها بالنتيجة ليست فعلية قبل فعلية كلا القيدين و حينئذٍ لا يمكن استصحاب الحكم الفعلي لعدم فعليته والحرمة المشروطة ليست موضوعة لأثر فان موضوع التنجيز الحرمة الفعلية .

الا اذا رجع الشك الى سعة المجعول و ضيقه فيأتي الكلام السابق ان اصل الحرمة مشكوكة من اول الامر.

انتهينا من الاشكال الاول وهو انه هل ان دليل الاستصحاب يشمل الاستصحاب التعليقي ام لا وصلنا الى عدم الشمول.

اعتراض الأصل المثبت:

هناك اعتراض اخر وهو ان هذا اصل مثبت لو سلمنا شمول دليل الاستصحاب للاستصحاب التعليقي خصوصاً على محاولة السيد الصدر وهو ان المستصحب هو القضية الشرطية بعد ان صار العنب زبيبا لا ندري ان القضية الشرطية لازالت ام لا فنستصحب بقائها فيقال (هذا اشكال عام يذكر في باب الاستصحاب) ، وهو ان "استصحاب القضية الشرطية لا يثبت فعلية الجزاء" ، استصحاب الملازمة بين الشرط والجزاء لا يثبت فعلية الجزاء فلا يثبت الآثار المترتبة على فعلية الجزاء .

هنا نقول تنجز حرمة الشرب لموضوعه الحرمة الفعلية، نحن استصحبنا الحرمة المشروطة و الغليان وجد بالفعل مقتضي استصحاب الحرمة المشروطة مع فعلية الغليان اثبات تنجز الحرمة، و تنجز الحرمة موضوعه فعلية الحرمة ، واستصحاب القضية الشرطية لا يثبت فعلية الحرمة ولو بضميمة فعلية الغليان الا باللازم العقلي ، بان يقول العقل اذا كانت القضية الشرطية موجودة وقد وجد شرطها فمقتضى ذلك ان تكون الحرمة فعلية ويترتب على ذلك اثرها وهو التنجز ولكن هذا كله باللازم العقلي .

اجاب السيد الصدر عن هذا الاعتراض بجوابين :

الجواب الاول : بناءً على ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل فاستصحاب القضية المشروطة يعني ثبوت حكم مشروط في مرحلة الظاهر كما ان هناك حرما مشروطا في مرحلة الواقع هناك حكم مشروط في مرحلة الظاهر ، فثبت بذلك انه حرمة مشروطة بالغليان ظاهرا مفاد دليل الاستصحاب جعل حكم مماثل للحكم المستصحب فثبت من خلال اجراء الاستصحاب حرمة مشروطة بالغليان ، و اذا ثبتت فكانه وجدانا عندنا حرمة مشروطة بالغليان و حصل الغليان ثبوت الحرمة الفعلية مع احراز الحرمة المشروطة و فعلية الشرط من لوازم دليل الاستصحاب لا من لوازم المستصحب كي يكون الاصل مثبتا.

بيان ذلك انه اذا كان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بحكم مشروط ، المدلول الالتزامي لهذا التعبد هو ثبوت هذه الحرمة بالفعل ، و الا لكان الاستصحاب لغوا ، التعبد بحكم مشروط عند فعلية شرطه لو لم يترتب على هذا التعبد فعلية هذه الحرمة لكان هذا التعبد لغوا فالمدلول الالتزامي للتعبد هو فعلية الحرمة ، فهذا مدلول التزامي لدليل الاستصحاب وليس لازما من لوازم المستصحب .

الاصل المثبت هو ما كان الاثر مترتبا بواسطة و كانت تلك الواسطة اثرا عقليا للمستصحب ، نحن الان لا نقول ان التنجز ثبت للمستصحب بواسطة اثر عقلي ، بل ندعي ان هذا مدلول التزامي للدليل العقلي وهو لا تنقض اليقين بالشك حيث ان مفاد هذا الدليل اللفظي التعبد بالحكم المشروط و التعبد بالحكم المشروط لولا فعلية الحرمة يكون لغوا فالمدلول الالتزامي لنفس الدليل اللفظي هو فعلية الحرمة ، و هذا ليس من الاصل المثبت.

و هذا نظير ما ذكره صاحب الكفاية في بحث الاصل المثبت حيث قال اذا كانت الواسطة خفية او جلية جلاءً واضحا (يجري الاستصحاب) ، فمثلا استصحاب بقاء اليد على (المتنجس) الى حين عروض الرطوبة ، لا ادري تلاقى المس مع الرطوبة ام لا ، استصحاب بقاء اليد الى حين الرطوبة لا يثبت النجاسة لان هناك واسطة وهي كون "الرطوبة مسرية" و هذه الواسطة عقلية ، فان النجاسة تترتب على الملاقات مع رطوبة مسرية ، واستصحاب بقاء المس او الرطوبة لا يثبت النجاسة لوجود واسطة عقلية وهي كون الرطوبة مسرية .

صاحب الكفاية قال هذه الواسطة خفية لا يلتفت اليها العرف ، و عليه العرف يرى ان النجاسة اثر لبقاء المس لا اثر للرطوبة المسرية فالعرف ـ ما دامت الواسطة خفية ـ يرى اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة ، فالنجاسة اثر للمس مع رطوبة او اثر للرطوبة مع المس.

السيد الخوئي لم يرتض ذلك ولا نريد الدخول في هذا البحث وانما الكلام مع السيد الصدر في هذا الجواب ، فهناك فرق بين لازم حاق دليل الاستصحاب و لازم "اطلاق دليل الاستصحاب" ، لو كان هذا اللازم لازما لنفس الدليل يقال هذا مدلول التزامي لأمارة لان دليل الاستصحاب وهو "لا تنقض اليقين بالشك " امارة ، و هذا اللازم لازم لنفس الدليل فاذا كان لازما لنفس الدليل هذا لا يعد من الاصل المثبت ولكن هذا لم نجد مثالاً له .

حتّى ما ذهب اليه بعض الاساتذة (غير تام) فقد ذهب الى ان القدر المتيقن من دليل الاستصحاب هو الموضوعات الخارجية لأنّه جريانه في الاحكام محل كلام ، و في الموضوعات الخارجية يوجد لازم وجودي لها دائما بحيث انه يصبح لازم لدليل الاستصحاب .

مثلاً نريد ان نستصحب الحياة نستصحب حياة زيد الى بعد وفاة ابيه لترتيب استحقاقه الاثر، فهذا الاستاذ كان يقول بالنتيجة استحقاقه للإرث من ابيه فرع موت ابيه ووجود ارث وعدم كونه قاتلا و كونه مسلما ، فاذا مجرد استصحاب الحياة كيف يثبت هذه الامور جميعاً ، فلا محالة جريان الاستصحاب الموضوعي لا ينفك عن وجود لازم وجودي فيعد هذا اللازم الوجودي من المدلول الالتزامي لدليل الاستصحاب .

و هذا غير تام لانها كل هذه الامور تدخل في الموضوع استصحاب حياة من مات ابوه و كان ... الخ ، فنحن نستصحب حياة من جمع هذه القيود ، وليس من باب اللازم في شيء.

بالنتيجة لو كان اللازم لازما لدليل الاستصحاب يتم ما ذكره السيد الصدر ، و ما ذكره الأعلام في باب الطهارة ، المتمم كرا بطاهر هنا قالوا انه استصحاب نجاسة المتَمَم معارض باستصحاب طهارة المتمِم ، قالوا استصحاب نجاسة المتمَم له اثر وهو نجاسة الجميع بالملاقات ، ولكن استصحاب طهارة المتمِم ما هو اثره حتّى يكون معارضا لاستصحاب نجاسة المتمَم ؟

قالوا ـ نفس النكتة التي ذكرها السيد الصدر ـ : استصحاب طاهرة المتمِم يثبت به ان الماء الموجود طاهر لان الماء الواحد لا يتبعض حكمه فلا نتصور ان هناك ماء نصف طاهر و نصف نجس ، فلا محالة كما ان استصحاب نجاسة المتمَم يترتب عليه نجاسة الكل فاستصحاب طهارة المتمِم يترتب عليه طهارة الكل لان الماء الواحد لا يتبعض حكمه.

و هذا لازم عقلي فباستصحاب طاهرة المتمِم اثبتم طهارة الكل بواسطة و هي ان الماء الواحد عرفا لا يتبعض حكمه وهذا اصل مثبت .

ولكنهم قالوا لا ، هذا لازم "دليل الاستصحاب" وليس لازم المستصحب فيدخل في حجية المدلول الالتزامي للدليل اللفظي .

و الجواب ان هذا هل هو لازم لدليل الاستصحاب ام لازم لإطلاق دليل الاستصحاب لهذا المثال ، ليس لازما لنفس دليل الاستصحاب ولكن لو كان دليل الاستصحاب شاملا لهذا الفرع لكان لازم ذاك ، فهو لازم لإطلاق دليل الاستصحاب ، و اذا كان لازما للإطلاق فنقول لا اطلاق لدليل الاستصحاب لمثل هذا الفرض لأنّه يثبت الحكم بالواسطة وهذا اصل مثبت .

ولو سلمنا بهذه المحاولة كما سلم بها السيد الخوئي في هذا المثال ، وقلنا هذا حتّى لو كان لازما للإطلاق ولكنه لازم عرفي واضح ، بينما في محل كلامنا فيما ذكره السيد الصدر ، استصحاب الحرمة المشروطة للعنب لازمها الى ان يتوفر الغليان فعلية الحرمة ، هذا اللازم لازم للدليل ومن المداليل الالتزامية للدليل نقول لا هذا لازم اطلاق دليل الاستصحاب لمحل الكلام لا انه لازم لدليل الاستصحاب كي يعد من المداليل الالتزامية و يكون حجة من باب حجية المدلول الالتزامي .

الجواب الثاني:

ثم ان السيد الصدر اجاب بجواب اخر وهو انه يرد على ما ذكرتم من ان استصحاب الحرمة المشروطة اصل مثبت حلا و نقضا اما النقض فبكل الاحكام الكلية ، الان انتم شككتم في ان وجوب الحج على المستطيع نسخ ام لا تستصحبون عدم النسخ ، حصلت استصحاب فلان في الخارج كيف باستصحاب القضية الكلية وهي وجب الحج على المستطيع مع فعلية الاستطاعة خارجا تثبتون فعلية الوجوب ؟ هذا اصل مثبت.

واما الحل فلو اشغلنا انفسنا بمقالة النائيني من انه لابد ان يكون الوجوب فعليا و الا لا يترتب اثاره يأتي اشكال الاصل المثبت ، انتم استصحبتم قضية شرطية فقط فكيف يكون الوجوب فعليا ؟

استصحاب القضية الشرطية لا يثبت فعلية الجزاء ، ولكن لو قلنا تنجز الحج لا يتوقف على فعلية وجوب الحج ، بل يتوقف على القضية الكلية مع فعلية الموضوع ، من احرز القضية الكلية وهي وجوب الحج على المستطيع واحرز الاستطاعة خارجا تنجزي عليه الحج ، فلا نحتاج لإحراز فعلية لوجوب الحج، فبناءً على انكار فعلية المجعول وراء فعلية الجعل و فعلية الموضوع الخارجي لا يرد عليه هذا الاشكال .

قال في  **بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص290 "**و ثالثاً- الحل- بأنَّ هذا الاعتراض نشأ من تصورات مدرسة المحقق النائيني (قده) من انَّ فعلية المجعول أمر يتحقق وراء مرحلة الجعل و انَّ المنجز عقلًا انَّما هو إحراز المجعول الفعلي مع انه قد تقدم انه لا واقع حقيقي وراء الجعل و انَّ مرحلة فعلية المجعول مرحلة وهمية تصورية تنشأ من ملاحظة الجعل بمنظار الحمل الأولي، و انَّ التنجيز يكفي فيه إيصال‏ الحكم‏ المشروط مع إحراز الشرط لأنَّ وصول الكبرى و الصغرى معاً كاف لحكم العقل بوجوب الامتثال فكلما كان أحدهما محرزاً صحّ إحراز الآخر بالتعبد لترتب التنجيز عليه بحسب الفرض‏".

15

اعتراض المعارضة:

الكلام في ان الاستصحاب التعليقي هل له معارض أم لا ؟

وقد يقال بان الاستصحاب التعليقي لو جرى فانه معارض باستصحاب تنجيزي.. و السر في ذلك: انّ العنب بعد ان تحول الى زبيب و قبل ان يغلي كان حلالاً قطعاً فنشك في ان الحلية التي ثبتت للعنب قبل الغليان هل هي باقية ام لا فنستصحب بقائها، فلا محالة يكون استصحاب الحرمة التعليقية التي ثبتت للعنب قبل غليانه معارضاً باستصحاب الحلية الذي ثبت للعنب قبل غليانه ، فالاستصحاب التنجيزي لو تم المقتضي لجريانه فان المانع موجود وهو معارضة الاستصحاب التنجيزي له .

و قد اجيب عن هذه المعارضة في كلماتهم بوجوه:

الوجه الاول

ما ذكره الآخوند في الكفاية من انه كما ان الحرمة المستصحبة بالاستصحاب التعليقي معلقة لان الحرمة ثبتت للعنب معلقة على الغليان ، كذلك الحلية المستصحبة معلقة اذ لا اشكال في ارتفاع الحلية عن العنب لو حصل الغليان فكما ان الحرمة المستصحبة معلقة فان الحلية المستصحبة معلقة ولا تعارض بين الحكمين المعلقين و كما ان استصحاب الحرمة المعلقة لا يثبت شيء لأنها معلقة كذلك استصحاب الحلية المعلقة لا ينفي شيئا لأنها معلقة فلا تعارض بين الحرمة و الحلية المعلقتين كي يقال بتعارض الاستصحابين .

و لكن هذا الوجه من الجواب اُجيب عنه في كلمات من تأخر عنه بانه ليست الحلية المستصحبة هي "الحلية للعنب" وانما هي "الحلية التي ثبتت للزبيب" اي ان العنب بعد جفافه و تحوله زبيبا ايضاً كان حلالا قبل الغليان و هذه الحلية لا يعلم انها معلقة لعلها غير مرتبة على الغليان فنستصحب بقائها فتعارض استصحاب الحرمة المعلقة.

الوجه الثاني

من الجواب ما ذكره المحقق النائيني في فوائد الاصول توضيحاً لكلام الشيخ الانصاري و قد اسهب في توضيحه كثيراً .. و محصل كلامه ان الاستصحاب التعليقي "حاكم على الاستصحاب التنجيزي" باعتبار ان العنب بعد ان جف غلى ، ونشك بعد الغليان هل انه حلال ام لا، و الشك في الحلية هنا مسبب عن الشك في الجعل هل ان ما جعله الشارع هو الحرمة للعنب لا بشرط وان صار زبيبا او ان ما جعله الشارع هو الحرمة للعنب بشرط عدم الجفاف فالشك في حلية العصير الزبيبي بعد غليانه مسبب عن ان الشك في تلك الحرمة هل جعلت للعنب وان صار زبيبياً او جعلت للعنب بشرط عدم الجفاف، فاذا نقّحنا بالاستصحاب التعليقي "أنّ الحرمة ثبتت للعنب في تمام حالاته" اي لا بشرط فقد ارتفع الشك في الحليّة ، لانّ الشك في الحليّة مسببي و الشك في المجعول سببي ، الشك في الحلية مسبب عن الشك في ان المجعول الحرمة للعنب بتمام حالاته او ان المجعول في فرض الرطوبة فلو تم الاستصحاب التعليقي لثبت به ان الحرمة للعنب في تمام حالات ، و عليه يرتفع الشك في حليته بعد الغليان.

فان قلت : ـ كما ركز العراقي في تعليقته على الفوائد ـ بانهما متلازمان وفي عرض واحد وليس احدهما مسببا شرعا عن الآخر ، وانما تصور حكومةُ اصلٍ سببي على اصل مسببي اذا كانت السببية شرعية بان كان مورد الاصل المسببي اثراً شرعياً لمورد الاصل السببي مثلاً ، فاذا شككنا في طهارة الثوب نتيجة الشك في طهارة الماء ، هنا عندنا استصحاب مسببي وهو استصحاب نجاسة الثوب وعندنا استصحاب سببي وهو استصحاب طهارة الماء ، والشك في طهارة الثوب المتنجس مسبب شرعا عن الشك في طهارة الماء، فحيث ان مورد الاصل المسببي هو اثر شرعي لمورد الأصل السببي كان حاكما عليه فصار استصحاب طهارة الماء رافعا للشك في طهارة الثوب فلا يجري استصحاب نجاسة الثوب.

هنا الحكومة معقولة لان السببية شرعية.

اما اذا جئنا لمحل الكلام فالحلية و الحرمة "في عرض واحدٍ"، وهما ضدان لا يجتمعان، و الضدان في عرض واحد، هل العصير العنبي بعد غليانه زبيبا حلال ام حرام ؟

ما يثبت الحلية يُعارض ما يثبت الحرمة ، لا ان احدهما مسبب عن الآخر فكيف يقال ان استصحاب الحرمة المعلقة التي ثبتت للعنب قبل صيرورته زبيبا الى حين غليانه زبيبا رافعة للشك في حليته .

قلت : (يجيب النائيني) هنالك فرق بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية ، في الشبهات الموضوعية ما ذكرتم صحيح لأنّه ليس عندنا شك بالحكم وانما الحكم ثابت بدليل اجتهادي ، كل متنجس غسل بماء طاهر فهو طاهر ، والشك في الانطباق فقط فاذا اثبتنا طهارة الماء بالأصل تنقح موضوع الدليل الاجتهادي .

هنا في الشبهة الموضوعية حيث لا يوجد عندنا شك في الحكم اي الكبرى وانما الشك في الموضوع لابد ان يكون مورد احد الاصلين اثراً شرعيا للأصل الآخر حتّى يثبت هذا الاثر الشرعي لنفس الاصل السببي لان الاصل السببي وظيفته "تنقيح الموضوع فقط"، و بمجرد ان يجري الاصل السببي يتنقح الموضوع فيجري الدليل لذلك نشترط ان يكون نتيجة الاصل السببي أثراً شرعياً لدليل.

اما في الشبهة الحكمية يقول (النائيني) لا يحتاج في الاصل السببي والمسببي ان يكون احدهما اثرا شرعيا للآخر لان المفروض ان الشبهة حكمية و”الأثر نفسه مشكوك” فلا يوجد حكم محرز بدليل في رتبة سابقة كي نريد ان ننقح الموضوع حتّى نقول انه لابد ان يكون الاصل السببي ترتيب ذلك الاثر الشرعي الثابت بالدليل.

و اذا كان الاثر الشرعي مشكوكاً و كان احد الاصلين "بنفسه" يثبت هذا الأثر الشرعي فاذا اثبت الاثر الشرعي انتفى الشك في ضده وجدانا و هذا الذي نريد ان نذكره في المقام...

مثلاً نشك في ان صلاة الجمعة في عصر الغيبة واجبة ام مباحة ، نقول الاباحة والوجوب ضدان ، هل ذلك يعني ان استصحاب الوجوب لا ينفي الاباحة ؟ لأنّه ليس بينهما سببية ولا مسببية.

نقول هذا لا معنى له في الشبهات الحكمية إذا كان الاصل السببي مثبتاً لنفس الحكم المشكوك فاذا اثبت الحكم المشكوك ارتفع الشك في ضده ولا معنى لان يقال بانه لا بد ان يكون هناك بينهما سببية شرعية.

وهنا في محل الكلام نقول لا ندري ان العصير الزبيبي بعد غليانه حلال ام حرام ، اذا قال الاصل انه حرام فقد ارتفع الشك في الحكم ، فيكفي في حكومة الاصل السببي على المسببي في الشبهات الحكمية ان يكون مؤدى الاصل السببي مثبتا للحكم المشكوك .

قال في **فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص476 "**قلت: هذا الإشكال إنّما نشأ من‏ الخلط بين‏ الأصول‏ السببيّة و المسببيّة الجارية في الشبهات الحكميّة و الجارية في الشبهات الموضوعيّة، فانّه في الشبهات الموضوعيّة لا بدّ و أن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسبّبي من الآثار الشرعيّة المترتّبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي مع قطع النّظر عن التعبّد بالأصل الجاري في السبب، فعند ذلك يكون الأصل السببي رافعا لموضوع الأصل المسبّبي.

و أمّا الشبهات الحكميّة: فلا يعتبر فيها أن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسبّبي من الآثار الشرعيّة المترتّبة على المشكوك فيه بالأصل السببي مع قطع النّظر عن التعبّد بالأصل الجاري في السبب، بل نفس التعبّد بالأصل السببي يقتضي رفع الشكّ المسبّبي شرعا، لأنّ المسبّب يصير أثرا شرعيّا للسبب بالتعبّد بالأصل الجاري فيه.

و السرّ في ذلك: هو أنّه في الشبهات الموضوعيّة يكون أحد طرفي الشكّ المسبّبي أثرا شرعيّا لمؤدّى الأصل السببي بدليل آخر غير أدلّة الأصول، فتكون الكبرى الكلّيّة الشرعيّة في طرف كلّ من السبب و المسبّب معلومة من الخارج، و إنّما يراد بالاستصحاب تطبيق الكبرى الكلّيّة على المورد المشكوك فيه، كما في مثال الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة و النجاسة، فانّ الكبرى الكلّيّة - و هي طهارة كلّ ما يغسل بالماء الطاهر- إنّما تكون معلومة من دليل اجتهادي آخر غير أدلّة الاستصحاب، و إنّما يراد من استصحاب طهارة الماء إثبات كون الثوب مغسولا بالماء الطاهر و انطباق الكبرى الكلّيّة على الثوب النجس المغسول بالماء، فيرتفع الشكّ في نجاسة الثوب من ضمّ الوجدان بالأصل، أي الغسل بالوجدان و طهارة الماء بالأصل.

و هذا بخلاف الشبهات الحكميّة، فانّ كون أحد طرفي الشكّ المسبّبي أثرا شرعيّا لمؤدّى الأصل السببي و جعل الكبرى الكلّيّة الشرعيّة في طرف المسبّب إنّما يكون بنفس أدلّة الاستصحاب، بحيث لو لم يكن الاستصحاب حجّة شرعيّة لم تكن تلك الكبرى مجعولة في طرف المسبّب، كما في مثال العنب و الزبيب المغليّ، فإنّه لم يقم دليل على حكم الزبيب المغليّ و إنّما يراد إثبات حكمه بالاستصحاب، فيكون استصحاب نجاسة العنب إذا غلى مثبتا لنجاسة الزبيب المغليّ، و حرمته و رافعا للشكّ في حلّيّته و طهارته، فانّ التعبّد بنجاسة- الشي‏ء و حرمته يقتضي عدم الحلّيّة و الطهارة، فالاستصحاب التعليقي لو لم يثبت عدم حلّيّة الزبيب و طهارته كان التعبّد به لغوا و يلزم بطلان استصحاب التعليقي أساسا.

و حاصل الكلام: هو أنّ عدم أحد الضدّين و إن كان من اللوازم العقلية لوجود الآخر و الأصول العمليّة لا تثبت اللوازم العقليّة، إلّا أنّ هذا فيما إذا لم يكن التعبّد بعدم أحد الضدّين ممّا يقتضيه التعبّد بوجود الضدّ الآخر، كما فيما نحن فيه، فانّ التعبّد بنجاسة العنب المغليّ و حرمته بما له من المراتب الّتي منها مرتبة كونه زبيبا- كما هو مفاد الاستصحاب التعليقي- يقتضي التعبّد بعدم طهارته و حلّيّته، إذ لا معنى للتعبّد بالنجاسة و الحرمة إلّا إلغاء احتمال الحلّيّة و الطهارة، فاستصحاب الحرمة و النجاسة التعليقيّة يكون حاكما على استصحاب الحلّيّة و الطهارة الفعليّة و رافعا لموضوعه، فتأمّل جيّدا."

يعني لا بمعنى الحكومة الاصطلاحية وانما بمعنى انه يلغي الشك فيه عرفا.

هذا الكلام ..... اشكل عليه السيد الصدر لأنّه مبني على مبنى النائيني من ان "استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية" ، و اذا ثبتت الحرمة الفعلية انتفت الحلية الفعلية كما يقول النائيني، اذا قلنا بان للمجعول فعلية ـ ويلتزم النائيني بذلك ـ انه وراء الجعل يوجد فعلية للمجعول بفعلية موضوعية ، بناءً على هذا المبنى صحيح ، استصحاب الحرمة المعلقة الى ان حصل الغليان بضميمة الحرمة المعلقة حصول الغليان صارت حرمة فعلية ، و التعبد بالحرمة الفعلية تعبد بعدم الحلية ، التعبد بالنجاسة الفعلية تعبد بعدم الطهارة.

ولكن على مبنانا لا حرمة فعلية ولا نجاسة فعلية ويكفي في الاثر العقلي ضم الكبرى الى الصغرى

فعندنا نجاسة معلقة وغليان فيترتب الغليان ولا حاجة الى نجاسة فعلية.

موضوع المنجزية العقلية هو احراز الكبرى والصغرى ولا نحتاج الى احراز حرمة بالفعل.

فعلى مبنانا يبقى التعارض بين الاستصحابين استصحاب الحرمة المعلقة الى حين الغليان يتعارض مع استصحاب الحلية التنجيزية التي كانت للزبيب قبل غليانه ، لأنّه لا حرمة فعلية حتّى تنفي الحلية الفعلية فيتعارض استصحاب الحرمة المعلقة مع استصحاب الحلية التنجيزية.

وما ذكره السيد الصدر تام...

الوجه الثالث

الذي ذكره السيد الصدر قال نحن نقول بـ "الحكومة العرفية" و المقصود منها ان يكون مفاد احد الاصلين ناسخاً عرفاً لمفاد الاصل الآخر ...

بيان ذلك :

المقدمة الاولى : ان دليل الاستصحاب مُنزل في مقام التطبيق على الفهم العرفي ، فـ "لا تنقض اليقين بالشك" وان دلّت على الكبرى وهي "مرجعية اليقين في حال الشك" الا ان تطبيق هذه الكبرى على مواردها منوط بوجدان المرتكز العرفي ، باعتبار ان دليل الاستصحاب محفوف بالمرتكزات العرفية لذلك يُنّزل في مقام تطبيقه على ما تقتضيه المتركزات العرفية و هذا ما بنى عليه الاصحاب في تحديد موضوع حكم المستصحب و عدمه .

المقدمة الثانية : انه إذا كان للمشكوك "حالتان" متيقنتان في السابق تارة تكون الحالتان في عرض واحد فيجري استصحابها ويتعارضان مثل موارد توارد الحالتين كان طاهرا في فترة ونجسا في تارة اخرى و شككنا في المتقدم والمتأخر استصحاب الطاهرة يعارض استصحاب النجاسة.

واما اذا افترضنا ان الحالتين المتيقنتين سابقاً بينهما "نسخٌ عرفيٌ" .. يعني ، العرف يقول هذه الحالة لو تثبت ترتفع الحالة الثانية، مع انه ليس بينهما سببية شرعية ولكن بينهما ناسخية عرفية مثل لو كان عندنا مدرس يومياً يحضر الدرس الساعة التاسعة و شككنا في يوم من الايام انه يأتي ام لا، لو قال احد انه قبل الساعة ال 9 لم يكن حاضرا فنستصحب عدم حضوره.

نقول لا نستصحب عدم حضوره قبل الساعة التاسعة، بل نستصحب حضوره في اليوم السابق فهنا حالتان متيقنتان نحن نشك في هذا اليوم هل سيحضر الساعة الـ 9 ام لا ، هذا الشك في هذا اليوم له حالتان متيقنتان سابقاً الحالة الاولى انه يحضر كل يوم الساعة التاسعة الحالة الثانية انه قبل الساعة 9 ليس حاضرا هل يرى العرف ان استصحاب حضوره في الساعة التاسعة لك يوم معارض باستصحاب عدم حضوره قبل الساعة ال 9 او يرى العرف ان استصحاب حضوره في كل يوم في هذا الوقت ناسخ لذاك وان لم يكن بينهما سببية شرعية .

نقول العرف يقول اذا عرف من دأبه انه يحضر كل يوم الساعة ال 9 اذا لا محالة استصحاب دأبه وهو الحضور في الساعة 9 ناسخ لاستصحاب عدم حضوره قبل الساعة 9 فدليل الاستصحاب يتلقاه العرف منطبقا على الأول دون الثاني ما دام الاول ناسخا عرفا للثاني وملغيا له اذا بالنتيجة هذه الناسخية من قبيل القرائن العرفية المتصلة بديل الاستصحاب حين تطبيقه الموجبة لانصراف دليل الاستصحاب لهذا الاصل الناسخ دون المنسوخ.

نطبق هذا الكلام على محل الكلام، عندنا حلية ثبتت للزبيب قبل غليانه قطعا وعندنا حلية ثبتت للعنب قبل غليانه العرف يقول هذه الحلية التي ثبتت للزبيب قبل غليانه الشك في بقائها مسبب عرفا عن الشك في تلك الحرمة، لو ثبتت تلك الحرمة له حال كونه زبيبا لزالت هذه الحلية، فلو ثبتت له الحرمة حال زبيبيته لكانت ناسخة عرفا لحليته، فلا محالة دليل الاستصحاب يتلقاه العرف منطبقا و منزلا على الاصل الناسخ دون المنسوخ فيرى العرف استصحاب جريان الحرمة المعلقة ناسخا لاستصحاب الحلية التنجيزية.

قال في **بحوث في علم الأصول؛ ج‏6 ؛ ص292 "**و التحقيق في الإجابة على هذا الاعتراض أَن يقال: بأنَّ استصحاب الحكم التعليقي إذا جرى فلا يجري استصحاب الحلية التنجيزية عندئذ لا من جهة الحكومة أو عدم المنافاة بل لعدم تمامية أركان الاستصحاب بحسب هذا النّظر العرفي فيه حينئذ و ذلك بنكتة تقدمت الإشارة إليها في بحث سابق. و توضيح ذلك: انه متى ما كانت عندنا حالتان سابقتان لشيء واحد فان كانت إحداهما فقط تجمع أركان الاستصحاب فالاستصحاب يجري فيها دون الأخرى، و ان كانت كل منهما في حد ذاتها مستجمعة لأركانه فتارة تكون الحالتان في عرض واحد كما في موارد توارد الحالتين فالاستصحابان يتعارضان، و إن كانتا طوليتين و نقصد بذلك انَّ إحداهما تكون حاكمة على الأخرى و ناسخة له فهنا تكون الحالة الناسخة هي التي يجري فيها الاستصحاب لا الحالة المنسوخة، و ان شئتم قلتم: تكون الحالة السابقة مركبة بحسب‏ الحقيقة و تكون للحلية السابقة حالة سابقة هي زوالها بالغليان فالحالة السابقة تكون هي الحرمة بالغليان لا الحلية، نظير الأستاذ الّذي يدرس كل يوم في الساعة المحددة فانه لو شك في انقطاعه عن الدرس كان المستصحب استمراره في التدريس و لم يكن ذلك معارضاً باستصحاب عدم التدريس الثابت بنحو القضية الفعلية يقيناً قبل ساعة الدرس لأنَّ دليل الاستصحاب لا بدَّ و ان يصرف إلى الفهم العرفي و الارتكازي لمفاد نقض اليقين بالشك و الفهم الارتكازي يقتضي ما أشرنا إليه.

و يؤيد ذلك ما ارتكز لدى أكثر المحققين من جريان الاستصحاب التعليقي و ارتكز لديهم كافة عدا المحقق العراقي عدم وجود معارض له على تقدير القول بجريانه و ان اختلفوا في كيفية تخريجه و انه هل هو من جهة الحكومة أو عدم المنافاة، فهم قد أصابوا في ارتكازهم عدم المعارضة و ان أخطئوا في المحاولة الفنية لتخريج هذا الارتكاز".

كأنما يريد ان يقول السيد الصدر ان هذه النكتة التي يريد النائيني اجرائها وهو جعل أحد الاستصحابين حاكما على الآخر هي بما ان أحد الاصلين ناسخ عرفا للآخر و لدليل الاستصحاب منزل في مقام تطبيقه على الفهم العرفي كان ذلك موجبا للقرينية عليه وانصرافه لجريانه في الناسخ دون المنسوخ.

أقول

هذا الذي ذكره قد ذكره النائيني في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، اصل المطلب ذكره ولو تم لكان استصحاب عدم سعة الجعل حاكماً عرفا على استصحاب المجعول لان استصحاب عدم سعة الجعل ناسخٌ عرفا لاستصحاب المجعول لان الشك فيه مسبب من الشك فيه وهو لم يلتزم بذلك في بحث جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

ثم ذكر لواحق وتنبيهات:

التنبيه الاول:

ذكره السيد الخوئي في الفقه ان مسألة العصير العنبي ليست مثالا للاستصحاب التعليقي لتغير الموضوع حيث ان ما ورد في الادلة حرمة العصير لا حرمة العنب والعصير هو ماء العنب فاذا جف وصار زبيبا انتفى العصير لانتفاء موضوعه والماء المخلوط بالزبيب ليس عصير العنب او عصير الزبيب.

التنبيه الثاني.

تعرضوا له في بحث الاجتهاد والتقليد انه بعضهم قد يتصور ان الاستصحاب التعليقي يمكن جريانه في كل مورد ، فنقول هذا صلى لا ندري ان صلاته في النهار ام لا ولكن لو صلى قبل نصف ساعة لكانت صلاته في النهار فصلاته الان في النهار !

نقول هذا المستصحب ليس شرعيا الاستصحاب التعليقي يبتني على كون المستصحب مجعولا شرعيا ولذلك استشكلنا في انه لو قال بان الحرمة ثبتت بثبوت أحد الجزئين قلنا هذا امر انتزاعي، عمدة القول بجريان الاستصحاب التعليقي ان المجعول يتصور فيه وجود تعليقي فيستصحب واما اذا كان المستصحب ليس من المجعولات وانما امر خارجي تكويني فلا يجري الاستصحاب

من هنا يتبين لنا هذا المثال الذي ذُكر في الفقه من انه هذا الصبي ميّز بعد موت السيد الخوئي فنقول "لو" كان مميزا زمان السيد الخوئي لكانت فتوى السيد الخوئي حجة في حقه ، هذه الـ "لو" ليست مجعولا شرعيا .

فنحن لا نشك في حجية فتوى السيد الخوئي لو كان الصبي مميزا ، وانما المستصحب هنا قضية شرطية منتزعة من الجعل ليس الا ، فنقول ثبتت الحجية للمميز بلا شك ، انتزعنا من هنا انه لو ميز في زمان السيد الخوئي لكانت فتواه حجية فما تستصحبونه ليس مجعولا شرعيا.